

תוכן העניינים

ט	פתח דבר
יא	שלמי תודה
1	מבוא
1	1. אלמקמץ ותולדות חייו
12	2. חיבוריו של אלמקמץ
23	3. עשרים פרקים – מבנה ותוכן
	4. מקומו של אלמקמץ בתולדות ההגות היהודית
41	בימי הביניים
48	5. הטקסט וכתבי היד
51	6. התרגום

עשרים פרקים

57	הפרק הראשון
70	הפרק השני
79	הפרק השלישי
87	הפרק הרביעי
91	הפרק החמישי
116	הפרק השישי
119	הפרק השביעי
131	הפרק השמיני
162	הפרק התשיעי
179	הפרק העשירי

193	הפרק האחד-עשר
196	הפרק השנים-עשר
215	הפרק השלושה-עשר
221	הפרק הארבעה-עשר
229	הפרק החמישה-עשר
241	הפרק השישה-עשר
247	הפרק העשרים
248	ביבליוגרפיה
287	מפתח

פתח דבר

שורשיה של המסורת הפילוסופית היהודית המפוארת של ימי הביניים נטועים בעולם הערבי, בשפה הערבית. עשרים פרקים, חיבורו התיאולוגי המקיף של דאוד אבן מרואן אלמקמץ, שנכתב במחצית הראשונה של המאה התשיעית, הוא, ככל הידוע לנו, הראשון לפתוח מסורת זו. במשך כמה מאות הייתה לו השפעה ניכרת על עיצובה של המחשבה התיאולוגית והפילוסופית היהודית, אך מאוחר יותר האפילו עליו חיבורים אחרים, בעיקר אמונות ודעות של סעדיה גאון, והוא הלך ונשכח. העניין המתחדש בתרבות הערבית-יהודית של ימי הביניים, וחשיפתם של אוצרות כתבי היד בגניזות, העלו גם את אלמקמץ מתהום הנשייה. החלקים שנתגלו עד כה מספרו עשרים פרקים מצטרפים לכדי כשלושה רבעים מהטקסט, והם זכו כבר לשתי מהדורות, בערבית-יהודית ובתעתיק לערבית. בצמוד למהדורות נתפרסם גם תרגום אנגלי, אך עד היום אין טקסט חשוב זה נגיש לקוראי העברית, ואולי גם משום כך רבים העוסקים בהגות היהודית בארץ שאינם מכירים אותו ואת חשיבותו. את החסר הזה נועד למלא התרגום המוגש כאן, בתקווה שיהיה בכך כדי להרחיב את הדיון על צמיחת ההגות היהודית בימי הביניים ולהעמיקו.

3.2.5. דתות אחרות

ארבעת הפרקים האחרונים, שאופיים הרזיוגרפי בעיקרו,¹⁴⁸ לא הגיעו לידינו. שורות אחדות מתרגום ימי־ביניים לעברית של הפרק העשרים, אשר השתמרו בחיבור של יעקב בן שלמה צרפתי, מציגות טיעון המזכיר את ההימור של פסקל.¹⁴⁹ הימור זה, המשמש בדרך כלל כטיעון נגד אתאיסטים, נראה כמייצג נאמנה את הגישה של הספר כולו, שאופיו היהודי אינו בולט במיוחד. עשרים פרקים מכיל רק התייחסויות מעטות לתנ"ך, הוא כתוב כולו בערבית ונכתב במקור בכתב ערבי.¹⁵⁰ נראה שאלמקמץ כיוון להגיע אל קהל מעבר לקהילה היהודית, או אולי ייעד את הספר להכנת יהודים למפגשים ולוויכוחים עם בני דתות אחרות.

4. מקומו של אלמקמץ בתולדות ההגות היהודית בימי הביניים

כפי שמראים סיפור חייו של אלמקמץ ורשימת חיבוריו, יצירתו חלוצית ביותר ממובן אחד. מפעלו הספרותי מייצג פרויקט כולל ומקיף, העושה שימוש במגוון סוגות ספרותיות כדי להציג את היהדות ואת עמדותיה

קרונה, איקונוקלזום: 87 והערה 160). באותם חלקים של הספר שהגיעו לידינו אין כל ראייה לכך שאלמקמץ מזהה את תחיית המתים עם ימות המשיח. באשר לגמול בעולם הבא, ראו גם ון אס, תיאולוגיה וחברה, כרך 4: 547-548.

148 כפי שאלמקמץ עצמו מודיע. ראו עשרים פרקים ח: 27.

149 ראו ויידה, הימור. כמה גרסאות של "ההימור של פסקל" מתועדות כבר בשלהי העת העתיקה, אך זהו ככל הנראה התיעוד הראשון של טיעון זה בערבית.

150 ראו להלן, בתיאור כ"י פ. על התפתחות התרגומים הערביים של התנ"ך ראו גראף, תולדות, כרך 1: 44-185; לצרוס־יפה: עולמות שזורים, 123-129; פוליאק, מסורת התרגום הקראית: 3-21, ובעיקר 10-12; גריפית, התנ"ך בערבית; גריפית, מתי הפך התנ"ך לערבי.

התיאולוגיות. הוא חיבר את החיבור התיאולוגי המקיף היהודי הראשון בערבית (שעל מבנהו חזר מאוחר יותר סעדיה בנאמנות רבה בספרו אמונות ודעות (כתאב אל־אמאנאת ואל־אֶעְתָּקֵאדֵאת),¹⁵¹ את פירושי המקרא השיטתיים הראשונים בערבית־יהודית וכן אחרים מהחיבורים הפולמוסיים הערביים־יהודיים הקדומים ביותר נגד הנצרות.¹⁵² כמו כן נראה כי היה הראשון שניסח בערבית תגובה יהודית לשיטות דתיות אחרות, ובהן הנצרות, האסלאם, המניכאיזם והדתות ההודיות. מאחר שלא עמד לפניו מודל יהודי שעליו יכול היה להתבסס, הוא שאב את השראתו מהספרות התיאולוגית הנוצרית. העובדה שכתב את חיבוריו בערבית אפשרה לקוראיו היהודים להשתלב בזירה האינטלקטואלית בת־זמנם כמשתתפים שווים ופעילים, וחיבוריו הם הסנונית הראשונה המבשרת את מה שיהפוך עם הימים למסורת מפוארת של הגות רציונליסטית יהודית.

בהקדמה שכתבתי, לפני יותר מרבע מאה, למהדורה הראשונה של עשרים פרקים הצגתי הערכה מסויגת במקצת באשר לתפקידו של אלמקמץ בהתפתחות הפילוסופיה היהודית, והצבעתי על העובדה ש"התיאולוגיה היהודית עוצבה על ידי הדור השני של התיאולוגים היהודים־הערבים, כגון סעדיה וקרקסאני".¹⁵³ כיום אני סבורה שהערכה זו אינה עושה צדק עם אלמקמץ, וראוי לשקול אותה מחדש. אין ספק שאלמקמץ מעולם לא הגיע למעמד של מנהיג כמו סעדיה, וכתביו מעולם לא זכו למעמד כמו אלו של זה האחרון.¹⁵⁴ בהשוואה לסעדיה או אלקרקסאני, חיבורו של אלמקמץ חסר את

151 ראו סטרומזה, סעדיה; רודולף, מאתרידי: 242-243.

152 ראו לסקר וסטרומזה, נסטור, כרך 1: 14. על התפתחויות מאוחרות יותר בפולמוסים יהודיים אנטי־נוצריים בימי הביניים ראו לסקר, פולמוס פילוסופי.

153 סטרומזה, אלמקמץ: 35.

154 הדבר נכון גם בנוגע ליהודים אחרים מאותה תקופה, שלא השתייכו לעולם של בתי המדרש הרבניים. ראו סקליר, שמואל בן חופני: 37-38.

הערה 3, 48-49.

הגוון היהודי המובהק שיכול היה לאפשר לו להפוך למקור מרכזי עבור הקהילה היהודית. ואולם, את תרומתו של אלמקמץ יש להעריך לא רק בהשוואה לחיבורים שבאו אחריו והלכו בעקבותיו, אלא על רקע החיבורים המוקדמים יותר בפילוסופיה יהודית שיטתית, או נכון יותר – על רקע היעדרם של חיבורים כאלה.

שמונה מאות שנים מפרידות בין אלמקמץ לבין קודמו היהודי האחרון המוכר לנו, פילון האלכסנדרוני. נוכל להעריך כראוי את הישגיו פורצי הדרך של אלמקמץ אם נביא בחשבון את המקוריות ואת התעוזה שוודאי נדרשו כדי להגיע להכרה שאותן סוגות ספרותיות ודרכי מחשבה, שנעדרו עד אז באופן בולט מהספרות היהודית, אינן חייבות להיחשב זרות ליהדות מטבען. ייתכן, כמובן, ואף סביר להניח, שהוגים יהודים נוספים נחשפו למחשבה הפילוסופית השיטתית בערבית בערך באותה תקופה.¹⁵⁵ ואולם, נראה שאלמקמץ, לאחר שהתנצר ואז חזר לחיק היהדות, הוא שהעביר את המטען הספרותי שרכש זה עתה והכניסו לעולם היהודי. הסרבול שניכר מדי פעם במאמציו להעביר את החומר שהכיר ליהדות הוא-הוא המסגיר באופן הברור ביותר את מעמדו החלוצי בתקופה המעצבת של הפילוסופיה היהודית, ואת היותו מפלס את דרכו במה שהיה בבחינת ארץ לא נודעת. בה בעת, דווקא הליטוש והביטחון העצמי הניכרים בחיבוריהם של סעדיה ואלקרקסאני מעידים בצורה הברורה ביותר על כך שהם מייצגים כבר דור שני של יהודים שנכנסו לתחומים אלו, בעקבותיו של אלמקמץ.

בספרות המחקרית בת-זמננו עדיין נפוץ הנוהג לספר את תולדות הפילוסופיה היהודית כאילו התחילה באמת רק עם הופעתו של סעדיה.¹⁵⁶ ואולם, לא זו בלבד שהצגת הדברים באופן הזה שגויה

155 על השלבים המוקדמים של החשיפה היהודית לכלאם ראו סקליר, קבלת המעתזלה: 19-22.

156 ראו למשל דרורי, ראשית המגעים: 157; דרורי, תבניות: 157-161; הגדוש, סעדיה: 1 והערה 1; פנטון, אבן אלמאשטה: 77 והערה 21. וראו גם סטרומזה, קנון של מי? הערה 8. כהן-שרבוק, הדין יחסית בהרחבה

בעליל, היא גם מתעלמת מכמה רכיבים מרכזיים ומכוננים בפילוסופיה היהודית המאוחרת יותר, שאת נוכחותם בה ניתן להעריך רק לאור יצירתו של אלמקמץ.

מעמדו החלוצי של אלמקמץ ראוי להכרה מחודשת, כפי שהכירו בו לא רק אלו שחיו סמוך לזמנו, אלא גם אלו שחיו במאות שלאחר מכן. בחיי אבן פקודה מזכיר את "ספרו של אלמקמץ" יחד עם כתאב אל־אמאנאת של סעדיה ופֿתאב אַצול אלדין של שמואל בן חופני. כפי שציין דוד סקליר, "שלוש היצירות האלה היו ללא ספק שלוש היצירות התיאולוגיות המרכזיות והנפוצות ביותר בספרד של המאה האחת־עשרה" (כלומר, בקרב היהודים).¹⁵⁷ כפי שצוין לעיל, אלמקמץ הוזכר גם על ידי משה אבן עזרא וידעיה הפניני בדרשי. בשלב כלשהו לפני אמצע המאה השתים־עשרה תורגם עשרים פרקים לעברית, וכך נעשה זמין גם ליהודים שחיו בארצות שאינן דוברות ערבית.¹⁵⁸ זהו כנראה התרגום לעברית המצוטט אצל יהודה בן ברזילי (מת ב־1130) ואצל יעקב בן שלמה צרפתי (בשלהי המאה הארבע־עשרה). גם כותבים קראים מצטטים את אלמקמץ: אלקרקסאני הביא מדבריו באריכות, וככל הנראה (כפי שניתן לראות מהשוואה עם ההפניות בהערות לתרגום להלן) הוא הושפע ממנו הרבה יותר משהוא מציין במפורש. גם יפת בן עלי, יהודה הדסי ואבן אלהיתי, בן המאה החמש־עשרה, הכירו את שמו והסתמכו עליו.¹⁵⁹ דניאל אבן אלמאשטה, שכתב ב־1223, מזכיר את אלמקמץ במפורש כפילוסוף

באלמקמץ, מכיר כנראה רק את הקטעים שפרסם גינצבורג. ראו כהן־שרבוק, מבוא לפילוסופיה יהודית, 33-37. ראו גם שוורץ, מאבק הפרדיגמות.

157 סקליר, שמואל בן חופני: 27-28 והערה 114.

158 כפי שמצוין אצל ויידה (הימור: 310-311), התרגום העברי כלל ככל הנראה את הספר כולו, ולא רק את עשרת הפרקים הראשונים, כפי שהציע שטיינשניידר, תרגומים: 378. וכן ראו לעיל הערה 24.

159 סטרומזה, סעדיה והכלאם היהודי: בעיקר 77.

היהודי הראשון;¹⁶⁰ יעקב בן שלמה צרפתי, בן המאה הארבע-עשרה, הכיר את עשרים פרקים ואף ציטט מתוכו,¹⁶¹ ודוד מסר לאון, בן המאה השש-עשרה, מזכיר את סעדיה ואת אלמקמץ גם יחד כדוגמאות לגאונים שזכו לביקורת מצד הרמב"ם בשל נטייתם לפלאם.¹⁶² לרשימה זו של הוגים יהודים בימי הביניים שהזכירו אותו בשמו יש להוסיף את ההשפעה שכלל הנראה הייתה לו על כותבים אחרים שאינם מזכירים אותו, כגון שמואל בן חופני וסעדיה.¹⁶³ כדי להעריך כראוי את השפעתו של אלמקמץ, יש להדגיש נקודות אחדות:

א. הניתוח של עשרים פרקים מאשש את עדותו של אלקרקסאני באשר לקשר הנוצרי של אלמקמץ. הן המבנה הן התוכן של חיבור זה משקפים תורות נוצריות. מייקל קוק הצביע על כך שאין בידינו כל חיבור תיאולוגי סורי-נוצרי מקיף, דוגמת התמיהיד של אלבאקלאני, ששרד.¹⁶⁴ ואולם, לנוכח ההשפעה הנוצרית הברורה על אלמקמץ, ולאור העובדה שרוב כתבי התיאולוגיה המוסלמיים המוקדמים נושאים אופי של איגרות נושאות (ואינם חיבורים תיאולוגיים מקיפים), סביר להניח כי חיבורים תיאולוגיים מקיפים כאלה אכן היו קיימים בספרות הסורית-נוצרית בתקופה זו, ושמהם שאב אלמקמץ את השראתו. כמצוין לעיל, חיבוריו של אלמקמץ היו מוכרים היטב לפחות עד למאה הארבע-עשרה.

160 ראו פנטון, אבן אלמאשטה: 77; סקליר, שמואל בן חופני: 58 והערה 66.

161 ויידה, הימור: 570.

162 ראו לעיל, הערה 29. נוסף על התיאולוגים, המצטטים את אלמקמץ במפורש, קיימת אפשרות סבירה שנוכל לזהות את השפעתו גם ביצירות ספרותיות אחרות. ראו למשל קצומטה, פיוטים: 61-62.

163 ראו סקליר, שמואל בן חופני: 48-49; סטרומזה, סעדיה והכלאם היהודי: 19-24, 38-42; הגדוש, סעדיה: 110.

164 קוק, מקורות: 13. על חיבורים תיאולוגיים מקיפים מסוג זה במאות השמינית והתשיעית ראו גריפית, סכוליון: 68-70.

משתמע מכך שההשפעה הנוצרית על עיצוב התיאולוגיה היהודית בימי הביניים הייתה כנראה משמעותית וארוכת טווח הרבה יותר מאשר מקובל לחשוב.

ב. לאחר המאה התשיעית הייתה ההשפעה המוסלמית הישירה על התפתחות ההגות היהודית ללא ספק חזקה בהרבה מזו הנוצרית.¹⁶⁵ ואולם, גם חיבור קדום כעשרים פרקים כבר מכיל רכיבים שניתן להבין טוב יותר בהקשר מוסלמי. כיהודי, אלמקמץ לא היה מחויב למסורת המוסלמית וגם לא לזו הנוצרית, ויכול היה לשאוב בחופשיות במישרין מכל אחת מהן. עם זאת לעיתים נראה שבכתיבתו ניכרת כבר השתקפות של השפעה מוסלמית על מקורותיו הנוצריים. נראה שבזמנו עדיין היה השימוש בטיעונים ונושאים תיאולוגיים גמיש למדי, ושהיחסים בין הוגים בני דתות שונות עדיין אפשרו חילופי דעות ממשיים במנעד רחב של צירופים.

ג. כפי שציינה רינה דרורי, שינוי ספרותי מרכזי שסימן את תחילת הפריחה התרבותית הערבית-יהודית נוצר עקב מעתק של מערכת ספרותית שבמרכזה ספרי הקודש, והוא התבטא בעיסוק בתחומים חדשים כגון פילוסופיה ובלשנות, וכן בסוגות חדשות כגון פרשנות שיטתית או פולמוס. ואולם, בניגוד לעמדתה של דרורי, שינוי זה לא התרחש במאה העשירית, אצל הוגים קראים ואצל סעדיה, אלא החל כבר במאה התשיעית, ביצירותיו של אלמקמץ. יתר על כן, אף כי שינוי זה אירע בערבית ותחת שלטון מוסלמי, המודל הישיר שלו היה המערכת הספרותית הנוצרית, שהתמקדה בתנ"ך ועל כן הייתה קרובה ליהודי כמו אלמקמץ יותר מאשר המערכת הספרותית המוסלמית, שהתמקדה בקוראן. ולבסוף, אין

165 השוו ון אס, תיאולוגיה: 88; פינס, חיבורי נוצרים: 15-106, 109; גוטמן, פילוסופיה: 49, 56. כמובן, עלינו להביא בחשבון את העובדה שהנצרות שהכיר אלמקמץ כבר שיקפה תגובות למפגש עם האסלאם. ראו גריפית, הכנסייה בצל המסגד: 45, וכן ראו להלן.

כל ראייה התומכת בטענתה של דרורי שהקראים הקדימו את הרבניים בכתיבה של פילוסופיה או בפרשנות שיטתית, או היו פתוחים יותר לקבל את החידושים התרבותיים שהוצעו בערבית. כתיבתו של אלמקמץ אינה מסגירה כל מודעות לקרע בין הקראים לרבנים, קרע שככל הנראה נפער לאחר זמנו.¹⁶⁶

ד. עשרים פרקים מאפשר לנו תובנות באשר להשפעות של המפגשים בין יהודים לנוצרים במאה התשיעית וכתוצאה מכך החשיפה ללחצים אינטלקטואליים חדשים. יש להניח שמעט קודם לכן הגיב האסלאם באופן דומה למפגש עם הנצרות.¹⁶⁷

ואמנם, להערכה נכונה של תפקידו החלוצי של אלמקמץ יש חשיבות לא רק כדי לחלוק לו את הכבוד שהוא ראוי לו כפורץ דרך, אלא גם כדי לנצל במלואה את אותה הצצה שהוא מאפשר לנו אל התקופה המכוננת של ההגות האסלאמית. ספרו עשרים פרקים אינו רק ספר הכלאם היהודי הראשון, אלא הוא גם אחת מיצירות הכלאם הקדומות ביותר בכלל ששרדו, ונכון לעכשיו – זהו החיבור התיאולוגי המקיף הראשון שנכתב בערבית שהגיע לידינו.¹⁶⁸

166 השוו דרורי, ראשית המגעים; דרורי, תבניות: פרק 5 ובעיקר 127-129; פאורן, לפני ואחרי מחמד: 180. הטענה שהתיאולוגים הרבניים הלכו בעקבות הקראים הועלתה גם על ידי מונק, אסופה: 477.

167 על שאלת ההשפעה הנוצרית על התיאולוגיה המוסלמית, ראו למשל פינס, חיבורי נוצרים: 105-106; קוק, מקורות, הערה 1, ומצר אחר אלאר, תארים: 164-165, 169-171; ון אס, תיאולוגיה: 99-101; טרייגר, מקורות.

168 חיבורי פלאם מוקדמים אחרים אינם חיבורים תיאולוגיים מקיפים, אלא מוקדשים לנושא אחד מסוים או שייכים לסוגת האיגרות. דוגמה לטקסטים מוקדמים כאלה הם חיבוריו של התיאולוג האבאדי עבר אללה אבן זייד אלפַזְרִי (סוף המאה השמינית ותחילת התשיעית). ראו מדלונג, תיאולוגיה אבאדית; סלימי ומדלונג, תיאולוגיה אבאדית: 1-7. חיבור מוקדם נוסף הוא הפולמוס נגד הקַדְרִיה, שנכלל בחיבורו הפולמוסי של האמאם הַזֵּיידִי אחמד אלנאצר לְדִין אללה (מת ב־322/934). אני מודה לסבינה שמירטקה

גורמים מספר השפיעו על עיצובו של עשרים פרקים: אישיותו של המחבר, השכלתו, כוונותיו בכתיבת הספר והאופי הנזיל יחסית של השיח הפילוסופי-דתי במאה התשיעית. ה"פרויקט" של אלמקמץ ודאי משקף את הסקרנות האינטלקטואלית שלו עצמו, סקרנות שאולי היא שהניעה אותו להתנצר בתחילה. הספר משקף גם את עמדתו האישית הייחודית, ככותב יהודי שאינו מחויב למסורת המוסלמית ואף לא למסורת הנוצרית, ולכן יכול היה לשאוב משתיהן. אלא שמעבר לכך, מעבר לאישיותו ולתולדות חייו, אלמקמץ הוא בן-זמנו. המחצית הראשונה של המאה התשיעית הייתה תקופה של התגבשות ועיבוד, תקופה שבה טרם התייצבו התנודות והמהפכים הרעיוניים שבאו בעקבות רעידת האדמה של עליית האסלאם. אסכולות פילוסופיות עדיין היו בתהליכי התהוות, מצב המשתקף למשל בחיבור (האופייני לפְּלֶאָסְפָה) שעושה אלמקמץ בין רעיונות ניאוראפלטוניים ואריסטוטליים ובשילובם במבנים פולמוסיים ובפורמולות המזוהים לרוב עם הפְּלֶאָסְפָה. תנועת התרגומים, שהעבירה לערבית חלקים ניכרים מהמסורת הפילוסופית והמדעית הקלאסית, החלה לצבור תאוצה בתקופה זו.¹⁶⁹ הידע שלנו בנוגע לזירה האינטלקטואלית באותה תקופה עדיין שטחי וחלקי. עשרים פרקים של אלמקמץ הוא עדות יקרת ערך מאותה תקופה מכוננת של התיאולוגיה היהודית, הנוצרית והמוסלמית בערבית.

5. הטקסט וכתבי היד

התרגום של עשרים פרקים המתפרסם כאן מבוסס על הטקסט בערבית-יהודית, כפי שפורסם תחילה ב-1986, והושלם או תוקן

ולחסן אנצארי שסייעו לי בבירור נקודה זו.
 169 ראו גוטאס, הגות יוונית; סטרומזה, פילוסופיה כחוכמה; טרייגר, מקורות.

וזהו הפרק השנים־עשר

- (1) עד כאן סיימנו לדון בשלושה יסודות, שהם הבסיס לספרנו זה ומטרתו,¹ והם הפרקים אשר בהם הודענו מה הם אופני החקירה על אודות מהותם האמיתית של הדברים, והפרקים אשר דיברנו בהם על העולם, והפרקים אשר דיברנו בהם על אודות אלוהים. בכל אלה חתרנו לקיצור ולהוכחה אמיתית. מכאן נפנה עתה אל הצדדים האחרים של החקירה, והם מה שנאמר להלן:²
- (2) אנו אומרים שעלינו לדעת אם ריבוננו בראנו לתועלת או לנזק,³ או אף לא לאחד משניהם, או לשניהם גם יחד, וזאת על פי הדגם שלהלן:

***יש רק אחת מ־<ארבע> אפשרויות לגבי בריאתנו על ידי**

<אלוהים>*

או שאינה לנזק ולא לתועלת, וזה שקרי; או שהיא לנזק ולא לתועלת, וזה שקרי; או לתועלת ולא לנזק, וזו האמת; או לנזק ולתועלת גם יחד, וזה שקרי.

(3) מכאן אנו עומדים להבהיר את אמיתות מה שטענו שהוא אמת, ולהוכיח את שקריות מה שטענו שהוא שקר, ובאלוהים האחד נבקש

1 עולה מכאן ש"יסודות" (אצול) עבור אלמקמץ אינם רק עיקרי הדת, אלא הצירים העיקריים שעליהם נסב הדיון.

2 את "הצדדים האחרים" של החקירה אלמקמץ מסכם בסוף הפרק (יב: 37). חקירה זו, שעיקרה העיסוק באדם ותכליתו בעולם, שייכת למכלול של "הציווי והאיסור" (אלאָמַר ואלַנְהִי), והוא, לאמיתו של דבר, ה"יסוד" (אָצֶל) הבא שאליו הוא עובר.

3 ראו ון אס, תיאולוגיה וחברה, כרך 4: 455.

עזרה. אי-אפשר לנו לומר שהוא בראנו <לא> לנזק ולא לתועלת, מפני שהשכל הישר אומר שהחכם⁴ אינו עושה מעשה לשווא. ואם אינו עושהו לשווא, הרי שהוא עשה אותו כדי לגרום או נזק או תועלת. אי-אפשר גם לומר שהוא בראנו כדי לגרום נזק ולא תועלת, מפני שהחכם מתואר כמביא תועלת והכסיל מתואר כגורם נזק. אלוהים, יתרוםם ויתעלה, אינו כסיל, ואם כן – לא בראנו כדי לגרום נזק. אי-אפשר גם לומר: "בְּרָאנו כדי לגרום תועלת ונזק גם יחד", מכיוון שאם מתאריו, באשר הוא חכם, שהוא מועיל, ואין זה מתאריו שיזיק, הרי שלא בְּרָאנו לנזק יחד עם כך שברא אותנו לתועלת, אלא לתועלת בלבד.⁵

- (4) חולקים עלינו בעניין זה הדטרמיניסטים,⁶ האומרים שאלוהים ברא אנשים מסוימים לגן העדן, וברא אנשים אחרים לגיהנום, לא בשל חטא שמחייב זאת ולא בשל פעולה שקדמה לכך,⁷ והם חושבים לאפשרי שהחכם ינהג כך.⁸ הם טוענים – אוי לאותה סְכּלוּת! –

4 החכם בכלל, וכן כאחד משמות אלוהים.

5 אלכ'יאט, אנתצאר: 25, שורות 1-2, מתאר את המאמין בצדק האלוהי ובבחירה חופשית (עַדְלִי, לעומת הדטרמיניסט, מְגִבֵּר) כמי שטוען שאלוהים ברא את הברואים כולם רק לטובתם ולתועלתם (צִלְאֲחָהֶם וְנִפְעָהֶם). הטענה שהבריאה עצמה היא מעשה חסד מופיעה אצל אבו ראיטה, כתבים: 36, שורה 5.

6 מְגִבֵּרָה הוא מונח קדום יחסית (ראו וואט, גזרה קדומה: 96-97). על השימוש בו ראו ז'מארה, פעולה אנושית: 61 ואילך. אלמקדסי, למשל, כולל במג'ברה את ה"אסכולות" של תיאולוגים מוקדמים כגִ'הֶם בֶּן צִפְרָאן, צ'ראר בן עמר, אלג'אר, ואלצ'באח בן אלסִמְקִנְדִי (בדא, כרך 5: 146 ואילך). בִּזְמוֹנֵנו של אלמקמץ, אלג'אחט', מתאר את היהודים כמאמינים בגזרה קדומה (קִסְם גִּבְרִיה; ראו אַלְרֵד עלא אלנצארי, בתוך ג'אחט', ת'לאַת' רסאאַל: 35), אך לא נראה שאלמקמץ מתייחס כאן דווקא ליהודים. כלומר בלי פעולה ראשונית, חופשית, שלפיה נקבעה הגזרה. כמסתבר מהמשך הדברים, הגזרה הקדומה כוללת גם פעולות הנכפות על האדם ומצדיקות לכאורה את גזר הדין הסופי. על מושג הפעולה הראשונית ככלאם ובספרות הנוצרית הקודמת לאסלאם, ראו קוק, דוגמה: 150.

8 ראו לעיל, הערה 4.

שאפשר לייחס לחכם, הנצחי, שיזיק ויעניש את מי שאינו ראוי לכך, מבלי שיביא בכך תועלת לעצמו, או ירחיק מעצמו פגע.⁹ אין לנו צורך להפריך את דבריהם של הללו ביותר מאשר שלוש שאלות שנציג לפניהם.¹⁰

(5) יש לומר להם: מה דעתכם על מי שכופת את עבדו בחבל, נותן עליו אזיקי ברזל, מפקיד עליו שומרים, נועל בעדו את הדלת, ואחר כך אומר לו: הדביקני במקום פלוני, ולא – אענישך,¹¹ אך אם תדביקני, ותעשה כפי שציוויתך, איטיב עמך ואגמולך טוב. אם הם אומרים: "זהו ארון סכל",¹² אנו אומרים: אלוהים נעלה מן הסכלות! (אך) אם לדעתכם אלוהים ברא אנשים מסוימים לגיהנום, ציווה אותם להיות ראויים לגן העדן וחצץ בכפייה בינם לבין השגת דבר זה, כשהוא מזיק להם ומעכב בעדם כך שלא יוכלו, כדבריכם, למלא את מצוותו או לציית לו כראוי לו, ואחרי כל זאת הוא משליכם לגיהנום – וכי אין חייבים לייחס לו, יתעלה, עוולה, שרירות לב, ופעולת שווא

9 בצורה דומה שוללים את האפשרות שאלוהים יגרום רע גם אבו אלה'ר'ל (ראו פרנק, תוארי האל: 486-489), וכן אלנט'אם (ראו אלכ'יאט, אנתצאר: 42, שורות 3-9; 44, שורות 9-11). השוו גם רס"ג, אמונות ודעות: רב, שורה 16-רג, שורה 2; מאתרידי, תחיד: 215-216, וראו לעיל, במבוא, עמ' 37; וכן להלן, עשרים פרקים, טז: 10.

10 כל שלוש השאלות מופיעות אצל קרקסאני, אנואר: 359-360 (ראו להלן, הערות 11-13). הדיון המהוקצע יותר אצל קרקסאני נועד להדגים את דרך הטיעון הלוגי, אך על אף ההבדלים בהקשר ובסגנון, סביר להניח שאלמקמץ היה בין מקורותיו של קרקסאני בעניין זה (והשוו ויידה, תכלית: 64, הערה 1).

11 השוו קרקסאני, אנואר: 360, שורות 3-4 (שם ממלאים את מקום העבד נכה או תינוק) וראו גם בהקדמה לפירושו של קרקסאני לבראשית (הירשפלד, עיונים בקרקסאני: 43; ויידה, המבוא של קרקסאני: 230). אבו קרה, מיאמר: 13, שורות 15-17 (מִיִּמְר יִחַקֵּק לְלֵאנְסָאן חַרְיָה ת'אֲבֵתָה) מביא כמשל נשר כבול, ועבד אלג'באר – עיור המצווה להבחין צבעים (ראו דייבר, מאקאלה: 111). ראו גם אלחסן אלבצרי (מת 728), אצל ריטר, חסידות: 74, שורות 17-19.

12 "ספיה"; ראו סטרומזה וסטרומזה, פולמוס אנטי-מניכאי: 54.

- ועושק? אין הבדל שיוכלו להצביע עליו כדי להיחלץ מהשוואה זו.
- (6) אחר כך יש לומר להם: מה דעתכם לגבי אחד מאתנו שינהג כך, האם יהיה עושה עוולה? אם הם אומרים: "אלוהים > נוהג רק בצדק, גם אם כך הוא נוהג, מפני שהוא אשר ברא אותו",¹³ אנו משיבים: אם כך, גם האדם אינו אלא נוהג בצדק, מפני שהעבד – עבדו! אין הבדל שיוכלו להצביע עליו כדי להיחלץ מהשוואה זו.
- (7) אחר כך יש לשאלם ולומר להם: אם אפשר, לדעתכם, שאלוהים יעשה מעשה, אשר אילו עשינו אותו אנו היה נחשב לנו לעיוות דין, ואם הוא עושה אותו, הוא נחשב לו לצדק, מדוע אינכם חושבים לאפשרי שנאמר אנו אמירה או נודיע הודעה, שתיחשב לנו לשקר, ושיודיע הוא הודעה כזאת ויחשב שאמר אמת?¹⁴ ואם הם אומרים: "תנו לנו משל כלשהו לכך", אנו אומרים: כמו למשל, שיאמר מישהו באמירה מוחלטת ונחרצת שארץ פלוגית תיהפך מחר, וארץ אלמונית – יכבשה האויב מחר, ואינו אומר זאת על סמך ידיעה, לא מתוך ודאות ולא על פי הסתברות, והדבר אשר אמר אינו קורה כלל למחרת, האין זה שקר? >ואם הם אומרים: <"אכן זהו שקר!", אנו אומרים: אם כך, אתם חושבים כעת לאפשרי, אם אלוהים הודיע שתהיה תחיית המתים, ושיהיו שכר ועונש, אך דבר מכל זה לא יתקיים, שזאת תהיה אמירת אמת.¹⁵ אם הם אומרים: "חלילה לנו מלומר כך! אלא >אנו

13 השוו קרקסאני, אנואר: 359, שורה 21: "מפני שהבריאה – בריאתו, והמצווה – מצוותו".

14 ההנחה שהקריטריונים האנושיים לאמת ושקר מוחלטים וחלים גם על דברי האל היא ביסוד הדת המבוססת על התגלות. ה"אלזאם" כאן יוצא מנקודה זו כדי להוכיח שגם קריטריון הצדק האנושי הוא אבסולוטי. טיעון דומה מופיע גם אצל קרקסאני (אנואר: 360, שורה 9) ואצל עבד אלג'באר (מגני, כרך 6: 120, שורות 6-7). הופעתו אצל אלמקמץ מאשרת את הנחתו של שורץ (הצדקת האל: 601-602) בדבר מקורו הקדום של אלזאם זה. ראו גם ז'מארה, פעולה אנושית: 265-269, וראו להלן, הערה 50.

15 השוו להלן, עשרים פרקים, טז: 15, והערה 7 לפרק טז. על הנימוק לנושא, ראו ויידה, גמול: 35, הערה 2.

אומרים > שמה שאלוהים הודיע אכן עתיד לקרות, שאם לא כן, תהיה הודעתו שקר!“, אנו אומרים להם: אם זו דעתכם לגבי שתי ההודעות, שיש דין שווה לנו ולו, יתברך, מדוע אין זה כך <לדעתכם לגבי> שני העבדים ושני העושים, (כלומר) משפט שווה לנו ולו? כוונתנו לומר שאם <הוא ציווה> על עבדו לקיים מצווה, וחסם בעדו את הדרך לבצעה, ואחר כך הענישו, הרי שנהג בו עוולה, כמו שאנו, אילו עשינו כן לאחדים מעבדינו, היינו נוהגים בהם עוולה. ואם הם אומרים: אנו קוראים לכך אצלנו “עוולה” ואנו קוראים לכך אצלו “צדק”,¹⁶ אנו אומרים: אם כך, עליכם לנהוג כך בשתי ההודעות, שתקראו לכך מפינו “שקר” ומפיו “אמת”. אין הבדל שיוכלו להצביע עליו כדי להיחלץ מהשוואה זו.

(8) אחר כך יש לשאלם ולומר להם: מי עדיף לדעתכם, זה אשר אילו הונח לו¹⁷ לעשות את הטוב היה נחפז לעשותו, או זה אשר אילו הונח לו לפעול רע היה נחפז לעשותו? אם הם אומרים: “עדיף בין שניהם

16 אבן ארְאֻנְדִי מייחס טיעון דומה לזה לְבִשְׁר בן אלְמַעְתֶּמֶר, ראו אלכ'יאט, אנתצאר: 65, שורות 4-6. דוגמה לוויכוח של המעתזלה על הערכת הפעולות האנושיות והאלוהיות (“אלְאֶסְמָאָא ואלְאֶחְכָּאם”) ראו אלכ'יאט, אנתצאר: 29. על התפיסה האשערית של אלוהים כקריטריון לטוב ולרע ראו ז'ימארה, פעולה אנושית: 256-257.

17 “לְוֹ כְּלִי”; ה”תְּכִלְיָה” מציינת את החופש שמניח אלוהים לאדם לפעול, ולעומתה, בתפיסה הרטרמיניסטית: ההתערבות האלוהית, המונעת מאדם לפעול בצורה הנדרשת ממנו (מְנַע, צַד). ראו ז'ימארה, פעולה אנושית: 247-248; פרנק, כלאם ופילוסופיה: 79 והערות 50-54. בצורה הפולמוסית שאלמקמץ מציג מושג זה כאן, נראה כאילו לדעת הרטרמיניסטים יש לבני האדם רצון, שלפעמים אינו מגיע לידי ביטוי בפעולותיהם בגלל התערבותו המעכבת של אלוהים. ואולם, הרטרמיניסטים יכללו מן הסתם גם את הרצון האנושי בדברים שנגזרו מראש (וראו להלן, הערה 19). בדיונים בערבית על גזרה קדומה ובחירה חופשית נעדר בדרך כלל הדיון ברצון האנושי (ראו שוֹרֶץ, הצדקת האל: xxv, הערה 2). הכנסת מושג ה”תְּכִלְיָה” כאן מרמזת כנראה לטקסט המקראי בדבר הקשיית לב פרעה (שמות י, א) ולמסורת הפרשנית הארוכה על כך. ראו גם להלן, הערה 28 לפק טו.

זה אשר אילו הונח לו לפעול טוב (היה עושהו)", יש לומר להם: ומה תאמרו על פרעה אם, כאשר נצטווה לעשות את מצוות האל, אילו הונח לו לעשות אותה, היה עושה כן? ומה תאמרו על משה אם, אילו הונח לו להמרות את פי האל, היה עושה כן? אם הם מכחישים זאת, הרי שהם חוזרים בהם מטענתם.¹⁸ ואם הם מאשרים זאת, נמצאו טוענים שהכופרים באלוהים עדיפים מהמאמינים בו, ואויביו עדיפים מנביאי¹⁹ – אלוהים, האחד והצודק, נעלה מכך!

- (9) כיוון שהבהרנו את מופרכות טענתו של מי שמתאר את אלוהים ומודיע שהוא כופה (על האדם) להמרות את פיו וחוסם את אפשרותו לציית לו, הבה ונחזור לעניינים אחרים ונאמר שכיוון שהופרכו טענתו של זה האומר שאלוהים בראנו לא כדי להזיק לנו ולא כדי להועיל לנו, וטענת מי שאומר: "בראנו כדי להזיק לנו, ולא כדי להועיל לנו",

18 המקרה ההיפותטי שהוצג כאן מוביל למסקנה שפרעה עדיף ממש. אם הדטרמיניסטים דוחים מסקנה כזו, נמצא שחזרו בהם מקביעתם הראשונה, שכל עושה טוב עדיף מעושה רע (השוו ויידה, תכלית: 64 והערה 1. ויידה התבסס על העתקת יהודה, שבה נשמט משפט מפתח בקטע זה).

19 הניגוד בין אויבי האל או פרעה מצד אחד למקורביו (אֱלֹהִים) או נביאיו מצד אחר מופיע גם אצל קרקסאני (אנואר: 360, שורה 3), אצל עבד אלג'באר (מגני, כרך 6: 120), וכן אצל אלכ'יאט (אנתצאר: 24, שורות 14-12), וראו ז'מארה, פעולה אנושית: 268-269.

הסתירה שאליה מנסה אלמקמץ לרחוק את המג'ברה בנויה על הטעיה. בתפיסתם של הדטרמיניסטים היו שני חלקים התלויים זה בזה: היעדר בחירה חופשית, ומכאן – העונש, הקבוע מראש. מעשי האדם אינם חופשיים אלא קבועים מראש, ולכן גם השיפוט קבוע. פרעה (שהוא הדוגמה הקלאסית לפעולה כפייתית) בהכרח יחטא – ולכן בהכרח ייחשב לאויב האל וייענש. אלמקמץ מתעלם מהחלק הראשון של טיעונם ומשאיר רק את השני, וכך הוא מגיע למצב האבסורדי שבו פרעה ממשיך להיות מוגדר רשע (ולהיענש בהתאם לכך), עם שמעשיו עדיפים ממעשי נביא כמשה. דטרמיניזם רדיקלי כזה, שאין בו התאמה בין מעשי האדם לגזרה האלוהית, מייחס אלנספי לסאב'קיה (ראו ברנאן, נספח: 101). גם תיאור זה, כמו זה של אלמקמץ, הוא תיאור מגמתי. שהרסתאני (מלל: 169) מייחס תפיסה דומה ליוֹדגאן.

וטענתו של זה האומר: "בראנו כדי להזיק לנו ולהועיל לנו גם יחד", הרי שהאמת היא באפשרות הרביעית, האומרת: "בראנו להועיל לנו, ולא כדי להזיק לנו".

(10) נדון עכשיו בעניין הבא: אם בראנו רק כדי להועיל לנו, באיזה אופן בראנו להועיל לנו, באופן שנהיה ראויים לכך שיועיל לנו, או באופן שלא נהיה ראויים לכך?²⁰ ואם מניחים שהוא מועיל לנו <מתוך שאנו ראויים לכך, האם הוא מועיל לנו> מראשית ועד סוף משום שאנו ראויים, או שמא חלק (מהתועלת) בזכות וחלקה בלא זכות? זאת על פי הדגם שלהלן.²¹

(11) *יש רק שתי אפשרויות לגבי התועלת שאלוהים מועיל לנו:*

או שאינה	או שהיא בזכות
בזכות כלל,	*ולכך שני פנים:*
לעולם, בשום זמן	או בזכות מצדנו
ובשום מצב;	לחלק ממה שהועיל לנו. וזוהי
ואיננו אומרים	מועיל לנו, וזה
כך, מפני שאנו	האמת, מפני שחלק
מאמינים שהוא	מכך הוא תועלת שלו
עתיד ליתן גמול,	לנו בזכות ציותנו לו,
ופירוש המילה	וחלק מכך – בחסדו
"גמול", שהיה	עלינו.
(מקבלו) ראוי	שנהיה ראויים
לו, בזכות הציות.	לכך; ²²

20 החלוקה שלהלן אינה אימות דיאלקטי של מה שנדון עד כאן, אלא שלב נוסף. השוו ויידה, תכלית: 65.

21 תרגומו של ויידה (תכלית: 65) לדגם ולשורות שאחריו, וניתוחם על ידיו, מבוססים על הטקסט המשובש של כ"י פ, ראו אלמקמץ, עשרון מקאלה: 265 והערה 25.

22 השוו מאתרדי, תוחיד: 178, שורות 10-12.

והכול חסד מצדו.²³

- (12) הבה ונתחיל בדעה שאמרנו, (דהיינו) האפשרות שהוא מועיל לנו (12) בלא זכות מצדנו כלל, תמיד ובכל עת ובכל מצב. >...²⁴
- (13) <...>
- (14) נצדק אם נאמר באופן קטגורי שכל דבר תועלת שממנו נהננו אי פעם (14) בא ממנו, במוכן זה שכל דבר טוב שאנו חווים, בעולם הזה ובבא, יש לייחס לו, הוא בא ממנו והוא פועלו; וגם במוכן זה שהוא אשר הנחנו אל המצוות²⁵ אשר בזכותן נגיע אל הגמול²⁶ וציוונו לקיימן, והוא אשר אסר עלינו לעשות את הפכיהן.
- (15) ואם יאמר מישהו: אם אמנם ברא אתכם לתועלתכם, מדוע לא כיוון (15) שתגיעו את תכלית התועלת, כך שיוביל אתכם ...
- (16) >...²⁷
- (17) על כן אנו אומרים שכל מי שהיה במִצַּר ויצא אל המרחב מתענג (17) יותר על המרחב, גם אם אינכם יודעים את הסיבה לִמְצַר. נוסף על כך, מי שיודע שהתענוג צפוי לו מתענג עליו יותר ממי שהתענוג בא בלי ידיעתו. ועוד, מי שמוקיר תודה למי שהיטיב עמו עדיף ממי שמתכחש לטובה. ועוד, מי שמודה בגמול. >...

23 למרות השיבוש הוודאי שבטקסט, משפט זה אינו נראה שייך לגוף ה"תקסים" והוא נראה כהכרזה פיאטיסטית שכמותה משבץ אלמקמץ בטקסט מדי פעם. עמדתו של אלמקמץ היא שחלק מהתועלת האלוהית מגיעה לנו בזכות מעשינו, וחלק ממנה הוא חסד גמור (שזו האפשרות השלישית בדגם. השוו ויידה, תכלית: 65).

24 הניתוח של הדגם והדיון בו נשמטו בכ"פ, שהמשכו בסעיף 18 להלן. קטע הגניזה TS AS 157.501, המשלים מעט מהחלק שנשמט, פגום מאוד. החלק הקריא בסעיפים 13 ו-16 אינו מצטרף לטיעון קוהרנטי, וסעיף 14 משוחזר בקירוב, על פי העניין.

25 "טאעה", מילולית: ציות, אך רגיל גם לציון מצוות התורה (בעיקר ברבים: "טאעאת").

26 "תִּיָאב", מילולית: שכר, ולעיתים קרובות מכוון לשכר בעולם הבא.

27 גרסה שלמה של הטיעון שכנראה הופיע כאן, ראו למשל רס"ג, אמונות ודעות: קטז, שורה 16 ואילך, וראו להלן, הערה 29.

(18) <...> אנו אומרים: הוא, יתברך, יכול היה²⁸ להועיל לנו תמיד, ואכן הוא מועיל לנו תמיד ונוהג בנו בנדיבות לעולם. אך הוא הטיל עלינו חלק ממה שמועיל לנו, וחייב אותנו לציית למצוותו, כדי שנהיה אנו הסיבה לתועלתנו.²⁹

(19) והבאנו לכך משל ממה שאמרו החכמים: לאדון שהיה לו עבד,³⁰ ונטע לו גן. אחר כך השכינו בו והלבישו, ובגן כל מה שהוא צריך לו. אחר כך אמר לו: עבד את הגן והשגח עליו לכל יישחת, והוא לעולם כולו לך, על כל פירותיו ויכולו. לא אקח ממך דבר ממנו, אף אוסיף לך אחרים כמותו. אם תעבדו ותשגיח עליו כפי שציוויתך אתן לך (גן) אחר כמותו, ואתן לך את תועלתו לעולמים.³¹ ואם לא תקבל את מה שציוויתך, ולא תישמר לנפשך, עם שאני היטבתי השגחתי עליך – תיענש עונש כבד.³²

(20) ואמרו: האדון הוא אלוהים, הבורא, והעבדים – אנחנו. הגן הוא העולם הזה, ועבודת האדמה היא הודאה בקיום אלוהים, והתודה לו, ושנרצה

28 זהו המקום היחיד שבו רימוזו אלמקמץ לאחת מה"אנטינומיות" של חופש הבחירה: חופש הבחירה האנושי, לעומת כוחו הבלתי מוגבל של אלוהים. ראו וולפסון, כלאם: 655 ואילך; וולפסון, הדיים: 204-233; קוק: דוגמה, 147-148.

29 כלומר חלק מתועלתנו אלוהים מעניק בלי מעורבות של האדם, וחלק אחר הטיל על האדם לקנות על ידי קיום המצוות. השוו למשל אבו ראיטה, כתבים: 36; רס"ג, אמונות ודעות: קטז, שורה 15-ק"ז, שורה 5; אלקאסס בן אבראהים, אלדליל אלאכבר, בתוך אברהמוב, איגרות, כרך ב: 36, שורות 3-7. הדעה ההפוכה, שלפיה מוטב היה לבני האדם להגיע היישר לגן העדן, מיוחסת על ידי אבן אלדראוני לפֶּשֶׁר בן אלמעטמר, ראו אלכ"יאט, אנתצאר: 64, שורות 13-14.

30 "משל העבד" כאן נראה כהשלמה ל"משל העבד הכבול" שלעיל (יב: 5), לאמור: האדון אינו כובל את העבד (כפי שטוענים הדטרמיניסטים), אלא מושיבו בגן לעבדו ולשומרו, למען ייטב לו.

31 אלמקמץ קובע כאן את משך העונש והשכר בעולם הבא, בצורה ברורה עוד יותר מאשר בפרק טז להלן.

32 המילה האחרונה משובשת, והתרגום משוער (השוו קוראן 42 [המועצה]: 42), ואולי "עונש נצחי".

עבור שאר בני האדם מה שאנו רוצים לעצמנו, מבחינת הרע, ³³ שכן זה הכלל והעיקר של מה שציווה אלוהים; ושנחתור כנפשנו לשלמות של ארבע מעלות המידות, ³⁴ הלוא הן החוכמה, שהיא מעלת (הנפש) החושבת, והאומץ, שהוא מעלת הנפש הרגשית, ³⁵ והצניעות, אשר היא מעלת היצר, והצדק, שהוא האיזון, והוא הכנעת הרגש והיצר למחשבה. השכר שהבטיח לנו הוא הגמול בעולם הבא, אשר בדתנו

33 ויידה הציע לתקן כאן ולקרוא: הטוב (ראו אלמקמץ, עשרון מקאלה: 269, הערה 39), אך אפשר גם שהטקסט כמו שהוא משקף את כלל הזהב בניסוחו השלילי ("דעלך סני, לחברך לא תעביד", ראו שבת לא עא; ירושלמי, נדרים. ט, ד), וראו להלן, הערה 34.

34 לעבודת הגן ארבעה רכיבים: ההודאה באל, התודה לו, כלל הזהב (שהוא "כלל גדול בתורה". ראו לעיל, הערה 33). והחתימה לשלמות המידות (ולא, כפי שהציע ויידה, תכלית: 66, הערה 1, שלושה רכיבים שהם עיקר התורה, ולאחר מכן סטייה מן העניין לשלמות המידות). כל ארבע הדרישות הן דרישות תיאולוגיות-אתיות יסודיות בניסוח פילוסופי-שכלתני, שיכלו לבוא, כמכלול אחד, ממקור נוצרי ולשמש גם מוסלמים ויהודים. השוו רס"ג, אמונות ודעות: קכב, שורה 28 ואילך. דרישות אלה דומות במידה רבה למה שמנה אלמקמץ כ"תכליות האמת", ראו לעיל, עשרים פרקים, ב: 14-15.

כמקור ל"כלל הזהב" מפנה ויידה (תכלית: הערה 2) לניסוחו "החיובי" ("ואהבת לרעך [...]"), ויקרא יט, יח). אם המילים "שכן זה הכלל והעיקר" אמנם מתייחסות רק לעניין זה, ואם מניחים מקור תלמודי ישיר, נראה יותר להצביע על ניסוחו השלילי של הכלל כמקור אפשרי (וראו לעיל, הערה 33 ולהלן, הערה 55). עם זאת, כלל הזהב (בשני ניסוחיו) מופיע גם באוונגליון (מתי ז: 12, כב: 39-40), והיה בשימושם של נוצרים (ראו למשל בזיליוס, הקסאמרון: 497 [דרשה תשיעית]; אבו קרה, על הדת: 23-22, 31) וגם של מוסלמים (ראו וונסינק, קונקורדנציה, כרך 1: 406-407; אבו עיסא אלוראק, מצוטט אצל מאתרידי, תוחיד: 201, שורות 1-2), ועל כן אין לראות בו עדות להיכרות של אלמקמץ עם התלמוד; ראו לעיל, במבוא, סמוך להערה 32.

35 מילולית: "המתלהטת" (אלחמיה), שהיא גם "הנפש הרגוזה"; על כוחות הנפש ראו להלן, הערה 20 לפרק טו.

לומר (בהמשך הדברים) מה אמרו בעניינו החכמים.³⁶ והנקם אשר בו הוא מאיים עלינו הוא העונש אשר באמצעותו הוא מפחיד אותנו, והוא התגמול בעולם הבא, כשם שהשכר הוא הגמול בעולם הבא. הוא, יתברך, הועיל לנו בלי שקדם לכך מעשה של ציות מצדנו,³⁷ שכן בראנו אחרי <שלא היינו קיימים...>

(21) <...³⁸ הרי הוא כאש כאשר היא שורפת, ואת פעולתו הוא עושה על פי טבעו ותכונותיו הטבעיות, והוא כתולעת המתעטפת בחוטי המשי עד שהיא מתה. האש, ומה שפעולתו מחויבת כמותה, עושה לעולם רק פעולה אחת, הלוא היא השריפה, ואין לתאר שתעשה פעולה אחרת מלבדה, וכן הדבר לגבי תולעת המשי. ואם כן, כל פועל – פועל בכורח הטבע, על פי טבעו המולד ואפיוניו הטבעיים בו, ואילו אנו פועלים גם מתוך בחירה והעדפה, לא על פי כורח הטבע.³⁹

36 ראו להלן, הפרק טז.

37 משפט אחרון זה נראה כתשובה לטענת המג'ברה לעיל (יב: 10 ואילך). להלן (טז: 10 ואילך) המצוות עצמן נכללות בתוך "חסד הקדמון". ראו להלן, הערה 6 לפרק טז.

38 בכ"י פ נשמטו סוף הדיון הקודם (ההוכחה לכך שאלוהים בראנו בלי זכות מצדנו והעניק לנו את היכולת להיות סיבת טובתנו) ותחילת הדיון המתחיל כאן (ההבדל בין פעולה חופשית לפעולה מחויבת על פי הטבע או אינסטינקטיבית). דוגמה לצורת הקישור בין שני הנושאים אפשר לראות בתשובתו של אבו אלה'ד'יל למג'ברה, כפי שהיא מצוטטת אצל אלכ'יאט, אנתצאר: 11, שורות 10-14.

39 על ההבחנה בין פעולה טבעית או בכורח המהות (כפעולת תולעת המשי והאש) לבין הפעולה החופשית, ראו פרנק, כלאם ופילוסופיה: 85, וראו להלן, הערה 40. על השלכותיה של הבחנה זו לעניין שכר ועונש, ראו אלג'אחט': חיואן, כרך 1: 214, 218, שורה 5; כרך 2: 144-147 (מצוטט אצל שַׁנְרֵץ, הצדקת האל: 74); אלכ'יאט, אנתצאר: 23; קראוס, ראזיאנה: 41, שורות 15-19.

הניתוח המובא כאן לפעולתו החופשית של האדם שימש בכלאם גם כדי להסביר את פעולתו החופשית של האל, שכל פעולותיו תמיד מכוונות להשיג את הטוב ביותר (אלאֶצְלַח), אך אין לומר שהוא עושה זאת בכורח טבעו (מִטְבוֹע) כאש. ראו למשל אלכ'יאט, אנתצאר: 22-24; 43, שורות

- (22) אנו מבקשים לחקור עכשיו אם כל פועל הוא בעל יכולת חשיבה, שיקול דעת והבחנה, או ש(רק) לחלק מהפועלים יש שיקול דעת, יכולת חשיבה והבחנה. אנו אומרים שברור כי אין לאש בבעירתה שיקול דעת ולא מחשבה. לתולעת, כאשר היא טווה את חוט המשי, ולדבורה בעשותה את הדבש, יש הבחנה טבעית, אך לא הבחנה של שיקול דעת ולא מחשבה,⁴⁰ מפני ששיקול הדעת והמחשבה על פי ההיגיון הם ידיעה, בקשת ההכרה הוודאית, סילוק הספק וההטעיה⁴¹ וכיוצא באלה, ואין זה קיים בקרב החרקים, כוונתי לומר התולעת והדבורה.
- (23) הדעה הנכונה היא ששיקול הדעת, החשיבה וההבחנה המחשבתי, המנטלית, נתונים רק לאדם,⁴² המסוגל לעשות דבר והיפוכו, שכן הוא מסוגל לבחור לעשות דבר ולהימנע מלעשותו, או לעשות דבר אחר תחתיו, וכיוצא בזה דברים שהם רק פעולה של מי שבוחר לאחר

14-16; 46, שורות 13-14; קרקסאני לבראשית א, א, אצל בן-שמאי, שיטות, כרך ב: כב, שורה 66; כג, שורה 91. וראו גם ויידה, תכלית: 73-74, 83; וולפסון, כלאם: 618; פרנק, כלאם ופילוסופיה: 82-85.

40 פעולתם של החרקים, כמו הדבורה, תולעת המשי או העכביש, הם דוגמה קלאסית ונפוצה לפעולה מכורח טבע מולד, שלמרות תחכומה – אין בה מחשבה. ראו אריסטו Phys. II 8, 199a 20-30; וראו לעיל, עשרים פרקים, ז: 4.

41 קודם לכן השתמש אלמקמן במינוח דומה לתיאור הידיעה והאמת. ראו לעיל, עשרים פרקים, ב: 4, והערה 9 לפרק ב.

42 ראו לעיל, הערה 40. ההשוואה בין הפעולה הטבועה בבעלי החיים כאינסטינקט לבין פעולתו של האדם, שהיא על פי שיקול דעת, מופיעה בהקדמתו של קרקסאני לפירוש בראשית כהסבר לאיוב לה, יא ("מִלְפָּנָיו מבהמות ארץ"). ראו הירשפלד, עיונים בקרקסאני: 42; ויידה, המבוא של קרקסאני: 229. פיתוח שונה במקצת של פירושו לפסוק זה, ראו בפירוש לבראשית א, א, בן-שמאי, שיטות, כרך ב: לו, שורה 20. כך גם אצל רס"ג (פירוש למשלי: 8-9) ואצל בחיי (הדאיה: 309, שורה 99; חובות הלכות: 88, 259). בהחלט אפשר שפירוש כזה לפסוק מאיוב הופיע גם בפירושו של אלמקמן לבראשית, כהצעת ויידה, המבוא של קרקסאני: הערה 48.

מחשבה.⁴³ אם כן, איננו מוצאים פועל במחשבה תחילה אלא האדם לברו. גם המלאכים, אשר הם רוחניים, פעולותיהם ובחירותיהם הן כפי דקות עצמיהם, ואין זה המקום המתאים לדון בכך.⁴⁴

(24) כעת ברצוננו לעיין בשאלה אם כל מעשינו הם "טוב", או שמא כל מה <שאנו עושים> רע, או שחלק ממעשינו טוב וחלקם רע, או שאיננו עושים טוב ולא רע, או שמא חלק ממעשינו טוב, חלקם רע, וחלקם אינו טוב ולא רע. רק אלה האפשרויות הקיימות, שהן חמש האפשרויות ברגם, ואנו נשרטט אותן, כדי שתהיינה בהירות יותר וקלות יותר להבנה, על פי הדגם שלהלן:

(25) *יש רק חמש אפשרויות לגבי מעשינו*:

או שאינם טוב ולא רע, וזה שקרי; או שהם טוב ולא רע, וזה שקרי; או שהם רע ולא טוב, וזה שקרי; או שהם טוב ורע (בלבד), וזה שקרי; או <חלקם טוב, חלקם רע, וחלקם> אינו טוב ולא רע, וזוהי האמת. נבחר כל מה שאמרנו בעניין זה על ידי ניתוח נכון, כדי שיהיה ברור למי שיקראהו.

(26) אנו אומרים: אם מישהו יאמר שכל מעשינו אינם טוב ולא רע, אנו

43 ראו לעיל, הערה 39. וראו גם דברי אבו מוסא אלמרדאר, אלכ'אט, אנתצאר: 53; רס"ג, אמונות ודעות: קנה, שורות 18-20; אלקאסס ו' אבראהים, אלדליל אלאכבר, אצל אברהמוב, איגרות, כרך ב: 9-11 ואילך; כרך א: 9, שורות 16-18. אלמקמץ אינו מוכיח את טענתו כאן, ויש להניח שהוא מסתמך על מודעותו הפנימית של האדם לתהליך השיקול, הבחירה וההחלטה. השוו למשל קרקסאני, הפירוש לבראשית ד, ז, אצל בן-שמאי, שיטות, כרך ב: נג, שורות 28-30.

44 על הבחירה החופשית של המלאכים, השוו יוחנן מדמשק, כתבים: 169 (דה פידה, I 3) 205-206 (דה פידה, II 3). ייתכן שההבדל בין חופש הבחירה האנושי למלאכים, שאליו מרמז אלמקמץ, הוא זה המשתמע מדברי יוחנן מדמשק (כתבים: 207-208, 210 [דה פידה II 3, 4]): שהיעדר הגשמיות אצל המלאכים גורם לכך שאינם יכולים לחזור בתשובה, אפשרות הנתונה לבני אדם. תיאולוגים אחרים שוללים מהמלאכים כל חופש בחירה, ראו למשל אבן אלטייב, פירוש לבראשית: 23, שורות 4-10. עוד על המלאכים, ראו לעיל, הערה 24 לפרק ח והערה 28 לפרק ט.