

פירוש עשרים וחמש הקדמות שבמורה נבוכים

מהדורות נלוות

למהדורת הקריאה שלפניכם נלוות שתי מהדורות נוספות:

המהדורה הדיגיטלית

מהדורה ביקורתית הכוללת חילופי נוסח ואפראט מדעי.

המהדורה הדו־לשונית המודפסת

מהדורה הכוללת את נוסח תרגומו העברי של ר' יצחק בן נתן בצד תרגום אנגלי של נוסח המקור המשוחזר.

מוחמד אבן אבו בכר אבן מוחמד אל־תברזי

פירוש עשרים וחמש הקדמות שבמורה נבוכים

שני התרגומים העבריים:
תרגום ר' יצחק בן נתן והתרגום האנונימי
נוסח המהדורה הביקורתית במהדורת קריאה

ההדיר על פי כתבי יד ודפוס ראשון,
ובהשוואה למקור הערבי

דניאל לוין



ט"ו

למידע נוסף:
shinmem.org

© תשפ"ו (2026)
כל הזכויות שמורות לדניאל לוי

מהדורה ראשונה
v 1.0

עיצוב ועימוד: דניאל לוי

מסת"ב ISBN 978-965-933-234-2

תוכן העניינים

vii

מבוא

1

פירוש עשרים וחמש הקדמות

11	הקדמה א'
37	הקדמה ב'
39	הקדמה ג'
45	הקדמה ד'
55	הקדמה ה'
59	הקדמה ו'
65	הקדמה ז'
71	הקדמה ח'
73	הקדמה ט'
75	הקדמה י'
81	הקדמה י"א
87	הקדמה י"ב
93	הקדמה י"ג
97	הקדמה י"ד
103	הקדמה ט"ו
111	הקדמה ט"ז
115	הקדמה י"ז
121	הקדמה י"ח
127	הקדמה י"ט
131	הקדמה כ'
133	הקדמה כ"א
135	הקדמה כ"ב
151	הקדמה כ"ג
159	הקדמה כ"ד
163	הקדמה כ"ה

165

נספח: תרגום המייוחס לר' משה אבן תיבון

181

ביבליוגפיה

מבוא

פירושו של מוחמד אבן אבו בכר אבן מוחמד אל-תברזי לעשרים וחמש ההקדמות שב"מורה נבוכים" פותח צוהר ליחסי גומלין בין אסכולות פילוסופיות מוסלמיות ויהודיות. החיבור, שנכתב לפני שנת 1278, מגשר בין היסודות האריסטוטליים של התאולוגיה המימונית לבין שיטות החקירה והאימות של הפילוסופיה האסלאמית המזרחית.

אל-תברזי מפתח את ההקדמות התמציתיות של הרמב"ם לכדי מערכת פילוסופית שלמה. הקדמה אחר הקדמה הוא בוחן את דברי "המורה" בשיטתיות ומציע את ההוכחות שהרמב"ם בחר להשמיט. יחד עם זאת, מן התוכן הפיזיקלי והמטאפיזי של הוכחות אלו ניכר כי פרשנותו הושפעה עמוקות מהגותו של אבן סינא. הפירוש זכה לתפוצה רחבה בעולם היהודי, הן בשפת המקור והן בתרגומו לעברית. הוא שימש מקור חשוב עבור רבי משה נרבוני בפירושו על "מורה נבוכים", וסיפק לרבי חסדאי קרשקש את התשתית למתקפה השיטתית על המדע האריסטוטלי.

למרות חשיבותו הרבה של החיבור, מעולם לא פורסמה מהדורה מדעית של אף אחד מתרגומו לעברית. כרך זה נועד למלא את החסר, ולהגיש לקורא מהדורה מדויקת של התרגומים העבריים מימי הביניים. בעבודה על קביעת הנוסח של התרגומים, נערכה השוואה מקיפה בין שני התרגומים המלאים של החיבור ובינם לבין המקור הערבי.

עשרים וחמש ההקדמות ופירושו של אל-תברזי

ספרו "מורה נבוכים" של הרמב"ם, שנחתם סביב שנת 1190, הפך לאחד מעמודי התווך של ההגות היהודית של ימי הביניים ושל ראשית העת החדשה. אחד החלקים המשפיעים – אך גם המורכבים והתובעניים – שבספר הוא רשימת עשרים וחמש ההקדמות המופיעה בראשית

המאמר השני. הקדמות אלו מהוות בסיס מדעי שעליו בונה הרמב"ם בהמשך את הוכחותיו לקיומו, לאחדותו ולא־גשמותו של האל.

הקדמות אלו מתארות יקום סופי ומוגבל המתנהל על פי חוקים סיבתיים של תנועה ושינוי. למערכת זו כמה עקרונות יסוד מנחים: ראשית, שלילת קיומו של אינסוף בפועל – אין בנמצא גודל פיזיקלי אינסופי, ולא תיתכן שרשרת סיבתית אינסופית. שנית, מנגנון השינוי – כל דבר שנע או משתנה זקוק לגורם חיצוני שיוציא אותו מהכוח אל הפועל. שלישית, הכרחיותה של ראשית – מכיוון שהשתלשלות סיבתית אינסופית (דגרסיה) היא בלתי אפשרית, ראשיתה של כל תנועה בעילה שאיננה עלולה. ברגע שעקרונות אלו מתקבלים כמוסכמות – מציאותו של מניע ראשון, יחיד ובלתי גשמי הופכת למסקנה בלתי נמנעת. הרמב"ם מציג את דשימת ההקדמות בצורה תמציתית ביותר, תוך ציון שההוכחות להן כבר ניתנו על ידי אריסטו וממשיכי דרכו.

פירושו של אל־תברזי נועד למלא את החלל שהותירה השמטת ההוכחות אצל הרמב"ם – חלל שנעשה מורגש יותר ככל ש"מורה נבוכים" זכה לתפוצה רחבה יותר. כבר בראשית דבריו מציין אל־תברזי כי ביאורו בא לאמת את ההקדמות ולהשלים את מערכת הטיעונים החסרה. הוא מצטט את עשרים וחמש ההקדמות של הרמב"ם אחת לאחת ומציע להן ניתוח משל עצמו. גישתו של אל־תברזי היא דידקטית ומופתית כאחד. לעיתים קרובות הוא מחלק את הדיון לרשימת "חקירות" או "טענות" ממוספרת כדי להתמודד עם טיעונים מורכבים באופן מסודר. הוא מתרים את טענות המתנגדים וכשלים לוגיים אפשריים, ומיישב אותם בשיטתיות. פירושו של אל־תברזי ממקם את ההקדמות של הרמב"ם בתוך ההקשר הרחב של המדע בן זמנו: הוא מתדיין עם פילוסופים יוונים, כדוגמת אריסטו ודמוקריטוס, ועם שיטות שונות של חכמי הכלאם. ניתן לראות בחיבורו מסה פילוסופית עצמאית, המשלימה את הפערים שהותיר הרמב"ם מתוך התכתבות עם השיח המדעי הרחב של ימי הביניים.

עם זאת, ביאורו של אל־תברזי אינם ניטרליים מבחינה פילוסופית. בעוד שהרמב"ם ראה באריסטו את הסמכות העליונה, אצל אל־תברזי הייתה זאת הגותו של אבן סינא ששלטה בכיפה. כתוצאה מכך, פירושו יוצק תוכן פילוסופי של האסכולה האבן־סינאית אל תוך המסגרת הערטילאית שהציג הרמב"ם.

דוגמה מובהקת לכך מצויה בדיונו בהקדמה העשרים ואחת. אל־תברזי מעצב אותה מחדש על יסוד הבחנתו של אבן סינא בין "מהות" הדבר לבין "מציאותו". בכך הוא משנה את מוקד ההקדמה משלילת מציאות הכרחית מכל דבר מורכב אל הוכחה לכך שהמחויב המציאות איננו מורכב.¹

התקבלות

בתולדות התקבלותו של פירוש אל־תברזי בולטות במיוחד שתי דמויות: ר' משה נרבוני, פרשן רדיקלי של "מורה נבוכים", ור' חסדאי קרשקש, פילוסוף שביקש להעמיד חלופה לסינתזה המימונית על בסיסה של המסורת היהודית.

רבי משה נרבוני (נפטר לאחר 1362) היה אחד מפרשני הרמב"ם השנויים ביותר במחלוקת. כמעריצו של אבן רושד, הוא ניסה להציג גם את הרמב"ם כממשיך דרכו של פילוסוף זה. לשיטתו, בחירתו של הרמב"ם לכתוב את "מורה נבוכים" בסגנון אזוטרי נובעת מרצונו להסתיר את הסכמתו עם אבן רושד מעיני ההמון. בדיון על ההקדמות, מסתמך נרבוני רבות על פירושו של אל־תברזי בתרגומו של ר' יצחק בן נתן.² הן קריאתו של נרבוני והן התרגום העברי של ר' יצחק בן נתן שימשו לאחר מכן את ר' חסדאי קרשקש במתקפה השיטתית שלו על היסודות המדעיים של התאולוגיה המימונית.

ר' חסדאי קרשקש עשה שימוש נרחב בפירושו של אל־תברזי בספרו "אור השם" בדיונו על עשרים וחמש ההקדמות של הרמב"ם. הוא סטה מפירוש זה רק במקומות שבהם הטיעונים של אל־תברזי לא היו נראים לו מספקים או כשהם לא עלו בקנה אחד עם מטרותיו. מטרות אלו הסתכמו בעיקר בפירוק סמכותו של אריסטו בתחום הפיזיקה והמטאפיזיקה ולא כללו שאיפה לפתח חלופה מדעית עקבית לשיטתו.³

1. ראה מילטאלר.

2. ראה חיון.

3. ראה וולפסון, עמ' 23; וכן לנגרמן.

תפוצה

על היקף התפוצה של פירוש אל-תברזיזי אפשר לעמוד על בסיס מגוון הגרסאות ששרדו עד ימינו. כמה קטעים של המקור הערבי, הכתובים באותיות עבריות, מעידים כי הספר נלמד על ידי יהודי ארצות ערב עד למאה השבע-עשרה. באירופה הנוצרית זכה החיבור לתפוצה רחבה אף יותר, ותרגומיו העבריים הופצו בכתבי יד, ולימים גם בדפוס, לאורך כל ימי הביניים ואף בתחילת העת החדשה.

פירושו של אל-תברזיזי תורגם לעברית במלואו פעמיים. המשפיע שבתרגומים אלו הוא תרגומו של ר' יצחק בן נתן מקורדובה שהושלם במיורקה בסביבות שנת 1347.¹ הסגנון של התרגום, שנעשה כנראה בהשראת תרגומי משפחת אבן תיבון, הוא מילולי וטכני מאוד, מה שמקשה במידה ניכרת על הבנתו. התרגום השני, שנכתב על ידי מחבר אנונימי לפני שנת 1331, שרד גם בגרסה מלאה וגם בגרסה מקוצרת. המתרגם עלום השם ניסה להסוות את העובדה שמדובר בתרגום והציג אותו כחיבור מקורי. בעקבות כך, הוא נקט גישה חופשית יותר כלפי המקור, דבר שהפך את התוצר הסופי לרהוט ונגיש הרבה יותר. בשונה מר' יצחק בן נתן, המתרגם האנונימי עושה מאמץ להנגיש לקורא העברי הן את המינוח הפילוסופי והן את ההיגיון מאחורי הפירוש. העובדה שלתרגום זה נוצרה גרסה מקוצרת מעידה על כך שהחיבור הצליח לתת מענה אמיתי לצרכים של קהל היעד שלו. בנוסף לתרגומים המלאים, קיים גם תרגום חלקי, המיוחס לר' משה אבן תיבון.² תרגום זה, ששרד בצורה משובשת, נעשה על בסיס מקור ערבי פגום וככל הנראה מעולם לא נשלם.

בעוד שתרגומיו העבריים של פירוש אל-תברזיזי זכו לתפוצה רחבה, המקור הערבי נותר מחוץ להישג ידם של הקוראים. הוא נחשף מחדש בעולם המוסלמי רק במחצית השנייה של המאה העשרים, הודות להוגה הדעות המוסלמי המפורסם מוחמד זאהד אל-כות'רי (1879–1952).³ אל-כות'רי פרסם מהדורה ביקורתית של הפירוש שהתבססה על נוסח כתב יד בודד של המקור הערבי, האחרון ששרד. המהדורה ראתה אור לראשונה ב-1950 ומאז הודפסה כמה פעמים במהדורות צילום. היא אף

1. ראה שטיינשניידר, עמ' 362.

2. ראה שטיינשניידר, עמ' 362–363.

3. ראה מזוז.

שולבה במלואה כפירוש רציף בהערות השוליים של מהדורה הערבית של "מורה נבוכים" שראתה אור באנקרה בשנת 1972. תרגום פרסי של מהדורת אל-כות'רי, בצירוף המקור הערבי, התפרסם בשנת 1981 באיראן.

מעניין לציין כי הקולופון המצוטט במהדורת אל-כות'רי קובע כי כתב היד שעליו היא מבוססת הועתק בשנת 1278 מטופס שנבדק על ידי המחבר!¹ אולם, קרוב לוודאי שטענה אחרונה זו רחוקה מן האמת, ולו רק בשל המספר הרב של טעויות הסופר והחסרונות המצויים במהדורה זו.

המהדורה הנוכחית

בכרך זה מוגשות לקורא מהדורות אקלקטיות של שני התרגומים העבריים המלאים, ולצידן מהדורה של התרגום החלקי המיוחס לר' משה אבן תיבון.

במקרה של שני התרגומים המלאים, הטקסט משקף נוסח שהתקבל לאחר שנבחנו עדי הנוסח העיקריים, תוך השוואה עם יתר כתבי היד הקיימים כדי לעמוד על הגרסאות המבוססות ביותר מבחינה פילולוגית והקשרית. במקומות שבהם כתבי היד העבריים הציגו גרסאות חלופיות בעלות סבירות שווה, שימשו המקור הערבי והתרגום העברי המקביל כלי עזר לאיתור הגרסה המשקפת נאמנה את כוונת המחבר. היות שזה נעשה כדי להכריע בין חילופי נוסח קיימים ולא כדי להציע תיקוני נוסח חדשים, מקרים אלה לרוב אינם מתועדים באפראט הביקורתי המופיע במהדורה הדיגיטלית. באופן כללי, צורת הכתיב נשמרה כפי הופעתה בעדי הנוסח. במקרה של חילופי נוסחאות בצורת הכתיב, בחרתי להיצמד לכללי העברית בת ימינו כדי להקל על הקורא, מבלי לציין זאת בהערות הנוסח. נקטתי גישה זוה גם לגבי פענוח של ראשי תיבות. נוסח ההקדמות של הרמב"ם מובא בדיוק כהופעתו בתרגומים של פירוש אל-תברזי.

קטעי הפירוש הכתובים ערבית-יהודית לא נבדקו במהלך העבודה על

1. ראה אל-כות'רי, עמ' 24, 101.

מהדורה זו. קטעים אלה¹ מעידים אמנם על ההיסטוריה של תפוצתו של החיבור, אך הינם חלקיים ביותר, קשים לפענוח, וספק רב אם גרסתם עולה בטיבה על נוסח הדפוס של המקור הערבי.

תרגומו של ר' יצחק בן נתן

תרגומו של בן נתן שרד במהדורת דפוס ונציה (של"ד/1574) וארבעה כתבי יד:²

- וינה – הספרייה הלאומית האוסטרית, Cod. hebr. 46 (המאה הט"ו)
- מוסקבה – הספרייה הממלכתית של רוסיה, אוסף גינצבורג 231 (1526)
- מנטובה – הקהילה היהודית במנטובה, Ms. ebr. 12 (1528)
- פרנקפורט – הספרייה של אוניברסיטת גתה בפרנקפורט, Ms. Qu. 7 (1555)

עדי הנוסח העיקריים בהכנת מהדורה זו היו נוסח הדפוס וכתב יד וינה. העיון בכתבי היד האחרים היה אקראי יותר, בעיקר בשל קשיי פענוח. כתב יד מנטובה שימש בעיקר למעקב אחר השמטות משותפות ולקביעת הזיקות בתוך משפחת כתבי היד.

השוואה בין עדי הנוסח חושפת שני ענפי מסירה: גרסת הדפוס וגרסת כתבי היד. הדפוס משמר כמה קטעים משמעותיים שנשמטו מכתבי היד. חרף זאת, נוסח הדפוס משופע בטעויות סופר משמעותיות. בשעה שמעתיק של אב-הטיפוס של משפחת כתבי היד נטה להשמטות מחמת הדומות, המעתיק של נוסח הדפוס נטה להכפיל את הטקסט. על מנת לזהות חזרות שגויות אלו, כמו גם לחשוף את התערבויות העריכה האופייניות למדפיסי התקופה, השתמשתי במקור הערבי.

בתוך ענף כתבי היד, כתב יד וינה משמר בדרך כלל את הגרסה העדיפה, כאשר כתב יד מוסקבה שני לו במעלה. מבדיקה מדגמית מתברר שכתבי היד ממנטובה ומפרנקפורט כמעט זהים מבחינה טקסטואלית. על בסיס ההקשר הקודיקולוגי וההיסטורי נראה כי כתב יד פרנקפורט הועתק מכתב יד מנטובה. בכתב יד פרנקפורט מופיעים שני התרגומים המלאים

1. קטעים אלה שמורים כיום באוסף פירקוביץ' (השני) בספרייה הלאומית של רוסיה בסנקט פטרבורג.
2. כתב יד Ms. Rosenthaliana 555 הוא העתק של מהדורת הדפוס.

של פירוש אל־תברזי שהועתקו בידי אותו סופר ברודיגו בשנת 1555. כפי שיבואר לקמן, קיימת סבירות גבוהה שהסופר העתיק את התרגום האנונימי מכתב יד מאוסף מנטובה, ולכן מתבקשת המסקנה שכתב יד מאוסף זה שימש טופס־אב גם עבור תרגום בן נתן.

התרגום האנונימי

הגרסה המלאה של התרגום האנונימי שרדה בחמישה כתבי יד:

- וינה – הספרייה הלאומית האוסטרית, Cod. hebr. 55 (המאות הט"ו–הט"ז)
- לונדון – הספרייה הבריטית, Add. 27131 (המאות הט"ו–הט"ז)
- מנטובה – הקהילה היהודית במנטובה, Ms. ebr. 41 (המאות הי"ד–הט"ו)
- פריז – הספרייה הלאומית של צרפת, Ms. hebr. 974 (המאה הט"ו)
- פרנקפורט – הספרייה של אוניברסיטת גתה בפרנקפורט, Ms. Qu. 7 (1555)

נוסח כתב יד וינה פורסם בעבר בידי מוריס חיון.¹ חיון קובע כי כתבי היד וינה ופריז זהים למעשה, אך השוואה של נוסחאות ההקדמה הראשונה חושפת השמטות הדדיות ניכרות, דבר הסותר את טענתו.

עדי הנוסח העיקריים בהכנת מהדורה זו היו כתבי היד וינה, פריז ולונדון. מהשוואה של שלושת עדי הנוסח הללו ניתן להסיק על קיומם של שני ענפי מסירה: הראשון הוא כתב יד וינה, שהנוסח שלו מהימן יותר על פי רוב, והשני – כתבי היד פריז ולונדון.

כתבי היד מנטובה ופרנקפורט נבדקו בצורה אקראית בלבד. לשני כתבי יד אלה ישנם מאפיינים ייחודיים המצביעים על הזיקה ביניהם. כך למשל, ההקדמות נפתחות בהם במילים "לשון הרב", והביאור במילה "הביאור", במקום "הפירוש" כמו בשאר הנוסחאות. בנוסף, בכתב יד מנטובה הציטוט הפותח את הדיון בהקדמות אצל הרמב"ם מופיע במקביל להקדמת המתרגם. הדבר בלבד כנראה את המעתיק של כתב יד פרנקפורט, וכתוצאה מכך הקדמת המתרגם מופיעה אצלו בתחילת החיבור בשונה משאר הנוסחאות. לפיכך, אין כמעט ספק כי כתב יד פרנקפורט הועתק ישירות מכתב יד מנטובה.

1. ראה חיון.

כאמור, לתרגום האנונימי קיימת גם גרסה מקוצרת, אשר שרדה בשני כתבי יד:¹ כתבי יד אלה לא נבדקו במהלך ההדרה של התרגום האנונימי.

תרגום חלקי המיוחס לר' משה אבן תיבון

קיומו של תרגום זה נזכר לראשונה בדרך אגב על ידי מוריץ שטיינשניידר,² אשר ציין כי ברשותו של שד"ל (ר' שמואל דוד לוצאטו) מצוי קטע מן החיבור בן שבעה דפים. אף שמעתיק כתב היד ייחס את הטקסט לר' משה אבן תיבון, מהימנותו של ייחוס זה מוטלת בספק. במהלך מסירתו של הטקסט, צירף אחד המעתיקים בטעות איגרת מאת ר' משה אבן תיבון לתרגום זה.³ סמיכות זו של טקסטים היא שככל הנראה הובילה את המעתיק המאוחר לייחס את התרגום לאבן תיבון. הקטע ששרד מקיף את הקדמת המחבר ומגיע כמעט עד סופה של ההקדמה הראשונה. התרגום נשתמר בכתב יד יחיד;⁴ משובש ורצוף טעויות סופר והשמטות. מסתבר גם שהמתרגם נאלץ להתמודד עם עותק פגום של המקור הערבי. בנוסף, בהזדמנות אחת המתרגם מודה כי לא עלה בידו למצוא חלופה עברית הולמת למונח ערבי מסוים, ועל כן בחר להסתפק בתעתיק עברי. לנוכח קשיים אלו, קרוב לוודאי שמלאכת התרגום הופסקה בעיצומה, והקטע ששרד משקף את מלוא היקף התרגום.

מהדורה זו מעמידה לרשות הקורא טקסט מהימן ונקי מן השיבושים הרבים שדבקו בו לאורך הדורות. כך, יכול פירוש אל-תברזי לשוב ולתפוס את מקומו הראוי כחיבור שתתם לעיצוב מסלולה של מחשבת ישראל, וכטקסט אשר סיפק התשתית המושגית שעליה ביססו פילוסופים יהודים, כדוגמת ר' משה נרבוני ור' חסדאי קרשקש, את פרשנותם וביקורתם.

1. העד העיקרי הוא כתב יד השמור כיום בספרייה הלאומית של רוסיה (Ms. EVR. I 479), שהועתק בשנת 1331. עותק שני, מספריית אוניברסיטת קיימברידג' (Ms. Add. 1527, 3) הוא מאוחר הרבה יותר, חלקי, ורצוף השמטות ושיבושים.
2. שטיינשניידר, עמ' 362-363.
3. לטקסט האגרת ראה דיזנדרוק, עמ' 363-365. יש לציין שנוסח האגרת בכתב יד זה שלם יותר מהנוסח שפרסם דיזנדרוק.
4. כתב יד הספרייה הבריטית Or. 832, עמ' א62-ב66, הועתק בשנת 1384.

סימנים וקיצורים

- ב"נ – תרגום ר' יצחק בן נתן
- אנו' – התרגום האנונימי
- ער' – המקור הערבי
- |יד א| – ציון דף ועמוד בדפוס ראשון
- | – ציון מעבר עמודה בדפוס ראשון
- [14א] – ציון דף ועמוד בכתבי היד
- (אאא) – תיקון או שחזור של המהדיר

פירוש עשרים וחמש הקדמות

תרגום ר' יצחק בן נתן

השבח לאל אשר לא סר מציאותו האחד, אשר לא יכלה טובו. לו היכולת הנצחי אשר ישפוט בה על עולם העצמה והחכמה הנצחית אשר בה תסודר ידיעת¹ המלך והמלכות. הושפלו לתגבורת שפעו ציורי ההיות, ונכנעו לאימתו רוב מהויות האפשריות. נראה באורו על הנפשות הטהורות והשכלים הזכים הבהירים והמחשבות הנקיות ביצירה, והשליך אש התשוקה בהויות הגלגיות, וסבבם, ובנפשות השפלות, ושמן דוהרות. ולהשיג אמתת ידיעתו הלבבות נבוכות, והשכלים העליונים השמימיים בהגעת אל מדרגת מצותו ורצונו מסבבים. וכל מוכן הנה הוא מתפשט מהתפשטותיו, וכל שלם הנה שלמותו הוא אחר הכנתו. הוא התחלת העלות, משפיע טובו באומות והדתות,² ומצמיח התנועות הראשונות. | ממנו התחלה ואליו התשובה באחרית.³ יתברך האל הראשון אדון היודעים.⁴ תפלתו⁵ על האוהבים⁶ לשליחותו, בעלי הספרים, ועל כתותם⁷ ורעייהם הטובים.

אמר עבד האלה מחמד אבובכר בן מחמד אלתבריוזי:⁸

זה החלק אשר סדר בו הזקן הנכבד, השה, הראש,⁹ משה בן עבד האלהים הישראלי הקורטובי מהספר אשר נחשוב לבארו ולגלותו, והוא הספר הרשום בהוראת הנבוכים הדרכים¹⁰ הדרוכים המישרים אל האמתת ידיעת הנכבד שבחלקי החכמה העליונה והפילוסופיא הראשונה, והוא

1. ידיעת [ער': «עלם» [=עולם]. מסתבר שתרגום ב"נ נובע משיבוש בנוסח שהיה לפניו: «עלם» במקום «עלם».
2. משפיע טובו באומות והדתות [לא קיים בער', מסתבר שזוהי תוספת של ב"נ.
3. באחרית [ער': «في الآخرة والأولى» [=באחרית ובראשית].
4. היודעים [צריך לומר "עולמים". בערבית "עולמים" ו"יודעים" נכתבים בצורה זהה.
5. תפלתו [ער': «وصلواته وخبراته» [=ותפלתו וברכתו/טובו].
6. האוהבים [ער': «المصطفين» [=הנבחרים].
7. כתותם [ער': «ألهم» [=משפחותיהם]. יתכן שתרגום ב"נ נובע מהחלטה פרשנית.
8. בער' השם מופיע כ"אבו עבדאלה מוחמד אבן אבובכר אבן מוחמד אלתבריוזי".
9. הראש [ער' «الرئيس العالم الأوحد الفاضل الكامل» [=הראש, החכם היחיד, הנכבד השלם].
10. הרשום בהוראת הנבוכים הדרכים [ער': «الموسوم الطرق» [=הנקרא הדרכים].

התרגום האנונימי

בשם י"י אל עולם

ההקדמות הצריך אליהם בקיום מציאות האלוה ית' ובמופת על היותו לא גוף ולא כח בגוף ושהוא יתעלה שמו אחד—חמשה ועשרים הקדמות. כולם בא עליהם המופת, אין ספק באחת מהן. כבר הביא אריסטו, ומי שאחריו מן המשאין, המופת על כל אחת מהן. והקדמה אחת ניתן להם מתנה, שבזה יבוארו מבוקשינו, כמו שאבאר. ואותה ההקדמה היא קדמות העולם.

בעומדי על קצת מאנשי החכמה וראיתי ביאורם ומופתיהם באלה ההקדמות, ושעניין הבנתם עמוק, ושהרב ז"ל לא בארם ולא זכרם אלא בזכרון פרוץ, כי הוא אמר שאריסטו הביא מופת על כל אחת מהן. והעניין אשר עמדתי עליו ממבארי ההקדמות האלה היה בלשון הערב. אמרתי, גם אני אכתבנו בלשון העברי, כדי שיקבלו תועלת ממנו מחכמי אומתינו אשר אין להם דרך בלשון הערב, ואהיה מזכה וזוכה. ומה שיתחדש לי גם אני בביאור הזה אכללנו עם ביאור זולתי, כי אין הכוונה רק להוסיף התועלת.

אמר בקיום מציאות האלוה ית': דע כי עניין מציאות אצל החוקרים אינו צריך להודעה, כי הוא התחלה וכי הוא עניין או אמור טעם. ואמנם זה על דרך כלל, אך כאשר ייוחד, יבוקש על מהותו. ויש מחלוקת ביניהם אם עניין יותר כולל או מציאות. והדעת נוטה ששניהם שוים בהוראה. ואמנם מציאות, עניינו—מקרה נוסף על העצם. וביאור זה, כי אי אפשר שתידוע מהות אחת מן העצמים מבלתי צורך אל ידיעת אם הוא נמצא או לאו. ושם מציאות כולל כל המאמרות ואינו סוג לנמצאות מצד היותן נמצאות. וזה המין מן ההקפה משיג לאפשרי המציאה. אמנם מי שהוא מחוייב המציאות ית' שמו נבדל מזה תכלית ההבדל, ולא יאמר מציאות עליו ועל זולתו אלא בשתוף גמור.

נחזור על העניין.

תכלית האחרון והמכוון התכליתי ממנה. אשר כאשר הגיעו הנפשות האנושיות אליו, שב עצם נפשו דומה בעצמים המלאכיים, ורוחו קרובה במדרגה מהרוחות הגלגליות, כמו שיבואר בזה הספר אמתתו, ואם ירצה האל ית'.

והתחיל בו ואמר: [גב]

ההקדמות המצטרך אליהם בקיום מציאות האל יתבר' והמופת על היותו לא גשם, ולא כח בגשם, ושהוא, יתברך שמו, אחד – חמש ועשרים הקדמות. כלם מבוארות במופת, אין ספק בדבר מהם. כבר הביא ארסטו, ומי שבא אחריו מן המשאייך, מופת על כל אחת מהם. והקדמה אחת נודה להם הודאה, כי בזה יתבארו במופת דרושינו, כאשר אבאר, ואותה ההקדמה היא קדמות העולם.

הביאור:

דע שזה הדבור רמז אל ביאור שני ענינים. אחד מהם – השאלות המכוונות בכוונה הראשונה, והמה המכוון. והשני – החקירות המקילות להגעה אל אותו המכוון, והם ההקדמות. וכבר שמם שלש שאלות. אחת מהם – קיום מציאות האל ית'. ושנית מהן – קיום שהוא אינו גשם ולא כח בגשם. ושלישית מהמה – היותו אחד. ונבאר המליצה באלה השאלות.

ונאמר: אולם השאלה הראשונה המכוון ממנה קיום נמצא הוא מחויב המציאות לעצמותו, אי אפשר שיהיה מציאותו מזולתו, אבל כל נמצא הוא מושפע ממצאיאותו, באמצעי או בבלתי אמצעי. ואין מציאותו לזולתו, אבל כל נמצא הוא לו, עד יהיה הוא התכלית המשולחת לנמצאות כלם. והוא המשלים לזולתו, המגיע כל נמצא אל תכליתו. וימשך זה שיהיה כל נמצא משתוקק אליו בטבע, אחר שהוא המגלה למציאותו, הנותן לו השלמות וההשארות. זה ביאור שם האל ית'.

ואולם השאלה השנית. הנה המכוון ממנה ביאור "שהוא ית' אינו גשם ולא כח בגשם". ונבאר מלת "הגשם" ו"הכח".

אולם "הגשם" הוא בהסכמתם מליצה מהעצם בעל המקום, ר"ל אשר אפשר שיורמז אליו בחוש שהוא הנה או שם, בעצמותו, ולא בהמשכות

דע כי הבקשות האלה העצומות הם שלש, והם: קיום מציאותו ית', ושאינו גוף, ולא כח בגוף, ושהוא ית' שמו אחד. והמחפשים הממהרים אל הגעת אלה הבקשות הם ההקדמות.¹

הבקשה הראשונה, שהיא קיום מציאותו, יבאר בה קיום מציאות עניין—הוא מחוייב מציאותו לעצמו, אשר אי אפשר היות מציאותו מזולתו, אבל כל נמצא נאצל ממציאותו באמצעות או בלתי אמצעות; ואין מציאותו לזולתו, אבל כל נמצא הוא לו, עד שיאמר שהוא התכלית המוחלטת לנמצאות כולם, והוא המשלים והמעמיד כל נמצא זולתו,² ית' שמו לעדי עד ולנצח נצחים. זהו פיר' שמו ית'.

ואמנם הבקשה השנית הוא אמרו שאינו גוף ולא כח בגוף. ועתה נבאר ענין "גוף" וענין "כח".

1. דע כי הבקשות... הם ההקדמות [נוסח הפסקה הוא עיבוד מקוצר של המקור הערבי.
2. בער' ובב'נ מופיע כאן משפט נוסף על כך שכל נמצא משתוקק לאל בטבע.

זולתו, ואפשר שנניח בו מרחקים שלשה חתוכים על זויות נצבות, והם הקטרים השלשה, רצוני האורך והרוחב והעומק.

ואולם "הכח" הנה הוא מליצה משותפת בין הכח הפועל והכח המתפעל. אולם "הכח הפועל" הוא מליצה ממה שיהיה התחלה לשנוי מאחד לאחר, מצד שהוא | אחד. וענינו – שהדבר החל בגשם כאשר סודר ממנו רושם בגשם אחר, יאמר לאותו הדבר שהוא כת, כמו החום המגיע בגשם. כי הוא כאשר פגש בגשם אחר מוכן לקבלת החום, חממו, ויאמר שהוא כח בבחינת הגעת זה הרושם. והוא כח ככה יהיה מקרה בנושא, וכבר יהיה צורה בהיולי. וההבדל בין שניהם שהמקרה עומד במשכנו, אשר הוא הנושא, והמשכן מעמידו; והצורה בהפך מזה, ר"ל שהצורה תהיה מעמדת משכנה, אשר הוא ההיולי, והמשכן עומד בה. הנה הצורה מהעצמים לא מהמקרים. ושם "הכח" יקבצם יחד. ומשל הכח אשר יהיה צורה – הצורה האשיית, והמימית, והאווירית, והארציית, והצורות הגלגיות. והם אשר יאמר להם "הצורות המיניות", כי בהם יהיו ההויות מינים אחד השתוף בהיותם גשמים.

ואולם "הכח המתפעל" הוא מליצה מהתאר אשר בו יהיה הדבר מקבל לדבר אחר, כמו שיאמר ללחות או היובש שהוא כח מתפעל, כי הוא ישים הגשם בצד ילחץ מהדוחה, אם בקלות, כלחות, או בקושי, כיובש.

הנה הנרצה מאמרו "שהוא אינו גשם ולא כח בגשם" הוא שהוא ית' אינו נמצא בתאר אשר תארנוהו בענין "הגשם" ו"הכח". והוא מתעלה משיהיה בצד והמקום, או חל במה שיהיה בצד והמקום.

ואולם השאלה השלישית, הנה המכוון ממנה באור שהוא ית' אחד. ודע שמלת "אחד" לה ענינים רבים, אלא שאנחנו נרצה בזה המקום שלשה מהם.

והראשון, שהוא ית' אחד בענין שעצמותו לא תקבל החלוק, אחר שאין לו חלקים יתקבצו ויעמודו במ עצמותו, לא חלקי הכמות, ולא חלקי ענין, שזה יהיו כחומר וצורה, או כסוג והבדל. ובכלל, על אופן יהיו חלקי

דע כי "גוף" הוא כינוי בהסכמתם על עצם מוגבל, ר"ל שאפשר שיורמז אליו בהרגש שהוא הנה או שם, בעצמו, לא במחשבת זולתו, ואפשר שיונחו בו שלשה ריחוקים מתחתכים על זויות נצבות, והם הקטרים השלשה, ר"ל האורך, והרוחב, והעומק.

אמנם ה"כח" הוא שם כולל לעצם ולמקרה. ועתה, לא ימלט מהיותו מקיים הגוף או מתקיים בו. אם הוא מקיים, הוא הצורה העצמית המעמדת החומה. ואם הוא בלתי מקיים, היינו מקרה מתקיים בגוף.

והכח, ממנו פועל וממנו מתפעל. ו"הפועל"—כנוי על מה שיהיה התחלה לשינוי מאחד באחר, מצד מה שהוא אחר. המשל בו: החוס המתלבש בגוף כאשר ישיג גוף אחר מוכן לקבל החמימות יחממהו. לפיכך, יאמר שהוא כח פועל בבחינת הגעת זה הפועל ממנו.¹

ואמנם "הכח המתפעל" הוא כנוי אל תואר אשר בה יעשה העניין מקבל לדבר אחר, כמו שיאמר על הלחות או היובש שהם כח התפעליות, מצד שהם עושות הגוף ומכריחות אותו אל היותו מתפעל מן הכח הדוחה, במהירות, בכח הלחות, או בקושי, בכח היובש.

והנה אמרנו, "שאינו גוף ולא כח בגוף", ר"ל שהוא יתבר' נבדל מן הכח והגוף; ולא ישיגנו פנה וגבול, ואינו ית' נשוא במה שהוא בפנה וגבול.

הבקשה השלישית, שהוא יתברך אחד. דע כי מילת "אחד" מורה על עניינים רבים, והמכוון מהם הנה שלשה.

הראשון, שהוא ית' אחד בעצמו בעניין שעצמו לא תקבל חלוקה, כי אין לו

1. לעצם ולמקרה... והכח ממנו... הגעת זה הפועל ממנו [נוסח הקטע הוא עיבוד מקוצר ומשוכתב של המקור הערבי.

המאמר המבאר לענין שמו יורה כל אחד מהם על דבר הוא במציאות בלתי האחר.

השני, שהוא ית' אחד במינו, ר"ל אין אמתתו מגעת לזולתו.

השלישי, שהוא ית' אחד בחיוב המציאות, ר"ל אין במציאות נמצא אחר זולתו היה מחויב [דא] לעצמותו. אבל אי אפשר שיהיה נמצא אחר במדרגת מציאותו, והיא מדרגת החיוב. הנה המחויב המציאות הוא לא זולתו. וכל אשר זולתו הוא אפשר לעצמותו. הנה זה ביאור מופשט המליצה באלה השאלות, ויגיע אמותם והמופת עליהם, אם ירצה האל ית'.

ואולם ההקדמות החמש ועשרים הם המגיעות אל אמתת אלה הדרושים. ונביא על ביאורם מופת, כי סדרם בעל הספר בסתם, כי לא היתה כוונתו זה, אלא מה שכוונו ומה שזכרו בזה הספר, כמו שיבא.

ואולם ההקדמה השש ועשרי' – והיא נצחות העולם – כבר הודה אותה להם על דרך ההנחה, לא על דרך ההאמנ' לאמתתה, כדי שיראה המופת על מציאות האל ותארו ית', ואם הנחתנו העולם קדום. כי רבים מהאנשים חושבים שהמאמר בקדמות העולם מגיע באמתת הדרושים השלשה, ואין הענין כאשר דמו או חשבו, לפי שאנחנו נבאר שהמאמר בקדמות העולם מאמר בטל, ושאין מופת לארסטו עליו. ומי שחשב מהנמשכים אליו ומבארי ספריו שהפנים אשר זכרם הם מופתים הוא טועה, אם לסכלותו בתנאי המופת או בעזיבת עיון אותם התנאים לטוב מחשבתו בארסטו שכל אשר אמרו או האמינו הוא מופת. ואינו כן, כי ארסטו הוא אשר למדנו בהגיון תנאי המופת, ואנחנו נראה אותם התנאים חסרים באופנים אשר זכרם בקיום הקדמות העולם, כמו שיבא אחר זה ברצון האל.

חלקים יקובצו יקויים בהם עצמו, לא חלקי כמות ולא חלקי עניינים, בין שיהיו בחומר וצורה או בסוג והבדל. ובכלל, כל צד שיהיה המאמר המבאר לעניין שמו יורה כל אחד ממנו על עניין הוא במציאות בלתי האחר.

השני, שהוא יתב' אחד במינו, ר"ל שאין אמתתו מקויימת ונמצאת לזולתו.

השלישי, שהוא ית' אחד בחיוב המציאות, ר"ל שאין במציאות מציאות אחר זולתו יהיה מחוייב המציאות; ואי אפשר שיהיה אחר בסידור מציאותו, והוא הסידור המחוייב. לפיכך, המחוייב המציאות לעצמו הוא השם ית', לא זולתו; וכל מה שזולתו הוא אפשר המציאות. זה הוא ביאור הבקשה המוחלטת באלה השאלות. ויבא המופת וההתאמתות עליהם בעזרת שדי.¹

ואמנם ההקדמה הכ"ו נתנה להם על דרך ההנחה, לא על דרך אמונת אמתתה, כדי לגלות המופת על מציאות האלוה יתברך.²

1. בער' ובב"נ נוסף כאן הסבר על כ"ה ההקדמות.

2. באנו' חסר המשך הפסקה המצוי בער' ובב"נ, ובו ביקורת על הדוגלים בקדמות העולם.

ר'

אמר: ההקדמה הששית היא שהתנועות: מהם בעצמות, ומהם במקרה, ומהם בהכרח, ומהם בחלק. אולם אשר בעצמות—כהעתק הגשם ממקום אל מקום. ואולם אשר במקרה—כמו שיאמר בשחרות אשר בגשם שהוא נעתק ממקום אל מקום. ואולם אשר בהכרח—כתנועת האבן אל מעלה במכריח יכריחה על זה. ואולם אשר בחלק—כתנועת המסמר בספינה, כי כאשר התנועה הספינה, נאמר שכבר התנועה המסמר ג"כ. וכל מחובר יתנועע בכללו, יאמר שחלקו כבר התנועע.

הביאור:

דע שמה שיתואר בתנועה אם שתהיה אותה התנועה קיימת ועומדת בו, או לא תהיה עומדת בו אבל תהיה עומדת במה שיחובר לו. והשני יאמר לו "המתנועע במקרה", והוא על ד' חלקים, כי המתנועע במקרה אם שיהיה חלק [ט א] למה שהוא מתנועע באמת, או לא יהיה. ועל השני חלקים—אם שיהיה מדרכו שיקבל התנועה נפרד, ואם שלא יהיה מדרכו. הנה הגיעו חלקים ארבעה.

אחד מהם, שיהיה חלק לו, ואין מדרכו קבלתה נפרד. משלו ההיולי והצורה, כי כל אחד משניהם חלק לגשם, ואין מדרכ שניהם קבלת התנועה נפרד. וכאשר התנועע הגשם, יאמר לכל אחד משניהם שהם מתנועעים במקרה.

והשני מהם, שלא יהיה חלק לו, ולא מדרכו קבלת התנועה נפרד. המשל: הלובן בגשם, כי כאשר התנועע הגשם, יאמר ללובן שהוא מתנועע במקרה.

והשלישי מהם, שיהיה חלק לו, מדרכו שיקבלה נפרד. משלו הגשם המחובר מגשמים, כנסרים המסודרים בספינה, והמסמרים התקועים בם. ואם יניע המניע, אמנם ישיג כל שניהם, ויתנועעו חלקיהם בהמשך להם, ויאמר לחלקיהם שהם מתנועעים במקרה.

ר'

ההקדמה הששית היא שהתנועות: מהם בעצם, ומהם במקרה, ומהם בהכרח, ומהם בחלק—והוא מין ממה שבמקרה.¹ אמנם אשר בעצם—כהעסקת הגוף ממקום למקום. ואמנם אשר במקרה—כמו שיאמר בשחרות אשר בזה הגשם שהוא נעתק אל מקום. ואמנם אשר בהכרח—כתנועת האבן למעלה במכריח יכריחה על זה. ואמנם אשר בחלק—כתנועת המסמר בספינה, כי כאשר תתנועע הספינה, יאמר שתתנועע המסמר גם כן. וכן כל מחובר יתנועע בכללו, יאמר שחלקו גם כן התנועע.

הפי':

דע שכל מה שיתואר בתנועה לא ימלט מהיות אותה התנועה מקויימת בו, או בלתי מקויימת בו אבל תהיה מקויימת במה שיתחבר אליו. ועל זה החלק השני יאמר "המתנועע במקרה". וזה החלק גם כן יחלק לארבעה חלקים. והוא, שהמתנועע במקרה לא ימלט מהיותו חלק למה שהוא מתנועע באמת או לא יהיה. וכפי שתי הבחינות—ר"ל בין יהיה, בין לא יהיה—לא ימלט מהיותו מקבל התנועה בהסתפקותו בעצמו או לא יהיה מדרכו לקבל זה. וכפי זאת החלוקה שהגיעה בידינו הם ארבע חלוקות.

האחד—שיהיה חלק מן המתנועע, ואין מדרכו לקבל התנועה בהסתפקותו בעצמו. המשל בו החמר והצורה, שהרי כל אחד מהם חלק לגוף ואין מדרכם לקבל התנועה בהסתפקותם בעצמם, אמנם, אם התנועע הגוף, יאמר עליהם שהם מתנועעים במקרה.

והשני הוא שלא יהיה חלק לו, ואין מדרכו לקבל התנועה בהסתפקותו בעצמו, כדמות הלוֹבֵן בגוף, כי כאשר יתנועע הגוף, יאמר על הלוֹבֵן אשר בו שהוא מתנועע במקרה.

והשלישי—שיהיה חלק לו, ומדרכו שיקבל התנועה בהסתפקותו בעצמו. המשל בו הגוף שהוא מחובר מגופים, כדמות הספינה שהיא מחוברת מגופי

1. והוא מין ממה שבמקרה [קטע זה הוא תוספת של המתרגם.

והרביעי מהם, שלא יהיה חלק לו, ומדרכו קבלתה נפרד, כיושב בספינה, כי היא כאשר התנועה, יאמר ליושב בה שהוא מתנועע במקרה.

ואולם החלק הראשון, והוא שתהיה התנועה עומדת בו, הנה הוא על שני חלקים, כי סבת אותה התנועה אם שיהיה דבר חוץ מן הגשם, ואם שיהיה דבר נתלה בגשם. והחלק הראשון יאמר לו "המתנועע בהכרח" והוא אם שיהיה משיכה למוכרח, או דחיה לו. ועל השני חלקים – אם שיפרד מן המכריח אחר ההנעה, או לא יפרד ממנו. ועל החלקים הארבעה עם שתהיה אותה התנועה ההכרחית מתהפכת לתנועה הטבעית למוכרח, או תהיה יוצאת מתנועתו הטבעית בלתי מתהפכת. והתנועה ההכרחית המתהפכת – כמו השלכת האבן אל מעלה, והיוצאת מתנועתו הטבעית בלתי מתהפכת – כמו ההשלכה על נכח פני הארץ. ויגיע מהזדווג אלה החלקים קצתם עם קצת שמונה חלקים לתנועה ההכרחית, ועליך בחינת הפרדתם בהמשלם.

עצים מתחלפים, ומספרי מסמרים, וקשרי חבלים, וכל אלו חלקי הספינה¹; ותנועת המניעה אמנם תשיג לכללה, ויתנועעו חלקיה מצד היותם נמשכים לה, ויאמר על חלקיה שהם מתנועעים במקרה.

והרביעי הוא שלא יהיה חלק לו, ומדרכו לקבל התנועה בהסתפקותו בעצמו, כבני אדם הנמצאים בספינה, כי כאשר התנועע, יאמר עליהם שהם מתנועעים במקרה.

ואמנם החלק הראשון, והוא שתהיה התנועה מקויימת בעצמו של מתנועע, הוא על שני דרכים. הדרך האחת היא שתהיה סבת התנועה דבר יוצא מן הגוף, או שתהיה דבר נתלה בגוף. והדרך הראשונה, ר"ל החלק הראשון, יאמר לו "המתנועע בהכרח", והוא או שיהיה על דרך המשכה, או על דרך דחיקה והסרה. וכפי שתי הבחינות, ר"ל המשכה ודחיקה, אם שיבדל המוכרח מן המכריח אחר התנועה, או לא יבדל. וכפי הבחינות הארבע, ר"ל דחיקה והמשכה, ויבדל ולא יבדל, לא ימלט מהיות התנועה הזאת ההכרחית הפכית לתנועה הזאת הטבעית למוכרח, או בלתי הפכית, יוצאה מתנועתו הטבעית. משל התנועה ההכרחית ההפכית—השלכת האבן למעלה; והיוצאה מן תנועתו הטבעית הבלתי הפכית—כדמות השלכת האבן נכחיית על פני האבן.² והנה יעלה בידינו מזיווג אלה החלקים קצתם עם קצתם שמונה חלקים לתנועה ההכרחית.

ואני אסדר לך חלקיהם, ומשליהם עליך:

ימשוך יבדל	בלתי הפכיי	לתנועה הטבעית;
ימשוך לא יבדל	בלתי הפכיי	לתנועה הטבעית;
ימשוך יבדל	הפכיי	לתנועה הטבעית;
ימשוך לא יבדל	הפכיי	לתנועה הטבעית.
ידחה יבדל	בלתי הפכיי	לתנועה הטבעית;
ידחה לא יבדל	בלתי הפכיי	לתנועה הטבעית;
ידחה יבדל	הפכיי	לתנועה הטבעית;
ידחה לא יבדל	הפכיי	לתנועה הטבעית.

אלה הם שמונה חלקים המורכבים.³

1. קשרי חבלים... חלקי הספינה [דוגמאות אלו לא מופיעות בער' ובב"נ.
 2. אל פני האבן [ב"נ: "על פני הארץ", וכן בער'.
 3. ואני אסדר... חלקים המורכבים] פירוט זה הוא תוספת המתרגם. בער' ובב"נ,
 המחבר מתיל משימה זו על הקורא.

ואולם, אם היתה סבת אותה התנועה דבר בנפש אותו הגשם, הנה |
יאמר לו שהוא "מתנועע בעצמות". והוא אם שתהיה מסודרת ממנו
בכונה ובחירה, והיא התנועה הרצונית, או מבלתי כונה ובחירה, והיא
התנועה הנמשכת.¹ ועל השני חלקים – אם שתהיה מוגבלת הצד, הולכת
על פאה אחת, ואם שתהיה מתחלפת הצדדים, רבת העצמיות. ואלה
הד' חלקים:

אחד מהם, שיהיה אותו המניע יניע בבחירה על צד אחד, הולך על פאה
אחת, והוא הנפש הגלגלית.

והשני, שיהיה אותו המניע מניע בבחירה תנועות מתחלפות הצדדים,
והוא הנפש החיונית.

והשלישי, שיהיה אותו המניע מניע בהמשך תנועות מתחלפות הצדדים,
והוא הנפש הצומחת.

והרביעי, שיהיה המניע מניע בהמשך אל צד אחד, והוא הטבע.

ואלה חלקי המתנועע בעצמות. ואתה, כאשר תקיף בזאת החלוקה, כבר
הקפת בכונת בעל הספר.

1. הנמשכת [ער': «التسخرية» [=הבאה מתוך אילוף פנימי]. אנו': "ונקראת
'העזריית', ר"ל שהיא נעזרת מכח טבעה, ובערבי נקראת 'אל תסכיריה'".

ואמנם אם היתה סבת התנועה דבר בעצם הגוף, יאמר לו שהוא מתנועע בעצם. וזאת התנועה תחלק ל'ד' חלקים, והיא—אם שתאצל בכוונה ובחירה, ונקראת "התנועה המקומית הרצונית", או לא תהיה בכוונה ורצון, ונקראת "העזריית", ר"ל שהיא נעזרת מכח טבעה, ובערבי נקראת "אל תסכיריה"¹. וכפי שתי הבחינות, לא ימלט מהיותה מתייחדת בקצה ובפאה, או שתהיה מתחלפת בפאות. הנה לך ארבעה חלקים.

א', שיהיה המתנועע הוא מתנועע בבחירה על דרך אחד, נמשך בפאה אחת, והוא הגלגל.

והשני, שיהיה אותו המתנועע מתנועע בבחירה תנועות מתחלפות בפאות, והם בעלי חיים.

והשלישי, שיהיה אותו המתנועע מתנועע בעזר טבעי, מתחלף בפאות, כדמות הצומח.

והרביעי, שיהיה המתנועע מתנועע בעזר כח טבעי אמנם אל פאה אחת, כעלות האש למעלה, וירידת האבן למטה.²

אלה הם חלקי המתנועע בעצם. וכאשר תקיף באלה ההבדלים, תקיף בכוונת המחבר ז"ל.

1. ר"ל שהיא נעזרת... אל תסכיריה [זו הוא הערת המתרגם המנמקת את בחירתו במונח זה. השווה ב"נ.
2. כעלות האש... האבן למטה [דוגמאות אלו לא מופיעות בער' ובב"נ.

נספח

תרגום המיזחס לר' משה אבן תיבון

סימנים:

[[אאא]] - הערת גליון שהשתרבה לתוך הטקסט

{אאא} - טקסט משובש או טקסט שהוכפל בטעות

[אאא] - הוספה

(אאא) - מחיקה

[...] - השמטה

-- - רווח שהשאיר המעתיק במקום מסופק

מספרי התבון אשר איגד בחכמה האלהית

אמר הפילוסוף בן עבד אלה מחמד אבן אבי בכר אל תבריוזי:

זה החלק שסדר החכם הגדול רבי' משה ב"ר מימון אל קרטבי מהכת'¹ {שאכן מוסכמים} [...] לאמתת ידיעה, מבאר חלקי החכמות והפילוסופיאה הראשונה, והתכלית שאין אחריה תכלית. והמבוקש הסוף ממנה כשתגיע אליה הנפש, תהיה עצמה דומה לעצם המלאכים, והיא קרובה מהמעלה מהדומות מהמלאכים. כמו שיתבאר לך בזה הכתב אמתתו, אם ירצה השם.

התחיל ואמ':

ההקדמות שהוצרך אליהם בקיום מציאות האלוה ית' ובמופתים על היותו לא גוף, ולא כח בגוף—{כ"ה הקדמות. ושהוא ית' שמו—אחד.² כלם בא אליהם המופת, אין ספק בדבר מהם. כבר הביא ארוסטוטול, ומי שאחריו מן המהלכים, מופת על כל אחת מהן. וההקדמה האחת נניח אותה להם {התערה}³, כי בה יתבארו בקשותינו במופת, כמו שאבאר. וההקדמה היא הוא קדמות העולם.

הפי':

דע כי אלה הדברים—רמזו לפירוש שני עניינים: הא'—השאלות המבוקשות מבוקש ראשון, והם המבוקשים. והב'—ההשתדלות המסייע עד שנגיע למבוקש, והם ההקדמות. והמבוקשו' כבר שמש שלשה: הא'—קיום מציאות האלהות. והשני—קיום שאינו גוף ולא כח בגוף. והג'—שהוא אחד. ואנו מבארים טענותיו באלו הג'.

ונאמר בשאלה הראשונה: המבוקש ממנו—קיום מצוי ראוי המציאות לעצמו, אי אפשר שתהיה מציאות מאחר אליו, כל מצוי הוא משופע ממציותו על ידי אמצעי' או שלא על ידי אמצעי. ואין (מצוי) מציאותו מאחר, אלא כל נמצא ממנו, על שהוא הסיבה הראשונה לכל מצוי על תכליתו. וימשך אחר זה שיהיה כל מצוי משתוקק אליו בטבע,

1. מהכת' [= מהכתב.

2. כ"ה... אחד [צ"ל: ושהוא ית' שמו אחד, כ"ה הקדמות.

3. התערה [צ"ל: הצעה.

שהוא התבאר למציאות הנותן לו השלימות {וההאשארות}.¹ זהו פי' שם האל ית'.

והשאלה הב', המבוקש ממנה – ביאור שהוא ית' אינו גוף ולא כח בגוף. ונפרש ממנה מלת "גוף" ו"כח". כי ה"גוף" בלשונם נופל עצם שיש לו קצוות, כלומר' {שאי א[ני]פשר} ² להראות באצבע שהוא לשם או בכאן, בעצמו, ולא בגדירתו אחרי זולתו. ואיפשר להיות בו ג' רחקים קרובים זה לזה על זווית עומדו', והם הקנונים הג', כלומר' האורך, והרוחב, והעמק.

וה"כח" היא מילה משותפ' {כן הם} ³ הכח הפועל והכח הנפעל. ו"הכח הפועל" נופל על מה שיהיה התחלה לשנוי מאחד באחד מחמת שהוא אחד. ופירושו, כי הדבר החל בגוף נולד ממנו מעשה בגוף אחד, יאמ' לעושה שהוא כח, כמו החמימות המצוייה בגוף, אם {יקרא} ⁴ לה מציאות גוף אחד מוכן לקבל החמימות, וחממה אותו, יאמ' שהוא כח מצד מציאות זה המעשה ממנה. וזה הכח איפשר שיהיה מקרה ממוצע, ואפשר שיהיה צורה בחמר. וההפרש אשר ביניהם – שהמקרה יהיה מצוי במשכנו, שהוא המוצע, [263] ומשכנו הוא הממציא, ושבו הוא נודע. והצורה – נהפך זה, כי הצורה ממציאה למשכנה, שהוא החמר, והחמר מצוי בה. והצורה מהעצמים לא מהמקרים. ושם ה"כח" כולל שניהם. והכח שהוא {מקור} ⁵ הוא כמו החמימות והקרירות. והכח שהוא צורה – כצורה האינושית, והרוחנית, {ותמימית} ⁶, והארצית, וכצורו' המלאכיות. והם שיאמ' להם "הצורות המיניות", שבהם תתחלק הנהוים למינים, שאחר שתופם בהיותם גוף.

ו"הכח הנפעל" נופל על מה שיהיה המצוי בו מקבל לדבר אחר, כמו שיאמ' לרטבות וליבשות שהם כח נפעל, מפני שהיבשו' משימה בגוף לקבל הצורה בקושי', והרטבות משימה בגוף לקבל בלא קושי'.

והמבוקש ממנו – שאמ' הרב שאינו גוף ולא כח בגוף – שהוא ית' אינו

1. וההאשארות [צ"ל: וההשארות.
2. שאי א[ני]פשר [צ"ל: שאפשר.
3. כן הם [צ"ל: בין.
4. יקרא [צ"ל: יקרה.
5. מקור [צ"ל: חומר.
6. ותמימית [צ"ל: והמימית.

מצוי על אחד מהדרכים שביארנו ב"גוף" וב"כח", {ית' מחמם} ¹ שיהיה בצד או במקום.

והשאלה השלישית, המבוקש ממנה באור שהוא ית' אחד. ודע כי מלת {על --} ² נופלת על עניינים רבים, אבל אנו רוצים בזה המקו' ג' מינים.

הראשון, שהוא ית' אחד, כלומר' שהוא עצמו לא יקבל החילוק, לפי שאין לו חלקים שיתקבצו ויהיה עצמו, לא חלוקי כמות, ולא חלקי עניין, בין שתהיה בגולם וצורה, בין שתהיה בסוג ומין. ומכל המקו', על איזה צד שתהיה ההברה המפורש שמורה כל דבר מהם על עניין הוא זולתו האחר.

והשני, שהוא ית' אחד במינו, לפי שאין אמתתו מצוייה לזולתו.

הג', שהוא ית' אחד בראיה המצאו, לפי שאין נמצא בנמצאים מצוי אחר זולתו שיהיה ראוי לעצמו. אלא שאי איפשר שיהיה מצוי אחר במקום מציאותו, והיא המציאות הראוייה. והראוי המצוי לעצמו (אלא שאי איפשר שיהיה) הוא לזולתו. ³ וכל מה (שהוא ל) שהוא לזולתו הוא איפשר לעצמו. זהו פי' עצמה של טענה באלו השלש שאלות. ונבאר אמתתו והמופת עליהם אם יגזור השם ית'.

והכה"ה ⁴ הם סבה לאמתת אלה הבקשות. ונבאר פירוש' במופת, לפי שהציע אותם בעל הכתב בלי מופת, לפי שלא היתה כונתו זה, אלא היתה כוונתו מה שזכר בזה הכתב, כמו שאבאר.

וההקדמה הששה ועשרים – והוא {בצחות} ⁵ העולם – כבר הציע אותה להם על דרך הצעה, לא על דרך אחר, כי כשהודה {באמתתה} ⁶ – לבאר המופת על מציאו' השם ותאריו ית', אע"פ שהציע בו שהעולם קדמון. לפי שרבים בני אדם עלה בדעתם שקדמות העולם נבנה באמתת אלו המבוקשים הג', ואין הדבר כמו (שעכ) שעלה בדעתם, אע"פ שאינו

1. ית' מחמם [צ"ל: יתעלה מהם.
2. על -- [צ"ל: "אחד".
3. כך היא גם גרסת הדפוס של ב"נ.
4. = והכה"ה ההקדמות.
5. בצחות [צ"ל: נצחות.
6. באמתתה [צ"ל: באמתתה.

מבואר שהגמירה בקדמות העולם – שקר, ואין מופת לאריסטוטולוס עליו. ומה שעלה בדעתו מתלמידיו ומפרשי כתביו שהאופנים שזכר הם מופתים – {טעם} ¹ או בשביל {בעדותו (לא) בתותיו} בתנאי המופת או שעזב אותן שמירת התנאים לפי שנסמכה דעת באריסטו שכל {מי} ² שיאמר או כל סברותיו הם מופתים. ואין הדבר כן, לפי שאריסטו הוא המלמד [א64] בהגיון תנאי המופת, ואנו רואים אותם התנאים מעודדים באופנים שזכר באמתת קדמות העולם, כמו שיבא אחר זה, אם יגזור השם.

אמר: ההקדמה הראשונה, שמציאות גשם אין תכלית לו – שקר.

הפי':

דע כי זאת ההקדמ' כבר הסכימו על אמתתה האמתיים מן החכמי' וגדולים בחכמה הגויים האלהיים. והחולקים עליו – כתות, נגיד לך אמונותם וקושיותם בה עם התורה כפי מה שהם. וקודם זה, נקצר בביאור הטענה בזאת השאלה, ואחר כך, נביא מופת עליו.

ונאמר כי אמרנו על דבר שאין קץ ותכלית יאמת על שני אופנים. הא', שתשלול מדבר שאינו מצוי למינו, וזה נקרא "שולל". והב' – {השלול} ³ מדבר מה שהוא מצוי למינו. וזה קוראין אותו חכמי ההגיון בלשו' ערבי "עדול" ⁴. ומפני שלא ידעתי מלה אחת בלשון הקדש נופלת על עניין זה, הנחתי אותו כמו שהוא בלשון ערבי.

האופן הראשון הוא שלא יהיה אותו הדבר העניין שיתחייב בקץ – ואותו העניין הוא הכמות – שולל מעליו הקץ, שהוא סגולת הכמות, לחיוב שוללות הסגולה מדבר שנשלל ממנו עצם אותה הסגולה. כמו שהנקדה, והבורא ית', והצורו' המופרדות, והנפש אין להם קץ, לפי שאלו אין להם כמות, והקץ אינו כי אם סוף הכמות, ומי שאין לו כמות, אין לו סוף, ואין לו קץ.

1. טעם [צ"ל: טעה.

2. מי [צ"ל: מה.

3. השלול [צ"ל: שתשלול.

4. =العدول.

ביבליוגפיה

קיצורים ביבליוגרפיים

אל-כות'רי - Muḥammad al-Kawtharī, ed., Muḥammad b. Abī Bakr b. Muḥammad al-Tabrīzī, *Sharḥ al-muqaddamāt al-khamas wa-l-‘ishrūn, min Dalālat al-ḥā’irīn, ta’lif Abī ‘Umrān Mūsā b. Maymūn* (Cairo, 1369/1950).

דיזנדרוק - Zevi Diesendruck, "Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence," *Hebrew Union College Annual*, Vol. 11 (1936), pp. 341-366.

וולפסון - Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Harvard University Press, 1929).

חיון - Maurice Hayoun, "Moses Maimonides und Muhammad al-Tabrisi; Ausgabe der hebraeischen [anonymen] Uebersetzung des Kommentars al-Tabrisi zu den XXV Leitsätzen des Maimonides im II. Teil des *Moreh Nebuchim* (Fuehrer der Verwirrten)", *Trumah*, 1995, vol. 5, pp. 201-245.

לנגרמן - Y. Tzvi Langermann, "No Reagent, No Reaction: the Barren Transmission of Avicennan Dynamics to Hasdai Crescas," *Aleph*, 12 (2012) (in Honor of Ruth Glasner) pp. 161-188.

מזור - Amir Mazor, "Maimonides as Muslim Theologian: Al-Kawtharī's Edition of al-Tabrīzī's Commentary on Maimonides' *Guide for the Perplexed*," *Zutot*, 19(1), pp. 93-102.

מילטאלר - Lukas Muehlethaler, "Al-Tabrīzī's Kommentar zu

Maimonides' *Führer der Unschlüssigen*. Zur Maimonidesrezeption in der islamisch-arabischen Philosophie", *"Höre die Wahrheit, wer sie auch spricht"* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2014) pp. 54–63.

שטיינשניידר – Moritz Steinschneider, *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893).

ביבליוגפיה נוספת

מוחמד אל-תברזי, פירוש הכ"ה הקדמות שהקדים החכם הגדול הפלוסוף האלהי ז"ל לחלק השני מהמורה, בתוך: ר' יצחק אברבנאל, שאלות להחכם כה"ר שאול הכהן (דפוס ז' דיגארא, ונציה, של"ד/1574).

ר' חסדאי קרשקש, דניאל לוי (עורך), אור השם (שמע מינה, 2023).

Hussein Atay, ed., *Moses Maimonides, Dalalat Al-Ha'irin* (Ankara, 1972).

M. Mohaghegh, ed., S. J. Sajjadi, trans., *Muḥammad al-Tabrīzī, Sharḥ-i bīst-u-panj muqqadama dar ithbāt-i bārī ta'ālā* (University of Tehran-McGill University, 1981).