

הפירוש האנונימי ל'מילות ההיגיון' לרמב"ם שבדפוס ונציה ש"י ובכתב יד וטיקן 49 מהדורה ביקורתית עם מבוא והערות

אבירם רביצקי*

מבוא

מילות ההיגיון לרמב"ם¹ נדפס לראשונה בבאזל רפ"ז (1527), ללא פירושים. בפעם השנייה הוא נדפס בוונציה בשנת ש"י (1550) – להלן: ד"ו – עם שני פירושים אנונימיים. הדפוס השלישי של מילות ההיגיון הוא דפוס קרימונה שכ"ו (1566) – להלן: ד"ק – המבוסס על ד"ו הנ"ל, וגם בו מופיעים שני הפירושים שנדפסו בוונציה, בהבדלים מינוריים בלבד כגון פתיחת ראשי תיבות והגהות קלות. מאז שנדפסו שני הפירושים האנונימיים באמצע המאה ה-16 הם לא יצאו לאור שוב, ודומה שנשכחו מלב הלומדים.² במהלך השנים נדפסו על מילות ההיגיון פירושים רבים ומגוונים.³

* המחלקה למורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל. ברצוני להודות לפרופ' בצלאל מנקין שקרא גרסה מוקדמת של מאמר זה והעיר לי הערות יקרות ערך. כמובן, ככל שישנן טעויות במאמר זה הן על אחריותי הבלעדית. ** מפתח הסימנים שבציטוטים: סוגריים מרובעים – הוספה שלי לטקסט (אלא אם כן יצוין שההוספה היא במקור המצוטט); סוגריים עגולים – סימן למחיקה, סימוני מראי מקום, ציוני עמודים, פתיחת ראשי תיבות או הסברים שלי לטקסט.

¹ הרברט א' דוידסון העלה ספקות בעניין ייחוס חיבור זה לרמב"ם, ראו Herbert A. Davidson, 'The Authenticity of Works Attributed to Maimonides', in E. Fleischer et al. (eds.), *Me'ah She'arim*, Jerusalem 2001, pp. 118–125; Idem, *Moses Maimonides: The Man and His Work*, Oxford 2005, pp. 313–322 (וכבר קדם לו בעניין זה יעקב רייפמאן, 'פרוזודור', בתוך אברהם ברלינר ודוד הופמן (עורכים), אוצר טוב: כולל דברים עתיקים מתוך כ"י מועתקים, ברלין 1884, עמ' 18–21. על טענותיו של רייפמאן השיב משה שטיינשניידר, 'איגרת לר"י רייפמאן מי"ד אייר תרל"ו', אוצר טוב, שם, עמ' 18–21). לתשובות על ספקותיו של דוידסון ראו Ahmad Hasnawi, 'Réflexions sur la terminologie logique de Maimonide et son contexte Farabien: Le Guide des perplexes et le Traité de logique', T. Lévi and R. Rashed (eds.), *Maimonide: philosophe et savant (1138-1204)*, Leuven 2004, pp. 69–73 והיגיון, אמת ושקר: גישותיהם של רמב"ע ורמב"ם למטפורה המקראית לאור הפואטיקה והפילוסופיה הערבית, תרביץ, עג (תשס"ד), עמ' 420–421, הערה 15. לתמיכת ייחוס החיבור לרמב"ם מתיאורו של אלקפטי את השכלתו של הרמב"ם בספרד, ראו Sara Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean*, Princeton 2009, pp. 126–128; Herbert Davidson, 'Ibn al-Qftī's Statement Regarding Maimonides' Early Study of Science', *Aleph*, 14 (2014), pp. 245–258; Sarah Stroumsa, 'On Maimonides and on Logic', *Aleph*, 14 (2014), pp. 259–263. אפשר לתמוך את ייחוס מילות ההיגיון לרמב"ם בטענות נוספות ועוד חזון למועד.

² בראש הקדמת מילות ההיגיון, פראנקפורט דאדר תקכ"ב, כתב המהדיר שמשון הקלירי כי מילות ההיגיון "כבר נדפס עם שני פירושים ארבעה פעמים". אולם המידע שהקלירי מציין בדבריו מוטעה. ראו על כך: אברהם שישא הלוי, 'שלושה ספרים נעלמים', עלי ספר: מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי, ב (תשל"ו), עמ' 238–239.

³ לביבליוגרפיה של פירושי מילות ההיגיון ראו ישראל י' דינסטאג, 'ביאור מלות ההיגיון לרמב"ם', ארשת, ב (תש"ך), עמ' 7–34; שלום רוזנברג, 'לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד, עמ' 56–57. על רשימות אלו יש להוסיף את הפריטים האלה: מוריס ר' חיון, 'פירושו של משה נרבוני ל"מילות ההיגיון" של הרמב"ם', דעת, 10 (תשמ"ג), עמ' 71–92 (וראו עוד Suguru Nemoto,

עניינו של מאמר זה הוא מהדורה מדעית ומבוארת של אחד משני הפירושים האנונימיים, על יסוד כ"י וטיקן 49, שבו נמצא פירוש זה. בכוונתי לפרסם בקרוב גם מהדורה של הפירוש השני, שלצורך הנוחות אקרא לו כאן: 'הפירוש המקביל'.

הפירושים בד"ו והפירוש בכתב יד וטיקן 49

מילות ההיגיון נדפס בוונציה ש"י, בבית הדפוס של מארקו אנטוניו יושטיניאן. בשער דפוס זה כתב המדפיס דניאל בן קורניליאו אדיל קינט:⁴

מלות ההגיון שחבר הרמב"ם זל⁵ עם שני פירושים בהיות גדר האדם ב"ה (=בעל חיים) מדבר והדיבור החיצוני הוא אות וסימן לדיבור הפנימי, מי הוא זה ואיזהו אשר לא נגע בלבו הגיון סלה⁶ (כנראה צ"ל: הזה) הוא הוא המלמד אדם דעת ובינה ויורהו איכות הדיבור ומתכונתו דבור על אופניו. ולהיותו כשלחן ערוך יגעתי ומצאתי ב' פירושים אשר הציעו לפני התלמידים, והכינו להם הדרך להבין ולהשכיל כונת ספר ההגיון מובאו⁷ (צ"ל: מוצאו) ומובאו בדרך קצרה. ולגודל ענוותנותם לא הזכירו שמם על ספר כי כוונתם הייתה להועיל לזולתם ולא על מנת שיקראו רבנים וחכמים (ד"ו, א ע"א).

בשנת ש"ד, ארבע שנים לאחר הדפסת מילות ההיגיון בוונציה, נתקנה באיטליה התקנה הראשונה בעניין הדפסת ספרים. התקנה נתקנה בעיר פירארה, אולם "באותו מעמד נמצאו מורשי קהילות ויניציאה, רומא, בולוניה, פירארה, מנטובה, ריג'יו ומודינה".⁸ בנוסח התקנה נאמר: "שלא יוכלו בעלי הדפוס להדפיס שום ספר שלא נדפס מעולם, כי אם ברשות והסכמת שלשה רבנים סמוכים משלשה רבנים ועם הסכמת ראשי אחת הקהלות הקדושות הסמוכות אל מקום הדפוס".⁹ בד"ו אין כל הסכמות של רבנים ופרנסים, ואילו היה ספר זה נדפס ארבע שנים מאוחר יותר, הדפסתו הייתה פריצת גדר. הדעת נותנת שגופה של התקנה לא נעשה אלא בעקבות הדפסת ספרים מעין ד"ו. מאיר בניהו מנתח את תקנת הדפסת הספרים שניתקנה בפירארה בשנת ש"ז, שבאה לחזק ולאשרר את

'The Commentary on Millot Ha-higgayon Attributed to Moses Narboni, Critical Edition of the Text with an Introduction', MA Thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 2020; באור מלאכת ההגיון לרבנו משה בן מימון, מקור ותרגום, מהדורת יוסף קאפה, קרית אונו, תשנ"ז; דרור ארליך, 'ביאור לספר מלות ההגיון לרמב"ם המיוחס לר' יוסף אלבו', דעת, 60 (תשס"ז), עמ' 103–112; חנה כשר ובצלאל מנקין, 'פירושו של יוסף אבן כספי ל"מלות ההגיון" לרמב"ם, תרביץ, עה (תשס"ט), עמ' 383–398; Rémi Brague, *Traité de logique: Traduit de l'arabe, avec une introduction et des notes*, Paris 1996; על תרגומי החיבור, Charles H. Manekin, Y. Tzvi Langermann, Hans Hinrich Biesterfeld (eds.), *Moritz Steinschneider: The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters, vol. 1 (Preface, General Remarks, Jewish Philosophers)*, Dordrecht 2013, pp. 160–165.

⁴ אותו דניאל אדיל קינט (בספרות נכתב גם: אדל קינד; Daniel Adelkind), ואביו קורניליו (Cornelio), הועסקו בבית הדפוס של מארקו אנטוניו יושטיניאן בראשית דרכו של דפוס זה (הדפוס הוקם בשנת ש"ה). בלוח משער שאדלקינד הגיע לבית הדפוס של יושטיניאן כדי לעזור בביסוסו של דפוס זה (ראו Joshua Bloch, *Venetian Printers of Hebrew Books*, New York 1932, p. 16, no. 56). בית הדפוס של יושטיניאן עמד בתחרות גדולה עם בתי הדפוס הוונציאניים של דניאל בומברג (Daniel Bomberg) (שמחמת התחרות פסק מלהדפיס בשנת ש"ט), ושל אלויס בראגאדין (Alvise Bragadin), ומתקבל על הדעת שהדפסת מילות ההיגיון עם שני פירושים עלומים וחדשניים, נעשתה כחלק מתחרות זו, בניסיון להוציא ספרות שתמשוך את ציבור הקונים. על התחרות בין בתי הדפוס בוונציה, ראו מאיר בניהו, הסכמה ורשות בדפוס ויניציאה: הספר העברי מעת הבאתו לדפוס ועד צאתו לאור, ירושלים תשל"א, עמ' 21–25.

⁵ בשער ד"ק: ז"ל.

⁶ בד"ק נראה שנכתב: שלה.

⁷ בשער ד"ק: מוצאו.

⁸ בניהו, הסכמה ורשות בדפוס ויניציאה, עמ' 80.

⁹ שם, עמ' 80–81.

התקנה הנ"ל, שניתקנה באותה העיר בשנת שי"ד. לפי שתי התקנות, יוטל קנס על הקונה ספר שנדפס בלי הסכמות החכמים וראשי הקהילות. אחד הנימוקים לתקנות אלה, לפי בניהו, הוא "שמעת שנפתחה הדלת בפני כל אדם להדפיס ספרו עשויים הם לדחוק מפניהם הספרים היותר מצוינים".¹⁰ בהערת שוליים מוסיף בניהו כי רוח דומה עולה בדבריו של ר' יוסף שלמה דילמדיגו בהקדמתו ל'נובלות חכמה', הכותב: "וכל עסק המדפיסים בספרים חדשים ואין משגיח על כתבי הקדמונים", ומוסיף בניהו: "מעין זה אתה מוצא בשער ס' מלות ההגיון להרמב"ם, ויניציאה ש"י. בספר נדפסו שני פירושים למחברים עלומי שם והמהדיר, דניאל אדיל קינד, העיר על כך: 'ולגודל ענוונותם לא הזכירו שמם על ספר כי כוונתם הייתה להועיל לזולתם, ולא על מנת שיקראו רבנים וחכמים".¹¹ מן ההקשר עולה שלדעת בניהו, פירושי ד"ו הם דוגמה לאותם ספרי דפוס שחכמי איטליה התנגדו להדפסתם משום שמחבריהם לא הוחזקו 'להורות הוראות בישראל' (כלשון ר' יחיאל ב"ר עזריאל טרבוט, מנסח תקנת פירארה הנ"ל משנת שמ"ז),¹² וספרים מסוג זה, ממחברים כאלה, עשויים 'לדחוק מפניהם' את ספרי הלימוד המסורתיים.¹³

אחד משני הפירושים האנונימיים שבד"ו נמצא בכ"י Vatican – Biblioteca Apostolica ebr. 49 (סרט f 166), דפים 15א–122א. מבין מקטלגי כתבי היד העבריים בוטיקן רק אומברטו קסוטו הכיר כי הפירוש שבכתב יד זה נמצא גם בד"ו ובד"ק.¹⁴ בקולופון של החלק בכתב היד, שבו נמצא הפירוש, נכתב: "נשלם הספר הזה יום ב' י"ב לתשרי של שנת ושמו ד'ר'ך' י"י לצ"ו (=לעשות צדקה ומשפט) ית' וית' העוזר על כל ברכה ותהלה אמן. אברהם כהן הכותב" (דף 5א). כתב היד הושלם אפוא בשנת רכ"ד (1463). הוא נכתב בכתב ספרדי חצי קורסיבי, בביזנטיון או באיטליה.¹⁵ הפירוש האנונימי שבו נכתב אפוא לכל המאוחר באמצע המאה ה-15. מסתבר שהניסוח של דניאל בן קורניליו: "יגעתי ומצאתי ב' פירושים אשר הציעו לפני התלמידים", אין פירושו

¹⁰ שם, עמ' 96.

¹¹ שם, עמ' 96, הערה 1.

¹² ראו שם, עמ' 94.

¹³ בשנת ש"ט, שנה לפני הוצאת מילות ההיגיון בדפוס ונציה, יצאה בבית דפוס זה מהדורה של החיבור 'רוח חן'. לדברי עפר אליאור "היו אלו שני החיבורים היחידים במדעים שנדפסו בבית דפוס זה". אליאור משער ששני החיבורים – רוח חן ומילות ההיגיון – "שווקו בכרך אחד, שיועד אולי לצרכי הוראה". ראו עפר אליאור, רוח חן יחלוף על פני: יהודים, מדע וקריאה – 1896-1210, ירושלים תשע"ז, עמ' 90, 148.

¹⁴ ראו Humbertus Cassuto, *Codices Vaticani Hebraici*, Città del Vaticano 1956, p. 72, #5, דף 30340 (f), דף 5א, וכבר העיר על כך זאת, בד"ו ז ע"ב–ח ע"ב; ד"ק ח ע"ב–ט ע"ב, בפירוש להיקשי התנאי שבשער ז, מופיע קטע ארוך שאינו נמצא בכ"י וטיקן 49. הקטע נפתח במילים: "והיא שני מיני, מין שיתנה המוקדם", ומסתיים: "אם כן אינו בצרפת ולא ביהודה". קטע זה נמצא בגיליון כ"י Paris, Bibliothéque Nationale heb. 970 (f 30340), דף 5א, וכבר העיר על כך אפרת, ראו Israel Efros, *Maimonides' Treatise on Logic*, New York 1938 (PAAJR, 8), introduction, pp. 6–7, parag. 2 - b, g; Hebrew section, p. 134. Notes to p. 37 (ההיגיון). בגיליון כ"י פריז הנ"ל הקטע הוא חלק רצוף של הערות ופירושים על מילות ההיגיון, הנמצאים בכ"י זה. נראה שקטע זה אינו חלק אותנטי מן הפירוש האנונימי אלא הוא נוסף בד"ו (או כנראה כבר בכתב היד ששימש לו מקור) מתוך כ"י פריז הנ"ל (או מתוך מקור מקביל לו. כ"י פריז הנ"ל הוא מן המאה ה-16 – על פי קטלוג המכון לתצלומי כתבי היד העבריים בירושלים). מסיבה זו השמטתי אותו ממהדורה זו, ואפרסמו במסגרת הוצאת ההערות והפירושים על מילות ההיגיון שבכ"י פריז 970.

¹⁵ על פי בנימין ריצ'לר (עורך), כתבי-היד העבריים בספריית הוטיקן: קטלוג; תיאורים פליאוגרפיים וקודיקולוגיים – מלאכי בית-אריה בהשתתפות נורית פסטרנק, קריית הוטיקן 2008, עמ' 35, וקטלוג המכון לתצלומי כתבי היד העבריים בירושלים. על כתב היד ראו עוד Joseph S. Assemanus, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, vol. 1, Rome 1756, p. 38, #4; נחמיה אלוני ודוד ש' לוינגר, רשימת תצלומי כתבי היד העבריים במכון, ג, ירושלים תשכ"ח, עמ' 18, מס' 49, ו. לדעת ריצ'לר, שם, עמ' 36, הסופר אברהם כהן הוא זה שהעתיק גם את כ"י Vatican – Palat. ebr. 78 (סרט f 198). לדבריו, ייתכן ששני כתבי היד הועתקו יחדיו אך נכרכו בשני כרכים שונים. אולם ראו נפתלי בן-מנחם, 'חמשה שירים של אברהם כהן', סיני, יג (תש"ג–תש"ד), עמ' שסג, ובעיקר במכתבו של קסוטו לבן-מנחם המצוטט שם, הערה 1.

שתלמידים¹⁶ בני זמנו כתבו את הפירושים, אלא שהם למדו פירושים קיימים, שכבר אז, במאה ה-16, לא נודעו שמות מחבריהם, והביאו אותם לפניו לדפוס.

היחס בין שני הפירושים שבד"ו: הפירוש שבכתב יד וטיקן 49 ו'הפירוש המקביל'
השוואה בין שני הפירושים שבד"ו (ובד"ק), מראה שמבית מדרש אחד הם יצאו. פעמים רבות נידונות בשני הפירושים אותן סוגיות בשינוי לשון ועריכת הדיון. שתי דוגמאות יספיקו להבהיר את העניין:

א. הפירוש לשער א, כ"י וטיקן 49, 115א:

וגם כן התבאר במלאכת הדקדוק שהשם יפרד לד' ראשים: שם העצם כגון אברהם יצחק ויעקב; שם התאר כגון חכם רשע צדיק חסיד; שם הפעל כגון הליכה שמירה עשיה; שם דבר כגון מטה ושלחן וכסא ומנורה. וההבדל שיש ביניהם נתבאר בספר המליצה ל'ן' רשד.

'הפירוש המקביל', שער א, ד"ו, ב ע"א-ע"ב; ד"ק ב ע"א-ע"ב:

והשם נחלק לד' ראשים: שם העצם, שם התאר, שם הפעל, שם דבר. שם העצם כמו ראובן, שמעון, ומזה לא נעשה פעולה. שם התא' כמו רופא שהוא מגזרת רפואה, וכאלה רבי', ומזה נעשה פעולה. שם הפועל כמו עשיי' מעשה. שם דבר כשלחן וכסא ומנור', ומכל אלה נעשה פעולה זולתי שם העצם.

בשני הקטעים נידון אותו עניין ואף הדוגמאות דומות, אולם הלשון אינה זהה. עניין זה מצביע על כך ששני המחברים דנו באותו נושא, אך באופן בלתי תלוי זה בזה.

ב. הפירוש לשער ב, כ"י וטיקן 49, 115ב:

וההפוך שלהם הוא על הדרך הזה שאומר: והוא, כי מחייב כללי יתהפך לקצתי, כאמרך: כל אדם חי / קצת החי אדם. א"כ אי אפשר להתהפך בשוה, שהרי לא יצדק אמרנו: כל חי אדם. מחייב קצתי יתהפך לכללי, כאמרך: קצת האדם כותב / וכל כותב אדם. [שולל כללי]¹⁷ מתהפך בעצמות, כאמרך: אין אדם [אחד]¹⁸ אבן / ואין אבן אחד אדם. אמנם שולל חלקי אינו מתהפך לא במקצת ולא בכל, כי כשתאמר: קצת האדם בלתי כותב, לא תוכל לומר: קצת הכותב בלתי אדם.

'הפירוש המקביל', שער ה, ד"ו ה ע"ב; ד"ק ו ע"ב:

והתהפכות הגזרות הם אלה: מחייבת כללית מתהפכת לקצתית בחומר ההכרח, כגון שנאמר: כל אדם חי / קצת החי אדם. שוללתי (צ"ל: שוללת) כללית מתהפכת בעצמה, כגון שתאמר: אין אבן אחד חי, כשתתהפך ותאמר: אין חי אחד אבן. מחוייבת חלקית מתהפכת לכללית בחומר האפשרי, כאמרנו: קצת האדם כותב, תתהפך לכל כותב אדם. שוללת חלקית אינה מתהפכת לא בכללית ולא בקצתית.

¹⁶ ראו אליאור, רוח חן, עמ' 90, הערה 71, שלדעתו: "המונח 'תלמידים' אינו מציין כאן דווקא לומדים של 'מלות ההגיון' במסגרת של הוראה". לפי זה, "התלמידים" פירושו "הלומדים".

¹⁷ הוספתי על פי דברי המחבר בפרק חמישי.

¹⁸ המילה 'אחד' נוספה בגיליון.

נושא הדיון (היפוך של משפטים, קונברסיה) והדוגמאות בשני קטעים אלה דומים מאוד. סדר הדיון שונה והלשון דומה אך אינה זהה מצביעים על כך שהפירושים דנים באותו העניין אך אינם תלויים זה בזה. הדוגמה המסוימת שבדברי מחבר הפירוש בכ"י וטיקן 49 אכן נכונה ("קצת האדם כותב" מתהפך ל"כל כותב אדם"), אולם מבחינה פורמלית משפט 'מחייב קצת' אינו מתהפך ל'כללי'. למשל, 'קצת האדם ישן', אינו מתהפך ל'כל ישן הוא אדם'. נראה שמחבר 'הפירוש המקביל' דייק יותר בלשונו בעניין זה: "מחוייבת חלקית מתהפכת לכללית בחומר האפשרי, כאמרנו: קצת האדם כותב, תתהפך לכל כותב אדם". הוא מוסיף: "בחומר האפשרי", ונראה שכוונתו היא שבסיטואציות מסוימות בלבד – ולא בהכרח – אפשר להפוך משפט מחייב חלקי למחייב כללי. אף שינוי זה מצביע על כך ששני המחברים שואבים מאותו המקור, אך דנים בנושא בדרך שונה.

מן 'הפירוש המקביל' עולה שהוא נכתב בארץ נוצרית, ומן הזיקה שבין שני הפירושים אפשר ללמוד שכך הדבר גם לגבי הפירוש שבכ"י וטיקן 49. דבר זה נלמד מן הדברים ב'פירוש המקביל', שער ח: "כי המפורסם בארץ הזאת הוא שהגנבה והניאוף הוא דבר מגונה עד מאד, וההפך הוא בארצות ישמעאל, כי שם הם משבחים אלו הענינים, לפי שהם אומרים שזה הענין מגיע מהאל ית' משים הגנב להוציא מיד חברו מה שאינו שלו" (ד"ו ט ע"ב; ד"ק ט ע"ב-י ע"א). הפרשן משתמש בתורת הגזרה הקדומה, שרווחה בתאולוגיה המוסלמית (או יותר נכון: הוא מעוות אותה) ולפיה האל קובע את פעולות האדם, לצורך הסבר מושג ה'מפורסמות'¹⁹. ברור מדבריו כי אינו חי "בארצות ישמעאל".

השפעת שיטות הפרשנות מבית מדרשו של ר' יצחק קנפנטון על הפירוש בכתב יד וטיקן 49 ו'הפירוש המקביל'

שני נושאים שחוזרים ומעסיקים את מחבר הפירוש שבכ"י וטיקן 49 לכל אורך פירושו, ושניהם ניכרים גם ב'פירוש המקביל', הם: א. עיון בעריכת הדיון וסדר הדברים – מה נידון קודם ומה אחר כך, ומדוע יש לנקוט בסדר זה דווקא. ב. דקדוק בלשונו של הרמב"ם – לשונו דווקנית ובאה למנוע אי-הבנה שהייתה עלולה להתקיים בניסוח אחר. אביא כאן כמה דוגמאות להמחשת שני הנושאים:

א. בפרק ד, הרמב"ם מדגים את ה"התנגדות" בין משפטים בדוגמאות הללו: "ראובן חכם / ראובן אינו חכם. או האדם כותב / האדם אינו כותב" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כח–כט). על כך מעיר המחבר:

ומה שהקדים "ראובן חכם" קודם "האדם כותב", אע"פ שמן הדין היה לו להקדים "האדם כותב" כיון שהוא יותר כללי, הטעם בזה לפי מה שהוא מסופק, ורצה לקחת משל בלתי מסופק. ועוד, כי החכמה הוא סוג לכתיבה, והכותב – חלק ממנה וכו' (כ"י וטיקן 49, 116ב).

הבעיה הנידונה בפסקה זו היא סדר ועריכה הנוגעים לדוגמאות פרטניות של הרמב"ם: מדוע הסדר שבו הרמב"ם מדגים את העיקרון הלוגי הוא כפי שהוא – קודם "ראובן חכם" ורק אחר כך "האדם כותב" – למרות שלכאורה הוא צריך היה להיות הפוך שהרי 'האדם' הוא נושא כולל יותר מהשם הפרטי 'ראובן'? בתשובתו הראשונה אומר המחבר כי משמעות המשפט הסתמי, כגון "האדם כותב", מוטלת בספק האם היא כללית או אישית, והרמב"ם רצה להקדים דוגמה שמשמעותה מוחלטת. בתשובתו השנייה מסביר המחבר כי הרמב"ם העדיף להקדים את הדוגמה הכוללת ולאחריה להדגים בדוגמה פרטית. כך או כך ברור שלצד תורותיו הלוגיות של 'מילות ההיגיון', יש למחבר רגישות בנוגע לשיקולי עריכה וסדר הדיון.

¹⁹ על תורת הגזרה הקדומה ראו וולפסון כלאם, Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976, pp. 602–612, וראו עוד על ההשלכות האתיות של כל-יכולות האל בתאולוגיה האסלאמית, Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln 1991, pp. 46–60.

ב. בפירושו לפרק ט, במקום שהרמב"ם מסביר את ארבע הסיבות האריסטוטליות באמצעות שני משלים: משל הכיסא ומשל הסיף (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מב-מג), המחבר כותב:

ומה שהביא ב' משלים ולא נסתפק בראשון, לפי שרצה למנות השני היות שהם טבעיות, והם הדומם והצומח. כי הברזל הוא מתכת והוא מכלל הדומם, והעץ הוא הצומח. והקדים משל הכסא לסיף למעל[תו], כי הכסא יורה על מעלת מי שהוכן לשבת עליו, כמו שנתבאר בפ' י"ו (צ"ל: בפרק ט) מחלק ראשון מן המאמר הנכבד. ואחר כן הביא משל בחיוני שהוא החי (כ"י וטיקן 49, 118ב-119א).

בפסקה זו המחבר מנסה להסביר את הצורך בשני משלים, כשלכאורה אחד מהם מיותר מבחינה דידקטית, וכן את השיקול שעמד מאחורי הסדר שבו הובאו. לדברי המחבר הרמב"ם לא ניסח את דבריו כלאחר יד אלא מתוך שיקול דעת: שני המשלים הובאו כדי לכסות טווח רחב של נמצאים – הדומם והצומח, והקדמת הכסא לסיף נעשתה משיקולים של חשיבות הדוגמה: הכיסא חשוב יותר מן הסיף.

ג. בפירוש לפרק י, במקום שהרמב"ם מסביר מהו 'מין' ולאחר מכן הוא מסביר מהו 'סוג' (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מה), אנו קוראים:

וא"ת (=ואם תאמר) מדוע הקדים הודעת המין להודעת הסוג? כי יותר ראוי להקדים הסוג אל המין כמו שעשה פורפיריאוס. וי"ל (=ויש לומר) כי הוא כיון בזה להודיע כי הידוע קודם לנעלם, כי ידוע שהסוג יותר נעלם מן המין, להיות המין נראה לעינים. ועוד, כי מן המין יבאו לידיעת הסוג, מה שאין כן מן הסוג למין (כ"י וטיקן 49, 119א).

גם כאן מה שמעסיק את המחבר הוא סוגיית הסדר והעריכה של דברי הרמב"ם, שלכאורה אינם כשורה: מדוע הרמב"ם מלמד קודם את מושג ה'מין' ורק לאחריו את מושג ה'סוג' – הפוך מן הסדר שבו נקט פורפיריוס בספר המבוא? תשובות המחבר לשאלתו מנסות לאמץ את המתודה האריסטוטלית, שלפיה הכרת הפרטי קודמת להכרת הכללי.²⁰ אולם זיהוי המחבר בתשובתו הראשונה את 'המין' עם המוחש תמוה מפני שה'מין' עצמו הוא מושג מופשט. בתשובתו השנייה טוען המחבר שהמושג המופשט המצומצם בהיקפו ('המין') מובן לאור המושג הכולל אותו ('הסוג'), אך לא להפך. מטרת המחבר בשתי תשובותיו היא להראות שדיונו של הרמב"ם ערוך כהלכה, אלא שהרמב"ם, בניגוד לפורפיריוס, העדיף לערוך את הדיון בהתאם לסדר האפיסטמולוגי ולא בהתאם לסדר המטפיזי.

ד. בפירושו לפרק א, במקום שהרמב"ם מכנה את הלוגיקה 'מלאכת ההגיון' (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כג), אומר המחבר: 'ומה שאמר "מלאכת ההגיון" – אינה חכמה, אבל היא כלי לחכמה' (כ"י וטיקן 49, 115א). כלומר הביטוי "מלאכת ההגיון", בניגוד ל'חכמת ההיגיון', מצביע על כך שהלוגיקה אינה מדע המנתח אחד מתחומי המציאות, אלא 'כלי' (organon), המלמד את העקרונות שלפיהם מתייחסים המושגים אלו לאלו. הרמב"ם דקדק אפוא בלשונו.

ה. בפרק ט הרמב"ם מדבר על החומר ההיולי – היסוד המשותף לארבעת היסודות. הוא אומר: "וזה הדבר המשותף ליסודות הד' אשר נשכילהו בהכרח, הוא אשר נקרא אותו החמר הראשון" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מד). על כך אומר המחבר:

²⁰ ראו למשל מטפיזיקה, א, פרקים א, ב, 980א-981א; וראו להלן בגוף הפירוש, תחילת פרק ח.

ומה שאמ'ר] "אשר נשכילהו" ולא אמ'ר] 'אשר נמצאהו', הוא לפי שההיולי אין לו מציאות בפעל, כמו שנתבאר במאמר הראשון מספר השמע. ומה שאמר "נשכילהו" לאו דוקא, כי כבר נתבאר בספר הנפש כי אין השכל יכול להתפלש בדבר שהוא נעדר הצורה. אבל לפי דעתי שאמ'ר] "אשר נשכילהו" מצד תארו אשר אנחנו מתארים אותו, לא שנשכיל אותו על פי מה שהוא, כי זה נמנע בחקו (כ"י וטיקן 49, 119א).²¹

בראשית דבריו המחבר מסביר מדוע המינוח שבו נקט הרמב"ם: "נשכילהו", מתאים יותר מן המינוח "נמצאהו" – בעזרת הטענה שלשון הרמב"ם מדויקת ומבוססת על שיקול דעת. לדברי המחבר, החומר ההיולי אינו קיים במובן ריאלי (in actus) אלא הוא מושג המבוסס על הפשטה הכרתית, ומכאן הלשון: "נשכילהו". אולם המחבר רואה לנכון לסייג את המשתמע מלשון זו של הרמב"ם שכן 'השכלה' במובנה המדויק חלה רק על מה שיש לו צורה, והרי לחומר ההיולי, לפי הגדרתו, אין צורה. המחבר מסביר שמדובר בהשכלת ההיולי מצד תכונותיו ותפקודיו ("תארו") ולא מצד מהותו. ניתן לראות שבכל הפסקה באה לידי ביטוי רגישותו של המחבר למינוח ולסמנטיקה שבשפה.

המכנה המשותף בכל הדוגמאות הללו, ועליהן אפשר היה להוסיף כהנה וכהנה, הוא שבכולן תשומת הלב אינה לאו דווקא למה שהטקסט המתפרש – מילות ההיגיון – מלמד, אלא לדרך או ללשון החלופיות שבהן הטקסט המתפרש יכול היה להציע את הדברים. דרך זו לכאורה עדיפה, והפרשן אמור להסביר מדוע לאמיתו של דבר דרכו של הטקסט המתפרש עדיפה בכל זאת. זהו עיקרון מרכזי בשיטת הפלפול וב'דרך העיון', שהורה ר' יצחק קנפנטון, גדול חכמי קסטיליה במאה ה-15, בחיבורו 'דרכי התלמוד'. בפתיחת ספרו ר' יצחק קנפנטון כותב: "כלל גדול בעיון, שתדקדק הלשון היטב, ותשתדל להוציא כל הלשון בענין שכל מלה בכל חלק ממנו יורה על דבר חדש שלא היה מובן מכל הקודם".²² ובהמשך: "לעולם בכל דבור ודבור ובכל ענין וענין הנסמכים זה בזה, בין בתלמוד בין בכתוב, ראה גם ראה מהו היחס והקשר שיש לעניינים ההם שנשמכו זה אצל זה, ומהו הסדר שמוליך בדבריו המדבר ההוא [...] ולעולם בכל מאמר ומאמר הוי מסתכל לדעת לאי זה תכלית הוא בא שם באותו מקום וראה מאי זה צד מתיחס ומתקשר עם דרושו".²³ אכן, בחוגו של ר' יצחק קנפנטון נושאים אלה של דקדוק הלשון ושיקולי עריכה וסדר הודגשו מאוד, לצד האימוץ של מונחים ומתודות מתוך הלוגיקה האריסטוטלית.²⁴

גם ב'פירוש המקביל' ניכרות שיטות הפרשנות הקנפנטוניות. אביא כאן דוגמא בולטת אחת: בפרק יד (ד"ו טו ע"ב; ד"ק יח ע"א) המחבר מקשה על דברי הרמב"ם שלפיהם הכרת 'המגונה והנאה' היא מפעולת השכל: "ואם תשאל: אמר הרב שבכח השכל יכיר בין המגונה והנאה, והוא שאמר בפ"ב מהמורה כי אינם נופלים זולתי במפורסמות." כלומר אם הרמב"ם הסביר במורה הנבוכים א, ב, כי המגונה והנאה הם קטגוריות הנופלות רק בתחום המפורסמות ולא בתחום המושכלות, איך הוא אומר כאן, במילות ההיגיון, כי השכל הוא שמכיר את ההבדל בין המגונה והנאה? וכך עונה מחבר ה'פירוש המקביל': "נשיב, כי הרב נשמר לשונו באומר 'יכיר' ולא אמר 'יתעסק' (ד"ו שם; ד"ק שם). לא ברור מן הדברים הלקוניים מהי ההבחנה המדויקת שבין 'הכרה' לבין 'התעסקות', אולם נראה שהכוונה היא להבחין בין שני סוגי ידיעה: האחת, הכרה, נעשית בשכל והיא חלה גם על המגונה והנאה, ואילו השנייה, התעסקות, אינה שכלית. לענייננו, העיקר כאן הוא המינוח: 'כי הרב נשמר לשונו' במובן זה שהרמב"ם הקפיד להביע את דעתו במינוח מדויק כדי שלא תיגרם טעות ללומדים. אחת מהנחיותיו של רבי יצחק קנפנטון היא: "בתחילת עיונך בדברי המפרשים יש לך לראות [...] ולהסתכל מהו אשר הוא מוסיף ומהו לשון הגמרא ולדעת מה כוונתו:

²¹ למראי המקומות השייכים לפסקה זו ראו להלן בגוף המהדורה.

²² ר' יצחק קנפנטון, דרכי התלמוד, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, עמ' 24.

²³ שם, עמ' 50–51.

²⁴ ראו אבירם רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן, ירושלים תש"ע, עמ' 244–284.

אם הוא מתקן לשון, או מפרש ענין, או אם מתרץ קושיא, או מניע ספק, או נשמר מפירוש אחר".²⁵ לפנינו אפוא דוגמה ליישום שיטת הפרשנות הקנפנטונית גם ב'פירוש המקביל'.

גם מחבר הפירוש דגן מודע לצורך להישמר מן ה'הטעאות', כלומר מטיעונים הנראים לכאורה תקפים אך למעשה הם לא. כך, בפרק יג, בדיון הרמב"ם על השמות המשותפים המחבר מעיר: "והוא מבאר אותם (=את השמות המשותפים) והם מועילים להשמר מן ההטעאות הנזכרים בספר ההטעאה" (כ"י וטיקן 49, 120ב). מודעות זו להישמרות מן ההטעאות, ובעיקר מן ההטעאות הנגרמות מסיבות סמנטיות, כלומר מפני רב-המשמעות שבמונחי השפה, אופיינית לטקסטים המושפעים מן המתודולוגיה הקנפנטונית.

אומנם עיסוקו של פירוש בסדר ובעריכה של הטקסט המתפרש או בניסוח אלטרנטיבי שאפשר היה לנקוט בטקסט המתפרש יכול להיות תוצאה של חוש ביקורתי, שאינו מושפע בהכרח מן המתודות הקנפנטוניות. אולם המשקל הניכר שיש לנושאים אלה בטקסט שלפנינו מעלה את הרושם שיש כאן שיטה ולא רק יישום אקראי של חוש ביקורתי. ומכאן לדעתי אפשר ללמוד כי ברקע הדברים עומדות דרכי הלימוד הקנפנטוניות.²⁶

יחסו של הפירוש למילות ההיגיון שבכתב יד וטיקן 49, לפירוש 'חמישה פרקים' של אלפאראבי

בדפים 105א–111א של כ"י וטיקן 49 נמצא תרגום עברי לשני חיבורים בלוגיקה מאת אלפאראבי:

א. בדפים 105א–108א תרגום לחיבור הידוע בשם رسالة ('איגרת'). בכתב היד הערבי שבו נמצא חיבור זה הוא מתואר כך: رسالة صدر بها الكتاب ('איגרת שבה נפתח הספר').²⁷

ב. בדפים 108א–111א תרגום לחיבור: فصول تشتمل على جميع ما يضطر الى معرفته من اراد الشروع في صناعة المنطق وهي خمسة فصول ('פרקים כוללים כל מה שמוכרח לדעת מי שרוצה בהכוונה [או: בכניסה] אל מלאכת ההיגיון, והם חמישה פרקים'). או בנוסח אחר: فصول يحتج اليها في صناعة المنطق ('פרקים נדרשים במלאכת ההיגיון').²⁸

בדפים 111א–114א שבכ"י וטיקן 49, מיד לפני הפירוש למילות ההיגיון שבו עוסק מאמר זה,

נמצא פירוש אנונימי ל'חמישה פרקים' של אלפאראבי.²⁹

בין הפירוש למילות ההיגיון והפירוש ל'חמישה פרקים' של אלפאראבי – ששניהם בכ"י וטיקן 49 – ישנה קרבה והקבלה במינוח ובתכנים, וניכר ששניהם יצאו מבית מדרש אחד. להלן אדגים כמה הקבלות ביניהם.

א. פירוש מילות ההיגיון, פרק ח, כ"י וטיקן 49, 118א:

²⁵ ר' יצחק קנפנטון, דרכי התלמוד, עמ' 23, וכן בהמשך שם: "תחקור מהו הפירוש שהוא דוחה וממה נשמר ומה הכרח פירושו". על השמירה ראו רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית, עמ' 185–186, ובספרות המצוינת שם.

²⁶ בחוג הקנפנטוני הודגש מקומה המרכזי של הלוגיקה ושל הרלוונטיות שלה ללימודי התלמוד והמקורות היהודיים בכלל, ואך טבעי הוא שמי שמקורב לחוג זה יעסוק בפירושי ספרות מבואית ללוגיקה כעין מילות ההיגיון לרמב"ם ו'חמישה פרקים' לאלפאראבי. בשנת 1457 עמד ר' יצחק קנפנטון בראשות ישיבת העיר סמורה (Zamora). על פי עדותו של ר' עמנואל אבוהב, ר' יצחק קנפנטון האריך ימים והיה בן 103 בשנת פטירתו, 1463. ראו אברהם דוד, 'לקורותיו של ר' יצחק קנפנטון', קרית ספר, נ"א (תשל"ז), עמ' 324–325. שיטותיו של חכם זה בהחלט היו יכולות להיטמע בחיבור שהועתק בשנת פטירתו, 1463.

²⁷ ראו Douglas M. Dunlop, 'Al-Farabi's Introductory Risalah on Logic', *Islamic Quarterly*, 3 (1956-7), p. 224. ה'איגרת' הובנה כפתיחה ללימוד ספרי הלוגיקה. בתרגומים עבריים אחרים לחיבור זה היא נקראת: 'אגרת בפתיחת ספרי ההיגיון', או: 'אגרת אבי ישע אלפאראבי בהצעה למלאכת ההיגיון'. ראו Moritz Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, pp. 43–44.

²⁸ ראו Douglas M. Dunlop, 'Al-Fārābī's Introductory Sections on Logic', *Islamic Quarterly*, 2 (1955), p. 266. באפארט חילופי הנוסח. לאופיו של התרגום ל'חמישה פרקים' שבכ"י וטיקן 49 ראה Harry Blumberg, 'Alfarabi's Five Chapters on Logic', *PAAJR*, 6 (1934-5), p. 119. ²⁹ לאופי הפירוש הזה ראו בלומברג, שם, עמ' 120–121.

ואחר כן (=כלומר לאחר הזכרת "המושכלות"), הזכיר (=הרמב"ם) "מפורסמות", ואח"כ "מקובלות", שהם בערך "המושכלות" עם "המוחשות", לפי ש"המקובלות" אפשרות להיותן "מושכלות", כמו שאנחנו קהל המאמינים קבלנו מציאותו ית' ואחדותו ושאינן ראוי לעבוד זולתו בדרך קבלה, אע"פ שאפשר להיותן מושכלות מצד למוד החכמה העיונית [...] כי המפורסם אין לו זכר באמת לפי שאי אפשר לו לשוב אמת.

פירוש ל'חמישה פרקים', פרק ב, כ"י וטיקן 49, 112א:

המפורסמות הם ענייני ההסכמות הנוהגות באומות, כגון גלוי עריות הוא רע וכבוד הורים הוא טוב. וזה (=המפורסמות) אין לו מבא במושכלות כמו המקובלות, כי המקובלות אפשר שישבו מושכלות, כגון שתאמר שמציאות הבורא ית' ואחדותו וקדמותו ושאינו גוף ולא כח בגוף, נתנו לנו בדרך קבלה ואפשר שנשכל אותם בדרך מופת מתוך ספר המדע האלוהי. אמנם המפורסם אין לו שום מבוא במושכל.

שני המחברים מדגישים את ההבדל שבין המפורסמות לבין המקובלות ביחסן למושכלות. המקובלות עשויות להיות גם מושכלות אם תוכנן יילמד בדרך מושכלת ומתוך הספרים המקצועיים המוקדשים לנושא. לעומת זאת, המפורסמות אינן יכולות להיות ידע מושכל. אף הדוגמאות המובאות בדברי שני המחברים למקובלות שעשויות להיות גם מושכלות, דומות: "כמו שאנחנו קהל המאמינים קבלנו מציאותו ית' ואחדותו ושאינן ראוי לעבוד זולתו" (פירוש למילות ההיגיון); "כגון שתאמר שמציאות הבורא ית' ואחדותו וקדמותו ושאינו גוף ולא כח בגוף" (פירוש ל'חמישה פרקים').

ב. פירוש מילות ההיגיון, פרק ח, כ"י וטיקן 49, 118א:

"המוחשים" – הזכיר בדרך "המושכלות" בשביל הטעם שנתבאר בספר הנפש, כי מן המורגש יבאו למושכל. ועל כן אמר אריסטו כי מי שיחסר לו חוש אחד יחסר לו כנגדו בשכל.³⁰

פירוש 'חמישה פרקים', פרק ב, כ"י וטיקן 49, 112ב:

ואלו (=המורגשות) הם מבוא למושכלות יותר מן המפורסמות. כי כבר נתבאר בספר הנפש כי כל מה שלא יורגש לא יושכל, ועל כן כל מי שיעדר לו חוש אחד יחסר לו כנגדו בשכל.

שני המחברים מדגישים את העיקרון האריסטוטלי שלפיו הכרה חושית קודמת להכרה מושגית ושניהם מיישמים עיקרון זה כדי להסביר את היחס שבין ה'מוחשים' (או 'המורגשות'), לבין 'המושכלות'.

ג. פירוש מילות ההיגיון, פרק יד, כ"י וטיקן 49, 121א:

שם המלאכה הוא משותף לעיון ולמעשה, כמו שמבאר והולך. וזהו אמרו "מלאכה עיונית". והחכם אבו עלי'ן סינא באר זה הענין בתכלית הבאור בפרק א' מספר הראשון אשר הוא הקנון,³¹ ומשם תעמוד על "מלאכה עיונית".

בפירוש 'חמישה פרקים', פרק א, כ"י וטיקן 49, 111א:

³⁰ ראו אברהם א' עברי, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש לאריסטו, ירושלים תשס"ג, עמ' 117–118.
³¹ ראו ספר הקאנון לאבו עלי אבן סינא, בתרגום נתן המאטי University Library of Bologna, Bologna, Italy, Ms. 2197, (f 27792), a7–b7.

כבר נודע שכל חכמה נחלקת לעיון ומעשה. והעיון היא הידיעה בלבד, והמעשה הוא הוצאת הדבור מן הכח אל הפעל. א"כ נאמר שבהגיון יש חכמה ומעשה. החכמה הוא לדעת הגבוהים והשפלים והמינין ומה שנמשך לזה מהצטרפות הלמוד, כגון לדעת המושכלות השניות והשלישיות והרביעיות, אשר עקר ידיעתם הוא במלאכת ההגיון. והמעשה הוא להוציא ההקשים מעצמו כדי להוציא התולדה מהענין אשר הוא צריך אליו.

בשני החיבורים מודגשת ההבחנה שבין תאוריה לפרסיס, אולם הטיעונים שבשני החיבורים שונים: מפרש מילות ההגיון רואה בלוגיקה מלאכה עיונית בלבד, ואילו מפרש ה'חמישה פרקים' רואה בלוגיקה היבט תאורטי ופרקטי גם יחד.³²

ד. בהקשר לביאורו של הרמב"ם את 'החכמה המדינית' טוען מחבר הפירוש למילות ההגיון, פרק יד, כ"י וטיקן 49, 122א: "אלא יצטרך לו (=לאדם) שיהיו לו דעות מיוחדות בנפשו, ולא יגלה אותם אפי' לבני ביתו". וכנגדו מחבר הפירוש על 'חמישה פרקים', פרק א, כ"י וטיקן 49, 111ב–112א, מעיר על דברי אלפאראבי שלפיהם ישנם מונחים המובנים לכלל האוכלוסייה הדוברת באותה השפה, וישנם מונחים המובנים רק לאנשי מקצוע העוסקים בתחום מסוים:

ועוד יש בענין הזה תועלת גדולה והוא כשהחכם מעיין בתורה ובספר הקדש ורואה בהם מלות אשר נאמרו בבורא ית' אין לו לחוש למה שיבינו מהם ההמון אלא כפי מה שיגירהו (צ"ל: שיכירהו) השכל הואיל והמופת מבטל היותו יתע' [לה] גוף ולא כח בגוף ובזה יש תועלת גדולה למעיד (צ"ל: למעיין).

מחבר פירוש מילות ההגיון קורא לאזוטריות פילוסופית ואילו מחבר הפירוש על 'חמישה פרקים' מעודד את החכם להתעלם מן התפיסות הקיימות אצל ההמונים. הצד השווה שבהם הוא מודעות ורגישות להבדל שבין דרך החשיבה התאולוגית של ההמון לבין זו של המשכילים-הפילוסופים.³³ אין בהקבלות אלו כדי לטעון שמחבר הפירוש למילות ההגיון זהה למחבר הפירוש על 'חמישה פרקים' לאלפאראבי. אדרבה, כפי שהראיתי קיימים הבדלי גישה בין שני החיבורים בנושאים שונים. אולם המשותף בתחומי העניין ולפעמים גם בניסוחים ובדוגמאות, יכול ללמדנו כי ישנה קרבה בין מוצאם ורקעם של שני החיבורים.

עניין נוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא הכותר הייחודי שניתן ל'חמישה פרקים' של אלפאראבי בכ"י וטיקן 49. כותרת התרגום העברי לחיבור זה שבכתב היד היא: "ספר ה' פרקים מאבונצר

³² אומנם בהמשך דבריו מחבר הפירוש ל'חמישה פרקים' מסייג את דבריו ומבהיר שהעיון והמעשה שבלוגיקה הם היבטים מעין תאורטי ופרקטי, שכן הלוגיקה אינה 'חכמה' אלא 'כלי לחכמה'.

³³ קיימות מקבילות נוספות בין החיבורים והמעין בשניהם יעמוד עליהם. קיימות זיקות במתודה גם בין הפירוש ל'חמישה פרקים' ובין 'הפירוש המקביל'. מתוכן ראוי לציין את זאת: בפירוש 'חמישה פרקים', פרק ד, העוסק במשמעויות השונות של קדימת דבר לדבר, אומר המחבר (כ"י וטיקן 49, 112ב–113א): "כונת זה הפרק הוא להסיר הרבה שבויים מלבות בני אדם בלקחם הדברים בשבוב בחשבם כי הדברים הנהוגים אצלם הם על דרך נשואים כלומ' [ר] החלט, כמו שתמצא רבי בני אדם שיחשבו שקדימת הבורא ית' אל העולם בקדימה זמנית, לפי שאין להם בחינה להבחין על כמה פנים תאמר הקדימה". ברור שמחבר הפירוש ל'חמישה פרקים' החזיק בגרסה כלשהי של תפיסת קדמות העולם, ולא ראה כל צורך להסתייג מלהביע את עמדתו זו כפירוש לכוונתו המובלעת של אלפאראבי. בפירוש המקביל (ד"ו יג ע"ב; ד"ק טו ע"ב–יו ע"א), בקשר להבחנת הרמב"ם במילות ההגיון פרק יב בין המשמעויות השונות של קדימת דבר לדבר, אומר המחבר: "זה השער הביאו הרב להסיר הטענ' (אולי צ"ל: הטעות) מלבות בני אדם שאין להם התבוננות בדברי (צ"ל: בדברי) על ענין הד' (כנראה צ"ל: ה') קדימות לכן הביא השער הזה לתועל' המעיין, והוא להבין ההקדמות המובאו' במדרשו', ומכללם מה שאמר (צ"ל: שאמר) ז"ל אלפים שנה קדמה התורה לעולם (ראה בראשית רבה, פרשה ח, ב, מהדורת תיאודור-אלבק, ברלין תרס"ג, א, עמ' 57 ובהערות לשורה 7), והדומים לזה". אומנם בדברי בעל 'הפירוש המקביל' לא מובעת בהכרח עמדת קדמות העולם, אולם יש בדבריו דה-מיסטיפיקציה של קדמות התורה לעולם והם רומזים שהתורה קודמת לעולם מצד מעלתה (או במובן אחר, לא-זמני, של קדימה). הצד השווה שבין שני הפירושים הוא ששניהם מיישמים את ההבחנה בין סוגי הקדימה השונים לעניינים תאולוגיים ובכיוון פילוסופי – זה בנועות וזה בעידון.

הישרה להיגיון" (כ"י וטיקן 49, 105א). גם כותרת הפירוש האנונימי ל'חמישה פרקים' שבכתב היד דומה: "באור החמשה פרקים מהישרה" (כ"י וטיקן 49, 111א). 'הישרה להיגיון' הוא תרגום ל-*الشروع في صناعة المنطق* (שבכותרת הערבית ל'חמישה פרקים'), והכוונה לחיבור מכין ומכוון ללוגיקה. החשוב לענייננו הוא שכותר זה ייחודי לתרגום העברי שבכ"י וטיקן 49, ואינו נמצא בתרגומים העבריים האחרים לחיבור זה.³⁴ גם בפירוש מילות ההיגיון שבכ"י וטיקן 49 נקראים ה'חמישה פרקים' של אלפאראבי בשם זה. בפירוש לפרק יב, כ"י וטיקן 49, 120א, אומר מחבר הפירוש למילות ההיגיון: "והשאר כבר הוא מבואר בפ"ד מה' פרקים מהישרה לאבונצר". והכוונה היא שחמשת המובנים שבהם משמש המונח 'קדימה', נתבארו בפרק רביעי של חמשת ה'פרקים' לאלפאראבי. ובפירושו לפרק יג, כ"י וטיקן 49, 120ב הוא אומר: "כמו שנתבאר מה' פרקים מהישרה". הדברים אכן נמצאים ב'חמישה פרקים' של אלפאראבי.³⁵ מינוח ייחודי זה לחיבורו של אלפאראבי, המשותף לפירוש ה'חמישה פרקים' ולפירוש מילות ההיגיון – שניהם בכ"י וטיקן 49, מחזק את הקשר התוכני הנמצא בין שני החיבורים.

מוצאו של הפירוש למילות ההיגיון בכ"י וטיקן 49

על סמך השיקולים שהעליתי עד כה קשה לזהות את מחבר הפירוש למילות ההיגיון בכ"י וטיקן 49 עם חכם מסוים. עם זאת, מתקבל על הדעת שמחבר הפירוש למילות ההיגיון שבכ"י וטיקן 49 היה חכם ספרדי או ממוצא ספרדי, בן אמצע המאה ה-15, שהושפע משיטות הפרשנות הקסטיליאניות של ר' יצחק קנפנטון. מחבר זה הכיר את תרגום ה'חמישה פרקים' של אלפאראבי בכותרת 'הישרה להיגיון', ופירושו למילות ההיגיון עמד בזיקה לפירוש האנונימי על ה'חמישה פרקים': ייתכן שפירוש מילות ההיגיון השפיע על מפרש ה'חמישה פרקים' או הפוך, וייתכן ששני הפירושים הושפעו ממקור או ממורה משותף. אפשרות אחרונה זו נראית לי יותר משום שנקודות הזיקה שבין שני הפירושים אינן מצביעות על ניסוחים זהים אלא על עיסוק בבעיות דומות ומתן תשומת לב לנושאים דומים.

בהתחשב במצאי הפלאוגרפי, שלפיו כ"י וטיקן 49 מכיל חיבורים בכתיבה ביזנטית (או איטלקית) וחיבורים בכתיבה ספרדית, וכן בעל הספר 'זכריה כהן' חתום בכתב ביזנטי,³⁶ ייתכן שחיבורים אלו, או מחבריהם, הגיעו מזרחה לביזנטיון, ושם חיבורים אלו הועלו על הכתב – נכתבו לראשונה או הועתקו – בשנת רכ"ד (1463) – התאריך המצוין בקולופון כ"י וטיקן 49.³⁷ נקודות אלו נתמכות גם מן הידוע על שיטות הלימוד והנושאים שרווחו בין יוצאי בית מדרשו של ר' יצחק קנפנטון: דקדוק הלשון ושימת לב לשיקולי עריכה וסדר הדיון (נושאים שלהם, כאמור, מחבר הפירוש למילות ההיגיון דגן מעניק תשומת לב מרובה) הודגשו בין תלמידיו וממשיכיו של ר' יצחק קנפנטון הן בספרד הן בארצות הפזורה הספרדית בביזנטיון, לצד האימוץ של מונחים ומתודות מתוך הלוגיקה האריסטוטלית.³⁸

³⁴ ראו שטיינשניידר, התרגומים העבריים, עמ' 44–45; בלומברג, חמשת הפרקים של אלפאראבי, עמ' 119.

³⁵ ראו דנלופ, פרקי המבוא של אלפאראבי, פרק ה, עמ' 269–270 (תרגום אנגלי שם, עמ' 278).

³⁶ ראו קטלוג המכון לתצלומי כתבי היד העבריים בירושלים, וכן ריצ'לר, כתבי-היד העבריים בספריית הוטיקן, עמ' 36–37.

³⁷ אם מדובר במחבר או מחברים שעזבו את ספרד, אולי היה זה מחמת התנאים הקשים שהיו מנת חלקם של יהודי ספרד לאורך המאה ה-15? בהקשר זה מן הראוי להעיר כי מחבר פירוש מילות ההיגיון (פרק ה, כ"י וטיקן 49, 118א), כותב: "ודע כי הג' הם הנכבדים, ר"ל (=רוצה לומר) 'המוחשות', ו'המושכלות', ו'המקובלות'. כי כל ענין שלא יודע אמיתתו בא' [חד] משלשה דברים הללו אין ראוי לקבלו, ולא יתפש עליו למינות, כי המפורסם אין לו זכר באמת לפי שאי אפשר לו לשוב אמת". נראה שפולמוס סמוי נמצא בדברי המחבר כדי לומר שעמדות שהן מפורסמות בציבור לא יביאו אדם (או לא אמורות להביא אדם) לכפור בדתו ('למינות'). שהרי עמדות אלו אינן מושכלות ואף אי אפשר לנתחן ולהפוך אותן למושכלות. שמא הכוונה לאמיתות הנצרות, שהעובדה שהן מפורסמות לא אמורה להביא יהודי לכפירה ביהדותו, שהרי אמיתות אלה אינן מושכלות?

³⁸ ראו חיים בנטוב, 'שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורכיה', ספונות, יג (תשל"א-תשל"ח), עמ' ז-קב; דניאל בויארין, העיון הספרדי: לפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד, ירושלים תשמ"ט.

על האפשרות שפירוש מילות ההיגיון בכ"י וטיקן 49 קשור לבית מדרשו של ר' שבתאי בן מלכיאל הכהן

הכותר הייחודי לחיבורו של אלפאראבי – 'הישרה להיגיון' – נמצא גם במקום נוסף. בעמוד השער של כ"י סנט פטרסבורג (f 51273) St Petersburg, RSL Ms. Evr 1 696. נכתב: "8 דפים, פירוש על חמשה פרקי אבונצר מההישרה וכיוצא בזה, להרב אברהם הרופא בר' יעקב בלי".³⁹ חכם קראי-ביזנטי זה פעל בסוף המאה ה-15 ובתחלת המאה ה-16, והיה מתלמידיו של ר' שבתאי בן מלכיאל הכהן.⁴⁰ בעקבות הכותרת הייחודית קישר משה שטיינשניידר בין החיבורים שבכ"י סנט פטרסבורג 696 ושבכ"י וטיקן 49, וטען שככל הנראה הפירוש ל'חמישה פרקים' שבכ"י סנט פטרסבורג 696 מבוסס על התרגום ל'חמישה פרקים' שנמצא בכ"י וטיקן 49.⁴¹

אולם לאמיתו של דבר הטקסט שבכ"י סנט פטרסבורג אינו פירוש ל'חמישה פרקים' אלא קטע מפירוש למילות ההיגיון (מדובר בפירוש לפרקים יא, יב, יג במילות ההיגיון), ולכן אי אפשר לקבל את השערתו של שטיינשניידר. מחבר פירוש זה לא היה הקראי אברהם בלי, אלא מורו – ר' שבתאי בן מלכיאל הכהן בן המאה ה-15 שפעל בקושטא.⁴² מסקנה זו עולה מן העובדה שמחבר הפירוש למילות ההיגיון שבכ"י סנט פטרסבורג 696 מפנה לפירוש שלו לספר 'השם הנכבד' של ר' אברהם אבן עזרא,⁴³ והדברים שאליהם מפנה המחבר נמצאים בפירושו של רבי שבתאי בן מלכיאל על ספר השם שבכתב יד.⁴⁴

³⁹ עמ' 4 בסריקת המכון לתצלומי כתבי היד העבריים בירושלים. כתב היד עצמו מחזיק 9 דפים, אולם הדף האחרון אינו חלק מפירוש למילות ההיגיון אלא קטע מן המאמר הראשון של 'מלחמות השם' לרלב"ג. השוו דף זה לרבי לוי בן גרשון, מלחמות השם, ריווא דיטראנטו ש"כ, ז ע"א–ע"ב; הנ"ל, מלחמות השם, מהדורת עפר אליאור ושרל טואטי, תל אביב תשע"ח, עמ' 73–76.

⁴⁰ ראו עליו Isaac D. B. Markon and Eli Davis, 'Bali, Abraham Ben Jacob', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972, vol. 4, pp. 136–137; Ofer Elior, 'Attitudes toward Science in the Karaite Community of Istanbul: The Case of Joseph Beghi', *JQR*, 108 (2018), p. 296 וביבליוגרפיה שם, הערה 4.

⁴¹ שטיינשניידר, התרגומים העבריים, עמ' 45.

⁴² מוצאו של חכם זה, ככל הנראה, בכרתים, והוא היה יריבו של אחד מחכמי קושטא הידועים – ר' מרדכי כומטינו. ראו עליו ועל יריבותו עם כומטינו, ז'ן-כריסטוף אטיאס, הפירוש כדילוג: מרדכי בן אליעזר כומטינו על התורה – קושטא, 1460, ירושלים תשס"ז, עמ' 4, 126–139; דב שוורץ, רחק וקרוב: הגות יהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשע"ו, במפתח בערכו.

⁴³ כ"י סנט פטרסבורג 696, דף 8 ע"ב (עמ' 13 צד ימין בסריקת המכון): "עוד אמר: ואשר יקראוהו המדקדקים מקור נקראוהו אנחנו המשל ראשון. ירצה בהמשל ראשון שמות הדמיונים הראשונים והם אשר הם הנחה ראשונה בלשון מה שקדם, ואחר כן יגזרו מהם השמות התאריים כמו הגבורה והצחות והבינה ומה שידמה להם, ויהיה הגבור משם הגבורה והנבון משם הבינה והצח משם הצחות. וכאלו הם המקור והשורש ומהם יצאו וישפעו כל הדברים המוצאים מהם, כדמיון המקור שהוא שורש והתחלה לנביעת המים היוצאים ממנו תמיד. וכן הענין במקור אצל המדקדקים כי הוא כמקור המים חיים ממנו יביע ויגזר כל פועל. ומאד הטיב החכם נ' עזרא בקוראו מה שנקרא מקור אצל המדקדקים שם הפעל, ואבן קמחי וזולתו לא הבינו דרכו ולא הלכו בנתיבתו, וכבר דברנו על זה בפירושו לספר השם הנכבד לחכם ואין צורך לשנות הדברים."

⁴⁴ ראו שבתאי בן מלכיאל הכהן, פירוש ספר השם לראב"ע, הספריה של האקדמיה ההונגרית למדעים, בודפשט, הונגריה (f 76) Ms. Kaufmann A 271, עמ' 49 (= עמ' 29 בסריקת המכון). כתב היד שבו נכתב השער לכ"י סנט פטרסבורג 696, הוא של אברהם פירקוביץ (כך אישרה לי עמיתתי פרופ' גולדה אחיעזר ואני מודה לה על כך), ואפשר להבין מדוע ייחס פירקוביץ את הפירוש לחכם הקראי אברהם בלי: ראשית, ייחס חיבורים לחכמים קראים, גם ללא בסיס מספק, עולה בקנה אחד עם מגמתו של פירקוביץ להאדיר את חוכמת הקראים ויצירתם. שנית, החיבור שבכ"י (f 51274) St Petersburg, RSL Ms. Evr 1 695 – הוא החיבור הסמוך לפירוש מילות ההיגיון – הפירוש לחלק הראשון (החלק הלוגי) של 'כוונות הפילוסופים' לאלגזאלי שכתב אברהם בן יעקב בלי. נראה שפירקוביץ ייחס את הפירוש למילות ההיגיון שבכ"י סנט פטרסבורג 696, לאותו החכם שכתב את הפירוש ל'כוונות הפילוסופים' שבכ"י סנט פטרסבורג 695. כאמור, פירקוביץ גם זיהה בטעות את הטקסט כפירוש ל'חמישה פרקי אבונצר מההישרה' בעוד שמדובר בקטע מפירוש למילות ההיגיון. בעקבות פירקוביץ טען שטיינשניידר שאברהם בלי כתב פירוש ל'חמישה פרקים' (שטיינשניידר, התרגומים העבריים, עמ' 45, וראו גם שם, עמ' 321–322). בעקבות טעותו של שטיינשניידר הלכו חוקרים נוספים. ראו שמואל א' פוזנסקי, אנציקלופדיית בני מקרא, בגרסה ממוחשבת שלא

אמנם גם בפירוש מילות ההיגיון שבכ"י סנט פטרסבורג נקרא חיבורו של אלפאראבי באותה כותרת ייחודית. בתחילת הפירוש לשער יב שבכ"י זה, דף 5ב, 45 נכתב: "זה השער הוא השער הפרק הרביעי מספר חמשה פרקים לאבונצר מההישרה". אולם ספק אם צודק שטיינשניידר שכותרת זו היא עילה מספקת לקשור את החיבורים שבכ"י סנט פטרסבורג 696 ושבכ"י וטיקן 49. בעל הפירוש למילות ההיגיון שבכ"י סנט פטרסבורג 696 – ר' שבתאי בן מלכיאל – השתמש ב'חמישה פרקים' של אלפאראבי.⁴⁶ עם זאת, לא מצאתי זיקות מובהקות בין פירושו של ר' שבתאי בן מלכיאל למילות ההיגיון לבין פירוש מילות ההיגיון שבכ"י וטיקן 49 או לפירוש 'חמישה פרקים' שבכ"י זה, ואין סיבה להניח שמחבר אחד (שבתאי בן מלכיאל) כתב שני פירושים שונים למילות ההיגיון.⁴⁷

פורסמה, בערך 'בלי, אברהם בן יעקב', המונה בין חיבוריו של חכם זה: "פירוש על ה' פרקים מן ההישרה לאבו נצר", ומסביר: "והיא על האגרת בפתיחת ספרי ההיגיון לאלפאראבי וימצא בכ"י בפטרסבורג ס' 696. ונראה כי היה לפניו אגרתו של אלפאראבי בהעתקה המונחת בוטיקן ס' 49 כי רק שם נקרא בשם כזה (היינו ה' פרקים מן ההישרה)" (הסוגריים במקור. תודתי נתונה לעמיתתי פרופ' גולדה אחיעזר על שהואילה לשלוח לי את דברי פוננסקי). בעקבות שטיינשניידר טעו גם בלומברג, חמשת הפרקים של אלפאראבי, עמ' 120, וכן שלום רוזנברג, 'לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה ה"ד', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד, עמ' 51, ואחרים, בכך שייחסו לאברהם בלי את הפירוש על 'חמישה פרקים' לאלפאראבי.

⁴⁵ עמ' 10 צד ימין בסריקת כתב היד במכון. כתב היד עצמו ללא פגינציה.
⁴⁶ בפרק ד של חיבור זה, כ"י וטיקן 49, 109 ע"ב, בהקשר למושג של קדימה זמנית, אומר אלפאראבי: "המתקדם (= תעתיק של מִתְקָדֵם כלומר הקודם) בזמן שעבר הוא שזמנו יותר רחוק ממנו מזמן האחר, והמתאחר (= תעתיק של מִתְאַחֵר כלומר המאוחר) הוא אותו שזמנו יותר קרוב ממנו מזמן האחר. והמתקדם (צריך להוסיף: בזמן שעתידי) הוא אותו שזמנו יותר קרוב ממנו מזמן האחר, והמתאחר הוא אותו שזמנו יותר רחוק מהזמן שאנו בו בזמן המתקדם לו". ובפירוש מילות ההיגיון, שער יב, כ"י סנט פטרסבורג 696, דף 5ב (עמ' 10 בסריקת המכון), אנו קוראים: "הקדימה בזמן – ירצה, וזה במה שעבר, בכל מה שהיה יותר (חזק) (= המחיקה במקור בכתב היד) רחוק מהעתה ההווה. ובמה שעתידי להיות, בכל מה שהוא יותר קרוב מהעתה ההווה. כמו שהחדש הבא יותר קרוב אלינו מהשנה הבאה". ברור שמפרש מילות ההיגיון – ר' שבתאי בן מלכיאל – פירש את דבריו הקצרים של הרמב"ם לאור דברי אלפאראבי ב'חמישה פרקים'.

⁴⁷ גם האפשרות לקשור בין אברהם בלי לבין מחברי הפירושים שבכ"י וטיקן 49 אינה נתמכת בטעונו של ממש. מבחינה תוכנית ישנן זיקות בודדות, וגם הן אינן מובהקות, בין דבריו של אברהם בלי בפירושו ל'כוונות הפילוסופים' לבין תכניהם של פירוש 'חמישה פרקים' ופירוש מילות ההיגיון בכ"י וטיקן 49. אתן כאן שתי דוגמאות:

א. על דברי אלגזאלי שלפיהם 'חכמת' הפילוסופים כוללת גם את ההיגיון (ראו Gershon B. Chertoff, 'The Logical part of Al-Ghazali's "Makasid Al-Falasifa", Anonymous Hebrew Translation with the Hebrew Commentary of Moses of Narbonne', Ph.D. dissertation, Columbia University 1952, part 2, p. 3), אומר אברהם בלי: "אמנם קרא מלאכת ההיגיון 'חכמה' בהעברה (=באופן בלתי מדויק), להיותה כלי לחכמה, אבל אחרי הבחינה האמתית איננה חכמה, כי כלי הדבר אינו מן הדבר" (כ"י סנט פטרסבורג 695, 5ב). גם מחבר הפירוש למילות ההיגיון וגם מחבר הפירוש ל'חמישה פרקים' לאלפאראבי הוטרדו ממעמד הלוגיקה בתור כלי למדעים. כך בפירוש למילות ההיגיון פרק יד, כ"י וטיקן 49, 122א, אומר המחבר: "ואמנם מה שאמר: 'כי כלי הדבר אינו הדבר' – ר"ל כי מאחר שההיגיון הוא כלי לזולתו, לפי זה לא יהיה הוא אותו ענין שהוא כלי אליו. המשל בזה: הכוס הוא כלי לייין, ואיננו היין עצמו. ויש מפרשים 'כי כלי הדבר אינו הדבר' ר"ל כי ההיגיון הוא כלי לשכל, אבל אינו השכל עצמו" (וראו עוד שם, 115א). ובפירוש ל'חמישה פרקים', כ"י וטיקן 49, 111א: "וא"ת (=ואם תאמר): ואיך תאמר שבמלאכת ההיגיון יש עיון, והלא נתבאר מדברי אריסטו שהיא אינה חכמה אבל היא כלי לחכמה – נשיב אליך כי אני איני אומר שהיא חכמה בהחלט, זולתי שאני מוצא בה ענין שהוא דומה לענין ('צ"ל: לעיון) וענין שהוא דומה למעשה". השאלה הנשאלת בדברי שלושת המחברים והתשובה הניתנת לה דומות. הלוגיקה אינה מדע אלא כלי למדע. לפי עמדה זו, הלוגיקה אינה מדע המנתח אחד מתחומי המציאות אלא היא 'כלי' (organon) המלמד את העקרונות שלפיהם מתייחסים המושגים אלו לאלו, וכן ההיגדים וההיקשים בכל תחום מתחומי המדעים. עמדה זו מובאת גם אצל הרמב"ם במילות ההיגיון, שער יד (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סא).

ב. לעיל הראיתי שגם למחבר הפירוש על מילות ההיגיון וגם למחבר הפירוש על 'חמישה פרקים' לאלפאראבי ישנה מודעות ורגישות להבדל שבין דרך החשיבה התאולוגית של ההמון לבין זו של המשכילים-הפילוסופים. מודעות דומה ישנה גם לאברהם בלי. על דברי ר' משה נרבוני בפירושו לכוונות הפילוסופים, שלפיהם ישנם חכמים המפרשים את המקרא שלא בדרך אלגורית מחמת הימשכם אחר משמעותם הנגלית של הכתובים (ראו שרטוף, החלק הלוגי של כוונות הפילוסופים, עמ' 5), אומר אברהם בלי (כ"י סנט פטרסבורג 695, 7א): "ואמרו 'להמשך אחר נגלה הכתוב' – ירצה כי מצד ההרגל והמנהג להמשך ולהאמין פשוטי הכתובים כמשמעם נמשכו באמונה זו, כי הכתובים ההם

מקורותיו הפילוסופיים של פירוש מילות ההיגיון שבכתב יד וטיקן 49

מחבר הפירוש למילות ההיגיון שבכ"י וטיקן 49 היה בעל השכלה פילוסופית רחבה. דבר זה עולה מן השימוש הרחב יחסית בספרות הלוגיקה (והפילוסופיה בכלל), המתבטא בפירושו. אלו הם המחברים והחיבורים שנזכרים בדבריו:

את 'ספר המבוא' לפורפיריוס אנו פוגשים בדברי המחבר חמש פעמים. לעיתים: "נתבאר במבוא", ולעיתים: "כמו שעשה פורפיריאוס" או "במבוא פורפיריאוס". פעמיים הוא מזכיר את "ספר המאמרות" (פעם אחת מביניהן: "ספר הנאמרות").⁴⁸ פעמיים מאזכר המחבר את "ספר המליצה" ופעם נוספת הוא מפנה ל"ספר המליצה לן' רשד".

פעמיים הוא מזכיר את "ספר המופת", ופעם אחת את "ספר ההטעאה". "ספר השמע" מוזכר חמש פעמים: "בשישי מן השמע", "במאמר הראשון מספר השמע", "בספר השמע", "מאמר ד' משמע הטבעי" ו"במאמר הששי מספר השמע". פעמיים נזכר "ספר הנפש", ופעמיים נזכר אריסטו: "אמר אריסטו", וכן "דעת אריסטו".

פעם אחת המחבר מזכיר את "מלאכת הדקדוק". פעם אחת הוא מזכיר את "אבונצר בהקדמת ההקדמות שלו", ופעמיים הוא מזכיר את "ה' פרקים מהישרה לאבונצר". פעם אחת הוא מציין: "כמו שבאר לן' רשד בתחילת ספרו הנקרא ספר ההכרחי". פעם אחת: "והחכם אבו עלי לן' סינא באר זה הענין בתכלית הבאור בפרק א' מספר הראשון אשר הוא הקנון". שלוש פעמים מצוטט 'מורה הנבוכים', ופעמיים מהן בשם "המאמר הנכבד": "בפ' י"ו מחלק ראשון מן המאמר הנכבד", "בחלק הראשון ממאמר הנכבד מורה הנבוכים", "בפ' ג' מן החלק הראשון". פעם אחת המחבר מזכיר את "הר"מ במז"ל", ופעם אחת נזכרו 'הלכות דעות'. מלבד זאת גם ספר 'כוונות הפילוסופים' לאבו האמד אלגזאלי השפיע על המחבר אף על פי שהוא לא מצוטט בשמו. זיהוי כל ההפניות שבדברי המחבר ייעשה בהערות לטקסט.

נראה שמחבר הפירוש השתמש בתרגום ר' משה אבן תיבון למילות ההיגיון. בכתב היד מובאות הציטטות ממילות ההיגיון כ'דיבור המתחיל', אולם הפירוש רצוף להן ואינו פותח בהקדמה כגון

המורים על הגשמיות אינם על פי נגליהם אבל הם על צד השתוף וההשאלה והספוק, כמו שבאר רבי משה בספר המורה ורבי אהרן ז"ל בספר עץ החיים". עם זאת, ברור שאברהם בלי החזיק בעמדות שונות לחלוטין ממחבר הפירוש 'לחמישה פרקים' שבכ"י וטיקן 49. לעיל (הערה 33) הראיתי שמחבר הפירוש 'לחמישה פרקים' מחזיק בעמדת קדמות העולם. לעומת זאת, על דברי אלגזאלי המדגים את ה'אימות' בדוגמא של 'העולם מחודש', אומר אברהם בלי: "ואמרו באמות בחדוש העולם, ירצה מהעדר המוחלט ולא החודש התמידי שיאמינוהו הפילוסופים" (כ"י סנט פטרסבורג 695, א9). יתרה מזו, פירושו של אברהם בלי 'כוונות הפילוסופים' מחזיק עשרות רבות של דפים, והמקבילות (או הנקודות המשותפות) שבין פירוש זה לפירוש 'לחמישה פרקים' ופירוש מילות ההיגיון שבכ"י וטיקן 49, דלות מכדי לטעון לקשר ישיר בין חיבורים אלה, ונושא זה עדיין צריך עיון.

יש לציין שב'פירוש המקביל', ד"ו, פרק ח, דף ט ע"א, על דברי הרמב"ם כי 'המקובלות' פירושה "כל מה שיקובל מאחד נבחר או רבים נבחרים", אנו קוראים: "מאחד נבחר – כמו משה רבינו ע"ה, ואחרים כמו רז"ל, כי אנחנו אמנם נבקש ראייה על היות האיש אשר יקובל ממנו שהוא אמתי בכלל ולא יבוקש ראייה על כל מאמר, ר"ל כי אחר שאנו יודעים באמתות שהוא ראוי לנבואה נתחייבנו לסמוך בדבריו האמת". דומה שמחבר 'הפירוש המקביל' משתמש כאן בדברי הרמב"ם בעניין אימות הנבואה (הלכות יסודי התורה י, ה), אולם הוא מחיל אותם גם על סמכותם של רז"ל. דברים אלו אינם יוצאים מפיו של חכם קראי אלא רבני. בהתאם לדברים אלו, אינני רואה כל סיבה לחשוב שהפירוש הנידון במאמר זה – זה שבכ"י וטיקן 49 – יצא מתחת ידיו של קראי.

⁴⁸ המינוח 'הנאמרות' הוא בעל עניין שכן בעוד שהתרגום העברי המקובל לספר הקטגוריות (וכשמו הערבי 'כתאב אלמקולאת') הוא 'ספר המאמרות' (ראו יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, ברלין תרפ"ח, כרך ב, עמ' 132), הרי שהתרגום המדויק יותר הוא 'ספר הנאמרות', וכבר עמד על כך ר' שמואל אבן תיבון באומרו: "ודע שאני נמשכתי במלת מאמרות אחרי המעתיקים אשר לפני ואחרי המחברים אך נראה לי שהיה ראוי להם לומר נאמרות או נאמרים כי כן המלה הערבית" (ר' שמואל אבן תיבון, פירוש המילים הזרות, בתוך: ר' משה בן מימון, מורה הנבוכים, תרגום ר' שמואל אבן תיבון, מהדורת י' אבן שמואל, ירושלים תשמ"ב [להלן מורה הנבוכים], עמ' 20). אכן, ר' שם טוב אבן פלקירא בחיבוריו השתמש במינוח המדויק יותר: ספר הנאמרות. ראו קלצקין, שם, כרך ג, עמ' 10, וראו בפרוייקט המקוון Peshat (https://peshat.gwiss.uni-) בחיפוש ערך 'נאמרות'.

'אמר המחבר'. דבר זה לפעמים מקשה להבין מתי נגמרת הציטטה ומתי מתחיל הפירוש. יתרה מזו, הרבה פעמים הנוסח שבדיבור המתחיל בפירוש אינו זהה לנוסחי תרגום רמב"ם למילות ההיגיון, ולעיתים נראה שהדיבור המתחיל בפירוש הוא פרפרזה של הדברים במילות ההיגיון.⁴⁹

קווים לעמדותיו הפילוסופיות של פירוש מילות ההיגיון שבכ"י וטיקן 49

בכמה מקומות חושפים דברי המחבר את עמדותיו הפילוסופיות, גם אם לא בצורה מלאה. אסכם את הדברים: בפירושו לפרק ט המחבר מתייחס לדברי הרמב"ם ולפיהם פועל האדם הוא "אשר נתן לו הצורה [...] כי עניין הפועל אצלנו – ממציא הצורות בחמרים, והוא האל ית', ואפי' לפי דעת הפילוסופים, זולת שהם יאמרו כי הוא הפועל הרחוק ויבקשו לכל נמצא מחודש פועלו הקרוב" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מג). המחבר אומר: "ומה שהביא הרב ז"ל ענין הצורה והשכל הפועל הוא לצייר בלב המתחיל אמתת המציאות בדרך קבלה, כדי שיהיה לו מבוא בעניינים המושכלים" (כ"י וטיקן 49, 119א). יש לשים לב שהרמב"ם לא הזכיר בדבריו במפורש את 'ענין השכל הפועל' אלא דווקא הבליע אותו באמירתו שהפילוסופים רואים באל את הסיבה הפועלת הרחוקה של האדם והם מחפשים את סיבתו הקרובה – זהו רמז בלבד על השכל הפועל. למעשה, המחבר חושף כאן את מה שהרמב"ם ראה לנכון להבליע. יתרה מזו, המחבר אינו רואה בדברי הרמב"ם הסבר הולם ומלא לנושא הצורה והשכל הפועל, והוא מסביר אותם כדברי מבוא 'למתחיל' שערכם אינו פילוסופי אלא הוא כדברי מסורת. הדגשה זו על מושגי הצורה ופעילות השכל הפועל ביחס אליה, המדגישה כי אינם ממצים מבחינה פילוסופית, עולה בקנה אחד עם הדרך שבה ראה הרמב"ם את הזיקה שבין הפיזיקה והמטפיזיקה ואת האזוטריות המהותית שישנה בשני מקצועות אלה.⁵⁰

במקום אחר דברי המחבר מרמזים כי הוא מקבל את העמדה הפילוסופית הנטורליסטית שלפיה הטבע פועל על פי חוק והכרח פנימיים לו. עם זאת, מוסיף המחבר כי האל יכול להתערב במהלך הנטורליסטי ולחולל ניסים – עמדה העולה בקנה אחד עם אמירותיו המוצהרות של הרמב"ם.⁵¹ כך, בפירושו לפרק יא המחבר כותב: "כי הטבע הוא חכם בלתי מחשב, ואין לו רצון אלא מנהג אחד שאינו משתנה ממנו, זולתי ברצון הבורא, שהוא למעלה מן הכל. וחז"ל קראוהו 'מנהגו של עולם' (בבלי, עבודה זרה נד ע"ב), והוא שם טוב למבין" (כ"י וטיקן 49, 121ב). "הטבע חכם", כלומר פועל לתכלית. זוהי עמדה אריסטוטלית שלפיה תהליך טבעי מכוון למימוש הצורה בעצם העובר את התהליך. הטבע "בלתי מחשב, ואין לו רצון", כלומר פעילותו אוטומטית ואין בה כוונה ומודעות מראש.⁵²

בסוגיות שונות מתגלות עמדותיו המיימוניות של המחבר. כך, בפרק ה, בדבריו על 'הקש ההלצה' – ההקש הרטורי המבוסס על הקדמות 'מקובלות' – אומר המחבר: "כגון שתמצא בתלמוד שדורשין מקראות הרבה מצד שקדם להם הקדמות 'מקובלות', אע"פ שהפשט אינו סובל אותו" (כ"י וטיקן 49, 118ב). בפירושו ל'מלאכת השיר' – הפואטיקה – המחבר מדגים: "ושיר השירים הוא מכלל זאת המלאכה, כמו שנתבאר למעניינים הזכים הישרים בלבותם" (כ"י וטיקן 49, 118ב). בסוף פרק יג הוא אומר: "וזה הפרק מועיל הרבה להבין ספרי הקדש, לדעת השתופים וההשאלות

⁴⁹ לא התעכבתי בהערות למהדורה על כל הבדלי הנוסח שבין הדיבורים המתחילים שבפירוש לבין נוסחי מילות ההיגיון בתרגום רמב"ם אלא במקומות שהדבר נצרך להבנת הפירוש.

⁵⁰ ראו מורה הנבוכים, פתיחה, עמ' ו-ח; א, לה, עמ' ט; א, סט, עמ' קמה, ובעיקר ב, יב, עמ' רמג. באומרי 'אזוטריות מהותית' כוונתי להוראת התוכן הקשור בצורה ובשכל הפועל במשלים ובראשי פרקים וכדומה, לא מפני הצורך להסתיר את התוכן מן ההמון בלבד, אלא מפני שהתכנים הפילוסופיים עצמם בלתי ניתנים להוראה ולהבנה מלאה כשלעצמם, ושתי אלו מחייבות שימוש באמצעים פדגוגיים ואפיסטמולוגיים מתווכים.

⁵¹ ראו מורה הנבוכים, ב, כה, עמ' רפז-רפז; ב, כט, עמ' שב-שג.

⁵² לפי זה, בדבריו על המונח החז"לי 'מנהגו של עולם' כי הוא "שם טוב למבין", אין לראות רמז לסיוג הנטורליזם האריסטוטלי (מעבר לקבלתם של הניסים), כלומר שה'טבע' אינו הכרח אלא עשוי להשתנות באופן זמני או קבוע לפי רצון האל, ומשום כך אין לראות בו אלא 'מנהג'. פירוש מוטעה זה לדברי המחבר נוטה לכיוון עמדתם הפיזיקלית של חכמי הכלאם (ראו מורה הנבוכים, א, עג, עמ' קפ), או אולי לכיוון עמדתו של הרמב"ם בעניין הנס הנסתר (ראו משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ם ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 149-180).

המובאות בחלק הראשון ממאמר הנכבד מורה הנבוכים" (כ"י וטיקן 49, 120b–121a). על סוגיות אלו הערתי בגוף המהדורה.

בפירושו לפרק יא, נמצא בדברי המחבר פולמוס נגד אלכימיה: "להוציא מלב המהבילים המאמינים באלכימיה, שאומרים: הברזל והנחשת הם מצטרפים מצד דמיון מקורם שהוא אחד, ונשתנו במראיתם ובעצמותם מצד המקרים שאירעו להם במקורם" (כ"י וטיקן 49, 120a).

בפירוש לפרק יד נמצא הסבר רחב, יחסית למצופה בפירוש על חיבור בעניין מונחי הלוגיקה, על המתמטיקה ומונחיה. זאת אולי משום ששני נושאים אלה – הלוגיקה והמתמטיקה – נחשבו בימי הביניים בכלל ובפרט בעיני הרמב"ם ומחברנו למקצועות שאינם 'מדע' אלא מכינים למדע.

עניין נוסף הוא האפשרות של השפעת אבן רשד על מחברנו בנוגע לאזטריות הנדרשת בהוראת פילוסופיה. לעיל הראיתי כי בהקשר לביאורו של הרמב"ם את "החכמה המדינית" ולדיונו בחלקיה: "הנהגת האדם נפשו", "הנהגת הבית" ו"הנהגת המדינה", טוען המחבר שאין לערב את הידע הפילוסופי ("דעותיו [של האדם] הנלקחות מצדי החכמה") "עם דעות ההמון", כלומר שאין להפיצו ברבים: "אלא יצטרך לו (=לאדם) שיהיו לו דעות מיוחדות בנפשו, ולא יגלה אותם אפי' [לן] לבני ביתו". כלומר, מן הסתם, לבני ביתו החסרים הכשרה פילוסופית. אם כך, לפנינו עמדה הקוראת לאזטריות פילוסופית התקפה אפילו בין בני המשפחה. נראה שיש כאן השפעה של אבן רשד הכותב בחיבורו כתאב פצל אלמקאל (ספר מאמר ההכרעה): "אנו סבורים שהאנשים אשר חובה עליהם להאמין בפשט הכתוב, חוטאים בכפירה אם יפרשוהו אלגורית, משום שדרך זו מובילה אל הכפירה. אם מישהו מאנשי הפרשנות האלגורית גילה לאדם כזה [החייב ללכת בדרך הפשט] את הפרשנות האלגורית, הביאו לידי כפירה, והמביא [את זולתו] לידי כפירה, הריהו כופר".⁵³ עמדת מחבר פירוש כ"י וטיקן 49 אף קיצונית מזו של אבן רשד, שכן אבן רשד דיבר על איסור חשיפת הרבדים הפילוסופיים שבדת בקהילה הדתית, ואילו מחברנו מדבר על החובה להסתיר את הידע הפילוסופי מבני משפחתו של האדם.

המחבר משתמש לרוב בדוגמאות מקראיות, בלשון חכמים ובמושגים תלמודיים. למשל, בפרק א: "כגון: ראובן העברי – שהוא שם, אשר היה – הוא הפועל, בבית לבן הארמי – הוא כלי, ר"ל בבית" (כ"י וטיקן 49, 115b). בפרק ב, הוא משתמש בביטוי תלמודי: "דתפשת מועט תפסת" (שם, 116a). בפרק ג: "כמו שתאמר: 'ורבקה שומעת' (בראשית כז, ה) שר"ל (=שרוצה לומר) היתה שומעת. זהו פועל. או: 'הנמצא בית י"י' (מלכים ב יב, יא), הוא כמו: בבית י"י, ואותה הבי"ת הקושרת החסר" (כ"י וטיקן 49, 116a). כבר הזכרתי את דבריו בפרק יד שבהם הוא משתמש בלשון חכמים: "וחז"ל קראוהו (=קראו את הטבע) 'מנהגו של עולם'. ושם, בסוף הפרק: "ומה שאמר הרב 'שלא הוצרכנו [ב]אלו הזמנים אל הדתות, הנימוסים והנהגת האנשים' – הוא לפי שכל אלו היו מתנהגים לאנשים מחוסרי הדת. אך תורתנו הקדושה כוללת שופרי שופרי מכל אלו העניינים, עד שהם כטפלים אצל דעות תורתנו הקדושה" (כ"י וטיקן 49, 122a). בדברים אלה המחבר מעמיד המחבר את התורה מעל כל מערכות החוק ותורות החוקים, וחזותם בהם את הפירוש. לסיום אציין כי בכ"י קופנהגן (f 5569) Sim. Hebr. 38, 17b–29a, הועתק ד"ק במלואו כולל שני הפירושים שבו – הפירוש הנידון כאן והפירוש המקביל – מתוך ניסיון לשמר אף את צורת הדף של ד"ק. המעתיק של כתב יד זה אינו אחר מאשר משה מנדלסון.⁵⁴ מנדלסון הכיר אפוא את פירושי ד"ו וד"ק מילה במילה. לעיתים פירושו של מנדלסון למילות ההיגיון מזכירים את הדברים האמורים בפירוש כ"י וטיקן 49. היות שפירושו של מנדלסון הוא הפירוש הנפוץ ביותר מבין כל הפירושים הנדפסים על מילות ההיגיון, אפשר שתורת פירוש כ"י וטיקן 49 לא נשכחה לגמרי. ייתכן שמהו ממנה הגיע אל לומדי הלוגיקה בעקיפין, מד"ק, באמצעות פירושו של מנדלסון.

⁵³ יאיר שיפמן, אבן רשד: מבחר מכתביו בנושאי דת ופילוסופיה, תל אביב תשע"ט, עמ' 44. הסוגריים שבקטע זה הם במקור בתרגום שיפמן.

⁵⁴ ראו נחמיה אלוני ואפרים קופפר, רשימת תצלומי כתבי-היד העבריים במכון, חלק ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' 24–25, סע' 116, ג–ג.

פירוש מילות ההיגיון: כתב יד וטיקן 49, 115א-122ב⁵⁵

1 (115א) ביאור המלות

[הקדמה]

"ההקדמות המונחות למי שירצה ללמוד המלאכה הזאת רבות" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כג) – וההקדמות הם מלאכת הדקדוק.⁵⁶

1 – ביאור המלות: ד"ו ליתא; 3 – ללמוד: ד"ו ללמד; 4 – הדקדוק: ד"ו דקדוק

1 [פרק ראשון]

"השם אשר יקראהו מדקדק הערב התחלה" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כג) – כבר התבאר בספר המליצה שגדר השם [הוא]⁵⁷ שהוא נשא על נושא בהסכמה ואינו חלק מן הנושא ואינו מורה על זמן ושמקצת ממנו לא יורה על כלו.⁵⁸

5 וגם כן התבאר במלאכת הדקדוק שהשם יפרד לד' ראשים: שם העצם כגון אברהם יצחק ויעקב; שם התאר כגון חכם רשע צדיק חסיד; שם הפעל כגון הליכה שמירה עשייה; שם דבר כגון מטה ושלחן וכסא ומנורה. וההבדל שיש ביניהם נתבאר בספר המליצה לן' רשד.⁵⁹

⁵⁵ במדור חילופי הנוסחאות ציינתי את כל החילופים הקיימים בין כ"י וטיקן 49 לבין ד"ו. היות שד"ק מבוסס על ד"ו, לא ציינתי את כל חילופי הנוסח הקיימים בד"ק, שרובם פתיחה או סגירה של ראשי תיבות וקיצור או השלמה של אותיות, אלא רק חילופים משמעותיים.

⁵⁶ פירושו של המחבר תמוה שכן בהקדמת מילות ההיגיון אומר הרמב"ם: "שאל שר אחד מבעלי החכמות התוריות ומאנשי הצחות והמליצה בלשון הערב, לאיש עיין במלאכת ההיגיון" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כג). נראה אפוא שהשכלתו של אותו "שר" כוללת את "מלאכת הדקדוק". גם מן המילים הראשונות של פרק א: "השם אשר יקראהו מדקדק הערב" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כג), ובמקומות נוספים במילות ההיגיון (שם, עמ' נג, נה, נו), נראה שה"שר" מכיר את "מלאכת הדקדוק". בהמשך מבואר שאין כוונתו של אותו "שר" ללמוד לוגיקה לכל עומקה, והסיבה לכך היא: "כי ההקדמות המונחות למי שירצה ללמוד המלאכה הזאת, רבות" (שם, עמ' כג). אם לפי מחברנו אותן הקדמות הן "מלאכת הדקדוק", הרי ה"שר" כבר יודע מלאכה זו, ומה אם כן מעכבו מללמוד את הלוגיקה לעומקה? ושמה לשיטת המחבר "צחות ומליצה" אינן כוללות את "מלאכת הדקדוק"? לדברי סטרומזה, הרמב"ם בעולמו, עמ' 127, כוונת הדברים אינה שאותו "שר" ביקש מהרמב"ם לחבר עבורו את החיבור, אלא שהרמב"ם מתאר את נסיבות כתיבת החיבור 'המקורי', ששימש אותו כמקור לכתיבת מילות ההיגיון. כך או כך, מדברי הרמב"ם עולה שנמען החיבור כבר למד דקדוק.

⁵⁷ המילה "הוא" נוספה בגיליון והיא מטושטשת.

⁵⁸ ראו יצחק גרינשפן, 'ספר "המליצה" לאריסטו בתרגומו של ר' יעקב אנטולי עפ"י עיבודו "האמצעי" של אבן רשד, מהדורה מדעית בצירוף מבוא והערות', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1977, (להלן ספר המליצה), עמ' 2–5. "נשא על נושא" – נראה שאין הכוונה ש'שם' הוא נושא דקדוקי, שהרי לא כך מתברר מספר המליצה שאליו מפנה המחבר, אלא ש'שם' נאמר על מה שיכול להיות נושא. 'בהסכמה' הוא ביטוי לתפיסת השפה ההסכמית של אריסטו: "ואמנם נוסף בגדר השם 'בהסכמה' מפני שהתיבות שידברו בהם האנשים אינם מורות בטבע" (שם, עמ' 3). בספר המליצה (שם, עמ' 2), גם מבואר ש'שם', בניגוד לפועל, אינו מורה על זמן, אלא הוא יחידה לשונית-סמנטית באופן שכולה נושאת משמעות כוללת אחת. לכן אין חלק משם פשוט (כגון האות ז בשם "זייד" – שם, עמ' 3) בעל משמעות סמנטית ואין חלק משם מורכב (כגון 'עבד' מן השם 'עבד המלך' – כלומר השם עבדאללה – שם, עמ' 2) מורה על חלק מן המשמעות של השם השלם. אפשר שלכך מכוונים דברי המחבר "ואינו חלק מן הנושא [...] ושמקצת ממנו לא יורה על כלו", אף שלשון המחבר כאן קשה להבנה (ושמא צ"ל: 'ואין חלקו מורה על נושא [...] ושמקצת ממנו לא יורה'). פירושי זה נתמך בהשוואת דברי המחבר לפירוש המקביל: "גדר השם הוא תיבה מורה בהסכמ', מבלי שיו' אחד מחלקיו לבדו, ויורה על דבר מופשט מהזמן, מורה בהסכמה [...] מבלי שיו' אחד ממנו (=כלומר אחד מחלקיו) בעצמו". ראו ד"ו ב ע"א; ד"ק ב ע"א.

⁵⁹ ראו ספר המליצה, עמ' 2–5 דיון בשם באופן כללי, עמ' 5–8 דיון בפועל, ועמ' 13 דיון בשמות פרטיים וכלליים.

וא"ת (=ואם תאמר) מהו הערך שיש בין המדקדק להגיוני, שכבר נתבאר בספר המופת כי כל ב' דברים שאין ביניהם דמיון לא יפול ביניהם ערך, ⁶⁰ א"כ (=אם כן) מהו הערך שיש בין המדקדק 10 להגיוני? נשיב אליך ונאמר: כי כבר באר זה אבונצר בהקדמת ההקדמות שלו ⁶¹ ואמר כי כשם שהמדקדק מתקן הלשון, אי זה לשון שיהיה, לדבר אותו על פי שצריך ⁶², כך ההגיון מתקן את השכל להשכיל האמת והשקר עד שיציר ⁶³ ויבדיל ביניהם. עוד י"ל (=יש לומר) כי כשם שהמדקדק יש לו לעיין במלות מצד שהן מלות ובצד הוראתן אל העניינים, כך ההגיוני יש לו לעיין בגזרות מצד שהם גזרות ואיך יתחייב מהם מושכל. ⁶⁴ א"כ (=אם כן) יראה שדמיון גדול 15 יש ביניהם.

ומה שאמר "מלאכת ההגיון" (אפרת, מילות ההגיון, עמ' כג) – אינה חכמה, אבל היא כלי לחכמה. ⁶⁵

⁶⁰ ראו אבן רשד, הבאור האמצעי על ספר המבוא לפורפיריוס וספר המאמרות לאריסטוטלס, תרגום ר' יעקב אנטולי, מהדורת ח' דוידסון, קמברידג' 1969, עמ' 1–28 (עמודים אלו במהדורה זו ייקראו להלן ספר המבוא. עמ' 31–92 שם, ייקראו להלן ספר המאמרות), שם העניין נידון בכמה מקומות (למשל עמ' 13, 19 ועוד), וכן בספר המאמרות, עמ' 73, סע' ט: "ובכלל אמנם יתאמת ההקש (=היחס) בדברים שהם נכנסים תחת גדר אחד". והשוו מורה הנבוכים א, נב; א, נו. העניין נידון גם אצל אבן רשד, הבאור האמצעי על ספר השמע הטבעי של אריסטו, תרגום קלונימוס בן קלונימוס, כ"י הספרייה הבריטית Add. 25879 (f 5065) (להלן ספר השמע), מאמר ז, פרק ה, 95–96א. לא מצאתי את הרעיון הנזכר בספר המופת, ראו אבן רשד, הביאור האמצעי לספר המופת, תרגום ר' יעקב אנטולי, כ"י ניו יורק, בהמ"ל 2486 (f 28739) (להלן ספר המופת), ושמא צ"ל כאן: 'שכבר נתבאר במופת'.

⁶¹ למקור הדברים ראו דגלופ, איגרת המבוא של אלפאראבי, עמ' 225, סעיף 1 (תרגום אנגלי, שם, עמ' 230).

לתרגום עברי ראו 'ספר ה' פרקים מאבונצר, הישרה להגיון', כ"י וטיקן 49, דף 105א. על ההקבלה שבין הדקדוק ללוגיקה ועל ההבדלים שביניהם במשנת אלפאראבי (שהם נושאים מרכזיים בתפיסת הלוגיקה של אלפאראבי), ראו *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, trans. by F. W. Zimmermann, London 1981, introduction, pp. 41–48; Muhsin Mahdi, 'Logic and Language in Classical Islam', in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, pp. 51–83.

⁶² כלומר: כפי שצריך, על פי מה שצריך.

⁶³ הפועל 'יציר' משמש כאן במשמעות 'ימשיג', כלומר יכיר הכרה שכלית-מושגית את צורת התופעה. על ה'ציר' ומקורותיו ראו Harry A. Wolfson, 'The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents', in idem, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I. Twersky and G. H. Williams (eds.), Cambridge, Mass. 1973, vol. 1, pp. 478–492.

⁶⁴ כלומר הדקדוק בוחן את השפה באשר היא נושאת מסר ומשמעות. הוא מתעניין בשפה בהיותה תופעה סמנטית. הלוגיקה בוחנת את השפה באשר יש בה שיפוט שמהו (הנושא, הסובייקט) הוא משהו (הנשוא, הפרדיקט). דומה שזוהי כוונת דברי המחבר: "בגזרות מצד שהם גזרות". ועוד, הלוגיקה בוחנת את השפה בהיותה מאפשרת להסיק מסקנות מתוך הנחות נתונות. המחבר מתכוון כאן לתכנים של ספר המליצה העוסק בעיקרו במשמעות ההיגדים ושל ספר ההיקש העוסק בעיקרו במבני הטעון ויחסיהם.

⁶⁵ כלומר הביטוי "מלאכת ההגיון" (בניגוד ל'חכמה') מצביע על כך שהלוגיקה אינה מדע המנתח אחד מתחומי המציאות, אלא 'כלי' (organon) המלמד את העקרונות שלפיהם מתייחסים המושגים אלו לאלו, וכן ההיגדים וההיקשים בכל תחום מתחומי המדעים. הרמב"ם גם מביא את העמדה הזו במילות ההגיון, שער יד (אפרת, מילות ההגיון, עמ' סא). על עמדה זו כלפי הלוגיקה ראו עוד רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, עמ' 126–130; צבי ה' וולפסון, 'חלוקת המדעים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', הנ"ל, המחשבה היהודית בימי הביניים, תרגום מ' מייזלש, ירושלים תשל"ח, עמ' 167–168.

"שם פעל ומלה" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כד) – כבר בארנו כמות השמות.⁶⁶ והפעל יסולק⁶⁷ (צ"ל: יחולק) לשלשה, והם: עבר, עתיד, הווה. והמלה היא כלי.⁶⁸ דמיון זה אמרנו: ראובן עומד.⁶⁹ 20 'עומד' – הוא שם לפי שהוא בינוני שאינו מורה זמן אלא הוא התחלת זמן, כמו שמבואר בשישי מן השמע.⁷⁰ ולפי שהשם אינו מורה על זמן, כפי שאמרנו למעלה, נתנו לו גדר השם; ראובן בבית. בי"ת של 'בבית' – הוא אות הכלי. "או כללי" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כד) – כלומר שיכלול השם והפעל (115ב) והמלה כאחד, כגון: ראובן העברי – שהוא שם, אשר היה – הוא הפועל, בבית לבן הארמי – הוא כלי, ר"ל (=רוצה לומר) בבית.⁷¹

25 ולפי שהנושא והנשוא הם עקרי ההקדמות כלם, הקדים זה הפרק להיותו הצעה למה שיבא אחריו.

1 – [פרק ראשון]: ד"ו שער א; 2 – התבאר: ד"ו נתבאר; 3 – [הוא] שהוא נשא: ד"ו הוא שנשא; 5 – במלאכת: ד"ו במלאכ'; כגון: ד"ו ליתא; 6 – התאר: ד"ו תואר; כגון חכם: ד"ו כמו חכם; הפעל: ד"ו הפועל; כגון הליכה: ד"ו כמו הליכה; שמירה עשיה: ד"ו עשייה שמירה; 6-7 – כגון מטה ושלחן וכסא ומנורה: ד"ו כמו מטה שלחן כסא ומנורה; 7 – לך' רשד: ד"ו לאב"ן רשד; 8 – וא"ת: ד"ו ואם תאמ'; מהו: ד"ו מה הוא; נתבאר בספר: ד"ו התבא' בספ'; ב: ד"ו שני; 9 – ביניהם: ד"ו בהם; א"כ: ד"ו אם כן; 10 – אליך: ד"ו ליתא; באר: ד"ו ביאר; אבונצר בהקדמת ההקדמות: ד"ו אבונצר בהקדמה ההקדמות; ואמר: ד"ו ואמ'; 11 – שהמדקדק: ד"ו שהמדקד'; 12 – להשכיל: ד"ו להשכיל; 13 – במלות: ד"ו במילות; שהן: ד"ו שהם; 14 – יראה: ד"ו ראה; 16 – שאמר מלאכת: ד"ו שאומ' מלאכ'; אינה: ד"ו אינו; 17 – בארנו: ד"ו ביארנו; יסולק – ד"ו יחלק; 19 – הוה: ד"ו והוה; 20 – מורה זמן: ד"ו מורה על זמן; אלא הוא התחלת זמן: ד"ו ליתא; שמבואר בשישי: ד"ו שמבוא' בשישי; 21 – כפי שאמרנו: ד"ו כפי מה שאמרנו; ראובן: ד"ו ראוב'; 22 – של בית הוא: ד"ו של בית היא. ד"ק של בית היא; כללי: ד"ו כלל; 23 – והפעל: ד"ו והפעל.

1 פרק שני

"כל משפט או יתחייב בו דבר לדבר" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כד) – זהו סוג לחיוב ולשלילה וכו'.⁷²

⁶⁶ בדבריו לעיל: "שם העצם [...] שם התאר [...] שם הפועל [...] שם דבר".

⁶⁷ קריאת המילה מסופקת.

⁶⁸ ה"מלה" בדברי הרמב"ם (במקור הערבי: חרפא, ראו Israel Efros, 'Maimonides' Arabic Treatise on Logic', PAAJR, 34 (1966), pp. 155–160), כגון אותיות בכל"ם, וכפי שממשיך המחבר ומסביר. בלשון המחבר: "כלי". וראו מילות ההיגיון, מהדורת חיים י' רות, ירושלים תשכ"ה (להלן מילות ההיגיון, מהדורת רות), עמ' 87, הערה ב.

⁶⁹ הדוגמאות שדן בהן המחבר מיד להלן מפרשות את דברי הרמב"ם עצמו. הרמב"ם באותו הפרק מדגים את דבריו באמצעות הדוגמאות האלה: "ראובן עומד [...] ראובן בלתי עומד"; "ראובן עמד או יעמוד"; "ראובן בבית" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כד). לפי המחבר, כוונת הרמב"ם היא לבאר את הבחנתו שלו בין "שם, פעל ומלה". כך הרמב"ם מנתח משפט (היגד, פרופוזיציה) שבו הנושא הוא ראובן והנשוא הוא שם ("עומד") או פועל ("עמד או יעמוד") או מילה ("ראובן בבית"). לדברי המחבר, "ראובן עומד" הוא דוגמה למשפט שמני משום ש'עומד' הוא צורת בינוני והוא חסר זמן.

⁷⁰ נראה שהמחבר מפנה כאן למאמר השישי מספר השמע, הדן בכללותו ביחס שבין התנועה לזמן. ראו ספר השמע, 75–90א. חלקים אחרים מספר השמע דנים במהות הזמן ובהיבטי העבר והווה והעתיד, ראו למשל שם, מאמר ד, 57–62ב.

⁷¹ כלומר שהבי"ת הראשונה של "בבית" היא כלי, זאת אומרת מילית עזר.

⁷² כוונת המחבר לומר שבדבריו אלו הרמב"ם עוסק ב'משפט' בכלל, כ'סוג', והוא מבחין בין שני מיני משפט: משפט מחייב ומשפט שולל.

"ואשר יתחייב בו דבר לדבר, נקראהו משפט מחייב" (שם, כד-כה) – זהו מבדיל.⁷³
 5 "ופעם יהיה משפט המחייב יחייב הנשוא לכל הנושא, כאמרך כל אדם חי" (שם, עמ' כה) – זהו סגולה.⁷⁴
 וא"ת (=ואם תאמר) מה היא כונתך באמרך כל אדם חי? א"ת שהאדם הוא חי, זה אי אפשר לומר שהרי כבר נתבאר במבוא שהאדם הוא מין והחי הוא סוג.⁷⁵ וא"ת שכל הדברים הנאמרים בחי נאמרים באדם,⁷⁶ עדיין הקושיא במקומה עומדת:⁷⁷ למה יאמרו שהאדם הוא המין והחי הוא 10 סוג? ויש להשיב על זה ולומר כי האמת כי כל הדברים הנאמרים בחי נאמרי[ם] באדם, אך זה לא יתהפך, והוא שנאמר כי כל הדברים הנאמרים באדם נאמרים על החי, שהרי האדם מיותר עליו בשכל, שבעבור זה יתחדש מין האדם.⁷⁸
 "אבל נבחר תמיד שיהיה לשוננו בשולל החלקי" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כה) – בלתי כללי, ר"ל (=רוצה לומר) שנאמר 'אין כל', כי 'אין כל' ר"ל קצת.⁷⁹
 15 א"כ (=אם כן) "יהיו ההקפים ד': כל, וקצת, ואין אחד, ואין כל" (שם) – וההפוך שלהם⁸⁰ הוא על הדרך הזה שאומר: והוא, כי מחייב כללי יתהפך לקצתי, כאמרך: כל אדם חי / קצת החי אדם.

⁷³ המחבר מנתח את דברי הרמב"ם לאור תורת הכוללים המבוארת בספר המבוא (וראו להלן, פרק י). כוונתו היא שכשהרמב"ם מדבר על 'משפט' בכלל, והוא מנתח את ה'סוג' הכולל מינים שונים. ה'חייב' (או ה'שלילה') הוא הקובע את המין בסוג – מה שנקרא 'הבדל' (או "מבדיל" בלשון המחבר), כמו הדיבור באדם, שהגדרתו היא 'חי' (סוג), 'מדבר' (הבדל). ראו מילות ההיגיון, מהדורת רות, עמ' 63. ומיד להלן ממשיך המחבר ואומר שהיקף המשפט (extensio), כלומר היות המשפט כללי או חלקי, הוא 'סגולה', כלומר הוא תכונה אופיינית למשפט (לכל המשפטים ורק למשפטים) אף על פי שאינו קובע את מהותו כמשפט. על הסגולה במובנה הלוגי, ראו מילות ההיגיון, מהדורת רות, עמ' 64. תורת הכוללים העוסקת במושגים הסוג, ההבדל והסגולה, שבהם משתמש המחבר לצורך ביאור דברי הרמב"ם, היא עניינו של ספר המבוא.

⁷⁴ בגיליון נוסף: "נ"ל צוחק". המוסיף בגיליון לא הבין את כוונת הדברים. אמת היא ש'חי' אינו סגולת האדם, ו'צוחק' הוא כן (ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מה). אולם כאן המחבר אינו עוסק בסגולת האדם אלא בסגולת המשפט, כפי שניתחתי בהערה הקודמת.

⁷⁵ ראו ספר המבוא, עמ' 7: "שהאדם מין לחי והחי סוג לו". המחבר עוסק כאן בשאלה היסודית: מה מובנו של היגד? מה המשמעות של קישור נושא ונשוא? לדבריו, לא ייתכן שכוונת ההיגד 'האדם הוא חי' היא שלהיות אדם פירושו להיות חי, כלומר לזהות בין מציאות היות אדם למציאות היות בעל חיים (זוהי הדרך שהובנה משמעותה של פרופוזיציה לוגית על ידי פרמנידס, מה שהביא אותו לניסוח תורתו המטפיזיות הייחודית. ראו שמואל שקולניקוב, הפילוסופים הקדם-סוקראטיים, תל אביב תשמ"א, עמ' 88–90), שהרי 'בעל חיים' הוא מושג כולל ו'אדם' הוא מושג הנכלל בו.

⁷⁶ כלומר שכל נשוא שנאמר על ה'חי' נאמר גם על ה'אדם'. לדוגמה, 'בעל איברים' (אורגניזם) נאמר על כל בעל חיים, ומכיוון שאדם הוא מין של בעל חיים, ברור שגם הוא 'בעל איברים'. עיקרון זה ידוע כ-dictum de omni et nullo (ראו ברגמן, מבוא לתורת ההיגיון: המדע העיוני של הסדר, ירושלים תשכ"ד, עמ' 298–299. העיקרון נידון בין השאר בספר המבוא, עמ' 10: "ובכלל, כל מה שממעל – ינשא על מה שהוא מתחת, אחר שהוא יותר כולל ממנו", וראו עוד ספר המאמרות, עמ' 44; וכן אבן רשד, הביאור האמצעי לספר ההיקש, תרגום ר' יעקב אנטולי, כ"י ניו יורק, בהמ"ל 2486 (f 28739) (להלן ספר ההיקש), דף 64א). לדברי המחבר, אם נאמר שמשמעות ההיגד 'האדם הוא חי' היא שכל מה שנכון ביחס לחי נכון גם ביחס לאדם, נראה לכאורה שיש כאן זיהוי בין היות אדם להיות חי, ואם כך "הקושיא במקומה עומדת": מדוע בספר המבוא נאמר שה'חי' הוא סוג ואילו ה'אדם' הוא מין?

⁷⁷ הלשון מבוססת כנראה על הביטוי התלמודי 'הדר קושיא לדוכתיה', ראו למשל בבלי, קידושין טו ע"ב.
⁷⁸ המחבר מסביר שהעיקרון שלפיו כל הנאמר על הסוג נאמר על המין הוא עיקרון אמיתי. אולם אין פירושו הדבר שבהיגד 'האדם הוא חי' יש זיהוי בין היות 'אדם' להיות 'חי', שהרי העיקרון אינו מתהפך, כלומר לא נכון שכל הנאמר על האדם נאמר על החי. למשל, 'רציונלי' הוא נשוא הנאמר על האדם, אך הוא לא נאמר על בעלי חיים אחרים כגון סוס. זוהי כוונת המחבר 'שהרי האדם מיותר עליו בשכל' כלומר האדם מתייחד בסוג ה'חי' בהיות לו שכל, שהרי היות לו שכל הוא אדם כמין בסוג החי. 'מיותר' במובן עודף, 'מותר' ('מותר האדם מן הבהמה', קהלת ג, יט).

⁷⁹ בדיונו בהיקפי המשפט, הרמב"ם מסביר שישנן שלוש לשונות אקוויוולנטיות: "אין כל אדם כותב"; "קצת האדם בלתי כותב"; ו"אין קצת האדם כותב" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כה). לדברי הרמב"ם, משמעות כל אחד מן המשפטים הללו היא שלילה חלקית: לא נכון שכל פרט השייך למין האדם – כותב. הרמב"ם קובע שלצורך הלוגיקה אנו קובעים להשתמש בלשון הראשון: "אין כל". מחברנו מסביר שלשון זו היא "בלתי כללי" כלומר שוללת את ההיקף הכללי ('אין כל'), ומשמעותה היא ש'קצת' בני האדם אינם כותבים.

⁸⁰ המחבר פורס כאן את כללי ההמרה של המשפטים (conversio).

א"כ אי אפשר להתהפך בשוה, שהרי לא יצדק אמרנו: כל חי אדם. מחייב קצתי יתהפך לכללי, כאמרך: קצת האדם כותב / וכל כותב אדם.⁸¹ [שולל כללי]⁸² מתהפך בעצמות, כאמרך: אין אדם [אחד]⁸³ אבן / ואין אבן אחד אדם. אמנם שולל חלקי אינו מתהפך לא במקצת ולא בכל, כי 20 כשתאמר: קצת האדם בלתי כותב, לא תוכל לומר [ר]: קצת הכותב [ב] בלתי אדם. וזה מועיל לענין ידיעת הפוכי מיני ההקש, לדעת אי זה עקרים ואי זה הם מולידים.

"קראנו זה המשפט סתמי" ודינו (א116) אצלנו דין חלקי" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כה).⁸⁴ וא"ת ולמה זה? שהרי האדם הוא המין והוא כולל, א"כ למה יתכן לו מין (=כנראה צ"ל: דין) חלקי? וי"ל כי הוא מסופק אם כונתך לומר האדם כותב על המין או על ראובן ושמעון.⁸⁵ ועוד, 25 שאתה סומך לכותב שהוא פרטי א"כ דיה להיותה חלקיית, דתפשת⁸⁶ מועט תפסת.⁸⁷

1 – פרק שני: ד"ו שער ב; 2 – או: ד"ק אם; 3 – וכו': ד"ו ליתא; 5 – כאמרך: ד"ו כאמר'; 7 – וא"ת: ד"ו ואם תאמ'; א"ת: ד"ו אם תאמ'; 8 – במבוא שהאדם: ד"ו במבא שהאד'; וא"ת: ד"ו ואם תאמר; 8-9 – הנאמרים בחי נאמרים: הנאמר' בחי נאמר'; 9 – עדיין הקושיא: ד"ו עדין הקושיא; עומדת: ד"ו עומד'; שהאדם: ד"ו שהאד'; 10 – ולומר: ד"ו ולומ'; נאמר': ד"ו נאמרים; 11 – הנאמרים: ד"ו ליתא; על החי: ד"ו בחי; 12 – בשכל: ד"ו בשביל; 10-11 – מ'נאמר' עד "על החי": ד"ק ליתא; 13 – נבחר: ד"ו נבחר; החלקי: ד"ו החלקי; 14 – ר"ל: ד"ו רוצה לומר; 11 – כי אין כל ר"ל קצת: ד"ו שאין כל רוצה לומר קצת; 15 – א"כ: ד"ו אם כן; ד': ד"ו ארבעה; ואין אחד: ד"ו ולא אחד; 16 – שאומר: ד"ו שאומ'; 16 – יתהפך לקצתי: ד"ו יתהפך לקצת; 17 – א"כ: ד"ו אם כן; קצתי יתהפך: קצת יתהפך; 18 – האדם: ד"ו האד'; כאמרך: ד"ו באמר'; 19 – [אחד]: ד"ו אחד; אחד: ד"ו אחת; מתהפך: ד"ו מתהפך; 20 – כשתאמר: ד"ו כשתאמ'; לומ': ד"ו לומר; הכותב [ב]: ד"ו הכותב; לענין: ד"ו לעניין; 21 – הם: ד"ו ליתא; 22 – ודינו אצלנו: ד"ו ודינה אצלנו; 23 – וא"ת ולמה: ד"ו ואם תאמ' מה; כולל א"כ: ד"ו כלל אם כן; 24 – וי"ל: ד"ו ויש לומר; כונתך: ד"ו כונתך; 25 – א"כ דיה להיותה: ד"ו אם כן דייה להיותה; דתפשת מועט תפסת: ד"ו ותפשת מועט תפשת.

1 פרק שלישי

⁸¹ הדוגמה המסוימת שבדברי המחבר אכן נכונה ('קצת האדם כותב' מתהפך ל'כל כותב אדם'), אולם מבחינה פורמלית משפט 'מחייב קצתי' אינו מתהפך ל'כללי'. לעיל במבוא דנתי בהקבלה של קטע זה לפירוש המקביל ולמשמעות הדברים. על כללי היפוך הגזרות ראו ספר ההיקש, 64-67א, ושם מבואר כי משפט חלקי (גם כזה שמעמדו המודאלי – ה'צד' שלו – הוא 'אפשר') מתהפך למשפט חלקי (בדוגמה המובאת שם, 65א: 'קצת התענוג טוב' מתהפך ל'קצת הטוב תענוג'), אך לא למשפט כללי.

⁸² הוספתי על פי הדיון להלן בפרק חמישי.

⁸³ המילה "אחד" נוספה בגיליון.

⁸⁴ דברי הרמב"ם מוסבים על היגד שאין בו היקף (כמות): 'האדם כותב'.

⁸⁵ כלומר אם 'האדם כותב' מוסב על המין אזי זהו משפט כללי, אולם אם הוא מוסב על אדם מסוים אזי הוא פרטי. ומשום כך העובדה שהמונח 'אדם' מציינ מין אינה גוררת שמשפט סתמי יידון כמשפט כללי. לשאלת מעמדו הלוגי של המשפט הסתמי שאין בו כמות, ראו הדיון אצל רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית, עמ' 103-104. ⁸⁶ כך הכתיב בכתה"י.

⁸⁷ נראה שכוונת המחבר היא לומר שפעולת הכתיבה היא פעולה של אדם מסוים והיא אינה מאפיינת את מין האדם כולו. לכן יש לסומכה לאדם מסוים וממילא לשפוט את המשפט הסתמי כמשפט חלקי. יתרה מזו, אומר המחבר שעדיף שלא לפרש את המונחים בפירוש רחב אלא בפירוש מצומצם, כלומר לא להתייחס למילה 'אדם' במובנו המיני אלא במובנו האישי מטעם הרעיון התלמודי "תפסת מרובה – לא תפסת" (ראו למשל בבלי, חגיגה יז ע"א ומקבילות), והשוו לדברי המחבר את פרשנותו הלוגית של ר' דוד אבן ביליה לכלל תלמודי זה. ראו רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית, עמ' 109-110.

"כל משפט יהיה נשואו פעל⁸⁸ או הפעולה⁸⁹ וכו'" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כז) – והטע' [ם] שהכניס זה הפרק בכאן הוא כי לאחר שדבר במשפטים הפשוטים הביא עתה הוראת מלת הקשור, לפי שהיה צריך לחבר הגזרות כדי שיתחייב מהם מושכל.⁹⁰

5 "דמיון זה אמרנו: ראובן עומד (צ"ל: עמד),⁹¹ או ראובן הרג, "כל אלו נקראים משפטים שניים" (שם) – ועומד (צ"ל: ועמד) הוא פעל עומד בעצמו, והרג הוא יוצא לאחר. ועמד נקרא פועל, והרג נקרא הפעולה, לפי שאחר מתפעל ממנו.

"שוה אצלנו, יבטא בדבור הזה או לא יבטא" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כז) – פי' [רוש] כמו שתאמר: "ורבקה שומעת" (בראשית כז, ה) שר"ל היתה שומעת. זהו פועל. או: "הנמצא בית י"י" (מלכים ב יב, יא), הוא כמו: בבית י"י, ואותה הבי"ת הקושרת החסר.⁹² ודע כי מלת הקשור היא באה לקשור הנושא בנשוא ולהורות על הזמן,⁹³ אך הכונה בקשור היא חזקה מהוראתה על הזמן, שאינה הוראה אלא במקרה.⁹⁴ תדע שאנו מניחין מלת המציאות בדבר שאינו צריך לזמן, שהוא מחוייב בעצמו, כמו שתאמר: המשולש – נמצא⁹⁵ זויותיו שוות לשתים נצבות. ולא תוכל לומר שמלת 'נמצא' באה הנה להורות על זמן, שהרי שווי הזויות אינו תלוי בזמן. א"כ בהכרח יש לך לומר שלא תבוא אלא לקשור הנשוא בנושא, כמו שנתבאר בספר המליצה.⁹⁶

"אפשר" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כח) – צד הוא במשפט השני, לפי שאינו צריך מלה שלישיית.⁹⁷

"וכן אמרנו: כל אדם חי בהכרח" (שם) – "חי" הוא במשפט השלישי, שהרי כאן ג' מלות והם: האדם, והכח (צ"ל: והכרח), והחי.⁹⁸

⁸⁸ הניקוד במקור בכה"י.

⁸⁹ נראה שציטוט דברי הרמב"ם הוא עד כאן. כוונת הרמב"ם היא להבחין בין משפט ש"נשואו פעולה" (=פועל) (לדוגמה: "ראובן עמד"), למשפט שנשואו "פעולה" (=פועל) ומה שיתחבר עמה" (לדוגמה: "ראובן הרג את שמעון"), ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כז. המחבר מבחין בין משפט שנשואו פועל עומד (כלומר מוסב על הנושא) לבין משפט שנשואו פועל יוצא (כלומר מוסב על דבר אחר מהנושא) – ראו להלן.

⁹⁰ נראה שכוונת המחבר היא שפרק זה הוא כעין הכנה לפרק ו שבו נידון ההיקש. שער זה מדגיש את יסוד הקישור שבין המושגים ואופני תיפקודו, וכך מוכשרת הדרך לדיון בקישור שבין משפטים, דיון שהוא ליבה של תורת ההיקש האריסטוטלית.

⁹¹ בדבריו הרמב"ם טוען שצורת הבינוני "עומד" אינה מציינת זמן, ולכן משפט כמו "ראובן עומד" הוא משפט "שלישיי" משום שמן ההכרח להשלים את זמנו במפורש או במובלע: "ראובן הוא עתה עומד, או היה עומד, או ימצא עומד" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כז). כך יש במשפט שלושה מרכיבים: נושא, נשוא וזמן. זאת בניגוד למשפט פועלי כגון "ראובן עמד" שבו הנשוא מכיל בעצם מבנה את זמן הפעולה, ולכן הוא "משפט שניי". מכאן, קשה לפרנס את נוסח הפירוש כאן, וצ"ל: 'עמד'. נוסח הדברים להלן ("ועמד נקרא פועל") מחזק תיקון זה.

⁹² הכוונה היא שגם בציון מקום לעיתים מושמטת מילית הקישור. בפסוק כאן הושמטה המילית 'ב'. ושם צ"ל: 'ואותה הבי"ת הקושרת חסרה'.

⁹³ בכה"י נוסף כאן: "שאינה הוראה", וסימני מחיקה על מילים אלה.

⁹⁴ כלומר תפקידו הלוגי העיקרי של האוגד הוא לקשר בין הנושא לנשוא, ורק בתיפקודו המשני הוא מצייין את זמן המשפט.

⁹⁵ המונח השגור בספרות הלוגיקה הערבית והעברית בימי הביניים: "נמצא" במשמעות של אוגד, ומקורו בשימוש הלשון היווני ἐστίν.

⁹⁶ ראו ספר המליצה, עמ' 8, ובעיקר עמ' 11: "והתיבה שתורה על הקשר הנשוא בנושא אפשר שתורה על הקשר בזמן העובר או העתיד או שהוא עתה [...] ואפשר שירורה על הקשר בלתי מחוזק בזמן, וזהו הנשיאות ההכרחי, וזה כדבר האומר: המשולש – זויותיו שוות לשתים נצבות". ניכר שדברי המחבר כאן מבוססים על דברי אבן רשד.

⁹⁷ לדוגמה, המשפט: "האדם אפשר שירכב", שמביא הרמב"ם (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כח), הוא משפט מודאלי (בעל אופן, "צד"), אך הוא "משפט שניי" שכן הנשוא הפועלי שלו כולל זמן.

⁹⁸ לדברי המחבר, המשפט שהרמב"ם מביא כדוגמה למשפט מודאלי: "כל אדם בהכרח חי" (או בנוסח המחבר: "כל אדם חי בהכרח"), הוא דוגמה ל"משפט שלישיי", כלומר למשפט שיש בו במפורש או במובלע אוגד המצייין זמן: כל אדם בהכרח – היה/הוא עתה/ יהיה – חי. לפי המחבר, זהו "משפט שלישיי" משום שיש בו נושא, נשוא ומודאליות, אולם מדברי הרמב"ם עולה כי האוגד המצייין את זמן המשפט הוא הקובע אם המשפט הוא "שניי" או "שלישיי" ולא המודאליות של המשפט.

1 – פרק שלישי: ד"ו שער ג; 2 – משפט: ד"ק המשפט; פעל: ד"ו פועל; וכו': ד"ו ליתא; והטע': ד"ו הטעם; 3 – הפרק: ד"ו השער; 4 – שיתחייב: ד"ו שיתחיי'; 5 – עומד: ד"ו עמד; ראובן הרג: ד"ו הרג (וליתא ראובן); 6 – ועומד: ד"ו ועמד; פעל: ד"ו פועל; והרג: ד"ו הרג; נקרא: ד"ו ליתא; 8 – לא יבטא: ד"ו לא יטמא; 10 – י"י: ד"ו ה'; י"י: ד"ו ה'; הבי"ת: ד"ו הבית; החסר: ד"ו ליתא; 12 – שאנו: ד"ו שהרי אנחנו; שאינו: ד"ו שאינה; 14 – א"כ: ד"ו אם כן; 15 – תבוא: ד"ו תבא; 16 – במשפט: ד"ו במשפ'; ד"ק כמשפט; 17 – שלישית: ד"ו שלישי; 18 – השלישי: ד"ו השלשה; ג': ד"ו שלשה; והם: ד"ו ליתא.

1 פרק רביעי

"כל שני משפטים וכו'" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כח) – המתנגדים הם סוג לארבעת (116) המינים,⁹⁹ כי לא נוכל לומר שהמתנגדים הם הפכים שהרי ההפכים מציאותם כאחד, מה¹⁰⁰ שאין כן בקנין והעדר.¹⁰¹ ואלו היו המתנגדים הפכים היו החיוב והשלילה נמצאים מבחוץ כמו שהם נמצאים במאמר, ואין הדבר כן, כמו שנתבאר בספר המאמרות.¹⁰² נמצא לפי זה שהמתנגדים הם סוג ומה שתחתם הוא הפרטות, והוא אמרו: "ראובן חכם / ראובן אינו חכם", "האדם כותב / האדם אינו כותב" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כח-כט)¹⁰³ – משפט סתמי, פרוץ חומה, בלתי מוקף.¹⁰⁴

ומה שהקדים "ראובן חכם" קודם "האדם כותב", אע"פ (=אף על פי) שמן הדין היה לו להקדים "האדם כותב" כיון שהוא יותר כללי, הטעם בזה לפי מה שהוא מסופק,¹⁰⁵ ורצה לקחת משל בלתי מסופק. ועוד, כי החכמה הוא סוג לכתיבה, והכותב – חלק ממנה וכו'.

⁹⁹ הדברים מוסבים כלפי הדיון על היחס לארבעת ההיגדים ("המשפטים") שב'ריבוע הניגודים': משפטים הידועים בסימנים E, I, A, O- (כגון: "כל אדם חי" / "קצת האדם חי" / "אין אדם אחד חי" / "קצת אדם אינו חי" – ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כח-כט). לדברי המחבר, ההיגדים "המתנגדים" שעניינם חיוב ושלילה, הם 'סוג' (מושג כולל שהיקפו רחב יותר) לארבעת המשפטים בעלי הכמות שברביבוע הניגודים – "המתפכים" (כך אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כט).

¹⁰⁰ בכה"י נכתב: "מה כאחד", עם סימני היפוך סדר המילים.

¹⁰¹ המחבר מסביר שמשפטים "מתנגדים" (כגון: "ראובן חכם" / "ראובן אינו חכם" – אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כח-כט) אינם "הפכים" (כגון: האוויר קר / האוויר חם), וזאת על פי העקרונות שנידונים להלן, פרק יא (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נא). שם מבואר כי "שני דברים שהם, כאשר נמצא אחד מהם הסתלקה מציאות האחר, נקראים – הפכים. כחום וקור, ולחות ויובש". ה"הפכים" מובחנים שם מסוג אחר של ניגוד והוא "קניין" ו"העדר": "ולא נאמר בהם (=בקניין ובהעדר) שהם הפכים, כמו שנאמר בחום וקור, כי החום והקור חלקם במציאות שוה, ואין החום אפשר המציאות יותר מהקור [...] ואין כן הראות והעורון (=שהם דוגמה לקניין והעדר)" (שם). כלומר "הפכים" הם נשואים שכל אחד מהם הוא מציאות חיובית הראויה לפי טבעה להתקיים בנושא, ואילו "קניין" ו"העדר" הם נשואים של מציאות חיובית שראויה בטבעה להתקיים בנושא (קניין) ואי-קיומה של אותה המציאות (העדר). נראה שלכך מתכוון המחבר בדבריו: "שהרי ההפכים מציאותם כאחד (=חלקם במציאות שוה", כלשון הרמב"ם שם), מה שאין כן בקניין והעדר", ורצונו לומר שה"מתנגדים" אינם "הפכים" ואף אינם "קניין" ו"העדר" שהרי מה שמאפיין את "המתנגדים" הוא החיוב והשלילה שבמשפטים. אף על פי שנוסח דברי המחבר קשה, הסברי עולה בקנה אחד עם דברי בעל 'הפירוש המקביל' העומדים על ההבדל שבין "המתנגדים על דרך החיוב והשלילה" לבין "המתנגדים על דרך קניין והעדר", ד"ו, ד ע"ב; ד"ק ע"א). טענתו של מחבר 'הפירוש המקביל' היא שמשפטים מתנגדים "חולקין אמת ושקר", כלומר כשהאחד אמיתי, השני בהכרח שקרי ולהפך. לעומת זאת, משפטי ניגוד של קניין-העדר אינם חולקים אמת ושקר. כך למשל, אם המשפט 'הכותל רואה' שקרי, אין זאת אומרת שהמשפט 'הכותל עיוור' חיובי.

¹⁰² יחסי ההיגדים "המקבילים", שבהם כלולים גם היגדי קניין-העדר וגם היגדי חיוב-שלילה, נידונו בספר המאמרות, עמ' 77–86.

¹⁰³ כלומר, לפי הרמב"ם, מה שעושה את המשפטים ל'הפכים' הוא כמותם, ה"הקף" שלהם. לעומת זאת, ה'התנגדות' אינה מאופיינת בהיקפים השונים של שני המשפטים אלא בכך שהאחד מחייב והשני שולל. לכן, אומר המחבר, הדגים הרמב"ם את ההתנגדות במשפטים חסרי היקף (סתמיים, ללא 'חומה'): התנגדות של משפטים אישיים ("ראובן חכם / ראובן אינו חכם") והתנגדות של משפטים סתמיים ("האדם כותב / האדם אינו כותב").

¹⁰⁴ כלומר שאין בו ציון של היקף (extensio).

¹⁰⁵ כלומר משמעות המשפט הסתמי מוטלת בספק – האם היא כללית או אישית. ושמה צ"ל: לפי שהוא מסופק. על פסקה זו ראו לעיל במבוא.

"ואין אדם חי,¹⁰⁶ הנה שני אלו המשפטים נקראם וכו'" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כט) – לפי שהם בתכלית המרחק מחברו, כי זה מחייב בתכלית וזה שולל בתכלית, וחולקים האמת והשקר בחמר ההכרחי.¹⁰⁷

15 ומה שתחתיו, ר"ל תחת ההפכים, הם 'קצת חי'.¹⁰⁸ והטעם, כי תחת הכלל הוא הפרט, כי ההפכיל[ם] הם ב'כל' ומה שתחתיו הוא ב'קצת'. ועוד, נקראו 'קצת אדם חי' / 'קצת אדם אינו חי' – 'תחת ההפכים', לפי שאין בתכלית המרחק, ואפשר שיצדקו שניהם כאחד, מה שאין כן במתהפכים.¹⁰⁹

והמשפטים הסותרים הם נבדלים מאלה השנים, שאם המחייב הוא כללי יהיה הסותר חלקי. 20 ונקרא סתירה, בדמיון הסותר בנין גדול שמסיר ממנו קצת אבניו.

הנה אלו ארבעה, שהם: המתנגדים, וההפכים, ומה שתחתיו, והסתירה, [הם שישה] בכאן והם: האישיות, סתמיות,¹¹⁰ סותרת בשלילה, סותרת בחיוב, הפכיות, מה שתחת הפכיות. ואם תכה¹¹¹ אלו הששה גזרות בשלשה, שהם המחוייב והאפשר והנמנע, כמו שמבאר והולך,¹¹² יהיו י"ח. וכאשר תכה אלו הי"ח בשלשה חלקי הזמן, שהם עתיד ועבר והווה, יהיו ר"נ ('צ"ל: ד"נ).¹¹³ ואלו 25 הר"נ ('צ"ל: הד"נ) הם המחוכרים המשתמשים¹¹⁴ בחכמות, אע"פ שהם (117א) רי"ו,¹¹⁵ אבל השאר בלתי משתמשין בחכמות ואינן הכרחיות במלאכת הדבור ולכן קצר בהם.

1 – פרק רביעי: ד"ו שער ד; 2 – משפטים: ד"ו משפטי; 5 – במאמר: ד"ו במאמ'; 6 – הפרטות: ד"ו הפרטית; 6 – אמרו ראובן: ד"ו אומ' ראוב'; ראובן אינו: ד"ו ראוב' אינו; האדם כותב: ד"ו האד' כותב; 9 – חכם: ד"ו ליתא; אע"פ: ד"ו אעפ"י; 11 – וכו': ד"ו ליתא; 12 – שני אלו: ד"ו אלו שני; נקראם: ד"ו נקראים; 13 – מחברו: ד"ו מחברו; וזה שולל בתכלית: ד"ק ליתא; 14 – בחמר: ד"ו בחומר; 15 – ההפכים: ד"ו ההפכיל; 16 – ההפכיל: ד"ו ההפכים; ומה: ד"ו מה; 19 – נבדלים: ד"ו נבדלי; הסותר: ד"ו הסות'; 21 – המתנגדים וההפכים: ד"ו מתנגדים והפכים; 22 – סתמיות: ד"ו סתומיות; בחיוב: ד"ו ליתא; הפכיות מה: ד"ו הפכיות מה; ד"ק הפכיות מה; 23 – גזרות: ד"ו גזרו'; בשלשה שהם: ד"ק בג' שהם; המחוייב: ד"ו המחוייב; והאפשר והנמנע: ד"ו והנמנע והאפשר; 24 – בשלשה חלקי: ד"ק בג' חלקי; והווה: ד"ו והווה; ר"נ: ד"ו ד"ן; 25 – הר"נ: ד"ו ליתא; רי"ו: ד"ו ד"ן; 26 – בלתי: ד"ו הבלתי; ואינן: ד"ו ואינם; בהם: ד"ו מהם.

¹⁰⁶ אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כט: "ואין אדם אחד חי".
¹⁰⁷ המשפטים המתהפכים אינם יכולים להיות אמיתיים יחדיו. לדברי המחבר, הם "חולקים האמת והשקר", כלומר כשהאחד אמיתי, השני שקרי, וכשהשני אמיתי, האחד שקרי. אומנם זה נכון, לדברי המחבר, "בחמר ההכרחי", כלומר בהיגדים שהמעמד המודאלי שלהם הוא הכרח. למשל, 'כל אדם חי' / 'אין אדם אחד חי' – האחד אמיתי והשני שקרי. דברי המחבר רומזים לכך שהיגדים מתהפכים שמעמדם המודאלי הוא אפשרי (ולא הכרחי), יכולים להיות שקריים יחדיו. כגון: 'כל אדם כותב' / 'אין אדם אחד כותב'. שהרי אם המציאות היא שרק 'קצת בני אדם כותבים' (והרי מציאות כזו בוודאי אפשרית, ולכן הקשר בין 'אדם' ל'כתיבה' הוא קשר אפשרי, ולא הכרחי או נמנע), אזי שני המשפטים המתהפכים שקריים יחדיו – אינם "חולקים האמת והשקר". הדוגמאות שהשתמשתי בהן כאן הן של הרמב"ם, ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כט.

¹⁰⁸ כלומר ההיגדים: קצת האדם חי / קצת האדם אינו חי, הם "תחת ההפכים".
¹⁰⁹ כלומר המשפטים שהם "תחת ההפכים" עשויים להיות אמיתיים יחדיו משום ששניהם משפטים חלקיים. זוהי כוונת המחבר כי הם לא רחוקים זה מזה "בתכלית המרחק". לעומת זאת, המשפטים "המתהפכים" אינם יכולים להיות אמיתיים יחדיו (וככל שהעניין נוגע למשפטים הכרחיים הם גם אינם יכולים להיות שקריים יחדיו – ראו לעיל, ומשום כך לדברי המחבר הם "בתכלית המרחק").

¹¹⁰ אלו הם משפטים שבניגודם יוצרים "התנגדות".
¹¹¹ כלומר תכפיל. על המונח הכאה במובן של הכפלה (מן הערבית ضرب) ראו גד בן-עמי צרפתי, מונחי המתמטיקה בספרות המדעית העברית של ימי הביניים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 174.

¹¹² כלומר כמו שמבאר הרמב"ם והולך את המשפטים המודאליים, מיד בהמשך דבריו במילות ההיגיון שם. כלומר 54.

¹¹³ כמו 'המשמשים', במובן של: המיושמים.

¹¹⁴ לפי נוסח זה, נראה שכוונת המחבר היא שאת 54 סוגי המשפט יש להכפיל בארבע באופן שמתקבלים 216 סוגי משפט. אולם דבריו אינם בהירים כל צורכם.

1 פרק חמישי

"כל משפט שמו¹¹⁶ נשואו נשאו¹¹⁷ ונושאו נשואו וכו'" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לא) – אחר שדבר בפרקים הקודמים בנושא ובנשוא ובגזרות הפשוטות והיאך יתקשרו אלה הגזרות עד שיהיו מורכבות בפרק ד', בא הנה לדבר איך יתהפכו הגזרות, עד כלומר¹¹⁸ שיהיה התהפכותם במשא, והוא שישוּב הנושא נשוא והנשוא נושא. וזהו "הפוך המשפט", כלומר' שהוא מתהפך בעצמו. אך אם אינו מתהפך, הוא "הפך המשפט"¹¹⁹.

"דמיון זה: ולא אדם א' [חד] מעופף, הפוכו ולא מעופף אדם א' [חד]" (צ"ל: ולא מעופף אחד אדם) (שם) – כי כבר הקדמתי לך כי השוללת הכללית תהפכנה בעצמה בחמר הנמנע.¹²⁰

"אבל אמרנו: כל אדם חי" (שם) – שהוא בחמר ההכרחי, לא יתהפך אלא לקצתית.¹²¹

10 וזה הפרק כלו כבר בארתיו למעלה,¹²² יותר בהרחבה ממה שהוא כתו' [ב] הנה.

1 – פרק חמישי: ד"ו שער ה; 2 – נשאו: ד"ו נושאו; ונושאו נשואו וכו': ד"ו ליתא; 3 – הקודמים: ד"ו הקודמי; ובנשוא: ד"ו והנשוא; 4 – מ"שיהיו מורכבות" עד "הגזרות, עד": ד"ו ליתא (בוודאי השמטה מחמת הדומות); 5 – שישוּב: ד"ו שו שוב; כלומר: ד"ו כלומר; 6 – הפך המשפט: ד"ו הפך המשפ'; 7 – א' מעופף: ד"ו אחד מעופף; הפוכו: ד"ו ליתא; אדם א': ד"ו אחד אדם; 8 – כי: ד"ו ליתא; לך: ד"ו אך; השוללת: ד"ו המשוללת; תהפכנה: ד"ו לאו תהפכה; בחמר הנמנע: ד"ו בחומר הנמנ'; 9 – אדם: ד"ו אד'; בחמר: ד"ו בחומ'; לקצתית: ד"ו לקצתיית; 10 – כלו: ד"ו כולו; כתו': ד"ו כתוב.

1 פרק ששי

"ידוע בשום התבוננות כי כל ב' משפטי נבדלים וכו'" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לא) – אחר שדבר בגזרות ובהפוכן ובהתקשר הגזרות, ידבר עתה הנה איך יתחייב מהן תולדה. והוא אמרו כי התולדה יתחייב כשיהיה הגבול האמצעי משתתף לב' הקדמות. כאמרך: "כל אדם חי וכל חי הי מרגיש" יהיה התולדה א"כ: "כל אדם מרגיש"¹²³, כי החי, שהוא הגבול האמצעי, הוא משתתף לב' ההקדמות שהם האדם והמרגיש, אשר הם עצם התולדה. אך אם ההקדמות נבדלות, בלתי משתתפות בגבול האמצעי, כאמרך: "כל אדם חי וכל אש חמה"¹²⁴ לא יתילד מהם לא תולדה צודקת ולא תולדה כוזבת, מאחר שהשתתפות האמצעי נעדר מהם. נמצא שהתחברות ב' ההקדמות להתילד משתיהן תולדה נקרא הקש, והקדמה הראשונה נקראת הקטנה, לפי ש'האדם' 10 הוא פרטי ובלתי כולל מן¹²⁵ ההקדמה השנית אשר בה 'חי' ו'מרגיש', שכל אחד מהם יותר כולל מן 'האדם'.

¹¹⁶ הניקוד במקור בכה"י.

¹¹⁷ הניקוד במקור בכה"י.

¹¹⁸ כך בכה"י, אולם אחת המילים 'עד' או 'כלומר' מיותרת.

¹¹⁹ לדברי הרמב"ם, אם כשהופכים את הנושא והנשוא, המשפט "נשאר צודק כמו שהיה", זהו "משפט מהופך". ואם "לא ישמור הצדק אבל יכזב", זהו "הפך המשפט". ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לא. זוהי כוונת המחבר: "אך אם אינו מתהפך", כלומר אינו נשאר אמיתי כשהופכים אותו.

¹²⁰ ראו לעיל סוף פרק שני. נראה שכוונת הדברים היא שכשמן הנמנע הוא שהנשוא יאמר על הנושא (כמו בדוגמה שלפנינו: אין אדם אחד מעופף), אזי המשפט מתהפך באופן שגם הנושא לא יכול להיאמר על הנושא.

¹²¹ אף כאן נראה שכוונת המחבר היא לקשור את היפוך המשפט עם המודאליות שלו, וראו לעיל.

¹²² ראו לעיל, סוף פרק שני.

¹²³ הדוגמה היא של הרמב"ם שם, אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לב.

¹²⁴ הדוגמה היא של הרמב"ם שם, עמ' לא.

¹²⁵ כלומר ההיקף (extensio) של המושג 'אדם' מצומצם יותר מהיקפם של המושגים שבהקדמה הגדולה: 'חי' ו'מרגיש'.

117ב) ומה שיתחייב מב' המשפטים נקראת 'תולדה' ו'רדיפה'¹²⁶, כלומר שהוא נרדף אחר חבור ב' ההקדמות. וקודם, התולדה נקראת 'מבוקש' כלומר שאנו מבקשים לדעת גם (צ"ל: אם) כל אדם מרגיש.

15 ומכלל מה שתצטרך לדעת כי כל הקדמה – גזרה, ואין כל גזרה – הקדמה. ובאור זה כי כשאנו אומרים: כל אדם חי, הוא 'משפט' או 'גזרה'. אך כשאנו אומרים: כל אדם חי, ונכוין בזה להחבירה¹²⁷ עם הקדמה שנית, אזי תקרא 'הקדמה', כלומר שהיא הקדמה לידיעת הרגשת האדם. זהו כלל מן השער הזה.

1 – פרק שישי: ד"ו שער ו; 2 – בשום התבוננות: ד"ו במעט התבוננו; ב': ד"ו שני; נבדלים: ד"ו נבדלי; 3 – בגזרות: ד"ו בגזרו; ובהפוכן: ד"ק ובהפוכן; ובהתקשר הגזרות: ד"ו ובהתקש' הגזרו; אמרו: ד"ו אומ'; 4 – התולדה: ד"ו התולד; יתחייב: ד"ו ליתא; כשיהיה: ד"ו כשהיה; לב': ד"ו לשתי; 5 – יהיה התולדה: ד"ו ליתא; א"כ: ד"ו אם כן; החי: ד"ו חי; 5-6 – משתתף לב' ההקדמות: ד"ו משותף לשתי הקדמו'; 7 – אש: ד"ו איש; יתילד: ד"ו יתיליד; 8 – שהשתתפות: ד"ו שהשתתפו; נמצא: ד"ו נמצ'; 8-9 – ב' ההקדמות להתילד: ד"ו שתי הקדמות להתיליד; 9 – נקרא: ד"ו נקר'; והקדמה: ד"ו והקדמ'; 12 – ומה: ד"ו כמו; מב': ד"ו משני; תולדה: ד"ק תולדת; 13 – ב' ההקדמות: שתי ההקדמו'; 12 – גם: ד"ו ליתא; 15 – כל גזרה: כל גזר'; ובאור: ד"ו וביאר; זה: ד"ו ליתא; 16 – ונכוין: ד"ו לכוין; 17 – שנית: ד"ו השנית; כלומר: ד"ו כלומר; 18 – מן: ד"ו ליתא.
 בין שער שישי לשער שביעי מופיע בד"ו ובד"ק קטע ארוך המפרש את ה'ביאור שלא מן המאמר'. קטע זה אינו מגוף הפירוש הנידון במאמר זה. ראו לעיל במבוא, הערה 14.

1 פרק שביעי

"הקש החפוש" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לח) – הגוף הוא המגדל והכסא והסיף; וכל א' [חד] מאלו עשוי; א"כ כל גוף עשוי. ודרך באור החפוש הוא שנניח שום מבוקש, והוא: אם השמים עשויים. ונקח הקדמה תבאר בדרך החפוש, כן: הגוף הוא המגדל, הכסא והקיר ודומיהם; וכל אחד מאלו עשוי; א"כ כל גוף עשוי – והיא ההקדמה¹²⁸ הקדמה גדולה, כן: כל גוף עשוי; והשמים גוף; נמצא שהשמים עשויים, וזהו מה שרצינו לבאר.¹²⁹
 זהו דמיון על הקש החלוף:¹³⁰ כל אדם חי; ואין אדם (צ"ל: ואין אחד) מבעלי חיים – אבן; הקש משאי: נמצא שאין אחד מבני אדם – אבן. ואם זה אינו אמת, תהיה סתירתו אמת, והיא, שמקצת בני אדם אבן. מעתה נרכיב עליה הקש כזה: מקצת בני אדם – אבן; וכל אבן – דומם; הקש החלוף: נמצא שמקצת בני אדם – דומם. וזהו כזב. ואמנם הכזב בכאן הוא מצד ההקדמה המסופקת האומרת: מקצת בני אדם – אבן, שיתחייב ממנו הכזב, הוא הכוזב. נמצאת סתירתו צודקת, והיא שא'¹³¹ אבן אינו אבן, והוא מה שרצינו לבאר.

¹²⁶ כלשון המונחים העבריים של אבן תיבון בתרגומו, ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לב.

¹²⁷ ככה"י נכתב: 'להסבירה', עם סימן מחיקה על האות ס, ובגיליון תוקן: ח.

¹²⁸ כמו: וזו ההקדמה.

¹²⁹ דומה שתרומתו של המחבר בדבריו על היקש החיפוש (אינדוקציה) היא בהדגשתו את שלב ניסוח ההקדמה הגדולה. הקדמה זו משמשת יסוד לגזרת המסקנה המבוקשת: "כל גוף עשוי – והיא ההקדמה הקדמה גדולה". במילות ההיגיון אומנם נמסר שהיקש החיפוש כולל שלב של הקדמה כללית, אולם הדברים נאמרים שם באופן עמום ("שיהיה משפט מה, נודעו לנו חלקיו, והתאמת בחפוש קצת חלקיו, הנה נקח אותו המשפט כללי ונשימהו הקדמת ההקש" [אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לח]), ובדוגמה להיקש החיפוש במילות ההיגיון שלב זה נעדר לגמרי (הדוגמה המובאת שם היא: "הגשם הוא בית האוצר, והכסא, והמנורה, ומה שדומה להם, והם נעשים במלאכה; והשמים מכלל גשם הם; אם כן נעשים במלאכה. וזהו הקש החפוש" [אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לט]).

¹³⁰ במילות ההיגיון היקש החלוף נידון לפני היקש החיפוש, ולכן תמוה שבדינו הפך המחבר את הסדר. תרומתו של המחבר לדיון על היקש החלוף היא הדוגמה המובאת, המבהירה את המבנה המורכב של היקש זה, כפי שמבנה זה נוסח במילות ההיגיון (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לח).

¹³¹ כנראה צ"ל: שאין אחד, כבד"ו וד"ק. בכל אופן הכוונה זהה: ש[אף] אחד מבני האדם אינו אבן.

והתולדה הכוזבת תהיה או מצד אחת מן ההקדמות, או מצד תבנית ההקש, ר"ל שיהיה מהמין שאינו מוליד, כגון שיהיה מב' שוללות או ב' חלקיות.¹³²

15 השוללת הכללית, סתירתה מחייבת חלקיית; השוללת החלקיית, סתירתה (א118) מחייבת כללית. ולעולם אם סתרתה¹³³ צודקת, תכזב ההקדמה. ואם תכזב האחת מהן, תצדק האחרת.¹³⁴ והטעם שאין לסמוך על החפוש אפי' [לן] שיצדק באלף ולא צדק בא' [חד],¹³⁵ לפי כי כשאנו מדברים בחכמות הוא כדי להשכיל כל העניינים [ע"ד (=על דרך)] כללי כדי שיעש' [ה] שכלנו כללי עם ידיע' [ת] האמת שהוא בכללי, שאין שם האמת נופלת על דרך האמת בשום דבר אלא 20 בכללי]¹³⁶ מצד שאין לו התלות בהפרטת החמרי' המשתנים.¹³⁷ ולפי זה אפי' [לן] יצדק אין לעשותו כללי לכללי.¹³⁸

1 – פרק שביעי: ד"ו שער ז; 2 – החפושי: ד"ו החפוש; המגדל: ד"ו המגביל; והכסא והסיף: ד"ו הכסא והסף; א': ד"ו אחד; 3 – א"כ: ד"ו אם כן; ודרך: ד"ו בדרך; באור: ד"ו ליתא; 4 – עשויים: ד"ו עשויים; תתבאר בדרך: ד"ו תבא' בדר'; המגדל: ד"ו המגביל; 5 – א"כ: ד"ו אם כן; ההקדמה: ד"ו ליתא; הקדמה: ד"ו הקדמ'; כן: ד"ו ליתא; והשמים: ד"ו והשמי'; 6 – נמצא שהשמים עשויים: ד"ו נמצ' שהשמי' עשוי'; 7 – דמיון: ד"ו הדמיון; כל אדם: ד"ו ליתא אדם; 8 – נמצא: ד"ו נמצ'; מבני אדם: ד"ו בני אד'; והיא שמקצת: ד"ו והוא שמקצ'; 9 – בני אדם: ד"ו בני אד'; נרכיב עליה: ד"ו נזכור על; כזה: ד"ו בזה; בני אדם אבן: ד"ו ליתא אבן; 10 – נמצא: ד"ו נמצ'; 11-10 – ההקדמה המסופקת האומרת: ד"ו ההקדמ' המסופק' האומר'; 11 – שיתחייב: ד"ו שיתחיי'; נמצאת: ד"ו נמצ'; 12 – צודקת: ד"ו צודק'; שא': ד"ו שאין אחד; אינו: ד"ו ליתא; 13 – ההקדמות: ד"ו ההקדמו'; תבנית: ד"ו תבני'; 14 – מוליד: ד"ו מולי'; שוללות: ד"ו שוללו'; 15 – הכללית: ד"ו הכוללת; סתירתה מחייבת: ד"ו סתירת המחייבת; חלקיית: ד"ו חלקית; החלקיית: ד"ו החלקיית; 16 – כללית: ד"ו כוללית; סתרתה צודקת: ד"ו סתירת' צודק'; ההקדמה: ד"ו ההקדמ'; האחרת: ד"ו האחר' (כך!); 17 – והטעם: ד"ו והטעם; לסמוך: ד"ו לסמוך; החפוש: ד"ו החפו (כך!); אפי': ד"ו אע"פ; בא': ד"ו באחת; כי: ד"ו ליתא; 18 – מדברים: ד"ו מדברי'; בחכמות: ד"ו בחכמ'. ד"ק בחכמה; להשכיל: ד"ו להשכיל; העניינים: ד"ו הענייני'; לאחר 'העניינים' בד"ו ובד"ק נוסף: ע"ד כללי כדי שיעש' שכלנו כללי עם ידיע' האמת שהוא בכללי, שאין שם האמת נופלת על דרך האמת בשום דבר אלא בכללי; 20 – ולפי זה אפי': ד"ו ולפיכך אפילו.

¹³² כלומר היקש ששתי הקדמותיו שוללות, כגון אין ג אחד שהוא ב; אין ב אחד שהוא א; או ששתי הקדמותיו חלקיות, כגון קצת ג הוא ב; קצת ב הוא א – היקשים כאלה אינם "מולידים", כלומר אינם מחייבים דבר על היחס שבין "הקצה הקטן" ו"הקצה הגדול" (ג, א) שבהקדמותיהם.

¹³³ הניקוד במקור בכה"י.

¹³⁴ כללים אלה נובעים מ'ריבוע הניגודים', שמקורו בספר המליצה, ונידונו לעיל בפרק רביעי.

¹³⁵ כלומר האינדוקציה היא היקש שאין לסמוך עליו כדי לנסח את ההקדמה הכללית. מדברי המחבר נשמע שאפילו אם מצאנו אלף פריטים מאותו סוג שלכולם יש תכונה מסוימת, אין לגזור שלכל פריטי הסוג ישנה התכונה המסוימת אם מצאנו פריט אחד מסוג זה שבו התכונה לא קיימת. אולם מסיום הפסקה ("ולפי זה אפי' יצדק אין לעשותו כללי") נשמע שאף אם לא נמצא פריט חריג שכזה האינדוקציה אינה היקש מוחלט משום שעשוי להימצא פריט כזה. לניסוחו של המחבר השווה את דברי אלגזאלי: "ואולם החקירה (=היקש החיפוש), הנה הוא שיושפט מחלקיים רבים על הכולל אשר יכול אותם החלקים [...] ואבל, כאשר סבל שימלט אחד, הנה לא תקנה האמת [...] ואין רחוק שיפורד משפט לאלף, שלא באחד". לדברי אלגזאלי, החקירה (האינדוקציה) היא היקש שיכול להיות מופרך מכוח דוגמה אחת לסתור, גם אם הוא נעשה לאחר בדיקת אלף דוגמאות אחרות. ראו שרטוף, החלק הלוגי של כוונות הפילוסופים, חלק ב, עמ' 71-72.

¹³⁶ הוספתי על פי ד"ו וד"ק.

¹³⁷ כלומר ההיגדים המדעיים שופטים את המושגים הכוללים בלי להיתלות בפרטים המוחשים של הכולל. כגון ההיגד 'כל חתול הוא בעל חיים' אינו סיכום והכללה של סך החתולים שנבדקו ונמצאו בעלי חיים. ההיגד טוען שיש קשר הכרחי-מהותי ובלתי משתנה בין היות חתול לבין היות בעל חיים. קשר זה מוכח על ידי סילוגיזם. עם זאת, יש להודות שמניסוחו של המחבר קשה להסיק מסקנות רחבות על עמדותיו הלוגיות-מטפיזיות.

¹³⁸ נראה שהמילה 'לכללי' מיותרת.

1 פרק שמיני

"המוחשים" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לט) – הזכיר בדרך "המושכלות" בשביל הטעם שנתבאר בספר הנפש כי מן המורגש יבאו למושכל. ועל כן אמר אריסטו כי מי שיחסר לו חוש אחד יחסר לו כנגדו בשכל.¹³⁹ בשביל זה הזכיר תחלה "המוחשים". ואחר כך¹⁴⁰ הזכיר "מפורסמות". ואח"כ "מקובלות", שהם בערך "המושכלות" עם "המוחשות",¹⁴¹ לפי ש"המקובלות" אפשרות להיותן "מושכלות", כמו שאנחנו קהל המאמינים קבלנו מציאותו ית' ואחדותו ושאין ראוי לעבוד זולתו בדרך קבלה, אע"פ שאפשר להיותן מושכלות מצד למוד החכמה העיונית.

ודע כי הג' הם הנכבדים, ר"ל (=רוצה לומר) "המוחשות", ו"המושכלות", ו"המקובלות". כי כל 10 ענין שלא יודע אמיתתו בא' [חד] משלשה דברים הללו אין ראוי לקבלו, ולא יתפש עליו למינות,¹⁴² כי המפורסם אין לו זכר באמת¹⁴³ לפי שאי אפשר לו לשוב אמת. ולכן אני תמה איך לא סמך הרב "המקובלות" אצל "המושכלות", הואיל והן בכח להיותן מושכלות, כמו שאמרנו, ואולי הוא טעות סופרים.

"ואחרי אלו ההצעות תדע כי כל הקש שתהיינה וכו'" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מא) – "הקש 15 המופתי" (שם) – ב' הקדמותיו אמתיות, הכרחיות, עצמיות וראשונות, כגון: כל אדם חי; וכל חי מרגיש. ואולם באור אלו התנאים נתבאר בספר המופת.¹⁴⁴ ומלאכת הויכוח הקדמותיו "מפורסמות". כגון שהוא מפורסם שכל בעלי חיים מניעים לחיים התחתון,¹⁴⁵ וכגון שזה מפורסם עושה ממנה הקדמה לחברה עם הקדמה אחרת, להוליד שכל בעלי חיים מניעים לחיים התחתון.¹⁴⁶

ו"הקש ההלצה" (אפרת, מילות ההיגיון, שם) – ר"ל (=רוצה לומר) הדרשנות, הם מהקדמות (118ב) "מקובלות". כגון שתמצא בתלמוד שדורשין מקראות הרבה מצד שקדם להם הקדמות "מקובלות", אע"פ שהפשט אינו סובל אותו.¹⁴⁷

¹³⁹ ראו עברי, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש, עמ' 117–118: "כמו שהחוש ישפוט על המוחשים כן השכל ישפוט על הדמיונות, ולכן אי אפשר שיהיה מן השכל ציור ולא משפט מבלתי דמיון" (וראו שם, עמ' 104, כי הדמיון מבוסס על נתוני החוש המשותף והוא קשור באופן הדוק אל פעולת החושים). ושם, עמ' 121: "אבל השכל אמנם ישפוט על דמיון הדבר והדמיון אמנם יקח הענין מן החוש. ומפני זה מי שלא ירגיש סוג מן המוחשים אי אפשר לו שידע הסוג שהוא ולא שיגיע לו ממנו מושכל כלל". וראו הדין בנושא זה בתורת אריסטו אצל אריסטו, על הנפש, תרגום מנחם לוז ופירוש אהרון בן-זאב, תל אביב 1989, עמ' 162, 164–165. בפסקה זו עסקתי לעיל במבוא.

¹⁴⁰ כלומר לאחזר הזכרת "המושכלות", ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' לט-מ.

¹⁴¹ דומה שכוונת המחבר היא שיחס המקובלות למושכלות דומה ליחס המוחשות למושכלות. המוחשות, לאחר שהן עוברות ניתוח אפיסטמולוגי-פסיכולוגי, הופכות להיות מושכלות, כלומר המוחשות אינן מנוגדות למושכלות אלא מביאות אליהן. בדומה לזה המקובלות, אם יעברו ניתוח פילוסופי, יתקבלו בנפש כמושכלות.

¹⁴² אפשר שפולמוס סמוי נמצא בדברי המחבר, וראו על כך לעיל במבוא, הערה 37.

¹⁴³ כלומר אין לו שום קרבה עם האמת ועם המושכל. נראה שגישת המחבר היא שידע שמקורו מן המפורסמות אינו יכול לעבור ניתוח פילוסופי ולהימצא אמת מושכלת. ייתכן שכוונתו היא שאם אומנם ידע מפורסם עבר ניתוח מדעי ונמצא מושכל, אזי הוא כבר אינו מפורסם, כלומר מקורו במקרה כזה הוא בשכל. לניתוח הגישה האריסטוטלית בעניין מעמד המפורסמות, וליחסן למושכלות, ראו רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית, עמ' 51–58.

¹⁴⁴ ראו ספר המופת, 170א, והדין הנמשך שם מעמוד זה והלאה בתנאי ההיקש המופתי.

¹⁴⁵ והרי התנין מניע את הלסת העליונה ולא התחתונה. עניין זה מראה שהידע המפורסם אינו נכון או לכל הפחות אינו מדויק שהרי רק רוב בעלי החיים מניעים לסתם התחתונה, אך לא כולם.

¹⁴⁶ היות שבדוגמה הנידונה כאן הקדמת ההיקש המפורסמת היא לכאורה גם מסקנת ההיקש, נראה שצריך לפרש את הדברים כך: "וכגון שזה מפורסם עושה ממנה הקדמה לחברה עם הקדמה אחרת (=כגון: סוס זה או פרה זו, הם בעלי חיים). להוליד שכל בעלי חיים (=שסוס זה או פרה זו, או כל בעל חיים, יהא הפרט הנידון בהקדמה הקטנה של ההיקש אשר יהא), מניעים לחיים התחתון".

¹⁴⁷ נראה שהכוונה היא שבתלמוד חז"ל דורשים פסוקים ומפרשים אותם שלא כפשוטם, על סמך העובדה שההלכה נודעה בקבלה ובמסורת. לפי זה, מדרש חז"ל הוא ההסמכה של ההלכה המקובלת לכתובים. אפשר שלדעת המחבר מדרש הכתובים הוא הטיעון – ההיקש המבוסס על הקדמות מקובלות, כלומר על ההלכה המסורה. לראייה דומה של

והקש ההטאעה – תהיינה הקדמותיו מהקשים מטעים. כמו שתאמ'ר]: כל מועיל – טוב; ויש רע שהוא מועיל; א"כ הטוב הוא רע. וזהו הטעאה מצד [שקדם].¹⁴⁸ ויש מצד הענין, כגון שתאמר: 25 כל מה שרואה האדם הוא כמו שרואה; והוא רואה את האבן; א"כ הוא אבן.¹⁴⁹ והו[א] שהוא יטעה עמה,¹⁵⁰ ר"ל (=רוצה לומר) עם מלת "הוא". והשקר הוא שישקר בה הוא מצד עצמו. כגון שיסבור שקוטר המרובע שוה לצלעו, ושהארץ¹⁵¹ כדורית. וכאלו (אולי צ"ל: ובאלו) השק[ריות]¹⁵² הם מצד עצמו, שהוא משקר בה, כלומ' בדבר, ואע"פ שהדבר אמת בעצמו.¹⁵³ ו"מלאכת השיר" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מב) – הוא חיקוי ודמוי ליפות ולגנות. כגון 30 שימשי[לן]¹⁵⁴ האשה הנאה לשובנה ולמרגליות, בדמיון היופי בלבד; ולמכוערת ידמו אותה בפחם וליום חשוך ובאלו הדמיונות. ושיר השירים הוא מכלל זאת המלאכה, כמו שנתבאר למעניינים הזכרים הישרים בלבותם.¹⁵⁵ ומה שבין ראיה למופת הוא כשאנו לוקחים מופת מן

מדרשי חז"ל, ראו אפרים א' אורבך, 'מסורת והלכה', הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 67–94. המחבר מזהה את "הקש ההלצה" (ההיקש הרטורי) עם "הדרשנות", ונראה לפי זה שבדברי המחבר משמש המונח 'דרש' הן במובן של נאום ציבורי (רטוריקה), הן במובן של פרשנות תלמודית לכתובים וכלעיל, בלי להבדיל בין השניים. וראו קלצקין, אוצר המונחים הפלוסופיים, כרך א, עמ' 148, ערך 'דרש'. על כל פנים, עמדת המחבר המבחינה בין המשמעות הנדרשת מן הכתובים לבין משמעות הפשט, עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם, ראו משה הלברטל, 'ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 457–480, וראו עוד על נושא זה: Mordechai Z. Cohen, 'A Talmudist's Halakhic Hermeneutics: A New Understanding of Maimonides' Principle of Peshat Primacy', *JSIJ*, 10 (2012), pp. 257–359.¹⁴⁸ כאן יש רווח בכה"ל ונראה שיש חיסרון בטקסט. השלמתי על פי ד"ו וד"ק. הכוונה היא שההטעאה נובעת מצד זה שזכור – שההקדמות הן תולדות של הקשים מטעים, ולכן תולדתן שקרית. ושמה צ"ל: מצד שקדם [להם הקדמות שקריות].

¹⁴⁹ נראה שמקור הדברים הוא אצל אבן רשד, הביאור האמצעי לספר ההטעאה, תרגום ר' קלונימוס בן קלונימוס, כ"י ניו יורק, בהמ"ל 2486 (f 28739) (להלן ספר ההטעאה) 326א: "וכבר יהיה שתוף ההרכבה מפני חזרת הסימן בין ענין יותר מאחד. כמו [...] וכמו מאמר האומר: מה שאמר האדם שהוא כך, הנה הוא כך. ואם אמר האדם סלע, הנה האדם א"כ סלע. והסבה בזה שמלת הוא, פעם תשוב אל האדם ופעם תשוב אל המאמר". והשוו אלפארבי, ספר ההטעאה, כ"י מינכן 26 (f 1162), 444א: 'כאמרנו: מה שאמר ראובן שהוא כך, הוא כמו שאמר. ואמר ראובן שזה אבן, אם כן ראובן הוא אבן'.

¹⁵⁰ קריאת המילה "עמה" מסופקת.

¹⁵¹ בגיליון נוסף: "נ"ל אינה".

¹⁵² ההשלמה נעשתה בגיליון כה"י.

¹⁵³ מלשון המחבר עולה שכוונתו להבחין בין הטעאה, שבה יש ריבוי משמעויות במילות הטיעון, לבין שקר, שבו הטוען מציג היגד כאמיתי בידועו שההיגד מוטעה, וזאת בין אם ההיגד אכן שקרי מבחינה מדעית ובין אם הוא למעשה אמיתי מבחינה מדעית. לפי זה, התוספת בגיליון שהובאה לעיל: "נ"ל אינה" מיותרת, ושיעור הדברים הוא: "כגון שיסבור שקוטר המרובע שוה לצלעו (=ויציג היגד זה כאמת, בעוד שהוא יודע שהוא שקרי – וזו דוגמה להיגד שהוא אכן שקרי מבחינה מדעית), ושהארץ כדורית (ויציג היגד זה כאמת, בעוד שהוא סובר שהוא שקרי – וזו דוגמה להיגד שהוא אמיתי מבחינה מדעית)". על כל פנים, עניין זה לא נידון כלל במילות ההיגיון ונראה שבהבחנה בין הטעאה לבין שקר רצה המחבר לאו דווקא לפרש את דברי הרמב"ם, אלא להרחיבם.

¹⁵⁴ ההשלמה נעשתה בגיליון כה"י.

¹⁵⁵ המחבר עומד כאן, אגב הדיון בפואטיקה, על כך ששיר השירים הוא חיבור אלגורי. מהשכלתו הפילוסופית של המחבר אפשר להניח שהרמז הוא לכך ששיר השירים הוא אלגוריה פילוסופית לכמיהת הפילוסוף לשכל הפועל. ייתכן שלכך רומזים דברי המחבר: "כמו שנתבאר למעניינים הזכרים הישרים בלבותם". שהרי פירוש שיר השירים כאלגוריה ליחסי הקב"ה וכנסת ישראל הוא עניין מסורתי ורווח בספרות התלמוד והמדרש והוא מקובל וידוע על כל שלומי אמוני ישראל ולא דווקא על "הזכרים הישרים בלבותם". לפרשנות הפילוסופית לשיר השירים ראו אבי מורי ישראל רביצקי, ר' עמנואל ב"ר שלמה ז"ל מעיר רומי, פירוש למגילת שיר השירים, החלק הפילוסופי, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ל, עמ' 36–93; שלום רוזנברג, 'הפרשנות הפילוסופית לשיר השירים: הערות מבוא', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 133–151.

העלה על העלול, כגון שאנו מביאים מן האש על מציאות העשן. אבל ראייה הוא כשאנו לוקחים ראייה מן העשן על האש.¹⁵⁶

1 – פרק שמיני: ד"ו שער ח; 3 – יבאו: ד"ו יבואו; אריסטו: ד"ו ארסטו; 4 – כן: ד"ו כן; 5 – מפורסמות: ד"ו המפורסמות; מקובלות: ד"ו המקובלות; 7 – ית' ואחדותו: ד"ו יתע' ויתב' לאחדותה; אע"פ: ד"ו אף על פי; מושכלות: ד"ו מושכלו'; 8 – החכמה: ד"ו החכמ'; 9 – הג': ד"ו השלשה; ר"ל: ד"ו רוצה לומר; 10 – בא': ד"ו באחד; 12 – המושכלות: ד"ו המושכלו'; והן: ד"ו והם; 13 – סופרים: ד"ו בספרים; 14 – הקש שתהיינה: ד"ו הקש ליתא; 15 – המופתי: ד"ו המופת; ב': ד"ו שתי; עצמיות וראשונות: ד"ו ועצמיו' וראשונו'; 16 – באור: ד"ו ביאור; 18 – הקדמה לחברה: ד"ו הקדמ' לחברה; הקדמה אחרת: ד"ו הקדמ' אחרת; 21 – מקראות: ד"ו מקראו'; 22 – אע"פ: ד"ו אף על פי; 23 – ההטעאה: ד"ו ההטעא'; שתאמ': ד"ו שתאמר; 24 – א"כ: ד"ו אם כן; וזהו הטעאה: ד"ו וזהו ההטעאה; מצד: ד"ו וד"ק נוסף; שקדם; כגון: ד"ו כמו; 25 – א"כ: ד"ו אם כן; והו: ד"ו וד"ק זהו; 27 – שיסבור: ד"ו שיהא סובר; 28 – השק: ד"ו השקריות; כלומ': ד"ו כלומר; ואע"פ: ד"ו ואף על פי; 29 – הוא: ד"ו היא; ודמוי: ד"ו ודימוי; ולגנות: ד"ו ולגנו'; 30 – שימשי: ד"ו שימשילו; 31 – בפחם: ד"ו לפחם; חשוך: ד"ו חושך; ובאלו: ד"ו ובאלה.

1 פרק תשיעי

"סבות הנמצאות ד': החמר והצורה והפועל והתכלית" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מב). לפי שדבר למעלה במשפטים אשר לא יצטרכו לראיה והם ד', הביא הנה בזה הפרק ג"כ (=גם כן) ד' סבות הנמצאות.¹⁵⁷

5 "וצורתו הרבוע" (שם) – ולא הרבוע הגשמי, כי אותו אינו 'צורה' אלא 'תמונה'.¹⁵⁸ אבל המשלש¹⁵⁹ הוא הנלקח בשכל, [ו]אותו שמבחוץ אינו אלא משל בעלמא, להראות עצמו מה שהוא מציייר מבפנים.

ומה שהביא ב' משלים¹⁶⁰ ולא נסתפק בראשון, לפי שרצה למנות השני היות שהם טבעיות והם הדומם והצומח. כי הברזל הוא מתכת והוא מכלל הדומם, והעץ הוא הצומח. והקדים משל הכסא

¹⁵⁶ המחבר מבחין בין היקש שבאמצעותו מסיקים מן הסיבה במציאות על תוצאתה ("מופת" – מן האש על העשן), לבין היקש שבאמצעותו מסיקים מן התוצאה בטבע על סיבתה ("ראיה" – מן העשן על האש). הראשון הוא הסקה בתחום האונטולוגי והשני הוא בתחום האפיסטמולוגי. עניין זה נידון בספר המופת, 187–188ב ובספרות הלוגית בכלל (ראו למשל שרטוף, החלק הלוגי של כוונות הפילוסופים, עמ' 102–104), אך לא במילות ההיגיון. נראה שגם כאן רצה המחבר לאו דווקא לפרש את דברי הרמב"ם, אלא להרחיבם.

¹⁵⁷ כוונת המחבר להסביר את סמיכות שער ט לשער שקדמו. הסיבה לסמיכות זו היא, לדבריו, ארבעת העניינים הנידונים בכל אחד מהשערים. וייתכן שהוקשה למחבר מדוע ארבע הסיבות נידונו בחיבור המוקדש ללוגיקה, שהרי סיבות הדבר הן, בראש וראשונה, עניין לפיזיקה ומטפיזיקה. תשובתו היא שהן נידונו כאן בהקשר לארבעת מקורות הדעת שבשער הקודם.

¹⁵⁸ המחבר מבחין בין קווי מתאר של גוף – הם 'תמונת' ריבוע למשל, לבין המושג הגאומטרי המופשט – הוא 'צורת' הריבוע, שהריבוע הגשמי הוא המחשה שלו. בהמשך דבריו מסביר הרמב"ם ש"אנחנו לא נקרא התמונה והתואר בעניינים הטבעיים 'צורה', אבל נקרא 'צורה' בעניינים הטבעיים הענין המעמיד לאותו המין המיוחד בו" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מג). כלומר 'בעניינים המלאכותיים' ה'צורה' היא תבנית הגוף שמאפשרת את תפקודו, אך 'בעניינים הטבעיים' הצורה היא מהותו של מין הדבר והגדרתו. ייתכן שהבחנת המחבר בין ה'תמונה' המוחשית ל'צורה' הגאומטרית נעשית כדי לצמצם את הפער שבין אפיון הצורה 'בעניינים הטבעיים' לבין הצורה 'בעניינים המלאכותיים'. כלומר שגם שהצורה ש'בעניינים המלאכותיים' היא מופשטת ומושגית.

¹⁵⁹ הניקוד במקור בכה"י.

¹⁶⁰ הכוונה לעובדה שהרמב"ם הסביר את ארבע הסיבות באמצעות משל הכיסא ומשל הסיף. אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מב–מג.

10 לסיף למעל[תן]¹⁶¹ (א119) כי הכסא יורה על מעלת מי שהוכן לשבת עליו, כמו שנתבאר בפ' י"ו (צ"ל: בפ' ט) מחלק ראשון מן המאמר הנכבד.¹⁶² ואחר כן הביא משל בחיוני שהוא החי.¹⁶³ "דמיון זה: האדם, מן העניינים הטבעיים. חמרו הוא החיות" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מג) – כלומר שה'חי' הוא סוג והוא חומר לאדם שהוא 'מין', כמו שנתבאר במבוא.¹⁶⁴ ולפי זה לא יקשה למה שאמ'ר] למטה באמרנו: "דמיון זה בחמר: הנה זה ראובן, חמרו הקרוב – אברי גופו"

15 (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מד), כי למעלה דיבר בסוג הכללי ובכאן דיבר באיש הפרטי,¹⁶⁵ כמו שיתבאר למעיין הזך.

ומה שהביא הרב ז"ל ענין הצורה והשכל הפועל¹⁶⁶ הוא לצייר בלב המתחיל אמתת המציאות בדרך קבלה, כדי שיהיה לו מבוא בעניינים המושכלים.

"וזה הדבר המשותף ליסודות הד' אשר נשכילהו בהכרח, הוא אשר נקרא אותו החמר הראשון" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מד) – ומה שאמ'ר] "אשר נשכילהו" ולא אמ'ר] "אשר נמצאהו", הוא לפי שההיולי אין לו מציאות בפעל, כמו שנתבאר במאמר הראשון מספר השמע.¹⁶⁷ ומה שאמר "נשכילהו" לאו דוקא, כי כבר נתבאר בספר הנפש כי אין השכל יכול להתפלש בדבר שהוא נעדר הצורה.¹⁶⁸ אבל לפי דעתי שאמ'ר] "אשר נשכילהו" מצד תארו אשר אנחנו מתארים אותו, לא שנשכיל אותו על פי מה שהוא, כי זה נמנע בחקו.¹⁶⁹

1 – פרק תשיעי: ד"ו שער ט; 2 – סבות הנמצאו' ד': ד"ו סבת הנמצאו' ארבעה; 3 – והם ד': ד"ו והם ארבעה; ג"כ: ד"ו גם כן; ד' סבות: ד"ו ארבעה סבות; 6 – המשלש: ד"ו המשולש; 7 – מצייר: ד"ו מצייר; 8 – ב': ד"ו שני; נסתפק: ד"ו נסתפי'; 9 – מתכת: ד"ו מהמתכות; הצומח: ד"ו צומח; 10 – לסיף: ד"ו לסיף; יורה: ד"ו יותר; 10-11 – שנתבאר בפ' י"ו מחלק: ד"ו שנתבא' בפ"י ממאמ'; 11 – מן המאמר: ד"ו מהמאמר; ואחר: ד"ו ואם; 13 – חומר: ד"ו חמר; במבוא: ד"ו במבא; 14 – בחמר: ד"ו בחומר; חמרו: ד"ו חומר; 15 – למעלה דיבר: ד"ו למעלה דבר; ובכאן דיבר: ד"ו ובכאן דבר; 17 – והשכל: ד"ו והשכ'; 18 – שיהיה: ד"ו שיהא; שיהיה:

¹⁶¹ האותיות 'תו' הושלמו בגיליון כה"י.

¹⁶² הכוונה למורה הנבוכים א, ט, הדן במונח "כסא".

¹⁶³ הכוונה למשל שהביא הרמב"ם מן "האדם", אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מג. בפסקה זו עסקתי לעיל במבוא.

¹⁶⁴ ראו ספר המבוא, עמ' 7: "שהאדם מין לחי והחי סוג לו", ושם, עמ' 14: "והסוג הוא כמו הח'מר וההבדל כמו הצורה".

¹⁶⁵ כלומר מבחינת הטקסונומיה של המהויות, ה'סוג' הוא בבחינת חומר ל'מין', שהרי עיקרון התפקוד הייחודי של הדבר נקבע על ידי מינו, והמין הוא קביעה והגדרה של הסוג. אולם מבחינת עיקרון התפקוד של אינדיבידואל מסוים, הרי שחלקיו הפיזיים הם ה'חומר', ואופן תפקודם האורגני הוא ה'צורה'.

¹⁶⁶ המחבר מתייחס כאן לדברי הרמב"ם שלפיהם פועל האדם הוא "אשר נתן לו הצורה [...] כי ענין הפועל אצלנו – מציאת הצורות בחמרים, והוא האל ית'" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מג). וכבר הערתי על משמעותם של דברי המחבר לעיל במבוא.

¹⁶⁷ ראו ספר השמע 13א, ובעיקר 14ב: "הנה טבע ההיולי הראשון כבר נגלה מזה המאמר שהוא אמצעי המציאות בין ההעדר והפועל, ושהוא נמצא בכח".

¹⁶⁸ עניין זה יכול להילמד מן הדיון ב"כח הדברי" שבספר הנפש (עברי, הביאור האמצעי של אבן רשד לספר הנפש, עמ' 106–121 ובעיקר עמ' 111), ולפיו השכל משכיל את צורות הדברים. ומשמע שמה שאין לו צורה (וזה עניינו של החומר ההיולי), השכל אינו יכול להשכילו (כאן: "להתפלש" בו, כלומר לחדור אליו. השווה מינוח בליקוטי מקור החיים' של ר' שם טוב אבן פלקירה: "וכן תמצא עצם השכל מפלש בכל העולם ושוקע בו", בתוך: רבי שלמה אבן גבירול, ספר מקור חיים, תרגום יעקב בלובשטיין בעריכת אברהם צפרוני, תל אביב תשכ"ג, עמ' 463 סע' 14, ומינוח זה חוזר הרבה שם לציון חדירת העצמים המטפיזיים אל ההוויה שתחתם במדרגה, ראו למשל שם, עמ' 451 סע' 22, עמ' 461 סע' 10, ועוד הרבה), אולם השווה מינוח בד"ו ובד"ק: להתפשט.

¹⁶⁹ המחבר מתלבט באשר לכוונתה המדויקת של לשון הרמב"ם. ההתלבטות נובעת מן העובדה שהחומר ההיולי אינו קיים in actus, אלא הוא תוצר של הפשטה הכרתית – כלומר הבחנה בין חומר היסודות לצורותיהם. מכאן מדויקת, לדברי המחבר, לשון הרמב"ם על ההיולי ש'נשכילהו' בלבד. מצד שני, להיולי אין צורה הניתנת להשכלה באותו אופן שהשכל מכיר צורות אחרות (מלשון המחבר עולה שתפיסתו היא שהשכל חודר אל מהות הדבר שאותו הוא משכיל – 'להתפלש' בו). מכאן שלשון הרמב"ם אומנם מדויקת אך מחייבת סיוג והבהרה. בפסקה זו דנתי לעיל במבוא.

ד"ק נוסף: למעיין הזך ומה שהביא הרב ז"ל ענין הצורה והשכ' הפועל הו' לצייר בלב אמתת המציאו' בדרך קבלה כדי שיהא (=הוא חזרה מיותרת על מה שנאמר לעיל); מבוא: ד"ו מבא; 19 – הד': ד"ו הארבעה; החמר: ד"ו החומר; 21 – מציאות בפעל: ד"ו מציאו' בפועל; 22 – שאמר: ד"ו שאמ'; דוקא: ד"ו דווקא; להתפלש: ד"ו ד"ק להתפשט; 23 – שאמ': ד"ו שאמר; 24 – שנשכיל: ד"ו שנשכי'; בחקו: ד"ו בחיקו.

1 פרק עשירי

"הענין הכולל אשר יכלול מספר האישים והוא מעמיד עצמות כל א' מהן נקרא מין" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מה) – וא"ת (=ואם תאמר) מדוע הקדים הודעת המין להודעת הסוג¹⁷⁰ כי יותר ראוי להקדים הסוג אל המין כמו שעשה פורפיריאוס.¹⁷¹ וי"ל (=ויש לומר) כי הוא כיון 5 בזה להודיע כי הידוע קודם לנעלם, כי ידוע שהסוג יותר נעלם מן המין, להיות המין נראה לעינים. ועוד, כי מן המין יבאו לידיעת הסוג,¹⁷² מה שאין כן מן הסוג למין.¹⁷³ ושאר הפרק כאשר נתבאר במבוא פורפיריאוס,¹⁷⁴ וי' מאמרות בספר הנאמרות,¹⁷⁵ והח' ספרים¹⁷⁶ כבר בארנום בשער ח'. הנה זה [מה]¹⁷⁷ שצריך לבאר בשער הזה.

1 – פרק עשירי: ד"ו שער י; 2 – האישים: ד"ו האישי'; א' מהן נקרא: ד"ו אחד מהם נקראהו; 3 – וא"ת: ד"ו ליתא; מדוע הקדים: ד"ו ומדוע הקדי'; להודעת: ד"ו להודע'; 4 – להקדים: ד"ו להקדי'; פורפיריאוס: ד"ו פורפרוס; וי"ל: ד"ו רוצה לומר; כיון: ד"ו כיון; 5 – נראה: ד"ו נראות; 6 – יבאו: ד"ו יבואו; 7 – במבוא פורפיריאוס וי': ד"ו במבא פורפרוס ועשרה; הנאמרות והח': ד"ו המאמרות והשמנה; 8 – בארנום: ד"ו ביארנום; ח': ד"ו שמיני; זה: ד"ו נוסף: מה.

1 (119ב) פרק אחד עשר

אחר שדבר בעניינים אשר צריך האדם להשכיל אותם כגון החמשה כללים והעשרה מאמרות ומה שנמשך להם, בא הנה בזה הפרק לבאר הדברים ההכרחיים לאדם לדעת אותם כדי שיהיה ראוי לדבר אתו, כמו שמפרש והולך.¹⁷⁹

¹⁷⁰ הדברים אמורים כלפי העובדה שרק לאחר הגדרת המין, אומר הרמב"ם: "והענין הכולל אשר יכלול שני מינים או יותר ויהיה מעמיד להם, נקראהו סוג" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מה) – והרי הסוג' מקיף יותר מן המין', ומבחינה מטפיזית הוא קודם לו, כלומר מציאות המין' תלויה במציאות הסוג' ולא להפך. ראו מילות ההיגיון, שער יב (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נג): "הקדימה בטבע – כחי והאדם, כי אתה אם תוכל לסלק החי בטל מציאותו של אדם, ואם יכלת לסלק האדם לא יבטל מציאות החי. הנה אנחנו נאמר כי החי קודם מן האדם בטבע". נראה כי הלך מחשבתו של המחבר הוא כי ההבעה וסדר הדיון אמורים לעקוב אחר הסדר המטפיזי.

¹⁷¹ הכוונה לספר המבוא לפורפיריוס הדין ב'סוג' ולאחר מכן ב'מין'. ראו ספר המבוא, עמ' 4–11.

¹⁷² ראו על פסקה זו לעיל במבוא.

¹⁷³ בכתב היד: "מן המין לסוג", עם סימני החלפת סדר המילים מעל "המין" ומעל "הסוג".

¹⁷⁴ הכוונה להמשך הפרק העוסק, חוץ מ"המין" ו"הסוג", גם ב"הבדל", "הסגולה" ו"המקרה" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מה–מז) – נושאו של ספר המבוא.

¹⁷⁵ הכוונה להמשך הפרק העוסק בעשר הקטגוריות, ה"מאמרות" (אפרת, מילות ההיגיון, שם), הנידונות בספר המאמרות.

¹⁷⁶ הכוונה לסקירת ספרי ההיגיון של אריסטו המובאת בהמשך הפרק (שם, עמ' מז–מח).

¹⁷⁷ ראו לעיל בפירושו לשער ה, הדיון ב"הקש המופתי", ב"מלאכת הויכוח", ב"הקש ההלצה", ב"הקש ההטעאה" וב"מלאכת השיר". המחבר אינו מציין את העובדה שדיונו לעיל אינו מקיף את כל שמונת ספרי האורגנון האריסטוטלי.

¹⁷⁸ הוספתי בעקבות ד"ו וד"ק.

¹⁷⁹ הדברים מבוססים על דברי הרמב"ם בהמשך הפרק: "ואולם הארכנו לבאר זה הענין, בעבור שהפלוסופים יאמרו כי כל מי שלא יבדיל בין מה שבכח ובין מה שבפעל ובין מה שבעצמות ובין מה שבמקרה [...] הנה הוא בלתי יודע לדבר" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נא; במילות ההיגיון, מהדורת רות, עמ' 76, קרוב לנוסח שעמד לפני פרשנונו: "הנה הוא בלתי ראוי לדבר עמו"). המחבר מבאר בדבריו את שיקולי עריכת הדברים: בשער הקודם נידונו המושגים שעל האדם להשכיל על מנת להכיר את המציאות נכונה (הם חמשת 'הכוללים' [כללים] בלשון המחבר) ועשר

5 "ירידת האבן למטה" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מט) – הוא הטבע עצמו המושם באבן, שעל ידי זה תרד בטבע.

"וחיוב המות לבעלי חיים בזביחתו" (שם) – הם בענין אחד, כי המות והזביחה הם עצם אחד. "וכן מה שימצא על הרוב ג"כ (=גם כן) כאמרנו: האדם בעל חמש אצבעות הוא ג"כ בעצמות, אע"פ שפעמים ימצא בעל ששה אצבעות" (שם) – יתירה לפעול הראוי לפעול, כפי מה שנתבאר 10 במדע הטבעי. זה כלו יקרא עצמותי.

"וכן כל מה שימצא מזה על הרוב וכו' ועל הכלל העניינים הטבעיים כלם, אם¹⁸⁰ היו על הרוב הזה (צ"ל: הנה)¹⁸¹ הם עצמותיים" (שם) – כלומר שיש לנו להשכיל בשכלנו שהם עצמותיים, לא מקריים.

אבל "מה שמציאותו על המעט" (שם) – כלומר שלא יארע אלא פעם אחת בשבוע¹⁸² או פעם אחת ביובל, "יאמר בו שהוא במקרה, כמו מי שיחפור יסוד וימצא מטמון" (שם) – כי מציאת המטמון לא היתה עצמית לחפירת היסוד, ולא חפירת היסוד למציאת המטמון. ונקרא בספר השמע הזדמנות והקרי.¹⁸³ ונתבאר לשם שאין לו פועל, וכן הוא דעת אריסטו. הנה באר מה שבעצם ומה שבמקרה ועתה יבאר מה שבכח ומה שבפועל, שהם במדרגת העצם והמקרה,¹⁸⁴ כמו שמבאר והולך.

20 וה'הבדל שיש בין [העדר עניין]¹⁸⁵ הסיף לחתיכת (צ"ל: מחתיכת)¹⁸⁶ הברזל ובין העדר ענין הסיף מחתיכת¹⁸⁷ העור" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נ) – כי העדר מצד ההתכה¹⁸⁸ היא אפשרית לבוא לפעול, מה שאין כן מחתיכת העור, כי הוא נמנע לבוא ממנו סוף. וכלל לדעת¹⁸⁹ הפכים שיש ביניהם אמצעי לבין הפכים אשר אין להם אמצעי, הוא כי לא תמצא אמצעי רק להפכים האיכותיים המקבלים התוספת והחסרון.¹⁹⁰

'המאמרות'), ובשער הנוכחי נידונו המושגים שעל האדם לדעת כדי שיהיה ראוי לשיחה פילוסופית: השכלה קודמת ולאחריה הבעה ותקשורת.
180 אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' מט, ובמילות ההיגיון, מהדורת רות, עמ' 74: "ואם". כלומר ואף אם היו רק על הרוב ולא תמיד.

181 תיקנתי על פי ד"ו וד"ק.
182 כאן הכוונה "שבוע" בלשון חכמים היא לשבוע שנות השמיטה, וכפי שממשיך המחבר: "או פעם אחת ביובל", כלומר בשבעה שבועות שמיטה.

183 ראו ספר השמע, דף 20ב: "הפרק השני, בהזדמנות והמקרה", ושם, 23ב: "המשל בזה כי האדם משיצא מביתו אמנם יצא מפני סבה מן הסבות, אם להכנס למרחץ או לשוק [...] ואם קרה לו בדרכו שמצא דינר נאמר כי מציאות הדינר היה מן המקרה". והשוו אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכוס, ג, 3, 1112א, 18–30 (תרגום יוסף ג' ליבס, ירושלים ותל-אביב 1985, עמ' 63–64); אליעזר ז' ברמן, הביאור העצמאי של אבן רשד לספר המידות על שם ניקומאכוס לאריסטו, בתרגום שמואל בן יהודה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 118.

184 ייתכן שהכוונה היא שההבחנה בין עצם ומקרה וההבחנה בין בכוח ובפועל הן באותה מדרגת חשיבות מבחינת ההשכלה הפילוסופית. כפי שמבאר הרמב"ם בהמשך הפרק: "כי כל מי שלא יבדיל בין מה שבכח ובין מה שבפועל ובין מה שבעצמות ובין מה שבמקרה [...] הנה הוא בלתי יודע לדבר" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נא).

185 הוספתי על פי מהדורת אפרת ומהדורת רות לצורך הבהרת הדברים.
186 הכוונה היא לעמוד על ההבדל שיש בין העובדה שחתיכת מתכת אינה סוף בפועל (אלא רק בכוח) לבין העובדה שחתיכת עור אינה סוף.

187 בכתב היד נכתב: "מהמתכת". ונסמן סימן מחיקה על המ"ם השנייה, ונתלתה בין השיטין האות יו"ד, בין התי"ו לכ"ף. היה עלינו אפוא לקרוא: מהתיכת. אולם מההקשר עולה שצ"ל: מחתיכת.

188 נראה שהכוונה היא שאפשר להתיך את המתכת ולעשות ממנה סוף. מה שאין כן לגבי חתיכת העור. ושם צ"ל: המתכת.

189 כלומר לדעת את ההבדל שבין...

190 הדברים מוסבים כלפי הבחנת הרמב"ם בין הפכים "שביניהם אמצעי" כגון חום וקור ("כי ביניהם הפושר") לבין הפכים "שאין ביניהם אמצעי" כגון הזוג והפרד ("כי כל מספר אם זוג ואם נפרד") (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נא). לדברי המחבר, האמצע שבין הפכים מתאפשר מכח העובדה שמדובר בתכונות מקטגוריית האיכות שהן יותר ופחות מאותה תכונה. כך יותר חום (טמפרטורה גבוהה במושגי ימינו) הוא חם, ופחות חום (טמפרטורה נמוכה במושגי ימינו) הוא קר, וביניהם נמצא הפושר. והשווה דבריו של משה מנדלסון בפירושו למילות ההיגיון על אתר: "ובכלל, אם

25 וההעדר והקנין¹⁹¹ – כמו האור והחשך והחכמה והסכלות, שהם במדרגת האור והחשך,¹⁹² כמאמר (א120) קהלת באמרו: "ראיתי אני שיש יתרון לחכמה על הסכלות כיתרון האור מן החשך" (קהלת ב, יג). והשאר כבר התבאר במבא פורפיריאוס ביאור יותר רחב מזה.¹⁹³ ומה שהזכיר בשמות המובנים בעצמם מבלי הקשה לחביריהם: הברזל והנחשת,¹⁹⁴ הוא להוציא מלב המהבילים המאמינים באלקימיה, שאומרים: הברזל והנחשת הם מצטרפים מצד דמיון 30 מקורם שהוא אחד, ונשתנו במראיתם ובעצמיותם מצד המקרים שאירעו להם במקורם. וכן גם המאכל והמשתה¹⁹⁵ יש שסוברים בהם שהם מצטרפים. והוא הדין הישיבה והעמידה.¹⁹⁶ והר"מ במז"ל (=והרב משה בן מימון ז"ל) הודיע על צד משליו, שאינם מצטרפים, אלא כל א' [חד] וא' [חד] הוא שם בפני עצמו מבלי שיצטרך להקישו לזולתו.¹⁹⁷

1 – פרק אחד עשר: ד"ו שער יא; 2 – אשר: ד"ו אין; 4 – אתו: ד"ו אותו; 5 – ירדת: ד"ו יסדת. ד"ק ירדת; עצמו: ד"ו בעצמו; 7 – בזביחתו: ד"ו בזביחתו; הם בעניין: ד"ו הם ליתא; בעניין: ד"ו בעניין; 8 – ג"כ כאמרו: ד"ו גם כן כאמרו; האדם: ד"ו האד'; ג"כ בעצמות: ד"ו גם כן בעצמות; 9 – אע"פ: ד"ו אף על פי; לפעול הראוי: ד"ו לפעולה הראוי; 10 – כלו יקרא: ד"ו יקרא כלו; 12 – הזה: ד"ו וד"ק הנה; כלומר: ד"ו עצמותיים: ד"ו עצמותי'; 14 – כלומ': ד"ו כלומר; 15 – כמו: ד"ו כפי; וימצא: ד"ו וד"ק נוסף; בו; מציאת: ד"ו מציאות; 16 – עצמית לחפירת: ד"ו עצמי' לחפיר'; 17: והקרי: ד"ו וקרי; 18 – באר: ד"ו ביאר; 20 – שיש בין: ד"ו שבין; הסיף לחתיכת: ד"ו הסיף לחתיכת; 21 – הסיף מחתיכת: ד"ו הסיף מחתיכת; ההתכה: ד"ו החתיכה; 21-22 – אפשרית לבוא לפעל: ד"ו אפשרות לבא לפועל; 22 – לבוא ממנו סיף: ד"ו לבא ממנה סיף; 23 – ביניהם: ד"ו ביניה'; ההפכים: ד"ו ההפכיל'; הוא: ד"ו ליתא; 24 – להפכים האיכותיים המקבלים: ד"ו ההפכיל' האיכותי' המקבלי'; והחסרון: ד"ו והחסרו'; 25 – שהם במדרגת האור והחשך: ד"ו וד"ק ליתא; 26 – מן: ד"ו וד"ק על; 27 – במבא: ד"ו במאמר; ביאור: ד"ו ביאר; 28 – בעצמם: ד"ו ליתא; הקשה: ד"ו הקש; 29 – באלקימיה שאומרים: ד"ו בארקימיה שאומר; 30 – ונשתנו: ד"ו ונשתנ'; ובעצמותם: ד"ו ובעצמותם; 31 – בהם: ד"ו כדי; 32-33 – א' וא': ד"ו אחד ואחד; 33 – שם: ד"ו ליתא; להקישו: ד"ו להקש.

1 פרק שנים עשר

יתואר דבר בגודל ובקטנות ברב או במעט, הנה יהיה בינו ובין הפוכו דבר אמצעי, כענין הקור והחום" (יצחק אלבוגן ואחרים [עורכים], כל כתיבי משה מנדלסון, יד, ברעסלוי תרצ"ט, עמ' 100, אות ח). הדברים תואמים לדרכו של המחבר דנן.

¹⁹¹ הנידונים בהמשך הפרק (אפרת, מילות ההיגיון, שם).

¹⁹² במילות ההיגיון נזכרו כדוגמאות לקניין והעדר – "החכמה והסכלות" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נא). האור והחושך לא נזכרו שם, ונראה שהמחבר משתמש בהם כאן רק מתוך התאמה לפסוק המצוטט על ידו. מעניין שמילים אלו אינן מופיעות בד"ו וד"ק.

¹⁹³ נראה שכוונת המחבר היא לשאר עניינו של פרק יא ממילות ההיגיון, והרי הוא עניין המושגים "המצטרפים" (היחסיים, הקורלטיביים). כגון "הארוך והקצר" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נב), ועניין זה נידון באריכות בספר המאמרות, עמ' 55–64.

¹⁹⁴ ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נב. הכוונה למושגים בעלי משמעות מוחלטת בניגוד למושגים יחסיים כגון: "הארוך והקצר" (שם).

¹⁹⁵ המאכל והמשתה הובאו במילות ההיגיון גם הם כדוגמה למושגים מוחלטים (שם).

¹⁹⁶ אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נב הובאה רק העמידה כדוגמה, ובאפרט חילופי הנוסח הובא הנוסח המוסיף גם את הישיבה. במילות ההיגיון, מהדורת רות, עמ' 79: "והעמידה והישיבה", קרוב לנוסח שעמד לפני פרשנו.

¹⁹⁷ בדבריו המחבר עומד על הצורך בדוגמאות שנותן הרמב"ם, כלומר על העמדה המוטעית שדברי הרמב"ם שוללים.

"וכן ב' הסמוכים יחד מצד הסמיכות" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נה) – [כגון]¹⁹⁸ שתאמר הגוף והחי שהם סוג ומין נסמכים,¹⁹⁹ כי החי הוא מין בערך אל הגוף וסוג הוא בערך אל האדם.²⁰⁰ והגוף הוא סוג בערך אל²⁰¹ החי ומין בערך אל העצם. ועם כל זה הם נמצאים יחד בטבע.²⁰² והשאר כבר הוא מבואר בפ"ד מה' (=בפרק ד מחמישה) פרקים מהישרה לאבונצר.²⁰³

1 – פרק שנים עשר: ד"ו שער יב; 2 – ב' הסמוכים: ד"ו שני הסמוכי; הסמיכות: ד"ו ד"ק נוסף: כגון; 3 – נסמכים: ד"ו נסמכין; מין: ד"ו המין; 4 – נמצאים: ד"ו נמצאי; 5 – מבואר: ד"ו ליתא; בפ"ד מה': ד"ו בפרק מחמשה; מהישרה לאבונצר: ד"ו מהיושר לאבונצר.

1 פרק שלושה עשר
"התבה אשר יקראה מדקדק הערב הפעל וכו'" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נה) – כבר נתבאר זה בתחלת הספר.²⁰⁴
והאות והמלה והשם הישר²⁰⁵ – כגון: אדם חי,²⁰⁶ והנוטה – כגון: עבר (צ"ל: עבד) ראובן,²⁰⁷ כמו שמבאר בסוף שער ט (כנראה צ"ל: בסוף שער יא).²⁰⁸ "ואולם השם אשר יקראוהו בלתי מניע (צ"ל: מגיע)²⁰⁹ הוא שם מורכב מ'לא' וקנין" (אפרת, מילות ההיגיון, שם) – כאמרך: לא-קנין, אשר המבואר ממנו שהוא כמו שם נפרד, אם היינו יכולין למצוא לו שם שיכלול ה'לא' והשם,²¹⁰ ופירושו שהוא יעדר הראות.²¹¹

¹⁹⁸ הוספתי בעקבות ד"ו וד"ק.
¹⁹⁹ כלומר קורלטיביים, "מצטרפים" – אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נב.
²⁰⁰ שהרי "הגוף" – האורגניזם – הוא המושג המקיף שבו נכלל "החי", ו"החי" הוא המושג המקיף שנכלל בו "האדם".
²⁰¹ בכה"י נכתב כאן: "האדם", וסימן מחיקה מעליו.
²⁰² נראה מדברי המחבר שלדעתו "העצם", "הגוף" (האורגניזם), "החי" ו"האדם" הם מושגים קורלטיביים ("סמוכים"), ומשום כך אף אחד מהם לא "קודם בטבע" למשנהו, אלא כולם "נמצאים יחד בטבע" (ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נד-נה). אולם זוהי עמדה תמוהה משום שבמילות ההיגיון עצמו הובאו יחסי ה"חי" וה"אדם" כדוגמה לקדימה בטבע ("כי החי קודם מן האדם בטבע", אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נג). לכן נראה שכוונת המחבר היא למושגים 'סוג' ו'מין', שהם מושגים קורלטיביים. בדבריו הוא מראה שמה שביחס למושג אחד הוא סוג, ביחס למושג אחר הוא מין. לכן אין להבין מושגים אלה במשמעות מוחלטת אלא רק במשמעות יחסם זה לזה, ומשום כך הם קיימים "יחד בטבע".
²⁰³ הכוונה היא שחמשת המובנים שבהם משמש המונח 'קדימה', הנידונים בפרק יב של מילות ההיגיון, נתבארו בפרק רביעי של חיבורו של אלפאראבי. למקור הערבי ראו דנלופ, פרקי המבוא של אלפאראבי, פרק ה, עמ' 268–269 (תרגום אנגלי שם, עמ' 276–277). לתרגום עברי ראו חמישה פרקים, כ"י וטיקן 49, 109–110א.
²⁰⁴ הפועל הדקדוקי כ"דבור", נידון בפרק ג (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כח). בתחילת הספר נזכרת ההקבלה שבין מונחי אנשי הדקדוק למונחי אנשי ההיגיון. נראה שדברי המחבר מוסבים על דיונו שלו עצמו ב"פועל" וב"מלה" הנמצא בפירושו לפרק א לעיל.
²⁰⁵ נושאים שנידונים בפרק זה (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נה).
²⁰⁶ במשפט: 'האדם [הוא] חל', הן הנושא הן הנשוא הם ביחסת הישר ולכן כל אחד מהם הוא 'שם ישר' (וכדברי אלפאראבי המצוטטים על ידי הרמב"ם בשער זה, שניהם מנוקדים בערבית ב'צ'מה". אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נה).
²⁰⁷ הצעתי לקרוא: עבד ראובן, היא בהתאם לדוגמה לשם נוטה המובאת במילות היגיון שער יא, והמובאת בהערה הבאה: 'נער ראובן'. והכוונה ש'ראובן' הוא שם נוטה שהרי הוא סומך.
²⁰⁸ אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נג: "הענין אשר יקרא אותו מדקדק הערב – הסמוך, כ'נער ראובן' ו'פתח הבית', הנה אנחנו נקרא השם ההוא – הנוטה".
²⁰⁹ כך על פי לשון אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נה.
²¹⁰ כלומר השם "הבלתי מגיע" אינו היגד שולל, אלא הוא שם אחד המורכב משלילת קניין. נראה שמקור שם זה והבנת מעמדו הלוגי הם במבנה היווני שבו אות השלילה 'אלפה' היא חלק מן המילה (α-).
²¹¹ הדוגמה שעליה מוסבים הדברים היא זו שהביא הרמב"ם (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נה): "לא רואה" ("לא", בתוספת קניין "רואה"). וייתכן ששיעור הדברים ונוסחם הוא זה: "ואולם השם אשר יקראוהו בלתי מניע (צ"ל: מגיע) הוא שם מורכב מ'לא' וקנין" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נה) – כאמרך: לא [רואה] [קנין] [...] ופירושו שהוא יעדר הראות".

"והשמות אשר יקראם מדקדק הערב שמות הפעלים [והמתפעלים]²¹² הם אשר נקראם אנחנו 10 השמות הנגזרים" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נו) – כמו: רואה ומתראה שהם נגזרים מן המשלים הראשונים²¹³ הנלקחים בשכל, והם המקורים. והוא: ראה ועשה שמור זכור. אלו הם מקורים למלות הנגזרים מהם.²¹⁴

והטעם שהכנויים יקראו נסתרים,²¹⁵ לפי שאות היחס, כגון שתאמר: יו"ד של 'אני', או ה"א של 'אתה', או (120ב) כ"ף של 'עבדך', או ו"ו של 'עבדו', הם נסתרים, בלתי נעים,²¹⁶ והם הם 15 אותיות הכנויים.

"ונקרא התאר והמתואר מאמר קשור²¹⁷ ותנאי, כאמרנו: ראובן הכותב" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נו) – שאותה ה"א היא קושרת ל'כותב' עם 'ראובן',²¹⁸ ואנו מכנים לראובן אמרי²¹⁹ הכתיבה.

"ואולם [אמר] הפוסק²²⁰ אמנם נקראהו מאמר הורכב הרכבת ספור" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נו) – כגון שתאמר: ראובן כותב, או: ראובן הולך, כי כל א' ואחד הוא סיפור בפני עצמו מבלתי שנכוין לקשור הנושא בנושא, כמו שנתבאר מה' (=מחמישה) פרקים מהישרה.²²¹

"והשמות יחלקו חלוקה הכרחית לג' סוגים והם הנבדלים, והנפרדים (צ"ל: והנרדפים), והמשותפים" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נו) – ואע"פ שיש שם שמות הרבה, כגון: המסופקים, והנעתקים, והמושאלים,²²² עם כל זה לבסוף הם נכללים באלו הג', כמו שבאר ה' רשד בתחילת 25 ספרו הנקרא ספר ההכרחי.²²³

וענין אלו השמות הוא מבאר והולך: "השמות המשותפיים" [ם] יחלקו לז'²²⁴ חלקים" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נז) – והוא מבאר אותם והם מועילים להשמר מן ההטעאות הנזכרים בספר

²¹² הוספתי על פי אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נו, וזאת משום שבפירושו המחבר מזכיר "רואה ומתראה", וניכר שהדברים מוסבים על השמות הפועלים והמתפעלים.

²¹³ "המשל הראשון" הוא צורת המקור שממנה נגזרים השמות והפעלים (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נו).

²¹⁴ בפסקה זו המחבר משלים דוגמאות נחוצות להבנת דברי הרמב"ם משום שבנושא זה לא הובאו דוגמאות במילות ההיגיון.

²¹⁵ "הכינויים", או "הנסתרים", נידונים אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נו: "והשמות אשר יקראום הנסתרים, כמו 'אני' ו'אתה', והווי וההא והכף והיוד, כ'עבדו' ו'עבדה' ו'עבדך' ו'עבדי'". לפי המחבר, גם היו"ד והה"א במילים 'אני' ו'אתה' הן אותיות כינוי. וראה לסיבת השם 'נסתרים', מילות ההיגיון, מהדורת רות, עמ' 90, הערה א.

²¹⁶ ייתכן שהכוונה היא שאותיות אלה אינן תנועות, כלומר אינן 'אימות קריאה' או על כל פנים, הן לא רק אימות קריאה, אלא גם יוצרות כינויים רומזים.

²¹⁷ בנוסח אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נו: "מאמר הורכב הרכבת באור ותנאי".

²¹⁸ כלומר האות ה"א שבמילה "הכותב", היא היוצרת את משמעות הביאור והתנאי ל'ראובן'.

²¹⁹ קריאת המילה מסופקת בכתב היד, אך ברורה בד"ו וד"ק.

²²⁰ הנוסח כאן אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נו: "המאמר החותך". בשער א (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' כד), תרגם רמב"ם: "המאמר הפוסק". ייתכן שהמחבר משתמש כאן במינוח שהופיע בשער א.

²²¹ בחיבורו אלפאראבי מבאר של'שם' ול'פועל' יש משמעות בפני עצמם, כלומר גם לא בהקשרם במשפט. למשל: 'בעל חיים', 'אדם', 'זייד' או 'הלך', 'הולך', 'ילך' (ראו דנלופ, פרקי המבוא של אלפאראבי, פרק ה, עמ' 269–270 (תרגום אנגלי שם, עמ' 278)). לתרגום עברי ראו חמישה פרקים, כ"י וטיקן 49, 110א–110ב). לאור זה, שיעור הדברים כאן הוא: "מבלתי שנכוין" – כלומר "המאמר הפוסק" (או: "החותך"), שעניינו קשירת הנושא בנושא באופן שנוצר היגד שחלים עליו שיפוטי האמת והשקר, מורכב ממילים שכל אחת מהן היא בעלת משמעות גם כשאיננו מכוונים "לקשור הנושא בנושא", כלומר גם מחוץ להקשרם במשפט.

²²² שמות אלו נידונים בהמשך הפרק שם, אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נז–נט.

²²³ הכוונה לספרו של אבן רשד בדקדוק, *الضروري في صناعة النحو* لابی الوليد بن رشد، تحقيق ودراسة منصور على عبد السمیع، تقديم محمد ابراهيم عبادة، القاهرة: دار الفكر العربي ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠٢. בפרקים הראשונים של ספר זה (ראו שם, חלק ב, עמ' 11–23), דן אבן רשד בשמות לסוגיהם, אך אינו דן בתורת השמות הנידונה כאן בדברי המחבר.

²²⁴ אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נז: "לו' חלקים", וכן במילות ההיגיון, מהדורת רות, עמ' 92: "לששה חלקים". ונראה שנתחלף בפירושונו ז ב–ו.

ההטעאה.²²⁵ כגון שתאמר: כל נובח²²⁶ כלב. וזה לא יתהפך, שהרי הכלב שהוא הכלב המזיק, אינו נובח,²²⁷ כי אע"פ שהם משתתפי[ם] בשם אינם משתתפים בענין.²²⁸ כי זהו ההפרש שבין 30 המורדפים למשותפים, כי המורדפים הם שמות רבים²²⁹ והענין אחד, אבל המשותפים – השם אחד והעניינים רבים בלתי מתדמים.

כלל לדעת למה נקרא שם משותף (צ"ל: מסופק)²³⁰ הוא לפי שיש לו יחס ודמיון למשותף ולמוסכם. כגון 'מצוי' שהוא נאמר על העצם ועל המקרה. כי זה אינו כמלת 'עין', לפי שהדברים הנאמרים עליהם²³¹ אינם משתתפים בשום דבר כלל. כי כשם שיש לעצם מציאות, כך יש למקרה 35 מציאות²³² (כך יש למקרה מציאות).²³³ וגם אינו כמוסכם, לפי שהחיות לוסוס ולאדם קיימת על צד א[חד],²³⁴ מה שאין כן לעצם ואחר כן למקרה.²³⁵ זהו אמתת שם מסופק, והוא יותר מבואר ממה שהביא הרב,²³⁶ והמשכיל יבחר.

וזה הפרק מועיל הרבה להבין ספרי הקדש, לדעת השתופים וההשאלות המובאות בחלק הראשון (121א) ממאמר הנכבד מורה הנבוכים.²³⁷ ויצטרך המשכיל שידע אמתת זה הפרק על פה עד 40 שלא יצטרך לספר. והשאר מבואר.

1 – פרק שלושה עשר: ד"ו שער יג; 2 – התבה: ד"ו התיב; יקראה: ד"ו יקראהו; הפעל: ד"ו הפועל; 5 – שמבאר: ד"ו שמבואר; ט: ד"ו תשיעי; 6 – מ'לא': ד"ו מלה; 7 – המבואר: ד"ו כמבואר; יכולין למצוא: ד"ו יכולי למצא; 10 – הנגזרים: ד"ו הנגזרי; רואה: ד"ו ראה; 11 – הנלקחים: ד"ו הנלקחי; ראה ועשה: ד"ו רואה או עשה. ד"ק ראה או עשה; זכור: ד"ו וזכור; 12-

²²⁵ ראו ספר ההטעאה, 325ב ואילך, הדיון על ההטעאה "מפני המלות".

²²⁶ בכתב היד נכתב: "נובע", עם סימן מחיקה על הע"ן, ובגיליון נכתב: "ח".

²²⁷ כנ"ל בהערה הקודמת.

²²⁸ כלומר אף על פי שגם הכוכב Sirius (כוכב הנמצא בקונסטלצית הכוכבים Canis Major) קרוי כלב וגם בעל החיים הנובח קרוי כלב, השם הוא הדבר היחיד המשותף להם ולכן אין לצפות שהכוכב ינבח כבעל החיים.

²²⁹ בכתב היד נכתב כאן: "לדבר א", ונסמן סימן מחיקה על מילים אלה.

²³⁰ כך עולה מן העניין, וכן הוא בד"ו וד"ק.

²³¹ כלומר הדברים שעליהם נאמרת המילה 'עין'. המילה 'עין' הובאה אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נז, כדוגמה לשם המשותף "שתוף גמור", כלומר לשם המשותף לשני דברים שאין ביניהם מכנה משותף, לא במהות ולא במקרה.

²³² כוונת הדברים היא שגם העצם 'נמצא' וגם המקרה 'נמצא', אולם מציאותם אינה מאותו סוג של מציאות (ראו להלן).

²³³ כך בכה"י ללא מחיקה, וברור שיש למחוק את הכפילות.

²³⁴ אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נז, המילה 'ח' הובאה כדוגמה לשם מוסכם: "כשם ה'ח' הנאמר על האדם והסוס והעקרב והדג". והכוונה שלכולם יש מכנה משותף מהותי – החיים. לכולם החיים קיימים "על צד אחד", כלומר באותו מובן.

²³⁵ כוונת הדברים היא ששם מסופק נאמר 'בקדימה ואיחור', כלומר הוא נאמר על שני דברים והוא מציין בהם תכונה דומה. מציאותה של תכונה זו אצל האחד היא סיבה (במובן אריסטוטלי – פועלת, תכליתית או חומרית) למציאותה אצל השני. ראו שלום רוזנברג, 'תורת ה"שמות" בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', עיון, כז (תשל"ו–תשל"ז), עמ' 114. כך ה'מציאות' נאמרת קודם כול על העצם, ולאחר מכן על המקרה. שיטתו של המחבר בהבנת משמעות 'שם מסופק' רווחת יותר בלוגיקה הימי-ביניימית ושיטתו של הרמב"ם היא החריגה (וראו גם מורה הנבוכים נז, עמ' קיב).

ראו Harry A. Wolfson, 'The Amphibolous Terms in Sristotle, Arabic Philosophy and Maimonides', in idem, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I. Twersky and G. H. Williams (eds.), Cambridge, Mass. 1973, vol. 1, pp. 455–477; רוזנברג שם, עמ' 112–113. והשוו לדברי המחבר את דברי אלגזאלי בחלק הלוגי של 'כוונות הפילוסופית' (בתרגום האנונימי): "והנאותים (=כך בתרגום האנונימי, במקום המונח השגור: 'המסופקים') חוזרים בין המשותפים והמוסכמים, כמציאות לעצם ולמקרה – אינו כתיבת ה'עין' שהנקראים בה לא ישתתפו בענין, והמציאות מגיע למקרה כמו שהוא מגיע לעצם. ואינם כמוסכמים, לפי שהחיות לוסוס והאדם קיים על אופן אחד מבלתי חלוף, והמציאות יקויים לעצם ראשונה, אחר כן יקויים למקרה באמצעותו, והוא קיים בקדימה ואיחור, וכבר יקרא זה מסופק". ראו שרטוף, החלק הלוגי של כוונות הפילוסופים, חלק ב, עמ' 24–25. הסברו של המחבר לשם מסופק הוא שיכתוב של דברי אלגזאלי בנושא.

²³⁶ ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' נז–נח.

²³⁷ הכוונה כמובן לפרקים הלסקיקורפיים שבחלק א של מורה הנבוכים.

11 – מקורים למלות: ד"ו המקורים למלות; 14 – או כ"ף: ד"ק או ליתא; או ו"ו של 'עבדו': ד"ו ליתא; הם: ד"ו ליתא; 15 – הכנויים: ד"ו הכנויי'; 17 – מכנים: ד"ו מכנים; 19 – המ: ד"ו המלמד; אמנם: ד"ו ליתא; ספור: ד"ו ספור; 20 – או: ד"ו נוסף; שתאמר; א': ד"ו אחד; סיפור: ד"ו ספור; 21 – הנושא בנושא: ד"ו הנוש' מנושא. ד"ק הנושא בנושא; מה': ד"ו בה'; מהישרה: ד"ו מההישרה; 22 – לג': ד"ו לשלשה; והנפרדים: ד"ו והנרדפים; 23 – המסופקים: ד"ו נוסף; והמורגשים; 24 – והנעתקים: ד"ו נוסף; והניאיתים. ד"ק והניאותים; עם: ד"ו על; הג': ד"ו השלש; שבאר נ': ד"ו שיבאר אבן; רשד: ד"ק רש"ד; בתחילת: ד"ו בתחלת; 25 – הנקרא: ד"ו הנקר'; 26 – מבאר: ד"ו מבואר; המשותפיל: ד"ו המשותפים; לז' חלקים: ד"ו לשבעה חלקיים; 28 – כגון: ד"ו כמו; וזה: ד"ו זה; שהוא הלכב: ד"ו ליתא; 29 – אע"פ: ד"ו אעפ"י; זהו: ד"ו זה; 30 – כי המורדפים: ד"ו כי המשותפים; השם: ד"ו השמות; 31 – רבים: ד"ו הרבה; מתדמים: ד"ו מתדמי'; 32 – כלל: ד"ו יכלל; משותף: ד"ו וד"ק מסופק; 33 – נאמר: ד"ו נאמ'; המקרה: ד"ו המקר'; כמלת 'עין': ד"ו ענין; 34 – הנאמרים: ד"ו הנאמרי'; כשם: ד"ו ליתא; לעצם: ד"ק ולעצם; 35 – כמוסכם: ד"ו כמוסכם; לפי: ד"ק [] פי (וניכר שנמחקה אות במקום הפנוי); 36 – א': ד"ו אחר; למקרה: ד"ו למקר'; מבואר: ד"ו מבוא'; 37 – יבחר: ד"ו יבין; 38 – המובאות: ד"ק המוצאות; 38-39 – הראשון ממאמר: ד"ו ראשון מהמאמר; 39 – עד: ד"ו ליתא.

1 פרק ארבעה עשר

אחר שדבר בכל העניינים הצריכים לשלמות הכח²³⁸ המדבר הוא²³⁹ רוצה לבאר עתה שתוף 'הגיון'²⁴⁰ על כמה דברים נאמרים. והוא מבאר והולך כי הוא נאמר על שלשה. וכבר זכר הוא ז"ל בפ"ג (=בפרק ג) מן החלק הראשון.²⁴¹ והכלל: שם 'הגיון'²⁴² נופל על הדבור החיצוני, כלומר המלות מן המבטא, ועל הדבור הפנימי שבו יצייר מושכלות, ועל המשלים אשר מהם יבא להשכיל הדבר. והנה בכאן ג' דברים: מורגש, מדומה, מושכל.²⁴³ וכונת ההגיון הוא להשות הדבור החיצוני, והחיצוני והפנימי, כדי שימשך החיצוני עם הפנימי, לא שיהיה כמו המדברים שדבריהם חיצונים בלתי פנימיים.²⁴⁴

²³⁸ בכה"י נכתב כאן: "המדמה", וסימן מחיקה עליו.

²³⁹ בכה"י נכתב כאן: "אומר", וסימן מחיקה עליו.

²⁴⁰ בתרגומיהם של רמב"ת וביבש המונח הנידון כאן תורגם: "הדבר" (אפרת, מילות ההגיון, עמ' נט, קכו. במילות ההגיון, מהדורת רות, עמ' 101: "הדבור"). רק בתרגום אחיטוב המונח הנידון כאן תורגם: "ההגיון" (ראו אפרת, שם, עמ' צו).

²⁴¹ הכוונה למורה הנבוכים א, ג.

²⁴² במסורת נוסח ד"ו וד"ק כנראה השמיטו מילה זו מפני שהמונח המתבאר במילות ההגיון, בתרגום רמב"ת, הוא "הדבר".

²⁴³ במילות ההגיון הרמב"ם מסביר שהמונח 'דיבור' נאמר של שלושה דברים: א. היכולת השכלית של האדם הכוללת תאוריה ופרקסיס – מדעים עיוניים, טכניות ואתיקה ("הכח המדבר"). ב. המושג המושכל על ידי האדם ("הדבור הפנימי"). ג. ביטויים הלשוניים של התכנים הקוגניטיביים ("הדבור החיצוני") (אפרת, מילות ההגיון, עמ' נט). מדברי המחבר נראה שאת ג – הדיבור החיצוני הוא הבין כמשמעו. את ב הוא הבין לאו דווקא כמושג המושכל אלא כיכולת להשכיל כשהיא משכילה, ובכך צירף את א – 'הכח השכלי', עם ב – 'הדיבור הפנימי'. פירושו המפתיע והתמוה של המחבר הוא ל-א – 'הכוח השכלי', שלפי המחבר מורה על 'משלים' המאפשרים לאדם להשכיל, ונראה שכונתו למושאי הדמיון הנוצרים בתודעה מתוך רשמי החושים, ושלפי תורת ההכרה האריסטוטלית הם המאפשרים לשכל להכיר את המושג השכלי – מהות הדבר שרשמיו הושגו בחושים. יתרה מזו, הוא מפרש את דברי הרמב"ם במילות ההגיון על פי ביאורו של הרמב"ם למונח 'תמונה' במורה הנבוכים א, ג (עמ' כד). לפי הרמב"ם שם, המונח נאמר על שלושה דברים: א. תוארו של עצם המושג בחוש (כלומר קווי המתאר הגופני שלו); ב. תוארו של מושא הדמיון; ג. המושג המושכל בשכל האדם. לפי המחבר, 'הדיבור החיצוני' מקביל לתוארו של עצם חושני – שניהם 'מורגש'. 'הדיבור הפנימי' מקביל למושג המושכל בשכל – שניהם 'מושכל'. 'המשלים' שבאמצעותם האדם משכיל מקבילים לחזותו של מושא הדמיון. כלומר הם 'מדומה'.

²⁴⁴ הרמב"ם הדגיש את תפקיד הלוגיקה בחינוך האדם – לבטא ב'דיבור החיצוני' את מחשבתו באופן מדויק (אפרת, מילות ההגיון, עמ' ס). המחבר רואה בכך שלילה של אלה שביטויים הלשוניים ריק ממשמעות שכלית-קוגניטיבית. ייתכן

"ושם המלאכה אצל הקודמים שם משותף" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' ס) – הוא רוצה לבאר 10 כי אע"פ שאנו אומרים 'מלאכת ההיגיון' אל תחשוב שהכונה בו הוא מלאכת מעשית, כגון הנגרות והבנאות, כי זה אינו אמת. רק שם המלאכה הוא משותף לעיון ולמעשה, כמו שמבאר והולך. וזהו אמרו "מלאכה עיונית" (שם).²⁴⁵ והחכם אבו עלי ׳ן סינא באר זה הענין בתכלית הבאור בפרק א' מספר הראשון אשר הוא הקנון,²⁴⁶ ומשם תעמוד על 'מלאכה עיונית'.

"אמנם חכמת הלמודיות לא תעיין בגשמים למה שהם עליו" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' ס-סא) 15 – כלומר כי אין כונת הלימודי לדבר במשלש מצד מה שהוא נמצא בגשם, כי אין הכונה לדבר בגשם, אך מצד שאי אפשר לו למשולש להמצא אלא בגוף הוא צריך לדבר עליו מצד שהוא בגוף,²⁴⁷ הפך הטבעי, כי הוא מדבר עליו ומצד שהוא צריך לעיון בגוף. וזהו ההפרש שיש בין הלמודי והטבעי, כמו שנתבאר במאמר ד' (=רביעי) משמע הטבעי.²⁴⁸

"חכמת המספר" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סא) – הוא נחלק לזוג ולנפרד, והוא ד' מדרגות, 20 והם: האחדים והעשרות והמאות והאלפים. ויש משפט ישר והוא המושטח כמו ד' על ד' שהוא י"ו. ויש חשבון מעוקב²⁴⁹ (121ב) כמו ב' פעמים ב' – ד', ב' פעמים ד' – הרי ח'. חשבון עגול הוא כמו הכאת ו' וה"י,²⁵⁰ כי ה' פעמים ה' – כ"ה, ו' פעמים ו' – הם ל"ו, ונקרא עגול על שם שהם הם הנזכרים לעולם אפי' שיוכו עד לאין תכלית.²⁵¹

ויש חשבון שלם והוא אותו שיש לו גדר, כגון שתאמר ג', שאם תכה ג' פעמים ג' – הם ט', נמצא 25 שהג' הם שרש לט'. וכן כל מספר שיש לו גדר נקרא חשבון מדבר. והאלם הוא שאין לו גדר, כגון י' וי"א שאין להם גדר,²⁵² וכן כל כיוצא בזה.

שפירש כך בעקבות ביקורת הרמב"ם על היגדים חסרי משמעות בתחום התאולוגי. ראו מורה הנבוכים א, נ (עמ' צג-צד).

²⁴⁵ המחבר מבאר שהרמב"ם התכוון לשלול את ההבנה המוטעית של המונח 'מלאכה' במובן של פעולה (או יצירה), פיזית. טעות זו טבעית לאור מובנה של המילה 'מלאכה' בלשון מקרא ובלשון חכמים – "עבודה ומעשה שאדם עשה ועבד" (אליעזר בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, כרך ו, ירושלים תשמ"מ, עמ' 3018).

²⁴⁶ המחבר מפנה לספרו הרפואי הגדול של אבן סינא, שבפתיחתו נידונה ההבחנה בין ההיבט העיוני שברפואה לבין ההיבט המעשי שבה. ראו ספר הקאנון לאבו עלי אבן סינא, בתרגום נתן המאתי University Library of Bologna, Bologna, Italy, Ms. 2197, f. 27792), 7–a–b.

²⁴⁷ בכתב היד נכתב כאן פעם שנייה "הוא צריך לדבר עליו", ועליו סימן מחיקה.

²⁴⁸ ראו ספר השמע, מאמר ב, כלל ב, פרק א, 19–19b: "כי בעל זאת החכמה (=פיזיקה) והלימודי (=המתמטיקאי), ישתתפו בעיון בדברים אחדים בעצמם. וזה כי שניהם יעינו בגשמים והשטחים והקווים והנקודות [...] אמנם עיונו באלו הדברים משני צדדים: אם הלמודי הנה יעיין במצד מה שיפשיטם במאמר מן החמר ויבדילם בשכלו מנושאם [...] ואם בעל החכמה הטבעית אמנם יעיין באלו הדברים מצד מה שהם תכליתי גשמים טבעיים. ולזה יהיה עיונו במ עם החמר. וכבר יתבאר לך כי עיון הלמודי מופשט מן החמר ועיון הטבעי עם החמר". באמצעות מקור זה הסביר המחבר את ההבדל העקרוני שבין המתמטיקה ובין הפיזיקה, הנידונות בזו אחר זו בפרק זה, אפרת, מילות ההיגיון, עמ' ס-סא, וראו גם אריסטו, מטפיזיקה 6, פרק א, 1025b, 25–1026a, 20. ושמה צ"ל כאן בדברי המחבר: 'במאמר ב'.

²⁴⁹ במסורת נוסח ד"ו וד"ק: "מעוקם", והטעות כנראה נגרמה מן ההנגדה ל"משפט ישר".

²⁵⁰ הכוונה לאות ה"א, מספר 5.

²⁵¹ השיטה המתמטית הבאה לידי ביטוי בקטע זה היא "שכל מספר יסומן על ידי נקודות השוות בכמותן ליחידות שבמספר עצמו. נקודות אלו אפשר לערוך לפי צורות הנדסיות שונות [...] ואז המספר יכונה בשם הצורה הנדסית המתארת אותו" (בן-עמי צרפתי, מונחי המתמטיקה בספרות המדעית העברית של ימי הביניים, עמ' 202). וראו שם על מספר משוטח המתואר באמצעות שטח (כאן: 4*4); מספר מעוקב המתואר באמצעות נפח שלוש המידות שלו שוות (כאן: 2*2*2); ומספר עגול הוא מספר מרובע שספרת היחידות שלו שווה לצלעו כלומר לשורשו (כאן: 25=5*5; 36=6*6). המחבר מסביר כאן שכלל ש'נכה' (כלומר נכפיל) 5 ב-5, או 6 ב-6, אפילו לאין סוף, ספרת היחידות של התוצאה תהיה לעולם שווה לצלע הצורה הנדסית המתארת את המספר.

²⁵² "גדר" הוא שורש. בדוגמאות המחבר 9 שיש לו שורש שלם הוא מספר "מדבר" (ושמה יש לקרוא: מדובר), כלומר רציונלי (ראו Aviram Ravitsky, 'Michael Schwarz's Hebrew Translation of Maimonides' *Guide of the Perplexed*, *Maimonides' Guide of the Perplexed in Translation: A History from the Thirteenth Century to the Twentieth*, edited by Josef Stern, James T. Robinson and Yonatan

"וחכמת השיעור" (שם) – תעיין בעגולות ובמשולשים וברביעים ובחמישיים, והיא חכמה אשר נודע בעבורה מדידת הקרקעות והמגדלים.

"וחכמת הככבים" (שם) – היא חכמה תעיין במהלכי הגלגלים ובזריחתם ובשקיעתם, ומהו סבת 30 היום ומהו סבת הלילה, וסבת הלילות של המאורות, ומדוע יעשה יום א' [חד] בתכלית הקוטן ואחד בתכלית הגודל, ומדוע ימצא ארצות שיזרח השמש עליהם ו' חדשים רצופים בלתי שקיעה, ומהלכי הירח ועת המולד.

"וחכמת הניגונים" (שם) – היא חכמה המורכבת לחכמת הטבע ומחכמת המספר ומחכמת השיעור. והוא לדעת ערכי הקולות, והקול השפל והקול הגבוה, כדי להרכיב מהם נעימות אשר 35 יצטרך אליו, הן לשמח הן להעצב, כפי מה שנודע לבקיא החכמה הזאת.

והטעם שנקראו כל אלה החלקים "חכמה שמושית" (שם) – לפי שכל אלה הם שמיים לחכמת הטבע, כי אלה מוקדמים בלמוד לחכמת הטבע, מפני שמופתיהם של אלו הם מוחלטים מצד שהם נלקחים בשכל.²⁵³ "והחכמה הטבעית תעיין בגשמים הנמצאים בטבע לא ברצון האדם, כמיני המקורים ומיני הצמחים" (שם) – ר"ל שפעולתם היא טבעית, בלתי מורגשת ובלתי מחשבה. כי 40 הטבע הוא חכם בלתי מחשב, ואין לו רצון אלא מנהג אחד שאינו משתנה ממנו, זולתי ברצון הבורא, שהוא למעלה מן הכל. וחז"ל קראוהו "מנהגו של עולם",²⁵⁴ והוא שם טוב למבין.²⁵⁵ ואמנם ענין הזמן וענין המקום והתנועה²⁵⁶ נתבארו במאמר הששי מספר השמע.²⁵⁷

"והחכמה האלהית (122א) תחלק לב' חלקים" (שם) – האחת בעיון המלאכים ובסבה הראשונה שהוא אצל כלם, ובסבות הקרובות והרחוקות.²⁵⁸

45 ואמנם מה שאמר: "כי כלי הדבר אינו הדבר"²⁵⁹ – ר"ל כי מאחר שההגיון הוא כלי לזולתו, לפי זה לא יהיה הוא אותו ענין שהוא כלי אליו. המשל בזה: הכוס הוא כלי לייך, ואיננו היין עצמו. ויש מפרשים "כי כלי הדבר אינו הדבר" ר"ל כי ההגיון הוא כלי לשכל, אבל אינו השכל עצמו. ואמנם מה שזכר הרב מענין ההנהגות²⁶⁰ הוא ענין נכבד, לתת לכל איש מוסר וערמה לבלתי יערב דעותיו הנלקחות מצדי החכמה עם דעות ההמון, אלא יצטרך לו שיהיו לו דעות מיוחדות 50 בנפשו ולא יגלה אותם אפי' [לו] לבני ביתו.

"והנהגת הבית" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סב) – הוא לסדר מחיתו ומלבושו ודירתו וסדר הוצאתו.

והשלישית²⁶¹ "הנהגת המדינה" (שם) – כלומר שישא ויתן באמונה ולא יגזול ולא ישקר ויהיה משאו ומתנו באמונה, כמו שהזכיר הרב בהלכות דעות.²⁶²

291. (Shemesh, Chicago and London 2019, p. 291), ואילו 11 (או 15 לפי ד"ו וד"ק), הוא מספר "אילם" שהוא ההפך מ"מדבר". על המונח 'גדר' (מן הערבית *جذر* כלומר שורש), ראו בן-עמי צרפתי, מונחי המתמטיקה בספרות המדעית העברית של ימי הביניים, עמ' 82–83. על שורש 'אילם' כלומר אי-רציונלי, ראו שם, עמ' 107.

²⁵³ כוונת המחבר, בלשון קנטיאנית, היא שהמדעים המתמטיים הם 'אפריוריים' וקודמים לניסיון החושי ("מצד שהם נלקחים בשכל"). לכן "מופתיהם של אלו הם מוחלטים" כלומר אלו מדעים 'אנליטיים'. על המתמטיקה כ'מדע מכין' ("שמיים לחכמת הטבע"), ראו וולפסון, חלוקת המדעים, עמ' 140, 142, 144.

²⁵⁴ ראו בבלי, עבודה זרה נד ע"ב.

²⁵⁵ לעיל במבוא דנתי במשמעותם של דברי המחבר הללו.

²⁵⁶ שנזכרו אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סא.

²⁵⁷ ראו ספר השמע, 75–90א. למעשה, גם חלקים נכבדים אחרים מספר השמע עוסקים במושגי הזמן, המקום והתנועה.

²⁵⁸ כלומר והחלק השני של המטפיזיקה הוא עיון בסיבות הקרובות והרחוקות. ראו אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סא, אלא ששם מבוואר שהמטפיזיקה עוסקת: "בסבות רחוקות מאד" (ולא בסיבות הקרובות). ושם המחבר הוסיף את הסיבות הקרובות כדי שמתוך הניגוד להן יובן מהן הסיבות הרחוקות.

²⁵⁹ אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סא: "כי היא (=מלאכת ההגיון) הכלי, וכלי הדבר לא מן הדבר"; מילות ההיגיון, מהדורת רות, עמ' 108: "כי היא הכלי לכל דבר, ולא מן הדבר".

²⁶⁰ ראו אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סב–סג.

²⁶¹ כלומר החלק השלישי של "החכמה המדינית".

²⁶² ראו משנה תורה, הלכות דעות ה, יג.

55 והרביעית "הנהגת האומה הגדולה באומה"²⁶³ – והוא מבאר כלן אחת אל אחת במשלים אחרים.²⁶⁴

ומה שאמר הרב "שלא הוצרכנו [ב]אלו"²⁶⁵ הזמנים אל הדתות, הנימוסים והנהגת האנשים" (אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סג) – הוא לפי שכל אלו היו מתנהגים לאנשים מחוסרי הדת. אך תורתנו הקדושה כוללת שופרי שופרי מכל אלו העניינים, עד שהם כטפלים אצל דעות תורתנו 60 הקדושה.²⁶⁶

והאלהים ית' יאיר עינינו בה
אמן ושלום לנו ולכל ישראל
תם ונשלם תהלה לאל ית'²⁶⁷

1 – פרק ארבעה עשר: ד"ו שער יד; 2 – שדבר: ד"ו שדב'; העניינים: ד"ו הענייני'; 3 – זכר: ד"ו זכרם; 4 – בפ"ג: ד"ו בפרק שלישי; הגיון: ד"ו וד"ק ליתא; החיצוני: ד"ו החיצונית. ד"ק החיצונו'; 5 – מושכלות: ד"ו מושכלו'; 6 – להשכיל: ד"ו נוסף: מושכל; ג': ד"ו שלשה; 7 – וכונת: ד"ו וכונת; להשות: ד"ו להשוות; והחיצוני: ד"ו ליתא; 8 – המדברים שדבריהם חיצונים: ד"ו המדברי' שדבריה' חיצוניי'; פנימיים: ד"ו פנימיי'; 9 – המלאכה: ד"ו המלאכ'; 10 – אע"פ: ד"ק אף ע"פ; שהכונה: ד"ו שהכוונה; בו: ד"ו נוסף; כי: מעשית: ד"ו מעשית; 11 – והבנאות: ד"ו וד"ק והבנן; המלאכה: ד"ו המלאכ'; 12 – אבו עלי: ד"ו ליתא; נ': ד"ו אבן; באר: ד"ו ביאר; הענין: ד"ו העניין; הבאור: ד"ו הביאור; 13 – א' מספר: ד"ו ראשון מהספר; 14 – הלמודיות: ד"ו הלימודיו'; בגשמים: ד"ו בגשמיים; 15 – כונת: ד"ו כוונת; במשלש: ד"ו במשולש; נמצא: ד"ו נמצא'; הכונה: ד"ו הכוונה; 15-16 – לדבר בגשם: ד"ו לדבר בשם; 16 – שהוא: ד"ו שהו'; 18 – ד': ד"ו רביעי; משמע: ד"ו מהשמע; הטבעי: ד"ו ליתא; 20 – והעשרות: ד"ו והעשרו'; המושטח: ד"ו המשוטח; כמו: ד"ו נוסף; על; שהוא: ד"ו שהם; 21 – מעוקב: ד"ו וד"ק מעוקם; ב' פעמים ב' – ד', ב' פעמים ד' – הרי ח': ד"ו שנים ושנים שהם ד', שני פעמים ד' הם ח'; חשבון: ד"ו וחשבון; 22 – הכאת: ד"ו וד"ק הבאת; ו' וה"י: ד"ו ששה ששה וחמשה; ה': ד"ו חמשה; פעמים ה': ד"ו פעמים חמשה, ונוסף: הם; וו': ד"ו וששה; ו': ד"ו ששה; ונקרא: ד"ו ונקר'; 23 – שהם הם הנזכרים: ד"ו שהם הנזכרי' (וליתא הם); אפי' שיוכו: ד"ו אע"פ שיובן; 24 – שתאמר ג': ד"ו שתאמר שלשה; ג' פעמים ג': ד"ו שלשה ג' פעמים; הם ט': ד"ו הרי ט'; 25 – שהג' הם: ד"ו שהג' היא; 26 – י' וי"א: ד"ו יו"ד וי"ה; כל: ד"ו ליתא; 27 – וברביעים ובחמישיים: ד"ו ובמרובעים וחמושים; 28 – נודע: ד"ו יודע; הקרקעות והמגדלים: ד"ו הקרקעו' והמגדלי'; 29 – חכמה: ד"ו חכמ'; הגלגלים: ד"ו נוסף; והככבים; ובזריחתם ובשקיעתם: ד"ו בזריחתם ושקיעתם; 30 – היום: ד"ו יום; הלקיות: ד"ו הלקויות; של המאורות: ד"ו ליתא; א': ד"ו אחד; 31 – ארצות: ד"ו מקום; עליהם ו': ד"ו בו ששה; 33 – הניגונים: ד"ו הניגונים; המורכבת: ד"ו מורכבת; 34 –

²⁶³ אצל אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סב: "והרביעית – הנהגת האומה הגדולה או האומות"; וקרוב לנוסח זה במילות ההיגיון, מהדורת רות, עמ' 109.

²⁶⁴ הכוונה לכך שהרמב"ם מבאר שם בדברים קצרים את ארבעת חלקי החוכמה המדינית.

²⁶⁵ הוספתי על פי אפרת, מילות ההיגיון, עמ' סג.

²⁶⁶ השוו ביאורו של מנדלסון על אתר: "לא הצרכנו באלו הזמנים וכו'" – כי תורה צוה לנו משה, היא המישרת את דרכינו בעניני האלהים, ובדרכי היושר בין האדם לחבירו, ואין לנו כי אם להגות בה [...]. ייתכן שמחברנו היה, בין השאר, מן המשפיעים על מנדלסון בפירושו זה. פירוש בכיוון זה נמצא אצל כמה מפרשני מילות ההיגיון, ראו למשל דרור ארליך, 'ביאור לספר מלות ההגיון לרמב"ם המיוחס לר' יוסף אלבו', דעת, 60 (תשס"ז), עמ' 112; ב' כהן (הו"ל), באור מלות ההגיון לרבנו משה בן מימון, ברלין תרפ"ח, סז ע"ב, בפירוש ר' מרדכי כומטינו, ד"ה ואמר והנה לא הצרכנו. וראו עוד בעניין זה, Leo Strauss, 'Maimonides' Statement on Political Science', *PAAJR*, 22 (1953), pp. 115–130. Joel L. Kraemer, 'Maimonides on the Philosophic Sciences in his *Treatise on the Art of Logic*', idem, (ed.), *Perspectives on Maimonides*, London, Portland, Or. 1996, pp. 77–104.

²⁶⁷ על מילים אלו יש סימנים שהם מעין סימני המחיקה שסימן הסופר במהלך העתקתו. אך מן ההקשר עולה שכאן הכוונה לקישוט.

והוא: ד"ו והיא; ערכי: ד"ו ערבות; 35 – להעצב: ד"ו להעציב; 36 – שנקראו: ד"ו שנקראהו; 37 – כי אלה מוקדמים בלמוד לחכמת הטבע: ד"ו ליתא (בוודאי מחמת הדומות); מוחלטים: ד"ו מוחלטי; 38 – נלקחים: ד"ו נלקחי; הנמצאים: ד"ו הנמצא; כמיני: ד"ו כגון מיני; 39 – הצמחים: ד"ו הצמחי; מחשבה: ד"ו מחשב; 41 – וחז"ל קראהו: ד"ו וחכמינו ז"ל קראו; 42 – המקום: ד"ו ליתא; והתנועה: ד"ו התנועה; 44 – הקרובות: ד"ו הקרובו; 45 – ר"ל: ד"ו רוצה לומ; 46 – אות: ד"ו אותה; ואינו: ד"ו ואינו; 47 – ויש מפרשים: ד"ו ליתא; אבל אינו: ד"ו ואין; 49 – דעותיו: ד"ו דעתיו; דעות ההמון: ד"ק דעת ההמון; יצטרך לו: ד"ו ליתא לו; דעות מיוחדות: ד"ק דעת מיוחד; 50 – אפי': ד"ו אפילו; 51 – מחיתו: ד"ו מחייבתו; 53 – הנהגת: ד"ו הנהגות; 55 – באומה: ד"ו ליתא; 57 – הוצרכנו: ד"ו הוצרכנו; הנימוסים והנהגת: ד"ו והנימוסים והנהגות; 58 – מחוסרי: ד"ו מחוזרי; 59 – תורתנו: ד"ו תורתינו; הקדושה: ד"ו נוסף; היא; שופרי: ד"ו ליתא; כטפלים: ד"ו שפלים; תורתנו: ד"ו תורתינו; 61 – ית': ד"ו ליתא; 62 – אמן ושלום לנו ולכל ישראל: ד"ו זרע זרעינו עד עולם אמן; 63 – תהלה לאל ית': ד"ו ליתא.

בסוף הספר נכתב בד"ו (ובשינויים קלים גם בד"ק) על ידי המהדיר:

בראותי זה הספר, הנותן אמרי שפר, אותות בדים מפר, ובחכמת המבטא גבורות מספר, הכינו וגם חקרו, ובכתם פז עטרו, האדם הגדול בענקי' [ם], הרב המורה חוקי' [ם] ומשפטי' [ם] צדיקים, מימינו אש דת נתנה לעם ה' אשר בתורתו דבקים, ומשמאלו יצאו מקור מים חיים, המה מי החכמה מדבש מתוקי' [ם], לישר הדורי' [ם] לפקוח עורים, לידע מה שנשיב את המינין המצרי' [ם], וקראו מלות ההגיון, ושם שם חביון עוז החכמה הזאת במאמרים קצרים, שמח לבי ויגל כבודי ביופיו וטוב טעם מפרשיו, המסקלי' [ם] מסלתו ומסלקים מוקשיו, זה דור דורשיו, אמרתי על שכמי אשאנו אענדנו עטרות לי, ואשא משלי:

קנה חכמה	קנה בינה למנה	קנה צנה וסוחרה לתורה
בחר ספר	אשר חבר ויסד	גדול הדור אשר הרבה במשרה
יסודות הוא	לכל חכמה סתומה	ולהן הוא כמו חומה בצורה
לשון עלג	כמו איל ידלג	בטוב טעמו ודעתו הישרה