הודעה על תרגום זה
ספר זה הוא תרגום מכונה של הטקסט המקורי באנגלית, שהופק באמצעות כלי תרגום אוטומטיים. הוא לא נבדק או תוקן על ידי המחבר או על ידי אדם אחר. לכן, עלולים להתרחש שגיאות, אי דיוקים, ניסוח לא נוח או בעיות עיצוב. המהדורה המקורית באנגלית נותרה הגרסה המוסמכת.

לוגיקה יהודית

ניתוח פורמלי של הִגָיוֹן מקראי, תלמודי ורבני

ד"ר אבי ציון

© אבי ציון , 1995.

פורסם לראשונה בשנת 1995, על ידי אבי ציון הוצאת ז'נבה, שוויץ.
מהדורת CreateSpace, 2014.

מוגן על ידי אמנות בינלאומיות בנושא זכויות יוצרים. כל הזכויות שמורות.
אין לשכפל שום חלק מספר זה בשום צורה שהיא,
או מאוחסן במערכת אחזור או משודר,
ללא אישור מפורש של המחבר-המוציא לאור,
למעט במקרה של ציטוטים קצרים עם הוקרה כראוי.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי.
לוגיקה יהודית: ניתוח פורמלי של לוגיקה מקראית, תלמודית ורבנית.

אין אינדקס. אין ביבליוגרפיה.

ISBN 978-1495200106

ה " ב

.À mes deux sœurs et leurs familles

"מי שחפץ להגיע לשלמות אנושית,
לכן צריך קודם ללמוד לוגיקה...

בני, כל עוד אתה עסוק בלימודים... לוגיקה,
אתה שייך לאלה המקיפים את הארמון ומחפשים את השערים."

(משה הרמב"ם: *מורה לבוכים*.)

"אני קורא [לוגיקה יהודית]בעניין רב."
זהו ספר חשוב מאוד, שמקומו בכל ספרייה יהודית."

(פרופ' אלי מרצבך, אוניברסיטת בר אילן, עורך *היגיון* .)

תַקצִיר.

לוגיקה יהודית: ניתוח פורמלי של לוגיקה מקראית, תלמודית ורבנית הוא חקירה מקורית של צורות המחשבה הקובעות את ההלכה והאמונה היהודית, מנקודת מבטו האובייקטיבית של לוגיקן [1].

"לוגיקה יהודית" מנסה **להעריך בכנות את המידה שבה הלוגיקה המופעלת ביהדות משתלבת עם הנורמות הכלליות, והאם יש לה תרומה כלשהי להן** . המחבר חורג את הידע היהודי, מוצא ראיות ברורות לחשיבה אינדוקטיבית ודדוקטיבית בתורה ובספרים אחרים בתנ"ך, ומנתח את המתודולוגיה של התלמוד וספרות רבנית אחרת **באמצעות כלים פורמליים** המאפשרים הערכה אובייקטיבית תוך התייחסות ללוגיקה מדעית. התוצאה היא יצירה חדשנית ביותר - חדה ופתוחה, נטולת קלישאות או מניפולציות.

הלוגיקה היהודית מצליחה לתרגם עקרונות ודוגמאות פרשניים מעורפלים ומבלבלים לנוסחאות בבהירות ובדיוק של הסילוגיזם האריסטוטלי. בין התוצאות החיוביות, עבור הלוגיקה באופן כללי, נמנות רשימה, ניתוח ותיקוף יסודיים של צורות **הטיעון השונות** , כמו גם הבהרה של **הלוגיקה הדיאלקטית** . עם זאת, בצד השלילי, דה-מיסטיפיקציה הזו של דרכי החשיבה התלמודיות/רבניות (הרמנויטיות והיוריסטיות) מגלה שרובן, בניגוד להתפארותם של פרשנים אורתודוקסים, רחוקות מלהיות דדוקטיביות וודאיות. לעתים קרובות, ובצדק, הן אינדוקטיביות. אך לעתים קרובות הן גם מבנים לא טבעיים ושרירותיים, הנתמכים על ידי טענות בלתי ניתנות לאימות וטכניקות שגויות.

תהליכי חשיבה רבים אחרים, אשר נעשה בהם שימוש אך לא זכו לשמיעתם או דנו בהם על ידי הרבנים, מזוהים בחיבור זה, ועוברים סקירה לוגית. דוקטרינות רבניות שונות, פחות או יותר מפורשות, בעלות משמעות לוגית, נבחנות גם הן בו. בפרט, עבודה זו כוללת מחקר פורמלי של **ההיגיון האתי** (דאונטולוגיה) המצוי במשפט היהודי, כדי לבחון הן את היבטיו האוניברסליים והן את ייחודיותיו.

בנוגע ללימודי המקרא, ממצא בולט אחד הוא ניסוח מפורש (אשר, עם זאת, הרבנים לא שמו לב אליו והדגישו) של **עקרונות ה... אדוקציה** [2]בתורה, שנכתבה הרבה לפני ההכרה בעקרונות אלה בפילוסופיה המערבית והטמעתם בתורת ידע מפותחת. הפתעה נוספת היא שבניגוד לטענות המדרשיות, התנ"ך מכיל הרבה יותר מעשרה מקרים של *נימוק קל וחומר* (אפילו פחות).

לסיכום, *הלוגיקה היהודית* מבהירה ומעריכה את ההנחות האפיסטמולוגיות שיצרו את ההלכה (המשפט היהודי) ואת הדוקטרינות הנלוות. הצדקות מסורתיות, או רציונליזציות, הנוגעות להלכה ולאמונה היהודית, מנותחות בקפידה ונשקלות ברמת התהליך והמבנה הלוגי, ללא דאגה לתוכן. גישה יסודית זו, נטולת כל הטיה ביקורתית או תומכת, סוללת את הדרך להערכה מחודשת בזמן של היהדות האורתודוקסית (ואגב, מערכות דתיות אחרות, באמצעות אנלוגיות או ניגודים). לכן, *הלוגיקה היהודית* צריכה להיקרא על ידי כל ההלכה, כמו גם חוקרי ותלמידי תנ"ך ותלמוד; וגם על ידי כל מי שמתעניין בתיאוריה, בפרקטיקה ובהיסטוריה של הלוגיקה.

---

[1] אבי ציון הוא מחבר הספר " ***לוגיקה עתידית: ניכוי ואינדוקציה קטגוריים ומותנים של המודאליות הטבעית, הזמנית, ההרחבה והלוגית"*** , שהוא מחקר רחב היקף בלוגיקה פורמלית גנרית ואפיסטמולוגיה.

[2] בדיקה, אישור או דחייה של השערות - כלומר של אמונות, ובאותה מידה של הסיבות או ההסברים המוצעים לתמיכה באמונות.

תוֹכֶן

1. מבוא. 7
1. התפתחות המשפט העברי. 7
2. יסודות לוגיים. 11
א. כמה צורות משפטיות והקשרים ביניהן. 12
ב. לוגיקה אינדוקטיבית. 17
ג. לוגיקה דדוקטיבית. 19

2. לוגיקה אדוקטיבית *בתורה* . 26
1. אמנות הידיעה. 26
2. אדוקציה בפילוסופיה המערבית. 28
3. הוספת נבואות ונבואות. 30
4. לוגיקה ומיסטיקה. 35

3. הפורמליות של הלוגיקה *א-פורטיורי* . 40
1. מצבי הרוח התקפים. 40
א. מצבי רוח סובייקטיביים. 41
ב. מצבי רוח פרדיקטליים. 41
ג. מצבי רוח קדומים. 43
ד. מצבי רוח תוצאתיים. 43
2. נהלי אימות. 46
3. פרטים נוספים. 52

4. *קאל ואצ'ומר* . 60
1. רקע 60
2. דוגמאות בתורה. 63
3. עקרון *לאו* 69
4. התנגדויות! 71
5. ניסוחים רבניים. 75

5. רשימה מתוקנת של כתבי *א-פורטיורי מקראיים* . 78
1. בעיות שנתקלו בהן. 78
2. הפתרון שנמצא. 79
3. הנתונים וניתוחם. 81
4. סינתזה של תוצאות. 86
5. תלמוד/רבני א-פורטיורי. 88

6. שפת *א-פורטיורי מקראית* . 91
1. ספרי תורה. 91
2. ספרים היסטוריים. 93
3. ספרים אחרים. 97
4. דוחות. 102

7. ללא דעות קדומות. 105
1. לקחת דילמה בקרניה. 105
א. לדתיים. 106
ב. עבור החילונים. 107
2. אודות גרסה 109
3. שינויים בחוק. 114

8. רשמים ראשוניים. 116
1. שיטות ותוכן. 116
2. *דווקה* או *לב-דווקה* ? 121
3. *קושיה* ותרוץ 127
4. סטנדרטים של ידע. 130
9. תורות מסורתיות. 132
1. הרמנויטיקה. 132
א. הסקות מידע. 135
ב. הבהרת מונחים. 137
ג. הרמוניזציה. 138
2. היוריסטיקות. 142
3. גישה מתודית. 147
10. שלוש עשרה *מידות* (א'). 152
1. הצגה והערכה. 152
2. הסקת מידע. 154
3. היקף התנאים. 164
11. שלוש עשרה *מידות* (.II) 170
4. הרמוניזציה. 170
12. הקשר לסיני. 195
1. פסק דין על הפרשנות הרבנית. 195
2. חסימות מלאכותיות להתפתחות טבעית של החוק. 202
3. כיצד "המסורת" ממשיכה לגדול. 209
13. על מושג *המצווה* . 214
1. מאפיינים בסיסיים. 214
2. גורמים משלימים. 218
3. כיצד לספור מצוות. 224
4. מוסר מצווה *לעומת* מוסר אישי. 230
14. היבטים לוגיים של *אמונה* . 234
1. על הוכחות טבעיות לדת. 234
2. תאודיציה והימור המאמין. 237
3. אמונה וצדק. 240
4. אמונה חוקית. 243
15. אפילוג. 247
1. מניעי המחקר הנוכחי. 247
2. מסקנות המחקר שלנו. 249
16. נספחים. 261
1. הערות נוספות על טיעון א-פורטיורי. 261
2. מושגי זמן. 264
3. *גימטריה* 271
4. שלושה טקסטים שנבדקו. 274
א. הבנת התלמוד של פייגנבוים. 274
ב. המינוח התלמודי של רבינוביץ'. 276
ג. *דרכי ההיגיון* של הרמח"ל 282
5. השפה העברית. 284
6. הערות נוספות על כללי הרמוניזציה. 290

17. נספחים ודיאגרמות **295**
1. תוספות *ללוגיקה היהודית* 295
2. דיאגרמות *ללוגיקה יהודית* 307
מקורות 320

שולחנות

טבלה 3.1 סיווג של טיעוני .A-Fortiori 40
טבלה 5.1 רשימה מוצעת של משפטים מקראיים א-פורטיורי. 82
טבלה 5.2 שכיחויות של אופרטורים .A-Fortiori 84
טבלה 5.3 טיעונים א-פורטיורי: על ידי מי, באיזו תדירות, מתי. 85

דיאגרמות

1. כלל 1, על פי טיעון קל וחומר 307
2. כללים 5-4, על היקף התנאים 308
3. כללים 10-9-8, בנושא הרמוניזציה 309
4. *קול דבר שחיה ביכלל ויצא* 310
5. כלל 8א, *Lelamed oto Hadavar* 313
6. כלל 8ב, *למלמד חפץ דבר* 313
7. כלל 10, *שלו קהיניאנו* 314
8. כלל 9, *Shehu kheinyano* 316
9. כלל 11, *לידון דבר חדש* 3 17
10. כלל 13, על דיאלקטיקה 3 18

1. מָבוֹא.

1. התפתחות המשפט העברי.

הלוגיקה ביהדות משמשת בעיקר לקביעה ויישום של ההלכה היהודית, אך גם לפרשנות הסיפורים בטקסטים קדושים. לכן, לפני שנתחיל בהרהורינו על ההיגיון היהודי, הבה נבחן בקצרה את התפתחות ההלכה היהודית. ראשית, עלינו כמובן לשקול כיצד התפתחות זו נתפסת ונתפסת *בתוך היהדות עצמה* .

המסמך המייסד והטקסט המכון של האמונה והדת היהודית הוא, כידוע, **התורה** (שמתורגמת כתורה או תורה). הכוונה היא לחמשת חומשי משה , אשר יהודים מאמינים [3]כי נמסרו על ידי אלוהים [4]*לעם* היהודי, דרך משה, בהר סיני [5], לפני כ-3,300 שנה. חמשת הספרים הם *בראשית* , *שמות* , *ויקרא* , *במדבר* ודברים .

התנ"ך היהודי, או **התנ"ך** , מורכב מתורה בת 5 כרכים זו, יחד עם 8 ספרי נבואה אחרים (שאחד מהם כולל שנים עשר נביאים קטנים) ו-11 כתבי קודש אחרים (כולל ספרי עזרא ונחמיה כאחד), שנכתבו בהשראה אלוהית במהלך כ-800 השנים הבאות, בעיקר בארץ ישראל ובמקרים בודדים בגלות בבל הראשונה. תנ"ך הוא ראשי תיבות, הכוללים את ראשי התיבות ת' של תורה, נ' של *נביאים* ו-כ' של *כתובים* ; ספרי התנ"ך שאינם אלה שנכתבו על ידי משה ידועים לכן בפשטות בשם **הנח** [6]. האחרונים ממלאים תפקיד משני יחסית בהתפתחות ההלכה היהודית, ומדי פעם מוזכרים אליהם כדי לפתור שאלות פרטים מסוימות [7]או כדי לספק המחשות.

התלמוד (שפירושו, הוראה) הוא אוסף עצום של דיונים משפטיים בין רבנים, המשתרעים על פני מספר מאות שנים, החל לפני כ-2,100 שנה (לפחות). הוא כולל שני מרכיבים עיקריים: **המשנה** (כלומר, למידה על ידי חזרה - ברבות *משניות*), אשר נערכה על ידי רבי יהודה הנשיא במאה ה-1 לספירה, ואחריה **הגמרא** (כלומר, השלמה - ברבות *גמרות*), אשר נערכה על ידי רבי אש"י במאה ה-5. למעשה, ישנם שני תלמודים: *הבבלי* (או הבבלי), שהוא זה שהזכרנו זה עתה, *והירושלמי* (או ירושלים [8]) המקביל, אשר נסגר בישראל כ-130 שנה קודם לכן, במאה ה-4, ונושא סמכותו יחסית פחותה.[9]

המשנה מחולקת לשישה סדרים, *הנקראים* (פקודות - שירו. *סדר*) [10], אליו מתאימים שישים ושלושה פירושים לגמרא הנקראים *מסכתות* (מסכתות - זמר. *מסכת*), המצויות באחד התלמודים או בשניהם. שמות המסדריים ומספר המסכתות המתאים הם

---

[3] או יהודים מאמינים, אם תרצו; והרבה לא יהודים, כמובן.

[4] שמות אלוהינו נכתבים בדרך כלל בצורה חלקית, אפילו בצורותיהם הלא-עבריות, כדי למנוע את השמדתם (האסורה על סמך דברים י"ב, ד') במקרה של נזק לעותק של הספר. איני בטוח שהשמטת התנועה בלבד, כמו ב- *Gd* או ב- *L-rd* באנגלית, מספיקה, אך היא לפחות מראה על כבוד. עם זאת, כמחרוזות חיפוש באינטרנט, קיצורים כאלה גורמים לבלבול.

[5] ככל הנראה, לא רק בהר סיני, אלא גם קודם לכן במרה ומאוחר יותר בערבות מואב. נגיד פשוט 'סיני', כביטוי קיבוצי. ראה לויטס, עמ' 38.

[6] עם זאת, לעיתים המילה תורה מרחיבה את משמעותה ומתייחסת לכל התנ"ך; ואכן, לעיתים היא משמשת אף באופן רחב יותר כדי לכלול את כל ההלכה היהודית.

[7] העובדה שחלק מהחוקים מקורם בנבואיות ולא במוצא משה היא כמובן בעיה, שכן היהדות אמורה להישאר ללא שינוי מהותי מאז סיני. חז"ל הסבירו זאת בטענה שהן מסורות בעל פה מתקופת סיני, אשר נכתבו על ידי הנביאים, או נשכחו ונחשפו שוב לנביאים. ראה לויטס, עמ' 33-32.

[8] ידוע גם כתלמוד הפלסטיני. 'פלסטין' מתייחס לארץ ישראל, אשר באותה תקופה הייתה תחת כיבוש רומי. למרות שיהודים היוו אז את הרוב המכריע של התושבים, הארץ נקראה על שם הפלשתים, עם לא-ערבי שנעלם עד אז.

[9] כיום, רוב המהדורות של התלמוד כוללות שפע של פירושים מאוחרים ופרשנויות-על.

[10] הביטוי " ***השס*** " הוא ראשי תיבות של " *שש סדרים* ", ומכאן שם לתורה שבעל פה.

כדלקמן: *זרעים* (זרעים), יא; *מועד* (זמן קצוב), יב; *נשים* (נשים), ז; *מיקין* (נזקים), י; *קודשים* (חפצים מקודשים), יא; *טהרות* (טהרות), יב.

המשפט היהודי, או **ההלכה** (כלומר, הדרך או הדרך ללכת בה), כפי שהיא עומדת כיום, היא (כפי שנראה) תוצאה של תהליך היסטורי ארוך של ויכוח ופרקטיקה, שבו המסמכים שהוזכרו לעיל, בעיקר התורה והתלמוד, מילאו תפקידים מובילים. יש לציין כי המשפט היהודי עוסק לא רק באינטראקציות בין יחידים (בין אם הם אזרחיים, מסחריים או פליליים) ובסוגיות חברתיות (מבנים ותהליכים קהילתיים או לאומיים), אלא גם בהתנהגותם האישית של יחידים (באופן פרטי או ביחס לאלוהים) ובחובות דתיות קולקטיביות (אשר עשויות להתבצע על ידי יחידים נבחרים, כגון הכוהנים או הלווים).

אנשים רבים, שאינם מכירים היטב את היהדות הנורמטיבית [11], מאמינים שההלכה היהודית נגזר אך ורק מהתורה (או, באופן רחב יותר, אולי, מהתנ"ך). על פי תפיסה זו, התורה (או התנ"ך) הייתה מכלול המסר של אלוהים לעם היהודי בפרט, ולאנושות בכלל; כך שרק מה שנכתב בה במפורש, או שניתן להסיק מכך באופן דדוקטיבי לחלוטין, נחשב לרצון אלוהי. עם זאת, למעשה, יהיה זה בלתי אפשרי מבחינה טכנית לגזור בדרך זו את כל ההלכה היהודית הקיימת מהתורה (או התנ"ך) בלבד; יידרשו נתונים נוספים - ויותר נתונים שימשו בפועל....

יהודים אורתודוקסים מאמינים *שבמקביל למתן* התורה שבכתב (*תורה שבכתב*), נחנכה תורה שבעל פה (*תורה שבעל פה*) על ידי משה, אשר שימשה להבהרה והרחבה של התורה שבכתב, על ידי בחינת מקרים ספציפיים יותר. קיומו של רכיב בלתי כתוב בתורה שכבר היה בסיני, מוצע בתוך התורה שבכתב עצמה (ראו, למשל, שמות, פרק י"ח). המסורת (*המסורת* , בעברית), מאמינים יהודים אורתודוקסים, *הועברה בנאמנות* לאורך מאות שנים, באמצעות מנהג עממי וחזרה מילולית, עד שהועברה במידה רבה לכתיבה בנ"ח, בתלמוד ובטקסטים רבניים אחרים. ההלכה היהודית הקיימת, אם כן, טוענת לשושלת הגיונית לא רק מהתורה שבכתב, אלא גם מהתורה שבעל פה [12].

יש לציין כי למרות שחוקים כתובים נראים אמינים יותר מחוקים שבעל פה, בכל זאת, חלק מהחוקים שבעל פה (למשל, החוקים המגדירים את שמירת השבת) נחשבים שווי תוקף לחוקים כתובים. חוקים שבעל פה "כאילו כתובים" כאלה נקראים " *לאורתא* " , בניגוד לחוקים שבעל פה הנחשבים כמבוססי סמכות רבנית, הנקראים *דרבנן* . הבחנה זו ממלאת תפקיד חשוב בקבלת החלטות הלכתיות, במקרה של ספקות בנוגע לתוכנו של חוק או לעובדות המקרה [13]. הבחנה דומה נעשית בהתייחס להסקות מהכתובים, כאשר אלו בעלות תוקף רבני בלבד מסווגות כ"אסמכתא " [14].

מה שמעסיק אותנו, במחקר הנוכחי, הם תהליכי החשיבה ששימשו לבניית ההלכה. לסוגיה זו מספר רבדים. הפשוט ביותר הוא תיאור לא ביקורתי של הדרכים בהן ההלכה היהודית נגזרת מהעקרונות הראשונים שלטענת המסורת היהודית ניתנו במגילת הר סיני, בכתב או בעל פה. בשלב מתקדם יותר, נרצה לקבוע באיזו מידה תהליכי חשיבה אלה, או שיטות ה"גזירה", היו הגיוניים באמת. ובסופו של דבר, נצטרך לבחון בקפידה רבה יותר את הבסיסים של "העקרונות הראשונים" עצמם - דבר שמרמז על חקירה של תהליכי חשיבה נסתרים או לא מפורשים, אשר בתורם יש להעריך מנקודת מבט לוגית גרידא.

הבה נבחן כעת מקרוב את מהלך האירועים, כפי שנלמד ביהדות. התורה, בכתב ובעל פה, היא עליונה, אינה פתוחה לספק או לביקורת. היבטים מסוימים של התורה שבעל פה מופיעים בנח, ולו רק באופן מקרי בתוך סיפורים. הבאה בחשיבותה מגיעה המשנה, שהיא המהות התקצרת של המסורת היהודית שבעל פה, כפי שהייתה בנקודת זמן מסוימת. המשנה מדווחת נאמנה לא רק על עמדות משפטיות שהוסכמו עליהן בדרך כלל על ידי רבני התקופה ומוותיקים

---

[11] איני מתכוון כאן לצדוקים, לקראים או אפילו לקונסרבטיבים ורפורמיסטים מודרניים בעלי דעות דומות, אשר האמינו פחות או יותר כי ההלכה היהודית *צריכה* להיגזר אך ורק מהתורה.

[12] ייתכן שבהתחלה תיחשב מסירה בעל פה כפחות אמינה מהמילה הכתובה, אך אם חושבים על כך, אין סיבה אמיתית להתייחס למסמכים כאמינים יותר. במוקדם או במאוחר, יש צורך במעשה אמונה, שהמסמך או הדיווח המדובר אכן מקורם אלוהי. זוהי אמונת היהדות, כפי שאמרנו, וניקח אותה כנקודת מוצא. (כמובן, במידה מסוימת קל יותר לתארך *מסמכים* מאשר מסורות בעל פה, וכך במידה מסוימת לאמת טענות בנוגע לחיבורם; אך לעתים קרובות ישנם קשיים וחילוקי דעות, אשר בכל מקרה מותירים אותנו בספקות.)

[13] *הרבנים עצמם* הם אלו שאומרים לנו אילו חוקים שבעל פה הם *דאוריתא* ואילו הם *דרבנן* ; אין דרך לבקר באופן עצמאי את הכרזותיהם בהקשר זה, שכן מעצם הגדרתן הן מתייחסות לחוקים שבעל פה ולא לחוקים כתובים.

[14] ראה Lewittes עמ' 33, 57. סביר להניח שהדבר מתייחס להסקות לא דדוקטיביות, שכן להסקות דדוקטיביות גרידא יש משמעות לוגית כבעלות תוקף מקראי. אך אין זה נובע מכך שרק להסקות דדוקטיביות ניתנה תוקף מקראי.

יותר, אלא גם במקרים בהם הם חלוקים ביניהם, על נקודות המחלוקת שלהם. סמכותם של הרבנים נבעה מהתורה עצמה; לדוגמה, דברים י"ז, ח'-יג' (ההדגשה הוספה):

אם-יעל דבר קשה ממך במשפט (...) וְקָמְתָּ ועלית אל-המקום אשר-יבחר ה' אלהיך (...) אל-הכהנים הלוים ואל-השופט אשר-יהי <u>בימים ההם</u> ושאלת ואמרו לך את-משפט (...) ושמרת לעשות ככל אשר-ילמדו אותך

ראשית, הרשויות הדתיות היו הנאמנים של המסירה שבעל פה (רבים מאנשים אלה, בשושלת הארוכה מאז משה, מזוהים בשמם [15]). ושנית, נצפה שיהיו פערים בידע, או נסיבות משתנות, אשר ידרשו שיקול דעת חכם ושקול מצד מנהיגים רוחניים מוכשרים ומוכרים [16].

ההחלטות שנקבעו במשנה, לאחר שנסגרה, הפכו מחייבות לכל הדורות הבאים, וכך קיבלו מעמד של עקרונות ראשונים, כמו כתבי הקודש, שאינם פתוחים לאתגר, ומשמשים כהנחות יסוד בהסקת הלכה נוספת. למרות שהמשנה סיפקה פרטים מעשיים יותר מהתורה, היא נכתבה בצורה טלגרפית מאוד, ולכן יכלה בעצמה לגרום לאי הבנות או חילוקי דעות. יתר על כן, אירועים היסטוריים - דהיינו, מלחמות ורדיפות רומא, שגרמו למותם של רבנים גדולים רבים באותה תקופה (הידועים **כתנאים**) - יצרו פערים חמורים בזיכרון הקולקטיבי, באשר להלכה בנוגע לסוגיות רבות; וחשש שהחלקים שבעל פה של המסורת יאבדו.

שיקולים כאלה הניעו את הדורות הבאים של רבנים (הידועים כ"אמוראים ") , חלקם עדיין בארץ ישראל, אך רבים בגלות בבל - להשוות רשימות וזיכרונות, לדון בנושאים שנותרו פתוחים, ולדווח על ממצאיהם והחלטותיהם המשותפים בכתב, במה שנודע לימים כגמרא. גמרא התבססה, אם כן, על יחסי גומלין בין תורה ומשנה - כמו גם, במידה מסוימת, על זיכרונותיהם החיים של עדי ראייה ועל הצהרותיהם הבלתי כתובות של מורים קודמים שזכרו תלמידיהם המאוחרים יותר, הידועות כתוספתא (חומר נוסף) *וברייתא* (חומר שהושמט מהמשנה). האחרונה כללה רשימות של עקרונות *פרשניים* . באמצעות שלושת המקורות הללו, פיתחו הרבנים את הגמרא.

שוב, הפסיקות הברורות בגמרא, לאחר שנקבעו, הפכו לחייבות עבור כל הדורות הבאים. הן בתורן הפכו לעקרונות ראשונים בלתי ניתנים לערעור במערכת ההסקה של ההלכה היהודית. הסיבה לזכות זו של רשויות קודמות היא שהן *היו קרובות יותר למקור* (מגילת הר סיני), בקשר עם שרשרת מסורת רציפה יחסית, בהשוואה לרבנים שאחריהם. עם זאת, האחרונים עדיין נותרו עם עבודה לעשות; כמה שאלות נותרו ללא מענה, כמה תשובות היו פתוחות לפרשנויות סותרות, וגם מצבים חדשים התעוררו שדרשו הכרעה הלכתית.

כך התפתחה ההלכה, שכבה אחר שכבה; היו **הסבורים** (המאות ה-6-7 לספירה), **הגאונים** (עד אמצע המאה ה-11), **הראשונים** (עד אמצע המאה ה-15), **והאחרונים** (מאז אמצע המאה ה-15). רבני כל תקופה, בהתבסס על החלטותיהם והצעותיהם של קודמיהם, *באופן דדוקטיבי ככל שיכלו* , ליטשו ופיתחו את ההלכה. וכמעט תמיד, עבודתם של רשויות קודמות *זכתה למעמד של הנחות יסוד מרכזיות כמעט בלתי ניתנות לערעור* עבור אלה שבאו אחריהם. האחרונים יכלו רק להעיר או לקודד, או במקרה הטוב למלא פערים שהותירו הראשונים.

עם זאת, יש לציין בסוגריים שכאשר אנו נתקלים כיום בסתירה לכאורה בין סמכות מוקדמת יותר לסמכות מאוחרת יותר, אנו ככלל מקבלים את הסמכות המאוחרת יותר כסמכותית יותר. מובן מאליו שהאחרון קבע את פסיקתו מתוך מודעות מלאה לעמדותיה של הראשונה. לפיכך, בעוד שבעיקרון לאישיות המוקדמת יותר יש יוקרה רבה יותר, בפועל, *לאחר שהתבססה כסמכות*, ניתן להסתמך יותר על האישיות המאוחרת יותר. מעמד הסמכות אינו נרכש כמובן באופן שרירותי, אלא הוא פונקציה של מלגה מוכחת.

היו ניסיונות מצד כמה הוגים יהודים, בזמנים שונים, לערער על רבים מהעקרונות שהוצגו לעיל, ולנסות לפרוש את החוק. מעניינים אותנו במיוחד המאמצים שנעשו בהקשר זה במהלך המאות האחרונות, ללא ספק בהשפעת תרבות הנאורות האירופית שסביבה. המחברים היו בדרך כלל אנשים בעלי חשיבה חופשית, ואין להכחיש שרובם ויתרו בסופו של דבר על מצוות דתיות

---

[15] ראה, למשל, *פרקי אבות* , פרק א'.

[16] פילוסופים יציינו כי חדשנות כזו מרמזת, במידה מסוימת, על האצלת *כוחות יצירתיים* על ידי אלוהים לרשויות האנושיות; שכן הכוח לקבוע פסיקה משפטית אינו אלא הכוח ליצור *עובדה אתית* שלא הייתה קיימת קודם לכן.

רבות, אם לא נשארו אדישים לחלוטין לדת. פילוסופים כאלה של דת עמדו מאחורי תנועות יהודיות לא אורתודוקסיות, כולל היהדות הקונסרבטיבית, היהדות הרפורמית וההשכלה הלא דתית.[17]

בדרך כלל, ניסיונות כאלה, שהחלו בסקירה ביקורתית של טענות מסורתיות, הצבעה על חולשות לוגיות או אי דיוקים עובדתיים או אי ודאויות, כללו לעתים קרובות הצעות לשינוי משפטי, בדרך כלל במטרה להקל על חייהם של יהודים ולאפשר להם להסתגל ביתר קלות לעולם המודרני. עם זאת, המחברים לא היו בקיאים כלל בתשובות המסורתיות לשאלותיהם; יתר על כן, גם כאשר ביקורתם הייתה משכנעת, הם הרשו לעצמם לעתים קרובות להסיק מסקנות רדיקליות יותר ממה שאפשרו הנחות היסוד שלהם.

לדוגמה[18]: אפשר לטעון שאפילו אם נודה בכך שקטעים מקראיים כמו זה שצוטט לעיל (דברים י"ז: ח'-יג) מעניקים למעשה סמכות חקיקה לתנאים, אמוראים ולרבנים שבאו לאחר מכן, לא ברור בבירור מדוע פסקי דין קודמים כאלה צריכים להיות *בלתי הפיכים* . כל מה שאפשר לאשר, באופן הגיוני, הוא שכל עוד השופטים בכל דור, שמונו על ידי השופטים בדור הקודם, ממשיכים לאשר פסקי דין אלה, הם מתקיימים; אחרת, הם יחדלו מחייבים. טענות לפיהן דורות התלמוד היו בהכרח חכמים יותר, משום שהיו קרובים יותר בזמן למפגש הר סיני, הן טיעונים מעגליים למדי, המבוססים על הערכה חיובית בעלת דעות קדומות, ולא על קשר הגיוני; אפשר באותה מידה לטעון (גם אם באופן דעות קדומות באותה מידה) שרוב האנשים הללו היו בורים למדי ובעלי אמונות תפלות בסטנדרטים מודרניים.

עם זאת, יש לציין כי התנגדויות כאלה אינן מאפשרות באמת הפרה של רציפות הסמכות הרבנית כשלעצמה. גם אם שינויים בחוק, באמצעות הערכות מחודשות של ההיגיון או התחשבות בנתונים חדשים או תנאים חדשים, היו מותרים באופן עקרוני, הם היו צריכים לבוא דווקא *מתוך* שורה הירושה של הסמכות היהודית, כדי להיות מותרים בפועל. כל דבר אחר יהיה למעשה ניסיון לא חוקי להשתלט על מוסד, ניצול לרעה של השם "יהדות" על ידי דת חדשה. אין רישיון להמציא (כפי שקרה מבחינה היסטורית) שורה חדשה של מדריכים רוחניים בשם "רבנים", שאינם קשורים בחינוך ובמינוי *לשושלת* המקורית, ואינם יכולים לטעון לצאצאים ישירים של משה. כל עוד הרשויות הלגיטימיות מאשררות בהסכמה את אותם פסקי דין, הם נראים כמחייבים.

2. מבוא ללוגיקה.

הקורא של הכרך הנוכחי אינו צריך ללמוד בעבר לוגיקה לעומק כדי לעקוב אחר הדיון במלואו, אך עדיין יצטרך להבין מושגים ומונחים מסוימים. ננסה למלא משימה ספציפית זו כאן, תוך תזכורת לקורא שהנושא רחב הרבה יותר מזה.

באופן כללי, אנו מתייחסים לכל תהליך מחשבה הנוטה לשכנע אנשים כ"הגיוני ". אם תהליך כזה ממשיך להיות משכנע תחת בדיקה חדה, הוא נחשב כהיגיון טוב; אחרת, כהיגיון רע. באופן ספציפי יותר, אנו רואים רק היגיון "טוב" כהיגיון בכלל; היגיון "רע" הוא פשוט לא הגיוני. ההגדרה הרופפת של היגיון מאפשרת לנו לדבר על צורות מחשבה טיפשיות כ"היגיונות" (למשל, "היגיון גזעני"), ובכך משפילה את המונח; ההגדרה המחמירה יותר תובענית יותר.[19]

לוגיקה , למעשה, היא גם אמנות וגם מדע. כאמנות, מטרתה היא רכישת ידע; כמדע, היא אימות הידע. אנשים רבים חזקים למדי באמנות הלוגיקה, מבלי להיות בקיאים כלל במדע הלוגיקה. יש אנשים חלשים למדי בפועל, אם כי בקיאים תיאורטית. בכל מקרה, לימוד הנושא בוודאי ישפר את כישוריו של האדם.

לוגיקה מחולקת באופן מסורתי לשניים - אינדוקציה ודדוקציה. **אינדוקציה** מתייחסת להסקה מנתונים מסוימים לעקרונות כלליים (לעתים קרובות באמצעות הכללות קודמות); בעוד **שדדוקציה** מתייחסת להסקה מעקרונות כלליים ליישומים מיוחדים (או לכללות אחרות). התהליכים "מהפרטי לכללי" ו"מהכללי לפרטי" הם לעתים רחוקות, אם בכלל,

---

[17] חלק מאלה שהעזו לבחון את היהדות באופן ביקורתי, התנצרו בסופו של דבר לדתות אחרות.

[18] האיור המוצג כאן הוא גס, ואין לראותו כניתוח מעמיק של הסוגיות שנגעו בהן, בעד או נגד.

[19] אנו יכולים גם לדבר על "לוגיקה" באופן שאינו מזלזל, כאשר אנו מתייחסים לצורות חשיבה אינטליגנטיות הנמצאות במיוחד בתחומי ידע או תחומים מדעיים מסוימים; לדוגמה, לוגיסטיקה היא הלוגיקה של פריסה רצונית של עצמים (חומריים או מנטליים) במרחב ובזמן, מתמטיקה היא הלוגיקה של מספרים ויחסים מרחביים-זמניים. באופן דומה, היסטוריונים של הלוגיקה עשויים להתייחס באופן אובייקטיבי ללוגיקה של (המשמשת או מוכרת ל) קבוצות או תקופות גיאוגרפיות או תרבותיות שונות בהיסטוריה. כל הלוגיקה הספציפית, טובה או רעה, עשויה להיות נתונה למחקר אובייקטיבי, כמובן.

אך ורק בכיוון אחד או אחר. ידע אינו צומח באופן ליניארי, מעלה מנתונים גולמיים, מטה מכלליות, אלא במשחק גומלין מורכב של השניים; התוצאה בכל רגע נתון היא רשת עבה של תלות הדדית בין פריטי הידע השונים של האדם.

תורת הלוגיקה הצליחה ללכוד ולבטא במונחים פורמליים רבים מהתהליכים הלוגיים הספציפיים שאנו משתמשים בהם בפועל. לאחר אימותם כראוי, תהליכים אלה, בין אם אינדוקטיביים או דדוקטיביים בתיאורם, הופכים לוודאיים פורמלית. אך יש לזכור תמיד כי, גם אם הפורמליות הללו נשמרה בצורה מושלמת - ***התוצאה המתקבלת אמינה רק כמו הנתונים עליהם היא מבוססת בסופו של דבר*** . במובן מסוים, תפקידה של הלוגיקה הוא להרהר במידע ולייחס לו דירוג הסתברות כלשהו בין אפס למאה.

תיאוריית הלוגיקה המתקדמת הראתה שמה שמבדיל בסופו של דבר אינדוקציה ודדוקציה הוא פשוט מספר התוצאות האלטרנטיביות המוצעות כאפשריות על ידי מידע נתון: אם יש בחירה, התוצאה היא אינדוקטיבית; אם אין בחירה, התוצאה היא דדוקטיבית. לוגיקה דדוקטיבית עשויה להיראות נותנת תוצאות ודאיות יותר, אך רק משום שהיא מסתירה את הנחותיה בצורה טובה יותר; למעשה, היא פשוט מעבירה הסתברות, כאשר התפוקות שלה אינן סבירות יותר מהפחות סביר מבין התשומות שלה. כאשר לוגיקה אינדוקטיבית מציעה רעיון כלשהו כסביר ביותר להיות נכון, בהשוואה לכל רעיון אחר, היא לא באמת משאירה לנו הרבה ברירות; היא אומרת לנו שבהקשר הנוכחי של הידע, עלינו בהחלטיות *לפעול* לפי הצעתה. אלו הן הסיבות לכך שהמילה "הוכחה" היא לעתים קרובות דו משמעית; האם אנו מתכוונים להוכחה דדוקטיבית או להוכחה אינדוקטיבית, והאם משנה לאיזו אנו מתכוונים?

א. כמה צורות טענה והקשרים ביניהן.

המשימה הראשונה של לוגיקאים היא להתבונן במחשבה ובדיבור בפועל, ולשים לב לנוסחאות לשוניות חוזרות. בהתחלה, המגוון עשוי להיראות מבלבל; אך, החל מהפריטים הנפוצים והפשוטים ביותר, ובהדרגה בהתחשב בנושאים מפורטים יותר ובמקרים מורכבים יותר, הלוגיקה גדלה והתבגרה. פריצת דרך גדולה, שאנו חבים לאריסטו (המאה ה-4 לפני הספירה, יוון), הייתה גילוי תחבולה גאונית, שהבהירה את כל הדיון שלאחר מכן. בשיח היומיומי, אנו משמיעים הצהרות *בעלות תוכן ספציפי* , כמו "ברבורים הם לבנים"; אריסטו פיתח את מדע הלוגיקה על ידי התמקדות *בצורות* , והחלפת *משתנים כמו "X" ו-"Y" בערכים* ספציפיים כמו "ברבורים" ו"לבן". גישה פורמלית כזו משמעה שניתן להצדיק היבטים מסוימים של הנמקה ללא התייחסות לתוכן; הן אמיתות מופשטות *לכל הטענות מסוג מסוים* .

נבחן כאן תחילה כמה מהצורות הפשוטות ביותר הנקראות **טענות קטגוריות.** (כדאי לשנן את הסמלים, המשמשים באופן מסורתי מאז ימי הביניים לקיצור דיונים תיאורטיים. **A** ו- **I** מגיעים מהמילה **E** ; *affirmamo* ו- **O** , מ- *nego* - אלו הן מילים לטיניות, שמשמעותן ברורה. שימו לב ש- **IO** מתייחס לסכום של **I** ו- **O.**)

א : כל ה-X הם Y. **ה** : אף X אינו Y.

I : חלק מה-X הם Y. **O** : חלק מה-X אינם Y.

IO : חלק מה-X הם Y *וחלק* מה-X אינם Y.

"X" ו-"Y" (או כל מקבילה ספציפית) מכונים המונחים **,** כאשר הראשון נקרא ***נושא*** והשני ***נשוא*** . הביטויים היחסיים "is (are)" ו-"is (are) not" ידועים כקופולות **,** כאשר לראשון יש ***קוטביות חיובית*** והשני ***שלילית*** (שימו לב שה-"not" משמש כאן כדי לשלול את ה-"is", למרות שהוא ממוקם אחריו). ביטויים כמו "all" (כל), "some" (חלקם) נקראים ***כמותיים*** : הם משמשים כדי לומר לנו את ההרחבה (כלומר, המספר או הפרופורציה) של הנושא שאליו מתייחסת הנשוא (כלומר, קופולה ונשוא). אז זה מה שקשור לתכונות השונות *של* טענות בודדות.

A ו- **E** מאופיינים כטענות ***כלליות*** (או ***אוניברסליות***), משום שכל אחת מהן נוגעת *לכלל* הסובייקט, לכל מופע שלו שהופיע אי פעם או עשויה להופיע אי פעם. ניתן לבטא את **A** גם בצורה "כל X הוא Y". יש להבהיר ש"אין X שהוא Y" פירושו "כל X הוא לא Y", ההבדל היחיד בין **A** ל- **E** הוא הקוטביות *של* הקופולות שלהן. **I** ו- **O** נקראים טענות ***פרטיקולריות*** ; כל אחת מהן נוגעת *לפחות לחלק* מהסובייקט, ושוב נבדלת רק בקוטביות שלהן; שימו לב היטב שטענות כאלה הן דו-משמעיות ביחס לכמות *הסובייקט* שהן עוסקות בה. לעתים קרובות, בפועל, אנו נכשלים

בציון מפורש של הכמות המעורבת, ומניחים כמובן מאליו שהיא מובנת היטב (כמו ב"ברבורים לבנים"); במקרה של ספק, ניתן להתייחס לאמירה כזו, באופן מינימלי, כפרטית.

IO מייצג את הצירוף של **I** ו- **O** , וניתן לסווג אותו ***כמותנה (באופן נרחב).*** למרות שהוא מוצג כאן כחיבור, **IO** הוא גם טענה בפני עצמה; ניתן לבטא אותו באותה מידה בצורה בלעדית, כ"רק חלק מה-X הם Y" או "רק חלק מה-X אינם Y" (הדגשה שונה, אותה משמעות לוגית). מה שמבדיל את **IO** מהאלמנטים שלו **I** ו- **O** , הוא שהוא *מוגדר יותר* לגבי כמות מאשר הם. נובע מההגדרות השונות, וחשוב לציין, שניתן **לפרש** את I כ"או **A** או **IO** " (כלומר, "או כל ה-X הם Y או רק חלק מה-X הם Y"), וכמו כן ניתן לקרוא את **O כ"או E** או **IO** " (כלומר, "או שאין X הוא Y או רק חלק מה-X אינם Y").

ההגדרות והקורלציות הנ"ל, יחד עם עקרונות ברורים מאליהם, מאפשרים לנו להסיק את **הניגודים הבאים** , כפי שהם מכונים. (שימו לב שהביטוי "התנגדות", במובן המיוחד המשמש בלוגיקה, אינו בהכרח מסמל קונפליקט, אלא מכוון במובן של "עימות".)

* **א *מרמז אני*** ; כלומר, *הראשון לא יכול להיות נכון מבלי שהשני יהיה גם נכון* . זכרו ש"הכל" הוא אחת התוצאות האפשריות של "לפחות חלק", ולכן מבחינה מושגית מניח זאת מראש. ההיגיון דורש ***מאיתנו להכיר במשמעות ובהשלכות של מה שאנו אומרים*** [20](עיקרון זה ידוע כחוק **הזהות**). באופן דומה, **E** מרמז על **O** ; וכמובן שגם **I** וגם **O** משתמעים ב- **IO** . אך שימו לב שיחסים אלה אינם הפוכים: **I** אינו מרמז על **A,** וגם לא על **O** ; **IO** אינו מרמז על **E** , וגם לא על **IO** .

* **A** ו- **O** סותרים זה ***את זה*** ; כלומר, *שניהם לא יכולים להיות אמיתיים ושניהם לא יכולים להיות שקריים* , אחד חייב להיות אמיתי והשני שקרי. האמירה הכללית "כל X הם Y" אומרת לנו שכל *X* הוא Y, ולכן אינה עולה בקנה אחד עם כל טענה ש"חלק מה-X אינם Y" שמשמעותה ש- X *אחד או יותר* אינם Y; שכן עלינו להודות ***ששום דבר לא יכול בו זמנית ובאותו מובן להיות בעל וגם לא להיות בעל מאפיין נתון*** (עיקרון זה ידוע כחוק **אי-הסתירה**). כמו כן, מכיוון ***שאין אלטרנטיבה בין הוויה לבין אי-הוויה*** (עיקרון זה ידוע כחוק **האמצע המודר** [21]), אנו נאלצים לטעון לאחד משני המשפטים שלנו בכל מקרה נתון. באופן דומה, **E** ו- **I** סותרים זה את זה.

* **E** , **A** ו- **IO** כולם ***סותרים*** זה את זה, סותרים זה את זה; כלומר, *רק אחד מהם יכול להיות אמיתי, ושני האחרים חייבים להיות שקריים* . יתר על כן, הם יחדיו ממצים ***;*** כלומר, *אחד מהם חייב להיות אמיתי* , מכיוון שאין צורות זמינות מלבדם. מכאן נובע שהסתירה של הצירוף של **I** ו- **O** היא פשוט אמירה מנותקת של הצורה "או **A** או **E** "; שכן **IO** מסמלת הכחשה של כל אוניברסליות, בין אם זו של **A** **או** זו של **E.**

לבסוף, מהו הקשר בין **I** ו- **O** ככאלה? הם תואמים בבירור, מכיוון שהם משתלבים יחד בתוך **IO** ; כלומר, *שניהם עשויים להיות נכונים בו זמנית. אבל שניהם לא יכולים להיות שקריים בו זמנית* , כי אז הסתירות שלהם **A** ו- **E** יהיו שניהם נכונות, וזה בלתי אפשרי. לכן ניתן שם נפרד להיפוך המיוחד שלהם; הם נקראים תת ***-סתירות*** . שימו לב שהמושג של תת-סתירה חל על זוג טענות, בעוד שהמושג הרחב יותר של ממצות (שהוגדר לעיל) חל על כל מספר של טענות.

מושגי ניגוד אלה ישימים גם לצורות אחרות, מלבד אלו הנ"ל, שימו לב. כמו כן, ישנם מושגים נוספים, קשורים, שכדאי להזכיר. שתי טענות הן ***בעלות השפעה הדדית*** , אם האמת של אחת מהן מרמזת על האמת של השנייה והשקר של אחת מהן מרמז על השקר של השנייה. עם זאת, אם ההשפעה היא חד-כיוונית בלבד, הן נקראות ***תת-חלופות*** , והזו שמרמזת אך אינה משתמעת נקראת ***תת-חלופה*** , בעוד שזו שמשתמעת אך אינה משתמעת נקראת תת- ***חלופה*** . שתי צורות נחשבות כבלתי ***תואמות*** , אם הן סותרות או מנוגדות; בכל שאר המקרים, הן נחשבות תואמות **.** הקבוצה האחרונה כוללת צורות שאינן ***קשורות*** , או קשורות באופן ניטרלי, כלומר הן קשורות לא על ידי השפעה הדדית או החלפה, לא על ידי סתירה או ניגוד, ולא על ידי תת-סתירה.

יש לציין גם כי ניתן להחיל את אותם מושגי ניגוד על איברים, כמו גם על טענות. שני איברים, נניח X ו-Y, הם בעלי משמעות הדדית, אם כל ה-X הם Y וכל ה-Y הם X (במקרה כזה, X ו-Y הם מחלקות שקילות או בעלי היקף משותף). X מתחלף על ידי Y, אם כל ה-X הם Y אך לא כל ה-Y הם Y, ובמקרה כזה, Y נקרא ***סוג*** או מחלקת-יתר של X, ו-X נקרא ***מין*** או

---

[20] ואכן, 'לקרוא לדבר בשמו'.

[21] שלושת החוקים: זהות, אי-סתירה ואי-הדרה של אמצע, ידועים כחוקי המחשבה. הם נוסחו לראשונה על ידי אריסטו, שזיהה אותם כיסודות כל הלוגיקה.

תת-מחלקה של *mutatis mutandis* ;Y במקרה ההפוך, של X מתחלף על ידי X[22] .Y ו-Y סותרים, אם אין X שהוא Y, ואין X שאינו Y. הם סותרים, אם אין X שהוא Y, אך חלק מה-X שאינו Y הם לא Y. הם סותרים, אם חלק מה-X הם Y, למרות שאין X שאינו Y. ולבסוף, הם אינם קשורים, אם כל הטעויות הקטגוריות המקשרות ביניהן או השלילות שלהן הן מותנות (שימו לב, עם זאת, שעדיין עשויים להיות להם קשרים מותנים במקרה כזה).

כמובן, ישנן צורות רבות אחרות, מלבד אלו המפורטות לעיל. טענות יכולות להיות גם ***ביחיד*** (אלה כרוכות במופע מסומן של הנושא "This X" או שם פרטי; הסמלים **R** ו- **G** משמשים עבור הגרסאות החיוביות והשליליות, בהתאמה). כל הטענות שאינן יחיד נקראות ***רבים*** ; מחלקה זו כוללת לא רק **O** , **I** , **E** , **A**, אלא גם צורות *רוב* או *מינוריות* (אלה מוצגות על ידי הכמותיות "רוב" ו"מעטים", בהתאמה) ועם כל מספר או פרופורציה שנרצה ("הרבה", "מעטים", "17", "שני שלישים מ" וכו') [23]. טענות עשויות לכלול יחסים אחרים מלבד הקופולה "הוא" או השלילה שלה - למשל, "הופך" או "גדול מ-". כמו כן, טענות אינן כולן קטגוריות בצורתן, כפי שנאמר לעיל, אלא עשויות להיות מבנים מורכבים יותר, כגון צורות של *התניה* . כמו כן, כל הטענות מסווגות באופן מרומז או מפורש על ידי *מודאליות*.

במונח " **מודאליות** " הכוונה לתכונות של יחסים שאנו מסמנים באמצעות מילים כמו: *בהכרח*, *אולי* , *למעשה*, *למעשה-לא*, *אולי-לא*, *בלתי אפשרי* . *קטגוריות* אלו של מודאליות, כפי שהן מכונות, הן ביחד *מסוגים רבים* (או *אופנים*); והשפה הרגילה משקפת במידה מסוימת מגוון משמעות זה. יכול להיות להן משמעות ***לוגית*** (המתייחסת להקשרים השונים של הידע שלנו), משמעות ***טבעית*** (המתייחסת ליחסים סיבתיים בתוך/בין הדברים עצמם), משמעות ***זמנית*** (המתייחסת לזמנים של קיומו של דבר), משמעות ***הרחבה*** (המתייחסת למקרים של סוגי דברים), או אפילו משמעות ***אתית*** (המתייחסת לסטנדרטים הקיימים של ערך).

כך, לדוגמה, ההכרחי מבחינה לוגית הוא מה שנכון בכל הקשרים של ידע, והאפשרי מבחינה לוגית (או הניתן להעלות על הדעת) הוא משהו שנכון בהקשרים מסוימים של ידע; לעומת זאת, ההכרחי באופן טבעי הוא מה שקורה בכל הנסיבות, והאפשרי באופן טבעי (או הפוטנציאלי) הוא משהו שקורה בנסיבות מסוימות; וכן הלאה. שיקולים מודאליים צצים באופן בלתי נמנע בכל הידע האנושי, כביטויים למגבלותיו (מודוס לוגי), ובעולם החיצוני עצמו, כביטויים לגיוון שלו (מודוס מורחב) ולשינוי שלו (מודוסים טבעיים וזמניים). חקר המודאליות הוא תחום עצום ויסודי, שיש לו השלכות חשובות בכל נושא הנוגע ללוגיקה ולאפיסטמולוגיה.

שימו לב שלמרות שלכל הטענות יש תכונות מודאליות בסיסיות, אופנים אלה לא תמיד נאמרים במפורש, וגם לא ידועים אוטומטית. הניסוח בפועל די מבולבל, אך כדי לפתח את תיאוריית המודאליות, ייתכן שביטויים מסוימים יישמרו למוד זה או אחר - לדוגמה: חייב, יכול, לא יכול, עבור יחסים טבעיים; תמיד, לפעמים, לעולם לא, עבור יחסים זמניים; הכל, חלק, אף אחד, עבור יחסים הרחבה; צריך, עשוי, אסור , עבור אתיקה.

אבן הבניין של **משפטי תנאי** היא היחס בין **צירוף** (המסומן על ידי השימוש במילה "ו" ו") לבין השלילה שלה; מהאחרונה אנו גוזרים את הסוגים השונים של **רמיזה** (המסומנות בדרך כלל על ידי "אם-אז-") **והפרדה** (מסומנות על ידי היחס "-או-"), ואת השלילה שלהם בהתאמה. המחקר הפורמלי של תחום זה מתוארך לפחות למאה ה-3 לפני הספירה ביוון העתיקה (בעיקר, עם פילון המגרי). לא נוכל לכסות כאן תחום רחב זה; רק כמה הערות בנוגע אליו ייעשו.

בנוגע ליחס הרמיזה. הביטוי "P מרמז על Q", כאשר P ו-Q מתייחסים לשתי טענות כלשהן, מציין ש- *"P" ו-"לא-Q" אינם יכולים להיות נכונים גם יחד* (באותו גוף ידע, או בהתייחס לאותם מקרים של מושג כלשהו, או באותן נסיבות או זמנים טבעיים). משמעות הדבר היא ש-P *אינו עולה בקנה אחד* עם השלילה של Q; וניתן לנסח זאת בצורה

---

[22] *שימו לב כאן היטב* שתת-המחלקה מרמזת על מחלקת העל, ולא להיפך; כך שתת-המחלקה היא המשנה-אלטרנטיב והמחלקה העליונה היא המשנה-אלטרנטיב. אין לבלבל בין מושג ההשתנות, כפי שניתן לעשות בקלות, לבין מושג הכפיפות. בעוד שהמין *מרמז* על הסוג (מכיוון שכל מה שנכלל תחת המין כלול תחת הסוג), נאמר שהסוג *כולל* את המין (מכיוון שמין הוא צר יותר מסוג). כדי לציין את נחיתותו, במובן האחרון, של המין לעומת הסוג, ניתן לומר שהוא ***כפוף*** . לפיכך, כדי לחזור ולומר, תת-מחלקה אינה כפופה למחלקת על, אלא כפופה לה.

[23] יש להבהיר כי טענות רבים מובנות כאן כסיכומים סטטיסטיים של טענות יחיד בלתי תלויות. כלומר, "כל/חלק מה-S הם/אינם P" שווה ערך ל-"ה-S הזה הוא/אינו P" ו-"ה-S הזה הוא/אינו P" ו... וכו' (אשר, עם זאת, לא חייבים להיות כולם נכונים בו זמנית). כמותיים כאלה מאופיינים כמפזרים (או מפלגים), ונבדלים מהתייחסות *קולקטיבית* (למשל "כל ה-S, יחד, הם P") והתייחסות *קולקטיבית* (למשל "כל ה-S, בנפרד אך בו זמנית, הם P").

היפותטית "אם P נכון, אז Q נכון", או בקצרה יותר כ-" **אם** P, **אז** Q". כאן, P ו-Q נקראים ***תזות*** , כאשר P הוא ***הקודם*** ו-Q הוא ***התוצאה*** .

הסתירה של טענה כזו מופיעה בצורה של "P אינו מרמז על Q" או " **אם** P, **לא-אז** Q", המוגדרת על ידי ההיגד ש- *"P" ו-"לא-Q" יכולים להיות נכונים שניהם יחד* , כלומר הם *תואמים* . שים לב ששתי הטענות הללו ניתנות להפכתן באופן חופשי; כלומר, "אם P, אז Q" מרמז על "אם לא-Q, אז לא-P", וכמו כן "אם P, לא-אז Q" מרמז על "אם לא-Q, לא-אז לא-P"; קל להוכיח זאת, פשוט על ידי השוואת הגדרות הטענות המקוריות והניגודיות שלהן (המציינות את חוסר ההתאמה או התאימות, בהתאמה, של "לא-Q" ו-"לא-לא-P").

בנוגע לטענות דיסקונקציוניות, יש להן את הצורה "P **או** Q **או** R או...", שבהן P, Q, R וכו' הן שתי ***חלופות או יותר.*** (או *דיסיונקציות*). בהתחשב במקרה הפשוט ביותר, עם שתי תזות; יש לציין את ההבחנה בין דיסיונקציה *כוללנית* ("P **ו/או** Q", שווה ערך ל-"אם לא -P, אז Q") לבין דיסיונקציה *בלעדית (*"P **או** Q", שווה ערך ל-"אם P, אז לא -Q"). במקרה הראשון, שתי התזות אינן יכולות להיות שתיהן שגויות, אך עשויות בסופו של דבר להיות שתיהן נכונות; במקרה השני, הן אינן יכולות להיות שתיהן נכונות, אך עשויות בסופו של דבר להיות שתיהן שגויות; אם הדיסיונקציה היא גם כוללנית וגם בלעדית, התזות סותרות (ואנו נוטים להשתמש בצורה " **או** P **או** Q"). באופן כללי, ניתן להגדיר דיסיונקציות במדויק על ידי קביעה מפורשת *כמה* מהחלופות הזמינות עשויות או חייבות להיות נכונות וכמה *מהן* עשויות או חייבות להיות שגויות.

חקר צורות הטענה הוא רק הכנה לחקר *הלוגיקה תהליכים* הכרוכים בהם, אשר נבחן כעת.

כל התהליכים הללו, יחד, מכונים באופן נרחב *השיטה המדעית* , אך את המילה "מדע" בביטוי זה יש כמובן להבין כמתייחסת לידע כנבדלת מפסבדו-ידע או בורות; ולא לשום גוף מקצועי בעל תביעות זכויות יתר לאמת. יש להבהיר שכל ***התהליכים האינדוקטיביים והדדוקטיביים נמצאים בשימוש נפוץ על ידי כולם, לא רק על ידי אנשים המעורבים במיזמים מדעיים*** . המדען, אם בכלל ניתן להבחין בינו לבין אחרים, ניתן להבחין בגישתו, כמי ש(באופן אידיאלי) עושה קצת יותר מאמץ להיות זהיר עם המתודולוגיה שלו - להיות ***פתוח ואובייקטיבי, ברור ומדויק בשפה, וקפדן ותפיסתי בלוגיקה*** .

ב. לוגיקה אינדוקטיבית [24].

כיצד מתגלות טענות, כמו אלו שתוארו לעיל? זוהי השאלה שהלוגיקה האינדוקטיבית מנסה לענות עליה. הדרך בה אנו רוכשים בדרך כלל ידע על הטבע, כפרטים רגילים או כמדענים, היא באמצעות התקדמות הדרגתית, הכוללת הן ***חוויה*** או ***תפיסה*** , בין אם של תופעות חיצוניות (דרך איברי החישה איכשהו) והן של תופעות נפשיות (עם מה שאנו מכנים לעתים קרובות "עין הנפש", מה שזה לא יהיה), והן ***תבונה*** או ***תובנה מושגית*** (הקובעת את הערכתנו וסידור החוויה).

ברמה הפשוטה ביותר, אנו **צופים בתופעות** , ושמים לב, נניח, ש: "ישנם X שהם Y" (כלומר, "חלק מה-X הם **I** = "Y"), *ומשאירים פתוחה בתחילה* את השאלה האם X אלה מייצגים את כל ה-X (כך ש- **A** נכון), או רק מקרים מיוחדים (כך ש- **IO** נכון). הצורה המסוימת **I** נחוצה לנו כתחנה זמנית, כדי לאפשר לנו לבטא היכן אנו עומדים אמפירית עד כה, מבלי להיות מוגדרים יותר ממה שאנחנו יכולים להיות באמת, מבלי שנאלץ למהר לשפוט.

אם לאחר בחינה מעמיקה של התופעות הנדונות, סריקה מתמשכת של סביבתנו או ביצוע ניסויים מתאימים, *איננו מוצאים* "X שאינם Y", אנו מבצעים קפיצת מדרגה ומניחים ש"כל ה-X הם **A** ("Y"). זוהי **הכללה** , פעולה אינדוקטיבית המשדרגת **I** **פרטי בלתי מוגדר** לאוניברסלי בעל אותה קוטביות **A** , ***עד שאם אי פעם יימצאו ראיות לסתור זאת.*** ההצדקה לקפיצה כזו היא ש- **A** אחיד *יותר עם* **I** מאשר עם O **,** ולכן כרוך בפחות הנחות: בהינתן **I** , מעבר ל- **A** אינו דורש שינוי קוטביות, בניגוד למעבר ל- **O** , בעוד שביחס לכמות, מידת ההנחה זהה בכל מקרה.

אם, עם זאת, אנו *מוצאים* "X שאינם Y" (כלומר, ש"חלק מה-X אינם **O** = "Y" **), אנו פשוט מסיקים עם IO** מותנה מוגדר . אם גילוי **O** קדם להנחה כלשהי של **A** , אז טוב ויפה, האינדוקציה של **IO** התקדמה בצורה מסודרת.

---

[24] לוגיקה אינדוקטיבית ידועה גם (אם כי לעיתים רחוקות) כאפאגוגית ; במקרה זה המונח 'לוגיקה' מוגבל (כפי שקורה לעתים קרובות בשיח המקובל) ללוגיקה דדוקטיבית.

אם מצד שני, היינו מניחים **את A** , ואז מגלים את **O** , למעשה נוצרה *חוסר עקביות* במערכת האמונות שלנו, ואנו נאלצים להפוך עמדה שאומצה בעבר ולבצע **פירוט** של **A** בחזרה ל- **I** , כדי להסיק באופן אינדוקטיבי **את IO** . מיותר לציין - ואין צורך להמשיך ולהצביע על הקבלות כאלה בין קוטביות חיוביות ושליליות - רצף ההרמוניזציה הזה היה יכול להיות באותה מידה **O** ואחריו **E** , ואז **I** ואחריו **IO** .

שימו לב כי ניתן להגיע לפרטים המעורבים, **I** או **O** , ישירות, על ידי תצפית, כפי שהוצע לעיל, או, במקרים מסוימים, בעקיפין, על ידי דדוקציה מנתונים שהושרו בעבר. התהליכים האינדוקטיביים שתיארנו עד כה, של תצפית ואחריה הכללה ופרטיקול, הם רק התחלה. לאחר שפותחו מספר טענות בדרך זו, הן משמשות כהנחות יסוד בפעולות דדוקטיביות, שמסקנותיהן עשויות בתורן להיות נתונות לבדיקה דדוקטיבית ולהתקדמות ונסיגות אינדוקטיביות נוספות.

אבל איננו מוגבלים למרדף אחר "חוקי" טבע כאלה; יש לנו שיטה אינדוקטיבית רחבה יותר, המכונה תהליך **האדוקציה** [25].

זה מורכב ***מהנחת*** טענות שאינן מגיעות אליהן באמצעות הכללה ופרטיקולציה גרידא, אלא כרוכות *במונחים חדשים* . מונחים חדשים אלה *מוצעים על ידי הכושר היצירתי* , כמבנים זמניים (הנבנים ממושגים נגישים יותר [26]) אשר עשויים לשמש להסבר הכללות ופרטיקולציות ("החוקים") שפותחו בצורה ישירה יותר מתוך ראיות אמפיריות, ובתקווה ליצור ***תחזיות לוגיות*** ולהצביע על הדרך לתופעות אמפיריות נוספות. הדמיון, כאן, אינו מקבל דרור חופשי; הוא ממושמע על ידי הקשרים הלוגיים שיש להנחותיו עם נתונים שכבר זמינים ועם נתונים שעשויים לצוץ בסופו של דבר.

תיאוריות מדעיות (קומפלקסים של פוסטולטים וניבויים) שונות *מספקולציות פרועות* בכך שהן (או במידה שבה) מבוססות על ניסיון באמצעות תהליכים רציונליים. הן חייבות לכלול באופן דדוקטיבי חוקים מקובלים, והן עומדות רק כל עוד הן שומרות על מעמד דומיננטי כזה ביחס לתופעות שהתגלו לאחרונה. אם נעשות תחזיות לוגיות שמתבררות כנכונות אמפירית, הפוסטולטים נחשבים לאומתו עוד יותר - כלומר, ההסתברות שלהן להיות נכונות גדלה. עם זאת, אם מתגלה כי תחזיות לוגיות כלשהן מופרכות בבירור על ידי תצפית, הפוסטולטים מאבדים כל אמינות ויש ***לדחות אותן*** , או לפחות לשנות אותן איכשהו. תיאוריות תמיד נשארות כפופות ***לבדיקות אמפיריות כאלה*** , גם אם תדירותן מאושרות.

לפיכך, הידע על הטבע מתקדם על ידי בחינת נתונים קיימים, הנחת השערות חכמות לגבי מה שעשוי לעמוד בבסיס התופעות הנתונות, הוכחה שהתופעות הנדונות אכן משתמעות באופן דדוקטיבי מההנחות המוצעות, ובחינת הנחותינו תוך התייחסות למחקרים אמפיריים נוספים. עם זאת, ישנו מרכיב נוסף לשיטה המדעית, שלעתים קרובות מתעלמים ממנו. לא די להביא ראיות התומכות בתיאוריה החביבה שלנו; והעובדה שעדיין לא מצאנו עילה לדחותה אינה מספיקה כדי לשמר אותה....

עלינו לשקול גם *את כל התיאוריות האלטרנטיביות האפשריות* , ואם איננו יכולים למצוא עילה לדחייתן, עלינו לפחות להכיר שלתיאוריה המועדפת עלינו יש את האמינות הרבה ביותר. *תהליך השוואתי וביקורתי זה חשוב לא פחות מההיבט הקונסטרוקטיבי של האדוקציה.* במידה שישנם אתגרים אפשריים לתיאוריה שבחרנו, היא ***מתערערת*** - כלומר, ההסתברות שלה להיות נכונה פוחתת. ראיות המובאות לטובת קבוצה אחת של הנחות יסוד עשויות להוות ראיות נגדיות המובאות כנגד השערות אחרות. אנו עשויים להתייחס לתזה כ"מוכחת ***" באופן אינדוקטיבי*** רק אם הצלחנו לבטל את כל המתחרים האפשריים שלה אחת אחת. לעתים רחוקות מאוד - אם כי זה קורה - תיאוריה נראית מלכתחילה בלתי מעורערת, ההסבר הבלעדי של המידע הזמין, ולכן "מוכחת" מיד. כמו כן, שימו לב, בקצה השני, לפעמים אנו נתקעים, לא מסוגלים להציע שום הסבר שהוא.

---

[25] זה נקרא גם השיטה ההיפותטית-דדוקטיבית או השיטה המדעית.

[26] דוגמה טובה לכך היא המושג הניוטוני של "כוח". בשורש המושג המדעי הזה נמצאים המושגים המתקבלים דרך החוויה האינטימית שלנו של דחיפה ומשיכה, מהירות והאטה. אינטואיציות אלו נותנות משמעות לרעיון של משיכות ודחיות בלתי נראות בין גופים פיזיים, הגורמות להם להאיץ או להאט כפי שהם עושים באופן גלוי. הגורם הבלתי נראה של כוח מכומת לאחר מכן תוך התייחסות לשינויים מדידים במהירות. (הפילוסופיה הפוזיטיביסטית רואה בגורם הבלתי נראה מיותר; אך הוא נוח ואנחנו משתמשים בו, ויתרה מכך, הפוזיטיביזם עצמו משתמש במופשטים כאלה.) ה"מונחים החדשים" המשמשים באדוקציה מבוססים תמיד על מושגים הממוחזרים מהניסיון, דרך הדמיון, באנלוגיה, להקשר חדש. מה שנותן לתהליך לגיטימציה מדעית הוא האיזון והבלימה שמספקת האדוקציה.

ג. לוגיקה דדוקטיבית.

כעת, שני סוגים של דדוקציה אפשריים מהטענות *הקטגוריות* שבחנו קודם לכן: אדוקציה וסילוגיזם. **אדוקציה** (או הסקה מיידית) מורכבת מהסקת מידע מרומז כלשהו בנוגע לאותם מונחים, מתוך טענה נתונה אחת. **סילוגיזם** (או הסקה מתווכת) מורכבת מהסקת מידע מרומז כלשהו בנוגע לשני המונחים האחרים המעורבים, משתי טענות נתונות שיש להן מונח משותף. אנו מכנים טענה נתונה, הנחת ***יסוד*** והנחת יסוד משוערת " ***מסקנה"*** ; וכל הטענות הללו, כאשר הן נבחנות יחד, נחשבות כטענת ***טענה*** . אין צורך להיכנס כאן לרשימה וניתוח שיטתיים וממצים של תהליכים אלה.

מסקנה אדוקטיבית רק משנה את הקוטביות של אחד או שני המונחים בהנחה ו/או את מיקומם; הקוטביות של הקופולה עשויה להשתנות או להישאר זהה, לפי הצורך. בסך הכל, ישנם שבעה תהליכים; שני העיקריים הם ביטול והמרה, כאשר כל הסוגים האחרים ניתנים לצירופים שלהם. למרות שהתהליכים השונים תמיד ישימים לצורות הכלליות; לעתים קרובות הם אינם ישימים לאחת או שתיהן מהצורות הפרטיקולריות. שימו לב היטב שלא כל התהליכים הפיכים; במקרים מסוימים, למרות שההנחה מרמזת על המסקנה, המסקנה אינה מרמזת על ההנחה. דוגמה לאדוקציה היא: "כל הכהנים הם לויים; *לכן*, כל הלא-לויים הם לא-כהנים" (זהו ניגוד של צורת **א'** , כפי שמוגדר להלן). בהגדרות הבאות, "ס" ו-"פ" מסמלים את הנושא והנשוא הראשוניים, ו-"-" קופולה חיובית או שלילית:

1. ***התנגדות*** רק משנה את הקוטביות של הנשוא, ועוברת מ-SP ל-**O** , **I** הופכים **ל-**S-nonP. **A** , **E** , **I** , **O** , **E** , **A** , בהתאמה (כולם באופן הפיך). *תוקפה* של התנגדות נובע מחוקי המחשבה: "S הוא P" ו-"S אינו nonP" שקולים, משום ש-P ו-nonP הן חלופות סותרות זו את זו ויחד ממצות; הכמות נשארת בלתי מושפעת ממנה, משום שטענות רבים הן רק קבוצות של צורות יחיד.
2. ***המרה*** פשוט מחליפה את הנושא והנשוא, ועוברת מ-SP ל-**I** , **A** .PS שניהם הופכים ל- **I** (רק האחרון באופן הפיך) **;** **E** הופך ל- **E** (בצורה הפיכה); אך **O** אינו ניתן להמרה. *תוקף* ההמרה, במקרה של **I** , נובע מהשקילות של מילות המקשר "יש דברים שהם S ו-P" ו-"יש דברים שהם P ו-S", הזהים בהתאמה ל-"יש S שהם P" ו-"יש P שהם **A** ."S ניתן להמרה מכוח המשמעות שלו מ- **I** ; עם זאת, הוא אינו ניתן להמרה מלאה, שימו לב היטב. **E** ניתן להמרה, משום שהוא סותר את **I.**
3. ***המרה סמויה*** מושגת, במידת האפשר, על ידי המרה ולאחר מכן סמויה, מעבר מ-SP ל-**A** .P-nonS ו- **I** שניהם הופכים **ל-O** (רק האחרון באופן הפיך) **;** **E** הופך ל- **A** (בצורה הפיכה); אך התהליך אינו ישים עבור **O.**
4. ***המרה באמצעות שלילה*** מושגת, במידת האפשר, על ידי ביטול, ולאחר מכן המרה, מ-SP ללא-**A** .P-S הופך ל- **E** (בצורה הפיכה); **E** ו-**O** שניהם הופכים **ל-I (רק האחרון בצורה הפיכה)** ; אך התהליך אינו ישים על **I.**
5. ***ניגודיות*** מושגת, במידת האפשר, על ידי הפיכה, לאחר מכן המרה, לאחר מכן הפיכה, מעבר מ-SP ל-.nonP-nonS **A** הופך ל- **A** (בצורה הפיכה); **O** , **E** , שניהם הופכים ל- **O** (רק האחרון בהפיך); בעוד ש- **I** אינו ניתן להיפוך. (*שימו לב היטב ש-* **E** אינו *ניתן* להיפוך ל- **E**).
6. ***היפוך*** הוא תנועה מ-SP ל-nonS-nonP. זה מושג (בצורה בלתי הפיכה, שימו לב): עבור **A** , על ידי הצבה הפוכה, ואז המרה, כדי לקבל **I** ; עבור **E** , על ידי המרה, ואז הצבה הפוכה, כדי לקבל **O** ; בעוד שהפרטים **O** , **I** אינם ניתנים להפיכה.
7. ***היפוך אובייקטיבי מושג (בצורה בלתי הפיכה, שימו לב), במידת*** האפשר , על ידי היפוך, ואז היפוך אובייקטיבי, מעבר מ-SP ללא-**A** .S-P הופך ל- **E** ; **O** הופך ל- **I** ; בעוד שהתהליך אינו ישים לפרטים הפרטיים, **I** ו- **O.**

טיעונים סילולוגיים נבדלים על ידי יחסי הגומלין בין הצורות והמצבים שלהם. הצורה ***של*** סילוגיזם היא האופן שבו שלושת המונחים שלו מסודרים בשתי ההנחות ובמסקנה. מצב ***הרוח*** של סילוגיזם הוא ביטוי לכמות ולקוטביות של שלוש הטענות שלו. צורה/מצב רוח ספציפי של סילוגיזם נחשבת תקפה ***אם*** הנחות היסוד שלה, בין אם הן נכונות או שקריות באופן מהותי, *מרמזות יחד באופן פורמלי על* מסקנתו; אחרת היא ***אינה תקפה*** , גם אם ההנחות והמסקנה נכונות. סוגיית התוקף היא בעיקרה סוגיה של תלות, לא של אמת, שימו לב היטב.

ההנחות נקראות הנחת יסוד ***משנית*** והנחת יסוד ***מרכזית*** . המונח המצוי בשתי ההנחות ידוע כמונח ***אמצעי*** (נסמן אותו על ידי Y) - מונח זה נעדר במסקנה; המונחים הנותרים ידועים כמונח ***משני*** (סמל, X) וכמונח מרכזי ***(***

סמל, Z), כמו ההנחות המתאימות להם - מונחים אלה מופיעים שוב במסקנה, כנושא וכנשוא בהתאמה. באופן מסורתי, מצב רוח מזוהה על ידי רישום מפורש של הנחת היסוד המרכזית שלו, הנחת היסוד המשנית שלו ומסקנתו, בסדר ספציפי זה; אם כי בשיח מעשי הם עשויים להופיע בכל סדר, ולפעמים אחת או שתיים מהן עשויות להישאר בשתיקה. כפי שמוצג להלן, ישנן ארבע צורות אפשריות של סילוגיזם:

דמויות	**ראשונות**	**שניות**	**שלישיות**	**רביעיות**
הנחת יסוד עיקרית	YZ	YZ	ZY	ZY
הנחת יסוד משנית	XY	YX	XY	YX
סיכום	XZ	XZ	XZ	XZ

כעת, אם ניקח כמאגר הטענות שלנו את הצורות **O** , **I** , **E** , **A** , אותן הגדרנו קודם לכן, ונבחן את כל הצירופים שלהן מקרוב (חישוב פשוט מראה שיש $4^{*3} = 64$ מצבי רוח אפשריים בכל איור), נגלה שרק 23 סילוגיזמים תקפים מבחינה לוגית (כלומר, רק 9% מהסך הכל)! מבין אלה, רק 13 צריכים להתייחס אלינו (10 האחרים הם בעלי חשיבות נגזרת); הם:

איור ראשון: **AAA** , **AII** , **EAE** , **EIO** .
איור שני: **AEE** , **AOO** , **EAE** , **EIO** .
איור שלוש: **AII** , **IAI** , **EIO** , **OAO** .
איור ארבע: **EIO** .

באופן מפורש יותר, יש לנו את מצבי הרוח המשמעותיים הבאים באיורים השונים. שימו לב לסימטריות ולאסימטריות.

<u>איור ראשון:</u>

1/איסור זיהוי פוטנציאלי:	**EAE/1:**	**1/אֶבִי:**	**AAA/1:**
לא Y זה Z	לא Y זה Z	כל ה-Y הם ה-Z	כל ה-Y הם ה-Z
חלק מה-X הם Y	כל ה-X הם Y	חלק מה-X הם Y	כל ה-X הם Y
∴חלק מה-X אינם Z	∴אין X זה Z	∴חלק מה-X הם Z	∴כל ה-X הם Z

<u>איור שני:</u>

2/אי-אי-אוף:	**EAE/2:**	**AOO/2:**	**AEE/2:**
אין Z זה Y	אין Z זה Y	כל ה-Z הם Y	כל ה-Z הם Y
חלק מה-X הם Y	כל ה-X הם Y	חלק מה-X אינם Y	אין X זה Y
∴חלק מה-X אינם Z	∴אין X זה Z	∴חלק מה-X אינם Z	∴אין X זה Z

<u>איור שלוש:</u>

OAO/3
חלק מה-Y אינם Z
כל ה-Y הם X
∴ חלק מה-X אינם Z

3/איסור זיהוי ותביעה:
לא Y זה Z
חלק מה-Y הם X
∴ חלק מה-X אינם Z

IAI/3:
חלק מה-Y הם Z
כל ה-Y הם X
∴ חלק מה-X הם Z

3/אֶבְּי:
כל ה-Y הם ה-Z
חלק מה-Y הם X
∴ חלק מה-X הם Z

<u>איור ארבע:</u>

4/איסור זיהוי ותביעה:
אין Z זה Y
חלק מה-Y הם X
∴ חלק מה-X אינם Z

מצב הרוח **AAA/1** (המכונה *ברברה*), הוא למעשה האב-טיפוס של כל הסילוגיזם, וניתן לראותו כברור מאליו באופן אינטואיטיבי; את כל האחרים ניתן *לצמצם* אליו, באופן ישיר או עקיף. אנו עשויים להשתמש בתהליכים אדוקטיביים וטרנספוזיציות של הנחות יסוד למטרות אימות; ואנו עשויים גם להשתמש בשיטה הנקראת **רדוקציה *לאבסורדום*** . לדוגמה, כדי לאמת את הטיעון "אם אין Z שהוא Y וחלק מה-X הוא Y, אז חלק מה-X אינו Z" (**2/EIO**), היינו אומרים "כי אם כל ה-X היו Z, אז שום X לא היה Y".

הנה דוגמה לסילוגיזם (מצב רוח **AAA/1** , שבו המונח האמצעי הוא, במקרה, נשוא מורכב): "כל הדגים עם סנפירים וקשקשים כשרים; סרדינים הם דגים עם סנפירים וקשקשים; *לכן*, סרדינים כשרים".

כמה מילים על **ההיגיון של שינוי** נחוצות כאן, שכן תהיה לנו הזדמנות להתייחס לתחום זה בפרק מאוחר יותר. לשינוי יש שתי צורות - 'להיות' ו'להיות'; טענות הכרוכות ביחסים אלה ידועות כקטגוריות ***טרנזיטיביות*** , בניגוד לקטגוריות *יימוסיות* , הכוללות את הקופולה 'הוא'. בעוד ש-'X הוא Y' מתייחס ליחס סטטי בין המונחים, 'X משתנה ל-Y' מתייחס ליחס דינמי כך שמשהו X לא היה קודם לכן Y, ומאוחר יותר Y. ב-'X הופך להיות Y', מה שהוא 'X ולא Y' בתחילה, הוא 'Y ועדיין *או שוב* X' לבסוף; ואילו ב-'X הופך ל-Y', מה שהוא 'X ולא Y' בתחילה, הוא 'Y *ולא עוד* X' לבסוף. לפיכך, הראשון נוגע לשינוי שטחי (הדבר נשאר X כשהוא מופיע כ-Y), השני לשינוי מהותי (או מטמורפוזה, הדבר מפסיק להיות X לפני שהוא מופיע שוב כ-Y). ההבדל בולט ביותר במקרה המגביל: בעוד ש-X לא *יכול* להיות או להפוך להיות לא-X, הוא *יכול* להפוך ללא-X; שים לב לזה היטב.

למושג השינוי וההבחנה בין שינוי שטחי לשינוי יסודי יש משמעות רבה ללוגיקה הסילוגיסטית. לדוגמה, בהתייחס למודליות טבעית, ההנחות 'כל Y חייב להיות Z, ו-X יכול להיות Y' מניבות מסקנה תקפה 'X יכול להיות Z' (באיור הראשון, עם הנחת יסוד ראשית הכרחית והנחה משנית פוטנציאלית, המסקנה היא פוטנציאלית). עם זאת, ההנחות 'כל Y יכול להיות Z, ו-X יכול/חייב להיות Y' אינן *מניבות* באופן דומה את המסקנה 'X יכול *להיות* Z', כפי שאנו עשויים לדמיין במבט ראשון, אלא 'X יכול להפוך ל- *Z* '; במקרה של הנחת יסוד ראשית פוטנציאלית (איור ראשון), המסקנה התקפה היא עדיין פוטנציאלית, אך היא אינה קטגורית אחת, זוהי בחירה של שתי קטגוריות! שכן כאן, ההנחות הנתונות, למרות שהן מאשרות את המונחים המשניים והעיקריים בנפרד, אינן מבטיחות את יכולתן להתקיים יחד: ניתן להעלות על הדעת, וקורה, שהן אינן תואמות.

אנו רואים ממקרה מרכזי זה כי יחסי ההוויה וההתהוות שלובים זה בזה באופן פורמלי בתורת הסילוגיזם (התפקיד שממלאת המודאליות בכך הוא משני: היא רק מפשטת את האלמנט הזמני). סילוגיזמים רבים אחרים מאותו סוג תקפים, בעיקר 'כל Y יכול להפוך ל-Z, ו-X יכול/חייב להיות Y; לכן, X יכול להפוך להיות או להפוך ל-Z', או 'כל Y חייב להפוך ל-Z, ו-X יכול להיות Y; לכן, X יכול להפוך להיות או להפוך ל-Z', או 'כל Y חייב להפוך ל-Z, ו-X חייב להיות Y; לכן, X חייב להיות או להפוך ל-Z'. (שימו לב ש-'להפוך להיות' עשוי להחליף את 'להיות' בטיעונים כאלה, מכיוון שהראשון מרמז באופן הגיוני על השני.) איננו צריכים להרחיב את התחום הזה למטרותינו כאן.

לגבי *תנאי* עבור טענות, זוהו גם תהליכים דדוקטיביים שונים. נתמקד כאן בקצרה רק בהתניה לוגית, ובעיקר בטענות בעלות צורה היפותטית ספציפית, כמו "אם P, אז Q" או "אם P, לא אז Q".

ראשית, יש לנו הפחתות, שהבולטות שבהן הן המרה (מוצגת להלן) וניגודיות (מוצגת קודם לכן, כאשר הצורות הוגדרו לראשונה):

"אם P, אז P=") "Q ו-Q לא בלתי אפשרי) בדרך כלל ניתן להמרה ל-"אם Q, לא-אז לא-Q=) "P ו-P לא אפשרי), כי אם Q מרמז על לא-P, אז P יהיה סותר את עצמו.

"אם P, לא-אז לא-P=) "Q ו-לא-לא-Q אפשרי) ניתן להמרה ל-"אם Q, לא-אז לא-Q=) "P ו-לא-לא-P אפשרי), כי אם Q מרמז על לא-P, אז P מרמז על לא-Q, מה שסותר את ההנחה.

יש לנו גם טיעונים סילוגיסטיים, דומים מאוד לאלה שנתקלנו בהם קודם לכן; כמה דוגמאות חשובות:

איור ראשון:	*איור שני:*	*איור שלישי:*
אם Q, אז R,	אם Q, אז R,	אם R, לא-אז לא-Q,
אם P, אז Q,	אם P, אז לא-R, אם R, אז P,	
לכן, אם P, אז R.	לכן, אם P, אז לא -Q. לכן, אם P, לא - אז לא -Q.	

אם Q, אז R,	אם Q, אז R,	אם R, אז Q,
אם P, לא אז לא Q,	אם P, לא אז R, אם R, לא אז לא P,	
לכן, אם P, לא - אז לא - R.	לכן, אם P, לא - אז Q. לכן, אם P, לא - אז לא - Q.	

בדרך כלל ניתן לאמת את כל הטיעונים הללו תוך התייחסות לראשון שבהם המפורט כאן, על ידי רדוקציה ישירה או עקיפה. שים לב ששתי הדוגמאות הראשונות שניתנו כאן, הכוללות רק היפותטיות חיוביות, עשויות להיקרא סילוגיזמים *באותיות גדולות* , בעוד שהאחרות, הכוללות היפותטיות שליליות, עשויות להיקרא מצבי רוח *קטנים* ; מכיוון שלמעשה, היפותטיות חיוביות אנלוגיות לקטגוריות כלליות, בעוד שהיפותטיות שליליות בעלות תכונות דומות לפרטים.

סוג חשוב נוסף של דדוקציה הוא **אפודוזיס** , שיש לה שני מצבי רוח מהותיים, אחד חיובי ואחד שלילי [27]:

מודוס פוננס:	*מודוס טולן:*
אם P, אז Q,	אם P, אז Q,
ו-P,	אבל לא-Q,
מנין, ק.	מנין, לא-פ.

טענות היפותטיות יכולות להיגזר לעתים קרובות מטענות לא היפותטיות באמצעות תהליך הנקרא **הפקה** . ניתן לראות את כל התוצאות של הלוגיקה הפורמלית כיצרניות במובן זה. לדוגמה, ההנחות "כל Y הן Z וחלק מה-X הן Y", במסגרת הפרספקטיבה האריסטוטלית הראשונית, מניבות את המסקנה הקטגורית "חלק מה-X הן Z". עם זאת, ניתן גם להסיק מסקנה משנית בצורה מותנית הרחבה, "אם X כלשהו הוא Y, הוא Z"; או שוב מסקנות שלישוניות בצורה מותנית לוגית, כמו "אם כל Y הן Z וחלק מה-X הן Y, אז חלק מה-X הן Z".

---

[27] שימו לב כי מצבי הרוח התקפים של אפודוזה כוללים 'אישור התוצאה המוקדמת' או 'הכחשת התוצאה הסופית'. 'אישור התוצאה הסופית' או 'הכחשת התוצאה הסופית' אינם תקפים מנקודת מבט דדוקטיבית; אך שימו לב כי נימוק כזה בעל ערך אינדוקטיבי, בהתאמה 'אישור התוצאה הסופית' או 'החלשת התוצאה הסופית' (ראו הערות על אדוקציה בפרק הבא).

בטיפול בהתניה לוגית, חשוב להבחין בין צורות נורמליות לצורות פרדוקסליות. חלק מהטיעונים הכוללים טענות היפותטיות תקפים באופן עצמאי, בעוד שאחרים תקפים רק במקרים בהם אף אחת מהתזות אינה עקבית מבפנים. לא נוכל להיכנס לעניין זה בפירוט כאן, אלא רק לגעת בו בקצרה....

במובן הרחב ביותר שלה, הצורה "אם P, אז Q" מאפשרת **פרדוקס** : אם נחליף "Q" ב-"לא-P", נקבל את הטענה "אם P, אז לא-P". טענה זו אפשרית מבחינה פורמלית, שכן היא רק אומרת לנו, לפי הגדרתנו המקורית, ש"P וגם לא-לא-P לא יכולים להיות אמיתיים" - וממנה נוכל להסיק ש-P לא יכול להיות אמיתי. שימו לב היטב שהטענה ההיפותטית "אם P אז לא-P" אינה פגומה כשלעצמה, אלא מגלה לנו בבירור את *חוסר האפשרות הלוגית* של הטענה הקודמת P, ולכן, אגב, את *ההכרח הלוגי* של הטענה הנוספת לא-P. לכן, אנו אומרים ש"אם P, אז לא-P" היא טענה או טיעון פרדוקסלי, מה שמוביל לכך ש-P ***סותר את עצמו*** ו-לא-P ***מובן מאליו*** . מיותר לציין שהצורה "אם לא-P, אז P" תביא לתוצאה ההפוכה (כלומר, P).

טיעון פרדוקסלי נתקל לעיתים רחוקות בפועל; אך כאשר הוא אפשרי, הוא בדרך כלל מצדיק עמוד יסוד כלשהו של ידע אנושי. דוגמה: אם אנו טוענים ש"בני אדם אינם יכולים לדעת דבר בוודאות", אנו טוענים למעשה לידע ודאי לעצמנו, לפחות במקרה זה; לכן, הטענה המפורשת שלנו סותרת את עצמה באופן מרומז ושקרי; מכאן נובע ש"בני אדם יכולים לדעת דברים מסוימים בוודאות" היא נכונה ומובנת מאליה. שימו לב ש"מובן מאליו" פירושו ברור באופן מיידי או ברור מאליו, ללא תלות בכל הקשר של ידע, ולכן ברור בכל הקשרי הידע; ניתן להשוות זאת ל"ברור *מבחינה הקשרית* ", המתייחס למה שנראה ברור בהקשרים מסוימים, אך עשוי בסופו של דבר לא להיות כך באחרים.

הסקה כזו עשויה להתרחש, באופן נפוץ יותר, גם בעקיפין, בתהליך המכונה **דילמה פשוטה** . סוג זה של טיעון היה היסטורית אחד הראשונים שזכו להבחנה על ידי היוונים [28]. זוהו שני מצבי רוח:

מצב רוח בונה:	*מצב רוח הרסני:*
אם P אז R ואם Q אז R,	אם R אז P ואם R אז Q,
אבל P או Q (או שניהם);	אבל לא-P או לא-Q (או שניהם);
לכן, ר.	לכן, לא-ר.

גם כאן, מסקנה יחסית קטגורית נגזרת מהנחות תנאי [29]. סוג דומה של הסקה, גם עם שני מצבי רוח, אשר מניבים רק מסקנות נפרדות, היא **דילמה מורכבת** :

מצב רוח בונה:	*מצב רוח הרסני:*
אם P אז R ואם Q אז S,	אם R אז P ואם S אז Q,
אבל P או Q (או שניהם);	אבל לא-P או לא-Q (או שניהם);
לכן, R או S (או שניהם).	לכן, לא-R או לא-S (או שניהם).

---

[28] סופיסטים, אם אני זוכר נכון; הרבה לפני אריסטו, בכל אופן. דוגמה מקראית לטיעונים כאלה היא מלכים ב' ז', פסוק ד', אשר הולך בערך כך: אם ניכנס לעיר, נמות; אם נישאר בשער, גם נמות; אבל אם נלך למחנה האויב, ייתכן שניצל. ניתן לראות זאת כוויכוח דילמטי בחלקו (בין אם ניכנס לעיר או נישאר בשער, נמות), אך באופן רחב יותר כטיעון נפרד (רישום שלוש חלופות, ביטול שתיים, השארת אחת).

[29] בעזרת החלפות מתאימות, קל להראות שפרדוקס הוא מקרה פרטי של דילמה פשוטה. שים "לא-P" במקום "Q" ו-"P" במקום "R"; מצב הרוח הבונה הכולל "אם לא-P, אז P" מניב P, ומצב הרוח ההרסני הכולל "אם P, אז לא-P" מניב לא-P.

כמובן שניתן לכתוב עוד הרבה על כל הצורות והתהליכים שהוזכרו לעיל [30], ועל אחרים. מדע הלוגיקה, כפי שהוצג בקצרה לעיל, מפרק את תהליכי החשיבה שלנו ליחידות קטנות, תוך לימוד כל אחת מהן בקפידה. בפועל, יחידות פורמליות אלו משולבות יחד ומשולבות בכל דרך אפשרית, בדרך כלל עם שלבים ביניים רבים שנותרים ללא ביטוי (בין אם מתוך חוסר יושר, בורות, עצלות או סתם כדי להימנע מאמירת המובן מאליו). האדם החוקר לוגיקה הופך מיומן בניתוח כל נימוק שהוא נתקל בו בהתייחס לפורמליות שלו, וכך מסוגל להעריך אותו במדויק.

אני מפנה קוראים הפתוחים ללימוד נוסף של לוגיקה פורמלית לספרי לימוד הנמצאים בשוק, ובמיוחד לעבודתי שלי, ***Future Logic*** . עם זאת, בכרך הנוכחי עלינו לעבור לעניינים ספציפיים יותר.

[30] לדוגמה, אנו יכולים לשים לב לרציפות הפורמלית בין אפודוזיס לדילמה. דילמה פשוטה משתמשת בהנחה מעורפלת יותר מאשר אפודוזיס (דיסיונקטיבית, במקום קטגורית) כדי להניב מסקנה מוגדרת (קטגורית), בעוד שבדילמה מורכבת המסקנה מעורפלת יותר (דיסיונקטיבית).

2. *לוגיקה אדוקטיבית בתורה .*

פרק זה מיועד בעיקר להיסטוריונים של לוגיקה, או היסטוריונים של פילוסופיה, אם כי הוא כולל סקירה קצרה של אפיסטמולוגיה בעלת ערך לכולם, וכמה הערות מעניינות על נבואה.

1. אמנות הידיעה.

אינדוקציה , כמושג אפיסטמולוגי, מתייחסת לתהליכים הלוגיים שדרכם מתפתחים בהדרגה כל הטענות, ומרכיבהן השונים. פילוסופים מסוימים נטו להגדיר אינדוקציה כמרדף אחר עקרונות כלליים מתוך עקרונות ספציפיים, אך נוסחה כזו מוגבלת מדי ומשקפת רק את הקושי *הרב* יותר והעניין הרבים יותר בנושא הספציפי הזה. במובן הרחב ביותר, אינדוקציה כוללת את כל גורמי הקוגניציה הבאים:

- **תפיסה** (מודעות ישירה של תופעות קונקרטיות, בין אם חומריות/חושיות או שכליות/אינטימיות) ותפיסה **(** מודעות ישירה של תופעות מופשטות [31]או מודעות עקיפה של כל דבר), כמו גם **הכרה** (זיכרון של תפיסות ומושגים) **ודמיון** (השלכה תפיסתית או מושגית);

- **זיהוי** (מודעות לדמיון בין תופעות) **ובידול** (מודעות להבדלים בין תופעות), המאפשרים **סיווג** (קיבוץ), שלעתים קרובות מלווים **במיליוליזציה** (מתן שם);

- **ניסוח טענות** , בדרגות שונות של מודעות, לעיתים אך לא תמיד מילולית, המקשרות יחד תפיסות ומושגים שונים בדרכים שונות (ראשית כפרטים פוטנציאליים אפשריים);

- **הכללה** ופרטיקול (כולל טכניקות של *פירוק לגורמים* , *בחירת גורמים* ותיקון *נוסחאות* - ראו את עבודתי *"לוגיקה עתידית* " לפרטים), שהן התהליכים שבאמצעותם מגלים עד כמה ניתן להרחיב או עד כמה יש לצמצם את תחולתן של טענות **;**

- **דדוקציה** , ההסקה של טענה/ות חדשה/ות מטענה/ות אחת או יותר מכל סוג שהוא, באמצעות שורה של תהליכים כמו *אופוזיציה* , *אדוקציה* , *סילוגיזם* , *א-פורטיורי* , *אפודוזיס* , *פרדוקס* ואחרים;

---

[31] תהליך **ההפשטה** מורכב מהתעלמות (הדרה מהתודעה) מכל היבטים פרט להיבטים מסוימים של משהו הנתפס בכל דרך שהיא; תהליך זה קודם להשוואות, לניגודים ולמניפולציות המנטליות שדרכן אנו מתמשכים.

- **אדוקציה** , היווצרות והתאמתן של פוסטולטים, כמו גם *בדיקתם* ואישושם או *ביטולם* , תוך התייחסות לשיקולים רציונליים-אמפיריים (עוד על נושא זה בהמשך) .

כל האמור לעיל תלוי בהתייחסות לחוקי הלוגיקה העיקריים, המבטיחים את השלמות וההרמוניה המוחלטות של הידע, דהיינו:

1. **זהות** - הכרה בכל התופעות המוכרות, לפחות כמראית עין, ולכן בעיות בעלות אמינות משתנה, בין אם בסופו של דבר התגלו כמציאות או אשליות; *לעולם לא להתעלם מנתונים או בעיות* . (לכך אנו מתכוונים ב"עובדות הן עובדות").
2. **אי-סתירה** - אי הכרה כמציאותית, אלא התעקשות כעל אשליה חלקית או מלאה, בכל קבוצה של טענות המוכרת כבלתי תואמות, יהיו רמות ההפשטה והשורשים הקוגניטיביים שלהן אשר יהיו; *תמיד שאיפה לעקביות בידע של האדם* . (סתירות הן בלתי אפשריות במציאות.)
3. **הדרת האמצע** - לא דחיית כל האלטרנטיבות האפשריות, אלא חיפוש אחר פתרון סכסוכים, באמצעות אלטרנטיבה חדשה או מכנה משותף כלשהו; *חיפוש פתרונות לכל הבעיות* . (אין אמצע מעורפל בין הוויה לאי-הוויה.)

כעת, גורמים קוגניטיביים שונים אלה ממלאים תפקיד משותף ברכישת ידע, ולמרות שהם רשומים כאן בצורה "לוגית", עם כמה חלוקות משנה ובמראית עין של סדר כרונולוגי, הם פועלים בפועל בתלות הדדית רבה, ניזונים זה מתוצאותיו של זה בכל דרך וללא סדר קבוע. יתר על כן, הם מתוארים כאן בתמציתיות רבה, עד כדי כך שמשמעותם האישית, היחסית והקולקטיבית עלולה להתפספס אם לא מקדישים זמן להרהור.

סקירה קצרה זו של תורת הידע צריכה להיות מובנת *כתיאורית וגם כמנחה* . כלומר, אין הבדל מהותי בין פלטת התהליכים הקוגניטיביים המשמשים בני אדם שונים, בין אם הם פשוטי עם או מדענים מומחים, מאומנים בלוגיקה או אינסטינקטיביים גרידא, גברים או נשים, צעירים או מבוגרים, מכל מעמד או אנשים, בריאים או חולים. יש להדגיש זאת: לכולם יש פחות או יותר אותם כלים קוגניטיביים; אין להכחיש זאת, יש אנשים בעלי יכולת טובה יותר, אחרים מוגבלים במידה מסוימת, אך הארסנל הכולל שלהם זהה בערך, כפי שפורט לעיל.

מה שמייחד אנשים הוא אולי דווקא המאמץ והמיומנות שהם מפעילים עם אותם כלים, בכל הקשר נתון. ידיעה היא אמנות, ואמנים עשויים להשתנות בסגנון ובאיכות. יש אנשים ששמים דגש רב יותר על ניסיון, אחרים על חשיבה, אחרים על רגשותיהם. יש אנשים שהם חזותיים יותר, יש שהם שמיעתיים יותר, יש שהם רגישים יותר למגע. יש אנשים שהם קטגוריים יתר על המידה או מודעים למעמדות, מילוליים מדי בחשיבתם, לרעת האינטואיציה; יש אנשים שהם עבדים לתשוקותיהם, ואינם מפעילים שליטה מספקת על האיכות האובייקטיבית של תהליכי החשיבה שלהם. וכן הלאה - אבל בכל מקרה, מגוון היכולות העומדות לרשות בני האדם הוא בערך אותו הדבר. האמנות, כמו במוזיקה, כמו בציור, היא למצוא איזון - המידה הנכונה, הזמן והמקום הנכונים, לכל כלי.

יש להוסיף ששני אנשים בעלי מיומנות שווה באומנות הידע (או אדם אחד בזמנים שונים) עשויים להגיע למסקנות ספציפיות שונות, עקב ***הקשרים שונים*** של ידע. התוכן והנפח של החוויה של אדם - במובן הרחב ביותר של המונח חוויה, כולל תפיסות חומריות ומנטליות ותובנות מושגיות - משפיעים ישירות על ההיגיון של האדם, ומשפיעים על כל תהליך רציונלי שלו.

2. אדוקציה בפילוסופיה המערבית.

לוגיקה , מאז ימי קדם ולאורך ימי הביניים, לפחות באירופה, נקשרה באופן ספציפי יותר לדדוקציה, משום שזה היה התחום שבו נעשתה העבודה התיאורטית המרשימה ביותר, בעיקר על ידי אריסטו. רק במאות האחרונות הושם דגש רב יותר, במידה רבה הודות לאנשי מקצוע כמו ניוטון, על ההיבטים החווייתיים של הידיעה (על ידי

פילוסופים כמו לוק ויום) ועל ההיבטים האדוקטיביים שלה (על ידי פילוסופים כמו בייקון ומיל); ובזמנים מאוחרים יותר על התפקיד המכריע של הדמיון בעיצוב תיאוריות (על ידי איינשטיין, למשל).

אין פירוש הדבר שאינדוקציה, וליתר דיוק אדוקציה, הן מושגים חדשים כשלעצמם. אנשים בוודאי תמיד השתמשו בכל גורמי האינדוקציה במאמציהם היומיומיים לדעת - הם השתמשו בחושיהם ובמוחם, כדי לנסות ולהבין את העולם סביבם, לפעמים בצורה פראית יותר מאיתנו, לפעמים בצורה נוקשה יותר, לפעמים אולי בצורה הגיונית יותר. כמו כן, עלינו להודות שאריסטו, לאחר כארבע או חמש מאות שנים של התפתחות בפילוסופיה היוונית, כולל קודמיו סוקרטס ואפלטון, היה מודע היטב לסוגיה העיקרית של האינדוקציה, מה שנקרא "בעיית האוניברסלים" (כלומר, כיצד מושגים מוכרים).

אכן, עבודתו הפורמלית בלוגיקה, כולל על ניגודיות, על היסק מיידי ועל הסילוגיזם, הייתה ניסיון צלול, גם אם לא שלם, לפתור בדיוק את הבעיה הזו. דדוקציה, לדעת אריסטו , לא הייתה נפרדת מאינדוקציה, או נגדה, אלא היבט עיקרי של האינדוקציה. עבורו, כך נראה, כלליות מסוימות היו ידועות באופן ישיר ובלי ספק (כמו האקסיומות של הלוגיקה), אחרות היו צריכות להתפתח אמפירית (לכאורה, על ידי ספירה מלאה); לאחר מכן, ניתן היה להגיע באמצעות היסק לכל שאר העקרונות הכלליים. האזורים האפורים בתפיסה זו היו, ללא ספק, המקור והתוקף, ומספרם, של העקרונות המובילים שניתנו בתחילה, כמו גם היקף האמפיריציזם לאור הקשיים המעשיים בספירה מלאה.

כיום, בהחלט נסכים שדדוקציה היא אחד מכלי האינדוקציה - היא נחוצה כדי להסיק ניבויים מפוסטולטים למטרות בדיקה, ובאופן רחב יותר, כדי לשאוף לעקביות. היסודות של הידע, לדעתנו, הם בעיקר נתונים חווייתיים, בין אם קונקרטיים או מופשטים, ובמידה פחותה טענות ברורות מאליהן שסתירותיהן סותרות את עצמן. אנו מודעים יותר לאופי ההיפותטי והזימני של חלק ניכר מהידע; ובמקום ספירה מלאה, אנו מתייחסים לתהליכים כמו הכללה ופרטיקליזציה.

אבל אם נתייחס לתופעות התפיסתיות והמושגיות שהן נקודות המוצא של הידע כאל "אקסיומות" למעשה (במובן המורחב של המונח), אזי השקפתנו אינה שונה בהרבה מזו של אריסטו במהותה, אם כי משתנה בפרטים ובהדגשות. הנקודה ההיסטורית שאני מנסה להעלות היא בהחלט לא שאריסטו היה יודע-כל ומודע לחלוטין לשאלות ותשובות אפיסטמולוגיות כמונו כיום. אלא שבתקופתו ומוקדם יותר, חיפוש אחר שאלות ותשובות כאלה כבר היה בעיצומו, ורוח של אינטליגנציה, יושר ואובייקטיביות כבר פעלה, כך שכדי לבצע הערכה הוגנת עלינו להתמקד בתרומותיו במקום בחסרונותיו.

אני חושב שחשוב שהיסטוריונים יזכרו שפילוסופים הם בני אדם. אין להם זמן להעלות על הכתב את כל מה שהם יודעים או חושבים. לעתים קרובות, הם גם חשים אופק רחב יותר ממה שיש להם זמן לחקור בפועל במחשבה מפורטת. לכן, לא ניתן לצפות שמישהו מהפילוסופים יצביע ויבהיר כל היבט של אינדוקציה, או שיפתח ספקטרום מלא באמת של טכניקות לוגיות. אי אמירת משהו אינה בהכרח חוסר ידיעה שלו, או לפחות להיות בדרך לדעת אותו. חלק מהתלמידים חסרי הדמיון, כמו גם היסטוריונים, נוטים לעוות פילוסופיות ולגרום להן להיראות נוקשות ומוגבלות יותר ממה שהיו למקורות החיים שלהן.

לפיכך, ההצעה לפיה מושגות טענות כלליות באמצעות 'ספירה מלאה', המיוחסת על ידי היסטוריונים מסוימים לאריסטו, טומנת בחובה את זרעי האמפיריציזם. כיום אנו בהחלט מכירים בתפקיד המרכזי שממלא ספירה *חלקית* - כך ידועות טענות *פרטיקולריות* : אדם חווה מקרה אחד או יותר מסוג מסוים כבעלי תכונה או התנהגות מסוימת, ומביע תצפית זו באופן מילולי, מבלי להתיימר להגיב על המקרים שלא נצפים או לטעון שיש להם את אותה תכונה או התנהגות.

זהו המכנה המשותף בינינו לבין אריסטו; השאלה היא רק כיצד מתקדמים משם להכללות. ספירה מלאה אולי הייתה, עבור הפילוסופיה המערבית, הצעה ראשונית וזמנית; אך לאחר מחשבה נוספת, היא נתפסה עד מהרה כאידיאל לא מעשי, משום שרוב השיעורים שאנו עוסקים בהם הם פתוחים. כיום, אנו מבינים שהתשובה נמצאת בתהליכי ניסוי וטעייה של הכללה ופרטיקליזציה, או באופן רחב יותר, באדוקציה.

אף על פי כן, למרות שורשיהם העמוקים הברורים בעבר, ניכר שעד לתקופת הנאורות, מושג וחוקי האדוקציה נידונו מעט יחסית ומעט הובנו, לפחות בפילוסופיה המערבית. היסטוריונים נוטים לייחס לפרנסיס בייקון (1561-1626, לונדון) את הניסוח הברור של חוקים אלה. כפי שמציין אנתוני קווינטון, החידוש המכריע ב"שיטה החדשה" של בייקון היה שהיא הייתה *אלימינטיבית* (" *major est vis instantiae negative* "). בייקון גם נתן קרדיט ראוי להיבטים

החיוביים של האינדוקציה (כלומר תצפית ואישור), והוא הבהיר רבות מהמכשולים האפשריים במהלך תהליכים כאלה (אותם כינה "אלילים").

מיותר לציין שדבריו של בייקון לא היו האחרונים בנושא; תרומות רבות נוספות ניתנו מאז בשמחה. יהיה אשר יהיה ההיסטוריה המדויקת שלהם, ניתן לבטא את **חוקי האדוקציה** כפי שנעשה להלן. ב"פוסטולט" מתייחסים לקבוצה של טענות מדומיינות של אמת שטרם הוכרעה. ב"חוויה" מתייחסים לכל הופעה, רצוי קונקרטית ולא מופשטת, הנלקחת *כפי שהיא* , כפי שהיא נראית, כתצורה גרידא של תופעות, ללא עבודת סיווג של השוואה וניגוד לתופעות אחרות הזכורות. ב"אישור" או "החלשה" של תזה מתייחסים להוספה או גריעה של אמינות ממנה; ואילו ב"הוכחה" או "הפרכה" מתייחסים לאמינות קיצונית או חוסר אמינות.

1. **אם לפוסטולטה כלשהי יש השלכות לוגיות הכרחיות מסוימות, והשלכות אלו נמצאות תואמות את הניסיון, הפוסטולטה אומתה עד כה, אם כי לא בהכרח הוכחה** (החוק החיובי).

2. **אם לפוסטולאט כלשהו יש השלכות לוגיות הכרחיות מסוימות, והשלכות אלו נמצאות כסותרות את הניסיון, הפוסטולאט מופרך, ולא רק מוחלש** (החוק השלילי).

ניתן להסביר ולאחד חוקים אלה תוך התייחסות למושג ההסתברות, ועל אותו בסיס ניתן לגזור מהם מסקנה מקבילה רבה. המסקנה המקבילה נובעת מהתחשבות בהנחות יסוד מתחרות - כמה דוגמאות: בכל פעם שהנחה מקבילה מאושרת, בעוד שמתחרה מקבילה אינו מאושש, אז האחרון נחלש; כאשר הנחה מקבילה מופרכת, אז כל המתחרים הנותרים שלה (בין אם חלופות ידועות ובין אם לא ידועות) מתחזקים (אם כי כולם באותה מידה, אלא אם כן חלקם ניבאו את החוויה המפריכה, במקום רק לקבל אותה). עם זאת, סוגיות ופרטים אלה רבים מדי עבור המחקר הנוכחי (ראו את עבודתי " ***לוגיקה עתידית*** ").

3. הוספת נבואות ונבואות.

דדוקציה נחשבת בדרך כלל למושג פילוסופי חדש יחסית מבחינה היסטורית, ואלו העוסקים בכך, בין אם מתוך נטיות מסורתיות או מודרניות, עשויים אפוא לראות כי יישומה בהקשרים מקראיים או תלמודיים היא אנכרוניזם. האמת, לדעתי, ואודאך זאת כעת, היא בדיוק ההפך. חוקי הדדוקציה נמצאים מנוסחים כמעט במפורש כבר בתורת משה, עדות לבגרות לוגית מוקדמת מאוד, ולכן אין זה מפתיע שהם היו בשימוש בתדירות ובמיומנות כה רבה בתקופת התלמוד [32].

עיקרי השיטה האדוקטיבית ניתנים בשני קטעים מספר דברים. כעת אצטט אותם ואסביר את היבטי האדוקציה שכל אחד מהם מבהיר (בהתייחס לחוקים החיוביים והשליליים שנכתבו בסעיף הקודם). שימו לב כי יש לפרש את המונח 'ניבוי', המשמש להלן, ככולל את כל הפרטים התיאוריים של האירוע/ים הרלוונטיים, כולל מגבלות זמן ומיקום סופיים.

חוק ראשון: **דברים י"ג: ב'-ד'.**

---

[32] אף על פי כן, התלמוד, במאמציו ליצור דוגמות, לפחות כפי שאנו רואים אותן כיום, העדיף לשמור על תהליכים אדוקטיביים אלה נסתרים וסמויים יחסית, כדי ליצור את הרושם, השקרי אך הנוח, של דיסציפלינה דדוקטיבית גרידא - אבל זו סוגיה אחרת.

*כִּי-קָם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אוֹ חוֹלֵם חֲלוֹמוֹת וְנָתַן לָךְ אוֹת אוֹ מוֹפֵת וְהָיָה הָאוֹת אוֹ הַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ לֵאמֹר: "נֵלְכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתָּם וְנָעָבְדֵם" לֹא **תִשְׁמַע** בְּדִבְרֵי הַנָּבִיא הַהוּא אוֹ בְּחֹלֵם הַחֹלֹם הַהוּא כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם מְנַסֶּה אֶתְכֶם לָדַעַת הַיְשְׁכֶם אֹהֲבִים אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל-לְבַבְכֶם וּבְכָל-נַפְשְׁכֶם."*

החוק השני: **דברים י"ח: 22-21.**

*וְאִם תֹּאמַר בְּלִבֶּךָ אֵיכָה נֵדַע אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבֶּר יְהוָה כִּי יְדַבֶּר נָבִיא בְּשֵׁם יְהוָה, אִם **לֹא יִהְיֶה הַדָּבָר וְלֹא יִהְיֶה** , הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבֶּר יְהוָה בְּזָדוֹן דִּבֶּר אִתּוֹ, לֹא תָגוּר מִמֶּנּוּ.*

ככל הנראה, החוק הראשון עוסק בהיבט החיובי של האדוקציה: הוא מכיר בנטייה הטבעית של האנושות להיות מונעת לאמונה על ידי ניבוי נכון (האירוע הנבואה אמפירית 'מתקיים', כלומר מתרחש), אך הוא בא ללמד אותנו שאישור כזה *אינו מהווה הוכחה* , ולכן עדיין ניתן למצוא סיבה טובה לדחות את התזה המדוברת (כגון קריאתה לפנייה לאלים אחרים). החוק השני מבהיר את ההיבט השלילי של האדוקציה: הוא מציע שתזות שגויות בסופו של דבר נכשלות, ומלמד שניבוי שגוי (האירוע הנבואה אמפירית 'אינו עוקב, וגם לא מתקיים', כלומר אינו מתרחש כפי שנחזה) אינו רק חולשה אלא *מהווה הפרכה* , כך שיש לבטל את התזה המדוברת.

הערך הלוגי של הצהרות מקראיות אלה, הלגיטימיות של פרשנותן כפי שנעשית כאן *כעקרונות אפיסטמולוגיים כלליים* , ניכר (אני חושב שכולם יסכימו). שימו לב היטב **לקריטריונים האמפיריציסטיים** שניתנו במפורש כאן: התחזית 'מתממשת' או 'לא מתממשת'; התזה המדוברת (הנבואה) נבחנת *אמפירית תוך התייחסות לאירועים ציבוריים* ולא רק על ידי השוואה (רציונליסטית) למסמך או למסורת הדתית.

ההערות הבאות הן אגב נושא מרכזי זה, אך כל עוד אנו עוסקים בנושא הנבואה, ראוי להעיר אותן.

עלינו לציין למען הסר ספק כי פרשנים מסורתיים, בהתייחס לקטעים הנוגעים לנבואה המצויים לאורך התנ"ך, חידדו עוד יותר את הכללים הנ"ל, ובכך הראו, אגב, את הבנתם המלאה את השלכותיהם. הם ציינו ששני הכללים של דברים נוסחו בהתייחס לנביאי שקר. אלו הן טכניקות לוגיות לזיהוי והערכת מועמדים לכבוד הנביא, המלמדות אותנו לא להאמין אוטומטית לאלה הטוענים שהם דוברי האל וכיצד לגלות שאינם כאלה.

נאמר לי על ידי רבי אברהם י. שלזינגר מג'נבה (אך לא אימתתי זאת) שהשיפורים הנדונים הובהרו בעיקר על ידי הרמב"ם, בהלכות *יסודי התורה* י', ד'; באשר למקור התלמודי, הוא אינו התלמוד הבבלי אלא התלמוד הירושלמי, דהיינו *סנהדרין* טו, ה', " *אני מתנביא*... ". עם זאת, מצאתי את המקור המקראי העיקרי בזכות המאמר באנציקלופדיה יהודית על נביאים ונבואה: זהו ירמיהו כח, ח'-ט', שאני מצטט כעת (ירמיהו מדבר עם חנניה בן עזור, נביא יריב, שהבטיח דברים טובים ליהודים):

הנביאים אשר היו לפניי ולפניך מקדם ניבאו גם על ארצות רבות וגם על ממלכות גדולות מלחמה ורעה ומגפה ונביא המתנבא לשלום כי יתקיים דבר הנביא ההוא ונודע כי באמת שלח יהוה את הנביא

קטע זה מרמז שאם נביא ניבא דבר שלא התגשם, אין פירוש הדבר שהוא אינו נביא אמיתי. הדבר היה תלוי בקוטביות של הנבואה המדוברת. אם הנבואה היוותה *ברכה* מאלוהים, אז ברגע שהוכרזה, היא חייבת להתגשם, משום שברכותיו של אלוהים אינן ניתנות לביטול. אם מה שנחזה היה *קללה* , ייתכן בהחלט שלא יתגשם ועדיין יהיה נכון, משום שנבואות שליליות כאלה תמיד (כלומר, עד שהן מתגשמות) מותנות ותלויות בכישלון הקהל בסופו של דבר לחזור בתשובה ולשנות את דרכו (כמו בסיפור יונה ונינווה, למשל).

ההצעה עקבית. נוכל רק להוסיף שאותה פרצה, למען ההגינות, חלה באותה מידה על מועמדים נבואיים כמו על נביאים מבוססים. במילים אחרות, תחזיות שליליות שלהם שלא מתקיימות, אינן פוסלות אותם; רק תחזיות חיוביות שלא מתקיימות, כן. לדוגמה בתנ"ך (מלבד זו שהוזכרה לעיל על ידי חנניה) של ניבוי חיובי כוזב, עיינו במלכים א' כ"ב

(ובדברי הימים ב' י"ח), שם כ-400 'נביאים' בחצרו של אחאב הבטיחו לו ניצחון על הארמים, בעוד שרק מיכה חזה את מותו של מלך שומרון.

יש לציין שטוב ורע הם לעתים קרובות יחסיים - מה שטוב לאדם או לקבוצה אחת עשוי להיות רע לאחר, ולהיפך, או אפילו ביחס לאותו אדם משהו עשוי להיות טוב במובנים מסוימים או בזמן מסוים ורע באחרים. ברכות הן לעתים קרובות "מעורבות". סביר להניח שהערכת תחזית כ"חיובית" או "שלילית" נעשית בהתייחס למונחי הנבואה עצמה: את מי היא מתכוונת להעדיף או לרעת, כיצד ומתי.

בנוגע לנבואות על אירועים *ניטרליים* , כמו אירועים אסטרונומיים או אולי הופעה לא טבעית כלשהי בציבור, ללא השפעה טובה או רעה על חיי אדם, מלבד חשיפת כוחו החזוי של הנביא, (אני מניח ש) הן נופלות תחת הכללים דֶּטֶרוֹנוֹמִיים שצוטטו קודם לכן. משמעות הדבר היא שאירועים ניטרליים שחזו על ידי נביא בעל מוניטין חייבים להתקיים; ומועמד נבואי שחוזה אירועים ניטרליים שלא מתרחשים נפסל.

שימו לב כי המאמר בספר *Enc. Jud*. שהוזכר לעיל מציין כי אפילו עם הכללים המעודנים שהוצעו על ידי ירמיהו, מתעוררים קשיים כאשר נבואות המקובלות כנכונות על פי המסורת נבדקות בהתייחס לאירועים מאוחרים יותר כפי שתוארו בתנ"ך עצמו. עם זאת, קשיים כאלה ניתנים בדרך כלל להתגברות, משום שתמיד ניתן לפרש *בדיעבד* אפילו נבואות חיוביות "כושלות" ככאלה, כמו במקרים השליליים, שהיו מותנות *בשתיקה* [33]. ניתן לומר שהדברים הטובים הובטחו לקרות, *בתנאי* שנשאר בדרכנו החיובית או שנשפר את דרכנו בדרכים ברורות מסוימות, בדיוק כפי שניתן לומר שהדברים הרעים הובטחו לקרות, *אלא אם כן* ירדנו מדרך השלילית ונשפר את דרכנו.

הערה נוספת שניתן להעיר בהקשר זה, בנוגע לנבואות, בין אם בתנ"ך ובין אם במסמכים מקבילים של דתות או כתות אחרות, היא שהן לעתים קרובות *מעורפלות מספיק* , ביחס לזמן ולמקום, אם לא ביחס לפרטים תיאוריים, כך שניתן להעריך אותן בנדיבות רבה על ידי אלו שכבר מאמינים בהן, ובנוסף, לעוות אותן על ידי פרשנותן כדי להתאים לכל תרחיש שירצו. נבואות אינן תמיד מעורפלות באופן נוח, כמובן; לדוגמה, בירמיהו כח, חנניה קובע מגבלת זמן של שנתיים לנבואתו וירמיהו, שנה ברורה לנבואתו.

חלק מההערות הללו אין ספק שנשמעות ספקניות מאוד, אך יש להיות כנים ולראות: מה בדיוק מתנבא, ביחס למי בדיוק, ומתי והיכן בדיוק. ללא מפרטים אלה קשה מאוד ליישם את החוקים האדוקטיביים באופן קפדני וחד משמעי. הקושי האמיתי הוא לדעת היכן למתוח את הגבול, בין הצדקה לתירוץ; לשם כך עלינו להתייחס להקשר : המוניטין של הנביא בעבר, התפנית של האירועים הבאים, והנושא הכללי של התנ"ך. (אני אפילו לא שוקל כאן את סוגיית ההיסטוריות, האם האירועים המדווחים אכן התרחשו; גם זה דורש הקשר, אך עדיין הקשר רחב יותר מזה שמספק הטקסט עצמו.)

יש להבחין בין הערכה אדוקטיבית של נבואות לבין זו של נביאים. נביא, אפשר לומר, הוא צרור של נבואות. ראשית, יש להעריך כל ניבוי, תוך שימוש בעקרונות הנתונים; שנית, האדם שעושה את הניבויים מוערך, תוך התייחסות לרשומת הניבויים הכוללת שלו. הבחנה זו מתבהרת דרך סיפורו של בלעם, נביא שקר אשר בכל זאת שימש, אפילו בניגוד לרצונו, על ידי אלוהים ככלי לנבואות אמיתיות אשר ניבאו את ברכות ישראל (במדבר כב-כד) [34].

---

[33] ניתן להדגים את העובדה שזוהי דרך הנמקה מקובלת ומקובלת על ידי פרשנים מסורתיים באמצעות קושי בבראשית כ"ח, עליו הצביע הרב עדין שטיינזלץ בהרצאה שנשא לאחרונה בז'נבה. במהלך חלומו של יעקב על הסולם, אלוהים מבטיח לו דברים טובים רבים (פסוקים 15-13), אך מיד לאחר מכן יעקב מפקפק בהבטחות אלו, כאשר הוא אומר " *אם* יהיה אלוהים עמי..." (פסוקים 22-20). ההסבר שרש"י נותן (לדברי הרב שטיינזלץ, אך לא מצאתי את המקום) הוא שיעקב הבין את הבטחות ה' כתלויות בהמשך התנהגותו הטובה, כלומר בהישארותו אותו אדם. לפיכך, כאן הבטחה חיובית נתפסת כמותנית *בשתיקה* .

אגב, הרב שטיינזלץ עצמו הציע הסבר חלופי לספקו של יעקב: דהיינו, שיעקב אולי לא היה בטוח האם חלומו היה אכן נבואה או סתם משאלת לב של נוסע מודאג. אך למרות שהסבר זה מעניין מבחינה פסיכולוגית, מבחינה אפיסטמולוגית הוא מרמז שנביא יכול לפקפק בנבואתו שלו. הנחת יסוד כזו, לדעתי, תטיל ספק בכל הנבואות; עלינו להניח שהחוויה הנבואית היא מטבעה בלתי ניתנת לערעור, אחרת היא מאבדת את מעמדה המיוחד.

[34] סיפור זה מלא בפרטים מעניינים על נבואה. על פי הרמב"ן (כהן, עמ' 921), העובדה שבלעם לא היה נביא מעבר לאירועים המתוארים בו, מרמזת על השימוש בביטויים "בא אלהים אל בלעם" (כב, ט) ואלוהים או ה' "פגש את בלעם" (כג, ד, טז), המצביעים על מפגש לא שגרתי *(יקר)* שיזם ה' (*יבוא*). יתר על כן, הביטוי "וַיָּשֶׂם ה' דָּבָר בְּפִי בלעם" (כג, ה, טז) נראה כרומז על השתלטות בכוח של ה' על כישורי הדיבור של בלעם, לפחות בשתי הנבואות הראשונות; בנבואה השלישית "וְרוּחַ אֱלֹהִים צָרַח עָלָיו" (כד, ב). פרטים טכניים נוספים כוללים: עין פקוחה (כד: ג, טו), שמיעת דברי אלוהים, ראיית חזון ה', נפילה אך עיניים פקוחות (כד: ד, טז), וידיעת ידיעת עליון (כד: טז).

סוגיה נוספת היא ההבחנה בין טענות לנבואה לבין תחזיות רגילות. גם אם אנו מתייחסים (כפי שאני רואה בהכרת תודה) לכל פריט ידע, רגיל ככל שיהיה המתודולוגיה שלו, טבעי ככל שיהיה מקורו, כמתנה מופלאה מאלוהים - יש להבחין. הפרשן מימי הביניים הרמב"ן מפרש את המונחים בקטעים המצוטטים לעיל כדלקמן: 'נביא' - מי שטוען שאלוהים העביר לו מסר בזמן שהיה ער [35]; 'סימן' מציין ניבוי של אירוע טבע, בעוד ש'פלא' מרמז על ניבוי של אירוע על טבעי [36]. מטאורולוג, למשל, אינו טוען לנבואה, אך חוזה את מזג האוויר; היינו שופטים אותו כמדען יעיל אם תחזיותיו היו נכונות באופן עקבי (או אפילו בדרך כלל), אך לעולם לא מקצים לו כוחות נבואיים.

מה שקובע בשיפוט בנוגע לנבואה הוא מקור הידע, או המתודולוגיה שהובילה אליה. אם משתמשים באמצעים טבעיים, כמו לוויינים, אפילו תחזיות יומיומיות ונכונות באופן בלתי נמנע אינן מרמזות על "נבואה". זה נכון באותה מידה במקרה של תחזיות כה מעורפלות עד שקיימת סבירות טבעית שאירוע כזה או אחר יקרה מתישהו בעתיד איפשהו בעולם! כמובן, ניחושים פרועים של שרלטנים, ככל שיהיו משוכנעים במקורות הלא טבעיים של תחזיותיהם, צפויים להתברר כשגויות במוקדם או במאוחר, ולחשוף את זיופם של מחבריהם. נבואה, אם כן, צריכה לחזות ***אירועים טבעיים בלתי צפויים באמצעים רגילים*** או לחזות ***אירועים על טבעיים*** (שבכל מקרה בלתי צפויים באמצעים רגילים).

אגב, המושג של אירוע "לא טבעי" מציג קשיים לוגיים. לתודעה המדעית המושלמת אין תפיסות מוקדמות, אין ידיעה מוקדמת, לגבי הטבע או מה שטבעי; מה שקורה, מה שקורה, *הוא* טבעי, והטבע *הוא* סך כל הדברים שקורים אי פעם. רק בגלל שאירוע הוא ייחודי, שונה מאירועים שגרתיים, אין זה נובע שהוא לא טבעי, אלא רק פחות תכוף. ההגדרה של קסם או נס תצטרך להתייחס למקור מיוחד כלשהו של אירוע, כמו טלקינזיס או התערבות על טבעית. עם זאת, ברגע שאירוע כזה נקבע כמסוגל להתרחש בעולם הזה, אז נצטרך לכלול אותו בתפיסת העולם שלנו, ובכך הוא יעמוד בקריטריונים כנורמליים וטבעיים בתפיסת העולם המורחבת שלנו. לפיכך, המונח "טבעי" הוא יחסי מאוד מבחינה לוגית; אך עדיין נוכל לתת לו את הקונוטציה המובנת שלו באופן קונבנציונלי.

שימו לב גם: ניבוי אינו, כפי שנהוג לחשוב, התכונה המהותית או אפילו העיקרית של נבואה. נראה כי נבואה היא בעיקר מערכת יחסים ברמה גבוהה עם אלוהים - אשר, באופן אגב, מרמזת על כוחות קוגניטיביים מיוחדים וכוחות אחרים. הנביאים העיקריים, כמו משה, שמואל, אליהו, אלישע וכן הלאה, הם מנהיגים רוחניים במיוחד של הקהילה הישראלית והאנושית; כוחותיהם הקוגניטיביים וכוחותיהם האחרים הם רק אמצעים להשגת מטרה זו, הגלימה החיצונית של כבודם העמוק.

לסיכום, כדי לחזור לנושא המרכזי של הפרק הנוכחי, אני סבור שהראיות התיעודיות שהובאו לעיל מראות ללא צל של ספק שהמסורת הדתית היהודית הייתה בעלת הבנה ברורה מאוד של שני חוקי האדוקציה הלוגיים הרבה לפני הפילוסופיה היוונית, שלא לדבר על הפילוסופיה המערבית שלאחר הרנסנס. עבור אלו המאמינים במקור האלוהי ובתיארוך המסורתי של ספר דברים, חוקי לוגיקה אלה ניתנו על ידי אלוהים בסיני לפני כ-3,300 שנה, כמעט 1,000 שנה לפני זמנו של אריסטו. עבור אלו המפקפקים בכך, ורואים בספר מקור אנושי וקבוע יותר, נניח בסביבות תקופת הגלות הראשונה - חוקי לוגיקה אלה עדיין עתיקים בכמה מאות שנים מתגליותיו של אריסטו![37]

עם זאת, יש להדגיש כי (ככל הידוע לי) חוקי התורה של אדוקציה מעולם לא הודגשו ונדונו על ידי חכמי התלמוד ואחריו *כעקרונות לוגיים החלים על כל מחשבה* . הם כנראה תרגלו אדוקציה באופן לא מודע בוויכוחיהם על ההלכה, אך הם מעולם לא עיגנו נימוק כזה בעיקרון הרמנויטי או ניתחו מדוע הוא יעיל. נוכל להאשים אותם בנימוקים דוקטרינריים לשתיקה זו, דהיינו למנוע התפתחות של דרכי חשיבה מדעיות באנשים, העלולות להחליש את הדת; אך האמת היא שפשוט שהם לא שמו לב לרמז בתורה. סביר מאוד שגם אני לא הייתי שם לב אליו אלמלא למדתי פילוסופיה, זמן רב לאחר הופעת המדע המודרני; יש לתת קרדיט לאן שמגיע.

---

[35] אך ראו במדבר יב:8-6, שם 'נביא' מוגדר כמי שה' מגלה את עצמו אליו ב'חזון' או מדבר אליו ב'חלום', למעט משה שאותו מדברים 'פה אל פה, בגלוי, ולא בדברים חשוכים' והוא הרואה 'את דמות ה" (כהן, עמ' 855).

[36] כהן, עמ' 1062.

[37] במקרה של ספר דברים, אשר עוסק בו כאן, יש האומרים שהוא מתוארך לתקופת שלטונו של המלך יאשיהו, אחד המלכים האחרונים לפני הגלות. יהיה אשר יהיה גילם של ספרי משה, הם ככל הנראה היו מבוססים היטב בתקופת עזרא. אם לשפוט לפי ספר עזרא, ייתכן שתקופה זו הייתה, דווקא, נקודת ההתחלה של היהדות הרבנית, שהגיעה לשיא תנופתה דרך המשנה והגמרא.

4. לוגיקה ומיסטיקה.

אחת הקשיים בחשיבה הדתית היא ביטוייה הקטגוריים של ידע.

קיימת נטייה, במוח האנושי, לבלבל בין תובנה מושגית לתפיסה, ולראות אותן כבעלות אותה דרגת הסתברות. עם זאת, בעוד שתפיסה (ונגזרותיה, שאנו מכנים "עובדה אמפירית") היא בעלת רמת אמינות גבוהה למדי (לעיתים רחוקות מה שאנו תופסים, ככאלה, בצורה קרובה ככל האפשר ללא עיבוד, נמצא כלא נכונה), לתודעה מושגית יש אפשרויות רחבות יותר, שכן היא כוללת את הדמיוני, מה שמאפשר לנו להציע תרחישים חלופיים, ולכן אמינות יחסית נמוכה יותר, *מהתחלה*.

עבור המוח הפשוט, שלא הרהר בסוגיות אפיסטמולוגיות, עצם החשיבה על תרחיש מושגי כתשובה לשאלה כלשהי, מספיקה כשלעצמה כדי להצדיק תרחיש זה. אין צורך בראיות נוספות, אין צורך בהליך בדיקה. כמובן, זהו מקרה קיצוני. אדם המתרגל גישה זו לידע במשרה מלאה, ככל הנראה יהיה משוגע, אני מניח. במקום זאת, כולנו מתרגלים קיצורי דרך כאלה לידע, אם כי בדרגות שונות, ובמקרים מסוימים בתחומים שונים.

הסכנה כאן היא לבלבל בין *ספקולציה* לידע במצבו המוגמר.

כל תובנה או אמונה היא, מבחינה צרכנית, ספקולציה, שיכולה להיות נכונה או שגויה. לאחר הערכה נכונה, שהיא בעצמה במידה מסוימת ספקולטיבית, אנו עשויים להיות קרובים יותר לאמת, ונוכל להכריז בביטחון רב יותר שהיא נכונה או שגויה. הערכה כזו מורכבת מבחינת ההקשר התפיסתי והרעיוני, כל העובדות והתובנות הידועות, ושיפוט עקביותם עם הרעיון החדש המוצע, התזה הנבחנת, ובהתחשב בהשפעה ההדדית של גושי מידע אלה. יתר על כן, ההקשר נמצא בתנופה מתמדת, כך שההערכה חייבת להימשך ולחזור על עצמה כל הזמן, כדי להישאר מדויקת. רק כך נוכל להיות בטוחים באופן סביר.

בשלבים המוקדמים של ההתפתחות האנושית, בין אם היסטורית או אישית, אנו נוטים להיות פחות זהירים בהערכות הידע שלנו. באופן בוגר יותר, עלינו להתייחס לידע לכאורה שלנו בצורה ביקורתית והוגנת יותר, ללא דעות קדומות לכאן או לכאן, בצורה אובייקטיבית וחופשית יותר. אם לא נעשה זאת, בטווח הארוך ניאלץ להיכנע לספק, המבנה עלול להיראות רעוע בסופו של דבר. אם הוא חזק, הוא יעמוד בכל המבחנים; אם הוא חלש, הוא עשוי להתחזק, אחרת הוא אינו ראוי לכבוד. זהו אתגר שגם הדת חייבת להתמודד איתו כדי לשרוד.

ללוגיקה אין התנגדות *עקרונית* למיסטיקה. אין לה דעה קדומה בנוגע לתוכן הסופי *של* העולם. מה שנוגע ללוגיקה הוא *המורפולוגיה והאטיולוגיה של הידע שלנו* , הצורות והתהליכים שהולידו אותו. בנוגע למיסטיקה ("הקבלה"), נראה כי היא מהווה ניסיון להעלות על הדעת תרחישים - שהם, במבט ראשון, ספקולציות, ככל שמדובר בלוגיקה - כדי להסביר תופעות או טקסטים מסוימים. מכיוון שהשאלות שהוצגו נוגעות לתחומים שאינם נגישים לחקירה מדעית, התשובות, בסופו *של* דבר, אינן *ניתנות לאימות מטבען* , אם כי מידה מסוימת *של* אישור, ספק, שיפור או דחייה עשויה להיות אפשרית.

במילים אחרות, ישנן טענות שסביר להניח שלא יוכחו אי פעם כנכונות או שגויות, שאף ייתכן שיהיה בלתי אפשרי להעריך אותן באופן משכנע. הן נוגעות לאלוהים, לראשית הדברים, לסוף הימים וכן הלאה. הן מעבר לשכלו של האדם, משום שהן מחוץ להישג ידו המנטלי או מחוץ ליקום שלו. כל דבר שנאמר עליהן, חיובי או שלילי, הוא ספקולטיבי לחלוטין, מנקודת מבט אנושית רגילה. אפילו מה שנטען שהוא בהשראה אלוהית, למרות שייתכן שהוא אכן כך במציאות, נתפס על ידי ההיגיון כספקולטיבי; שכן *אנו* , אנשים רגילים, כשאנו שומעים טענות כאלה, נאלצים לשקול את האפשרות שהדובר לא היה בהשראה אלוהית, למשל. זוהי סתירה.

אסור לנו לדחות כלאחר יד, וגם לא להיות תמימים, אלא לבצע כמה שיותר הערכה, ועדיין להישאר פתוחים בסוף. הדבר משתמע במידה מסוימת מחוקי האדוקציה המקראיים. העובדה שחוקים אלה נמצאים בתורה, מעידה על הצורך במידה מסוימת של אמפיריות ופעילות ביקורתית. זוהי הודאה שגברים (או נשים), מטבעם, עשויים לבלבל את דמיונם והשערותיהם עם המציאות, ולעתים קרובות להעלות טענות חסרות בסיס על השראה אלוהית. אנו נקראים לשפוט בזהירות.

אפילו בתוך הדת, אם לא במיוחד בתחום זה, אנשים יכולים בקלות רבה לטעות, ולקבל את הצעותיהם של כוחם הקונספטואלי כפשוטן. מה שלא אומר, הבה נבהיר, שטעות כזו היא בהכרח או אפילו בדרך כלל משתמעת בתוך הדת.

הספקולציות בנוגע לספירות שמימיות מספקות לנו דוגמה מובהקת. דוקטרינה זו, שהפכה פופולרית בקרב המיסטיקנים הצפתיים (המאה ה-16 לספירה), נחשבת כבעלת שורשים בספרות התלמודית ונחשבת למסורת יהודית ממקור משה, ולכן נחשבת ודאית. אולם אם נבחן את התיעוד ההיסטורי, תמונה שונה מתגלה.

שבעה גופים שמימיים הקרובים לכדור הארץ היו ידועים מאז ימי קדם, דהיינו השמש, הירח וחמשת כוכבי הלכת מרקורי, נוגה, מאדים, צדק ושבתאי. גופים אלה היו ניידים באופן ניכר, בניגוד לכוכבים שנראו קבועים יחסית [38]. כדי להסביר את תלייתם של גופים שמימיים אלה ואת הסיבוב היומי של אלה הקרובים אלינו יותר בשמיים, אפלטון וארסטו (המאות ה-4-5 לפנה"ס) הציעו את התיאוריה שישנם כדורים קונצנטריים סביב כדור הארץ, שבעה מהם עליהם נעים הגופים השמימיים, ובנוסף כדור שמיני שבו משובצים הכוכבים, או האורות השמימיים [39]. תיאוריה זו התגלתה כמציבה קשיים מסוימים, וכתוצאה מכך שוכללה רבות על ידי תלמי מאלכסנדריה (המאה ה-2 לספירה). המודל התלמי של היקום, כפי שנודע, נותר אמת מקובלת במשך מאות שנים לאחר מכן, עד לפיתוח המודל הקופרניקי.

בתקופת התלמוד, רעיון הספירות השמימיות היה מובנה מבחינה תרבותית ונחשב מובן מאליו. כמובן, לא בלתי נתפס לחלוטין שהוא קדם ליוונים, אך אין ראיות כתובות לכך, ונראה הרבה יותר סביר שהוא הגיע למזרח התיכון בעקבות אלכסנדר הגדול (שהיה תלמידו של אריסטו). שבעת השמים הפכו למרכיב קבוע בספקולציות מיסטיות יהודיות, ושימשו הן להעברת תורות רוחניות ואתיות והן להסבר היבטים שונים של עולמנו הפיזי. עם זאת, כפי שהתברר, זו הייתה השקעה גרועה: תגליות חדשות בתקופה מודרנית יחסית בתחום האסטרונומיה הפכו לחלוטין את המודל הזה.

מאז קופרניקוס, למדנו שכדור הארץ, הירח וחמשת כוכבי הלכת סובבים סביב השמש (כדור הארץ עושה זאת ב-365.25 ימים), וכי הופעת סיבוב השמש סביב כדור הארץ נובעת במידה רבה מסיבובה היומי של האחרון סביב צירו. יתר על כן, התגלה שהשמש היא כדור בוער, ישות שונה במהותה משש שכניו האחרים של כדור הארץ; הכוכבים הובנו כגופים שמימיים בוערים כמו השמש, ונמצא כי הם נעים בדרכים שונות; הירח הובחן בסיבובו סביב כדור הארץ מחמשת כוכבי הלכת האחרים, שמסלוליהם היו מקבילים למדי לזה של כדור הארץ [40]. יתר על כן, התגלו כוכבי לכת שלא היו ידועים קודם לכן, שלא לדבר על האסטרואידים: בשנת 1781, כוכב הלכת אורנוס; בשנת 1846, נפטון; בשנת 1930, פלוטו; ורבים משמונת כוכבי הלכת התגלו כבעלי ירחים משלהם; התגלה כי מערכת השמש שלנו היא רק חברה ממוצעת בגלקסיה של כ-100,000 כוכבים, והתגלה כי היקום מורכב ממספר רב של גלקסיות מפוזרות כאלה, כל אחת עם מספר עצום של כוכבים, כוכבי לכת, ירחים ושביטים, כולם נעים בדרכים שונות. וכן הלאה.[41]

כעת, העובדה היא שלמאורות התלמוד לא היה מושג מוקדם על ההתפתחויות הגדולות הללו במדע האסטרונומיה, ולפי כל הראיות, מיסטיקנים יהודים מאוחרים יותר כמו אלה של צפת לא היו בורים לגביהן אפילו כשהן התרחשו סביבם. העובדה שאנשים אלה בנו דוקטרינות סביב תיאוריות שהתבררו כלא מבוססות, או אפילו לא עדכניות בזמנם, רק מראה שלא ניתן להתייחס אליהם, בשום צורה, כיודעי-כל וחסרי-טעות. יש ליישם את חוקי *התורה* של אדוקציה, ויש לדחות ספקולציות הסותרות ראיות אמפיריות, לא משנה כמה נקשרים למסר הרוחני והאתי שלהן. הדבר היחיד שנוכל לעשות כדי להציל את עצמנו הוא ליצור אלגוריה ולומר שהספירות הן תחומים רוחניים, במימד לא-פיזי של הקיום; או שהן מתייחסות לרמות שונות של תודעה או מצבי נפש.[42]

---

[38] מיקומם מופה לראשונה, ככל הנראה, על ידי הכשדים. המפות מתארות את קבוצות הכוכבים היקרות לאסטרולוגים.

[39] ליתר דיוק, הכוכבים היו אמורים להיות חורים במארג של הרקיע השמיני, שדרכם ניתן היה לראות אור.

[40] אנו *יכולים* לדמיין את הגופים השמימיים כ"מסתובבים" סביב כדור הארץ. כלומר, אנו יכולים לבנות מודל שבו כדור הארץ הוא מקור קרטזי (נקודת אפס גיאומטרית) וכל הגופים האחרים עוקבים אחר מסלולים שונים יחסית למקור זה. מודל כזה, שהוא מודל תלמי, ישקף בפשטות את האופן שבו אנו צופים בשמיים, עומדים כאן על כדור הארץ. עם זאת, המסלולים שעוקבים אחריהם הגופים השמימיים במודל כזה הם מסובכים מאוד וקשים להסבר ולחיזוי. ערכו של המודל הקופרניקני, שהזיז את מרכז העולם (למעשה, של מערכת השמש שלנו), היה ביכולתו לפשט את הבעיה המתמטית שהוצגה על ידי המסלולים הנצפים. גלילאו וניוטון הצליחו אז לספק הסבר, בעזרת מושג הכבידה וחוקי המכניקה, שהתאימו בצורה מושלמת למודל זה.

[41] אין זה מטרתי כאן להיכנס להיסטוריה של האסטרונומיה; אך עליי לפרט כמה עובדות כדי לעדכן תלמידי ישיבה מסוימים, השקועים *רק* בלימוד מסורתי! בכל מקרה, שימו לב היטב, המספר המיסטי שבע אינו ניתן להמרה למספר מיסטי של עשר.

[42] או שוב, שהם מסמלים את שלבי הבריאה או את המסך המפריד בינינו לבין המציאות האולטימטיבית של האחד. ההנחה של הספירות היא, כמובן, רק מרכיב אחד של התיאוריה המיסטית של *הספירות* . מרכיב עיקרי נוסף הוא הרעיון המטאפיזי של האצלה, לפיו קיומו של העולם נוצר ללא הרף על ידי האצלה מאלוהים, דרך השכבות העוקבות של הספירות. רעיון זה אמור לחזק את מושג הנפרדות של אלוהים, ריחוקו ובידודו מהעולם החומרי הנמוך, ובו בזמן להדגיש את קיומו בו. דחייתנו את רעיון הספירות, או לפחות את גרסתו הפיזית, אינה מרמזת על דחיית האצלות. עם זאת, גם כאן, עלינו לציין שלתיאוריה האחרונה, על פי היסטוריונים, שורשים יווניים, שבאו לידי ביטוי מלא בניאופלטוניזם, עם פלוטינוס (המאה ה-3

אנו יכולים ללכת רחוק יותר, בהינתן הניסוח הברור של חוקי האדוקציה בתורה. העובדה שהתורה מלמדת תהליך לוגי (אינדוקטיבי) זה הופכת אותו *לכשר* , ואף למצווה *;* המסורתיים אינם יכולים לטעון שהוא טכניקה חדשה וזרה, המצאה של מדענים אתאיסטים או לא יהודים. אך יתרה מכך, אם נבחן את ההקשר שבו חוקים אלה מנוסחים, מתברר שיש ליישם אותם באופן נרחב מאוד (במידת האפשר) - לא רק על הספקולציות הרחוקות של מיסטיקנים, אלא גם על הדיונים המשפטיים הפשוטים של הלכה.

שכן, אם מותר, ואף חובה, להעריך את אמיתותן של *נבואות לכאורה* , אז *קל וחומר* , האם מבחינה אתית, על פי התורה, ניתן והכרחי להעריך את דבריהם של רבנים, הנמצאים במעמד נמוך יותר בהיררכיה הרוחנית. ושוב, אם אנו רשאים וחייבים להעריך מנהיגים דתיים אלה ואחרים באמצעות טכניקות *אדוקטיביות* , אז *קל וחומר* , אנו רשאים וחייבים לעשות זאת בכל טכניקות האינדוקציה והדדוקטיביות *האחרות* , *שהן ודאיות יותר מבחינה לוגית.* נראה לי שהסקות אלו אינן ניתנות לערעור.

התורה, בחוקים שתוארו לעיל, מציבה הצהרה ברורה בעד אמפיריציזם ושימוש בכושר ביקורתי. היא אינה ממליצה על אמינות בלתי מותנית כלפי "סמכויות" לכאורה: היא דורשת יושרה, התייחסות בריאה לעובדות אובייקטיביות ושיפוט אינטלקטואלי. התורה אינה מתעלמת מה"מאמין" האובססיבי, המכחיש את חושיו ואת דעתו במרדף אחר פנטזיותיו; או, כבושה, של פנטזיות של אנשים אחרים, בין אם הן "כנות" או מניפולטיביות. היא ממליצה על כבוד לאמת, ועל הליך משפטי הוגן בהבטחת אמת זו. נקודת מבט זו נתמכת בקטעים אחרים בתורה, בעיקר שמות כ"ג:1-3 ויקרא יט:15...

לא תדבר שקר, לא תשים ידך עם רשע להיות עד רשע. לא תלך אחרי רבים לעשות רע, ולא תענה במשפט לסטות אחרי רבים להטות את המשפט, ולא תחביא עני במשפטו.

...וְלֹא תְחַבֵּא פָּנָיו גְּבוּר; כִּי בְצֶדֶק תִּשְׁפּוֹט אֶת עֲמִיתֶךָ.

הצהרות אלה (ואחרות כמותן, למשל שמות כ"ג:6-9 [43]; ראו גם את הפירושים הרלוונטיים) מובנות באופן מסורתי כקשורות במיוחד לפסיקה, לעדים ולשופטים בבית דין. עד מחויב לומר את האמת במדויק, מבלי להוסיף או להשמיט מידע, מבלי לבלבל בין בדיה או הערכה לבין עובדה; אסור לעד להיות מונע מאהבה, שנאה או אדישות, וגם לא לתת לאחרים להשפיע על עדותו, לטוב או לרע, באמצעות שוחד, איומים או אפילו שיקולים "אידיאולוגיים". שופט מחויב להשיג ולשקול את כל עובדות המקרה; אסור לו להיות מוסח על ידי תשוקות אישיות, או לאפשר לאף אחד להתערב בשיקול דעתו, להשפיע עליו שלא כדין; וברגע השיפוט, עליו *להפעיל* את שיקול דעתו כמיטב יכולתו, ולא *להיכנע* לדעתו השקולה, בין אם לסמכות גבוהה יותר (במקרה של שופטים פחות יוקרתיים, הנדרשים להצביע ראשונים) ובין אם לדעת הרוב (במקרה של השופטים הבכירים יותר, המצביעים אחרונים).

כוונתם של קטעים כאלה בתורה היא כמובן בעיקרה משפטית, להקים חברה צודקת. אך כדי להשיג תוצאה חברתית ופוליטית כזו, נדרשת תרבות חזקה של יושר וכבוד לאמת מעל לכל. זה מרמז על עבודה אתית, ברמה עמוקה ואישית יותר; הרגל של שימוש ביכולות הקוגניטיביות של האדם במלוא הפוטנציאל שלהן, ובאופן בלתי תלוי בלחצים פנימיים או חיצוניים שאינם רלוונטיים מבחינה לוגית לסוגיות העומדות על הפרק. אם אנשים נכשלים באופן קבוע לייחס ערך עליון לאמת, אז כאשר יגיע רגע העדות או השיפוט, הם עלולים למעוד בקלות. לפיכך, הוראת התורה, בקטעים כמו אלה על נבואה ועל צדק, היא, ולו בעקיפין, קוגניטיבית במהותה . בנוגע *לסמכויות דתיות והדיוטות* , בעוד שהתורה במקומות אחרים תומכת בהם בחוזקה (כעמודי תווך של חברה טובה), היא כאן (אני מציע) מזכירה לנו שהם אנושיים, מסוגלים לטעויות או לשקרים, ולכן יש להעריך אותם בכנות (וגם זה טוב לחברה).

לספירה). כל זה מראה כי פילוסופיה (כאן, ענפיה הטבעיים או המטאפיזיים) השפיעה מבחינה היסטורית לעתים קרובות מספיק על המחשבה היהודית, יותר ממה שמתנגדי פילוסופיה מסורתיים מסוימים היו מודעים לכך או היו מוכנים להודות.

[43] אנו יכולים גם להזכיר את המצווה התשיעית, הנוגעת לעדות שקר נגד רעהו (שמות כ', יג, דברים ה', יז). כמה פרשנים התייחסו למצוות הנוגעות למשקלות ומידות צודקות (ויקרא יט, לה-לו, "לא תעשו עוול במשפט..."", ודברים כ"ה, יג-טז), אשר ניתן לראותן באופן רחב יותר כרמזים לכנות אינטלקטואלית.

3. הפורמליות של הלוגיקה א-פורטיורי .

בפרק זה נציג, כפרופדיוטיקה, את הפורמליות העיקריות של הלוגיקה קל וחומר , ובשלושת הפרקים הבאים נבחן את שורשיה ויישומיה בתוך הלוגיקה היהודית [44]. *כל הממצאים המוצגים כאן הם מקוריים.*

1. מצבי הרוח התקפים.

הבה נתחיל ברישום ובשמות של כל מצבי הרוח *התקפים* של טיעון א-פורטיורי [45]בצורה מופשטת; בפרקים מאוחרים יותר תהיה לנו הזדמנות לשקול דוגמאות. נאמץ טרמינולוגיה הקרובה ככל האפשר למסורתית, אך יש לזכור כי לשמות הישנים המשמשים כאן עשויים להיות משמעויות חדשות (בהשוואה, למשל, למשמעויותיהם בתאוריה הסילוגיסטית), וכי חלק מהניאולוגיזמים הם בלתי נמנעים לאור החידוש של התגליות שלנו.

טיעון א-פורטיורי מפורש תמיד כולל שלוש טענות וארבעה *איברים* . נקרא לטענות: הנחת היסוד העיקרית, הנחת היסוד המשנית והמסקנה, ותמיד נפרט אותן בסדר זה. המונחים יכוסו כ: האיבר העיקרי (סמל, **P** , נניח), האיבר המשני (**Q** , נניח), האיבר האמצעי (**R** , נניח) והאיבר המשני (**S** , נניח). בפועל, הנחת היסוד העיקרית נותרת לעתים קרובות ללא ביטוי; וכמו כן, האיבר האמצעי (נחזור לסוגיה זו ביתר פירוט בהמשך).

טבלה 3. 1 סיווג של טיעוני A-Fortiori.

מִבְנֶה		**טוֹפֶס**
(2) **פרדיקטל**	(1) **סובייקטיבי**	**זוגיות**
(4) **תוצאתי**	(3) **קודמים**	**השלכות**
הִתמַצְאוּת		**קוטביות**
מז'ור למינורי	**מינורי לגדול**	(א) **חיובי**
מינורי לגדול	**מז'ור למינורי**	(ב) **שלילי**

נתחיל בניתוח צורות "קופולטיביות" של הטיעון. ישנם למעשה ארבעה מצבי רוח תקפים. שניים מהם סובייקטיביים במבנה, ושניים מהם פרדיקטליים במבנה; ועבור כל מבנה, אחד הטיעונים הוא חיובי בקוטביות והשני שלילי.

---

[44] ראה גם, לאחר קריאת פרק זה, **נספח 1** , להערות נוספות בנושא א-פורטיורי.

[45] ויכוחים כאלה מתרחשים לעתים קרובות בשיח היומיומי. אני אתן לכם כמה דוגמאות: "אם הוא יכול לרוץ בקלות מייל ב-5 דקות, הוא בהחלט אמור להיות מסוגל להגיע לכאן (חצי מייל מהמקום בו הוא נמצא כעת) ב-15 דקות." או שוב: "אם כרטיס האוטובוס שלי ניתן להעברה למבוגרים אחרים, אני בטוח שילדים יכולים להשתמש בו."

א. **מצבי רוח סובייקטיביים.**

(i) גרסה **חיובית** . (**משנית לגדולה** .)

P הוא יותר R מ-Q (הוא R),
ו-, **Q הוא R מספיק כדי להיות S** ;
לכן, יתרה מזאת, **P הוא R מספיק כדי להיות** S.

כפי שנראה בהמשך, טיעון דומה עם P בהנחת היסוד המשנית ו-Q במסקנה ("מהמז'ורי למינורי") יהיה תקף.

(ii) גרסה **שלילית** . (**מהמייג'ור למינורי** .)

P הוא יותר R מ-Q (הוא R),
ובכל זאת, **P אינו מספיק R כדי להיות S** ;
לכן, יתרה מזאת, **Q אינו מספיק R כדי להיות** S.

כפי שנראה בהמשך, טיעון דומה עם Q בהנחת היסוד המשנית ו-P במסקנה ("מהמינור לגדול") יהיה תקף.

ב. **מצבי רוח פרדיקטליים.**

(א) גרסה **חיובית** . (**מהמייג'ור למינורי** .)

נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q ,
ו- **S הוא R מספיק כדי להיות P** ;
לכן, יתרה מזאת, **S הוא R מספיק כדי להיות** Q.

כפי שנראה בהמשך, טיעון דומה עם Q בהנחת היסוד המשנית ו-P במסקנה ("מהמינור לגדול") יהיה תקף.

(ii) גרסה **שלילית** . (**מהמינור למייג'ור** .)

נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q ,
ובכל זאת, **S אינו מספיק R כדי להיות Q** ;
לכן, יתרה מזאת, **S אינו מספיק R כדי להיות** P.

כפי שנראה בהמשך, טיעון דומה עם P בהנחת היסוד המשנית ו-Q במסקנה ("מהמז'ורי למינורי") יהיה תקף.

הביטוי " **בכל זאת** " המשמש עם המסקנה נועד לרמוז שהטענה המשוערת "חזקה" יותר מהנחת היסוד המשנית, וכן להציע את הבסיס הכמותי של ההסקה (כלומר, שהיא א-פורטיורי). שימו לב שבמקום המילים "וגם" או

"עדיין" המשמשות להצגת הנחת היסוד המשנית, יכולנו באותה מידה להשתמש בביטוי "למרות זאת", שנראה כי הוא מתאזן יפה עם הביטוי "בכל זאת".

תפקידה של הנחת היסוד העיקרית הוא תמיד לקשר את האיברים העיקריים והמשניים (P ו-Q) לאיבר האמצעי (R); האיבר האמצעי משמש למקם את האיברים העיקריים והמשניים לאורך רצף כמותי. הנחת היסוד העיקרית היא, אם כן, מעין טענה *השוואתית* בעלת רוחב מסוים, שתאפשר את ההסקה המדוברת; שימו לב היטב שהיא מכילה שלושה מהאיברים, ושהקוטביות שלה תמיד חיובית (זה יודגם בהמשך). האיבר המסמל מידה או דרגה גדולה יותר (יותר) בתוך טווח זה, מתויג מיד כעיקרי; האיבר המסמל מידה או דרגה קטנה יותר (פחות) בתוך טווח זה, מתויג מיד כמשני (אלה הן כמובן מוסכמות). ניתן לכנות בנוחות גם את P ו-Q כ"קיצוניים" (מבלי, עם זאת, להתכוון שהם מסמלים כמויות קיצוניות של R).

שימו לב שכאן, בניגוד לסילוגיזם, הנחת היסוד העיקרית כוללת את שני המונחים הקיצוניים והנחת היסוד המשנית עשויה להתייחס לכל אחד מהם; לפיכך, לביטויים "מונחים עיקריים" ומשניים, כאן, יש ערך שונה מאשר בסילוגיזם, כאשר התוכן היחסי של המונחים הוא שקובע את הכינוי, ולא המיקום בתוך הטיעון בכללותו. יתר על כן, המונח האמצעי מופיע בכל שלוש הטענות, ולא רק בשתי ההנחות.

תפקידה של הנחת היסוד המשנית הוא לקשר באופן חיובי או שלילי אחד מהמונחים הקיצוניים למונחים האמצעיים והמשניים; המסקנה מרמזת בכך על *יחס דומה* עבור הקיצוני הנותר. אם הנחת היסוד המשנית היא חיובית, כך גם המסקנה; מצבי רוח כאלה מתויגים כחיוביים, או *modus ponens* בלטינית; אם הנחת היסוד המשנית היא שלילית, כך גם המסקנה; מצבי רוח כאלה מתויגים כשליליים, או *modus tollens* . שימו לב היטב שהנחת היסוד המשנית עשויה להתייחס למונח העיקרי או למונח המשני, לפי העניין. לפיכך, ההסקה עשויה להיות "מעיקר (מונח, בהנחת היסוד המשנית) למינורי (מונח, במסקנה)" - זה נקרא הסקה *a majori ad minus* ; או במקרה ההפוך, "ממינורי (מונח, בהנחת היסוד המשנית) למעיקר (מונח, במסקנה)" - זה נקרא *minori ad majus* .

ישנם *הבדלים בולטים בין סובייקטיבי לפרדיקטלי א-פורטיורי* . בטיעון סובייקטיבי, למונחים הקיצוניים יש את התפקיד הלוגי של נושאים, בכל שלוש הטענות; ואילו בטיעון פרדיקטלי, יש להם את התפקיד של נשואים. לפיכך, המונח המשנה הוא הנשוא של ההנחה המשנית והמסקנה בסובייקטיבי א-פורטיורי, והנושא שלהם בטיעון פרדיקטלי א-פורטיורי.

בגלל ההבדל הפונקציונלי בין הקצוות, לטיעונים יש אוריינטציות הפוכות. בטיעון סובייקטיבי, מצב הרוח החיובי עובר ממינורי לגדול, ומצב הרוח השלילי עובר מגדול למינורי. בטיעון פרדיקטלי, מצב הרוח החיובי עובר מגדול למינורי, ומצב הרוח השלילי עובר ממינורי לגדול. הסימטריה של התיאוריה כולה מרמזת שהיא ממצה.

בנוגע למצבי הרוח *הפסולים שהוזכרו לעיל* , דהיינו סובייקטיבים חיוביים מז'ור-למינור או פרדיקטים שליליים, וסובייקטיבים שליליים מינור-למינור או פרדיקטים חיוביים, יש לציין כי ההנחות והמסקנה אינן סותרות. חוסר התקפות המדובר הוא של חוסר רצף, ולא של אנטינומיה. מכאן נובע שטיעונים כאלה, למרות שהם חסרי ערך דדוקטיבית, יכולים, בסופו של דבר, למלא תפקיד אינדוקטיבי קטן (בדיוק כפי שאפודוזות פסולות משמשות באדוקציה).

צורות "משמעיות" של הטיעון דומות *במהותן במבנה* לצורות קופולטיביות, אלא שהן נועדו באופן רחב יותר להתייחס לתזות (טענות) ולא למונחים. כתוצאה מכך, הקשר המעורב הוא קשר של רמיזה ולא קשר של ניבוי; כלומר, אנו מוצאים בהן את הביטוי "מרמז", ולא את הקופולה "הוא".[46]

ג. **מצבי רוח קדומים.**

(א) גרסה **חיובית** . (**מהמינור לגדול** .)

[46] יש להבין את המונח "השלכה" כאן במובן כללי, החל על כל סוגי המודאליות - נימנע ממושגים ספציפיים יותר, כדי לשמור על דברים ברורים ופשוטים.

P מרמז על יותר R מאשר Q (מרמז על R)
ו- **Q מרמז על R מספיק כדי לרמוז על S** ; **לכן,**
יתרה מזאת, **P מרמז על R מספיק כדי לרמוז על** S.

(ii) גרסה **שלילית** . (**מהמייג'ור למינורי** .)

P מרמז על יותר R מאשר Q (מרמז על R)
עם זאת, **P אינו מרמז על R מספיק כדי לרמוז על S** ; **לכן,**
יתרה מזאת, **Q אינו מרמז על R מספיק כדי לרמוז על** S.

ד. **מצבי רוח תוצאתיים.**

(א) גרסה **חיובית** . (**מהמייג'ור למינורי** .)

נדרש יותר R כדי לרמוז על P מאשר לרמוז על Q
ו- **S מרמז על R מספיק כדי לרמוז על P** ; **לכן,**
יתרה מזאת, **S מרמז על R מספיק כדי לרמוז על** Q.

(ii) גרסה **שלילית** . (**מהמינור למייג'ור** .)

נדרש יותר R כדי לרמוז על P מאשר לרמוז על Q
עם זאת, **S *אינו* מרמז על R מספיק כדי לרמוז על Q** ; **לכן,**
יתרה מזאת, **S *אינו* מרמז על R מספיק כדי לרמוז על** P.

איננו צריכים לחזור על כל מה שאמרנו לגבי טיעונים קופולטיביים עבור טיעונים רמיזות. עלינו רק להדגיש שמצבי רוח שלא פורטו לעיל, אשר עוברים ממג'ור למינור או ממינור למג'ור בנסיבות הלא נכונות, אינם תקפים. עיקרי המבנה והטרמינולוגיה זהים, *מוטאטיס מוטנדיס* ; מדובר בשתי קבוצות פרדיגמות קרובות מאוד זו לזו. צורות הקופולטיביות הן רק מגבילות יותר בכל הנוגע לאיזה מונח יכול להיות נושא או נשוא של איזה מונח אחר; צורות הרמיזות פתוחות יותר בהקשר זה. למעשה, נוכל לראות טיעונים קופולטיביים כמקרים מיוחדים של הטיעונים הרמיזות התואמים [47].

עדיין יש להעיר כמה הערות, הנוגעות לכל צורות הטיעון.

הצורה הסטנדרטית של הנחת היסוד העיקרית היא טענה השוואתית עם הביטוי " **יותר...מ** " (צורה עליונה). אבל באותה מידה נוכל *להחליף* הנחות יסוד עיקריות כאלה, ולשים אותן בצורה " **פחות...מ** " (צורה נחותה), בתנאי שנהפוך בהתאם את הסדר של המונחים P ו-Q בה. לפיכך, 'P גדול מ-R מ-Q' יכול להיכתב 'Q קטן מ-R מ-P', 'נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q' כ-'נדרש פחות R כדי להיות Q מאשר כדי להיות P', ובאופן דומה עבור צורות משתמעות, מבלי להשפיע על הטיעונים. אלו הן רק הפחתות (הטענות המדוברות שקולות, הן מרמזות זו על זו וכמו כן הסתירות שלהן מרמזות זו על זו), ללא משמעות מהותית; אבל כדאי להכיר בהן, שכן הן קורות לעתים קרובות בפועל ואפשר להטעות. הדבר החשוב תמיד הוא לדעת איזה מהמונחים הוא העיקרי (יותר R) ואיזה הוא המשני (פחות R).

כמו כן, צריך להיות ברור שההנחה העיקרית יכלה באותה מידה להיות שוויונית, בצורה " **כמו...כמו** " (למשל, 'P הוא כמו R כשם ש-Q (הוא R)'). הטיעונים יעבדו באותה מידה (P ו-Q שקולים בהם). עם זאת, במקרים כאלה לא יהיה זה ראוי לומר "באופן כל כך" עם המסקנה; אלא להשתמש בביטוי " **בדיוק כמו** ". אף על פי כן, עלינו להתייחס לטיעונים כאלה כאל טיעונים, במידה מסוימת, בעלי מבנה א-פורטיורי. הביטוי "באופן כל כך" הוא, מבחינה צרופה, יתירות, ומשמש רק כדי לאותת שמדובר בסוג א-פורטיורי ספציפי של הסקה; באותה מידה נוכל להשתמש בכל מקום במילה "לכן", אשר מסמלת עבורנו שמתרחשת הסקה, אם כי היא אינה מציינת איזה סוג.

מכאן נובע שכל אחד ממצבי הרוח המפורטים לעיל מייצג שלושה מצבי רוח תקפים: העליון (המפורט ברשימה), ומצבי רוח נחותים ושוויוניים תואמים (לא מפורטים ברשימה).

לבסוף, חשוב לזכור, למרות שהיא ברורה מאליה, שהצורה 'P הוא יותר R מ-Q' פירושה 'P הוא יותר R מ-Q *הוא R* ' (שבו Q הוא נושא בדיוק כמו P, ו-R הוא נשוא משותף), ואין לפרש אותה כ-'P הוא יותר R מ- *P הוא* Q' (שבו P הוא הנושא היחיד, המשותף לשני נשואים Q ו-R, שהם ברי-השוואה בצורה לא מוגדרת כלשהי, כגון בתדירות מרחבית או זמנית, המאפשרת השוואה בין הדרגות בהן הם חלים על P). במקרה האחרון, R אינו יכול לשמש כמונח ביניים, והטיעון לא יהווה א-פורטיורי. ניתן לומר את אותו הדבר לגבי 'P מרמז על יותר R מ-Q'. עמימות פורמלית מסוג זה יכולה להוביל להנמקה א-פורטיורי שגויה [48].

---

[47] הקשר הלוגי בין "הוא" ל"מרמז" ידוע היטב. X "הוא" Y, בטרמינולוגיה של לוגיקה מחלקתית, אם הוא כלול ב-Y, דבר שאינו מונע מדבר אחר להיות גם X. Y "מרמז" על Y, אם הוא לא יכול להתקיים/להתרחש מבלי ש-Y גם קיים/מתרחש, גם אם, כפי שיכול לקרות, הוא אינו Y. לכן, אם X "הוא" Y, הוא גם "מרמז" על Y; אבל אם X "מרמז" על Y, אין זה נובע שהוא "הוא" Y. במילים אחרות, "הוא" מרמז (אך אינו משתמע מ) "מרמז"; "מרמז" הוא מושג רחב יותר, כללי יותר, המכסה אך אינו מוגבל ל-"הוא", מושג צר יותר וספציפי יותר.

[48] לדוגמה: ג'יין יותר נאה מבחורה נחמדה; היא נאה מספיק כדי לזכות בתחרות יופי; לכן, בחורה נחמדה היא נאה מספיק כדי לזכות בתחרות יופי.

ניתן להרחיב את הלוגיקה בצורה אפורה על ידי בחינה מפורטת של חוקי **הכמות** . אלה צפויים ליפול לפי הקווים שנקבעו על ידי התיאוריה הסילוגיסטית. נושא יכול להיות ברבים (להתייחס לכל, לחלק, לרוב, למעטים, לרבים, למעטים וכו') או יחיד (להתייחס לפרט, או לקבוצה באופן קולקטיבי, באמצעות שם או אינדיקציה של *זה* או *אלה* X). נשוא הוא בהכרח מושג מחלקה (למשל, Y), המכונה כולו (כמו ב-'אינו Y') או באופן חלקי (כמו ב-'הוא Y'); אפילו נשוא שבו מונח יחיד מצופה (כגון 'שלם לג'ו') הוא מושג מחלקה, בכך שנושאים רבים עשויים להתייחס אליו באופן עצמאי ('כל אחד מאיתנו שילם לג'ו'). ההרחבות (היקף התחולה) של כל מושג מחלקה המופיע בשתיים מהטענות (שתי ההנחות, או הנחת יסוד והמסקנה) חייבות לחפוף, לפחות באופן חלקי אם לא באופן מלא. אם אין ערובה לחפיפה, הטיעון אינו תקף מכיוון שהוא למעשה מכיל יותר מארבעה מונחים. בכל מקרה, המסקנה אינה יכולה לכסות מעבר לסכום המותר בהנחות היסוד.

בטיעון *סובייקטיבי* , בין אם חיובי ובין אם שלילי, מכיוון שהנושאים של ההנחה המשנית והמסקנה אינם זהים (הם האיברים העיקריים והמשניים, P ו-Q), נוכל לכמת טענות אלו רק אם ההנחה העיקרית אומרת: "לכל מופע של P יש מופע מקביל של Q, כך ש: P הנתון גדול יותר מ-Q הנתון". במקרה זה, אם ההנחה המשנית היא כללית, כך גם המסקנה תהיה; ואם ההנחה המשנית היא פרטיקולרית, כך גם המסקנה תהיה (ללא הגבלת זמן, שימו לב). סוגיה זו אינה נוגעת לאיברים האמצעיים והמשניים (R, S), מכיוון שהם נשואים. בטיעון *פרדיקטלי* , בין אם חיובי ובין אם שלילי, הסוגיה פשוטה הרבה יותר. מכיוון שההנחה המשנית והמסקנה חולקים נושא אחד (איבר המשנה, S), נוכל לכמת אותם כרצוננו; ולומר שתהיה כמות הראשונה אשר תהיה, כך גם כמות השנייה. בנוגע לשאר האיברים (P, Q, R), כולם נשואים, ולכן אינם ניתנים לכימות כרצוננו. הנחת היסוד העיקרית חייבת, כמובן, בכל מקרה להיות כללית.

כל האמור לעיל נאמר בהתייחס לטיעון קופולטיבי; קווים מנחים דומים אפשריים גם לטיעון אימפליקטיבי. אלו הן סוגיות דדוקטיביות בלבד; אך יש לציין שבמקרים מסוימים הטיעון א-פורטיורי בכללותו מסתבך עוד יותר על ידי טיעון נסתר באמצעות אנלוגיה למונח או תזה אחד לאחר, כך שלמעשה ישנם יותר מארבעה מונחים/תזות. במצבים כאלה, יש לבצע הערכה אינדוקטיבית נפרדת, לפני שנוכל להסיק את ההיסק א-פורטיורי.

כיוון צמיחה נוסף של לוגיקה א-פורטיורי הוא בחינת **המודאליות** . במקרה של טיעון קופולטיבי, יש צורך לבחון הנחות יסוד מסוגים שונים וקטגוריות של מודאליות; במקרה של טיעון אימפליקטיבי, בנוסף, יש צורך לבחון את אופני האימפליקציה השונים. גם כאן, הסוגיות הכרוכות בכך אינן ייחודיות לטיעון א-פורטיורי, ונוכל בקלות יחסית להתאים אליו ממצאים מתחומים העוסקים בטענות קטגוריות וטענות מותנות ובטיעונים שלהן. כדי להימנע מאיבוד הקורא בפרטים הקטגוריים, לא נדבר עוד על פרטים כאלה בכרך הנוכחי.

2. נהלי אימות.

לאחר בחינתם הסמלית של הטיעונים, כל הטיעונים המפורטים לעיל נראים *ברורים מאליהם באופן אינטואיטיבי* : הם "הגיוניים". בנוסף, אנו יכולים לשכנע את עצמנו בקלות בנכונותם הלוגית, באמצעות דימוי חזותי כמו בגיאומטריה קרטזית. ייצגו את R על ידי קו, והניחו את הנקודות P ו-Q לאורכו, כאשר P נמצאת רחוק יותר לאורך הקו מ-Q - כל הטיעונים מתבצעים באמצעות מתמטיקה פשוטה. עם זאת, האימות הפורמלי של מצבי רוח תקפים ופסילתם של פסולים הם חיוניים וכעת יבוצעו.

הטענות המשמשות בלשון הדיבור כהנחות יסוד ומסקנות של טיעונים א-פורטיורי ניתנות לצמצום לחלוטין לצורות ידועות, כלומר (כאשר X ו-Y הם כל מונח או תזה, לפי העניין) למילים קטגוריות ('X הוא X', 'Y אינו Y'), מילות תנאי ('אם X אז Y', 'אם X לא - אז Y') ומידות השוואתיות (X < או = או > Y, או שלילותיהן; ו-X ⊃ Y, או שלילתן [49]). כתוצאה מכך, ניתן להסביר ולאמת טיעונים א-פורטיורי באופן שיטתי על ידי צמצומים כאלה. נקרא לצורות הדיבוריות צורות *גרף* , ולצורות הפשוטות יותר אליהן ניתן לצמצם אותן *פיסותיהן* .

ראשית, הבה נבחן את ההנחות העיקריות של טיעונים א-פורטיורי, שאת צורותיהם נתייג ***כקומזורטיביות*** , מכיוון שהן מודדות את גודל האיברים/תזות העיקריים והמשניים (P, Q בהתאמה) בסולם האיבר/תזה האמצעית (R).

א. <u>נושאים</u> :[50]

הצורה הגורפת: **מה ש-P הוא יותר R ממה ש-Q (הוא R)** ;

החלקים שלו:

מה ש-P, הוא במידה מסוימת R (נניח, Rp),

מה ש-Q, הוא במידה מסוימת R (נניח, Rq),

ו-Rp גדול מ-Rq.

זה נוגע לצורה <u>העליונה</u> (בקצרה, 'P הוא יותר R מ-Q'). באופן דומה, עבור הצורות <u>השוויוניות</u> ('P הוא R כמו Q') והתחתונות (<u>'P הוא פחות R מ-Q'</u>) [51], אלא שעבורן Rp=Rq ו-Rp<Rq, בהתאמה. כך גם עבור קופולטיבים; בהתייחס לצורות אימפליקטיביות (צורה גורפת, 'P מרמז על יותר/כמות/פחות R מ/כפי ש-Q מרמז'), שני החלקים הראשונים מקבלים את הצורה: 'P מרמז על Rp' ו-'Q מרמז על Rq' והחלק השלישי נשאר זהה.

ב. <u>משפטים פרדיקטליים</u> :

הצורה הגורפת: **נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q** ;

---

[49] שימו לב לדברים הבאים. עבור שני *גודלי* משהו, כמו X ו-Y: אם 'X גדול מ-Y', אז 'X מרמז על Y, אך אינו משתמע מכך'; אם 'X שווה ל-Y', אז 'X מרמז ומרומז על ידי Y'; אם 'X קטן מ-Y', אז 'X משתמע מ-Y, אך אינו משתמע מכך'. זה רק אומר לנו, לדוגמה, שאם יש לי שמונה תפוחים ולך יש חמישה, אז יש לי מספר תפוחים כמו שיש לך (ועוד כמה): שמונה מרמזים על חמישה. עבור שני *סוגים* של משהו, כמו X ו-Y: אם 'X כולל את Y', אז 'Y מרמז על X' (שימו לב להיפוך הסדר). שוב, דוגמה: מכיוון ש'פירות' כולל 'תפוחים', אז בכל פעם שיש לנו תפוחים, נובע שיש לנו פירות. לפיכך, אנו יכולים להפיק טענות מותנות מקשרים השוואתיים, בין אם מספריים בלבד ובין אם קשורים להכללה (סמל, ⊃).

[50] כאן, הנושאים יכולים בקלות להיות סינגולריים, אבל כדי להציג סימטריות עם צורות נשואיות אתרכז בשיעורים.

[51] בהתעלמות, במקרה שלהם, מהמוסכמה הקודמת שלנו לפיה P צריך לייצג את הכמות הגדולה יותר של R, ו-Q את הכמות הקטנה יותר.

החלקים שלו:

מה שהוא במידה מסוימת R (נניח, Rp), הוא P,

מה שהוא במידה מסוימת R (נניח, Rq), הוא Q,

ו-Rp גדול מ-Rq.

שוב, זה נוגע לצורה העליונה. הצורות השוויוניות וההנחותות המתאימות[52] נבדלות רק בכך שעבורן החלק השלישי קורא Rp=Rq ו- Rp<Rq, בהתאמה. כך גם עבור קופולטיבים; ביחס לאימפליקציות (צורת הגורף, 'נדרש יותר/כמות/פחות R כדי לרמוז על P מאשר/כמו כדי לרמוז על Q') יש הבדל קטן, מלבד ששני החלקים הראשונים לובשים את הצורה: 'Rp מרמז על P' ו-'Rq מרמז על Q'.

שימו לב שבהינתן שני החלקים הראשונים, הצורות הגדולות העליונות, השוויוניות והתחתונות הן חלופות ממצות, מכיוון שהחלקים השלישיים הזמינים הם כאלה; כלומר, אם שניים מהם שגויים, השלישי חייב להיות נכון. שימו לב גם לסימטריות בין צורות סובייקטיביות ופרדיקטליות, לאחר רדוקציה לטענות קטגוריות/מותנות והשוואתיות, למרות המראה הראשוני של גיוון; ההבדלים ביניהם טמונים במיקומם היחסי של המונחים.

צריך להיות ברור שהטענות ההשוואתיות Rp>Rq, Rp=Rq, Rp<Rq, נראות פשוטות למדי כשאנו עוסקים בגדלים מדויקים. אבל בפרספקטיבה הרחבה ביותר, Rp ו-Rq יכולים להיות כל אחד גודל מדויק, או מרווח יחיד, הנע בין גבול עליון לגבול תחתון (כולל הגבולות), או הפרדה של מספר מרווחים; זה יכול לסבך את הדברים במידה ניכרת. כדי לשמור על דברים פשוטים, וניתנים לניהול בשפה רגילה, נניח ש-Rp ו-Rq הם, או מתנהגים כ, נקודות בודדות על רצף R; כאשר P או Q הם מחלקות ולא אינדיבידואלים, פשוט נקבל כמובן מאליו שהטענות הרלוונטיות מתכוונות שהקשר המוצהר דרך R נכון בדרך כלל לכל האיברים האינדיבידואליים אליהם מתייחסים, אחד אחד.

עלינו גם להדגיש, אם כי נמנע מעיסוק בקומסורטיבים שליליים בעבודה זו כדי לא לסבך את העניינים יתר על המידה, שהסתירה המחמירה של כל צורה גופית היא הפרדה כוללנית של שלושת חלקיה. לדוגמה, במקרה של הצורה הסובייקטיבית העליונה הקופולטיבית, זה יהיה, במילים קצרות: 'חלק מה-P אינם R, ו/או חלק מה-Q אינם R, ו/או Rp = או > Rq'; באופן דומה, מוטאטיס מוטאנדיס, עבור הצורות האחרות (תוך לזכור, עבור אימפליקציות, שהשלילה של 'אם... אז...' היא 'אם... לא-אז...', ולא 'אם... אז-לא...' שהיא בסך הכל מנוגדת). אנו עשויים להמשיך להשתמש באותן תוויות (עליונות, שוויונית ונחותה) עבור טענות שליליות, למרות שלמעשה המשמעות מתהפכת על ידי השלילה, על מנת לזכור את כוונת הצורות המקוריות (החיוביות).

אם נסתכל כך בחלקים, השלילות של הנחות היסוד העיקריות ברורות דיו; אך עלינו להזהיר כי הגרסאות השליליות של הצורות הגדולות מתפרשות בקלות באופן שגוי. לדוגמה: 'מה שהוא P *אינו* יותר R ממה שהוא Q' עשוי להתפרש כ'מה שהוא P הוא R כמו או פחות ממה שהוא Q', דבר שאינו שווה ערך לסותרת המוחלטת, מכיוון שהיא עדיין שומרת על חלקי התנאי, תוך שהיא שוללת רק את חלקי היחס. ניתן להציע פרשנויות אחרות. מסיבות אלה, שליליות מבוטאות בצורה הטובה ביותר על ידי הוספת קידומת ' **לא-** ' לכל הטענה החיובית המדוברת.

עבור לוגיקאים (בניגוד לדקדוקנים) הפרשנות המדויקת של צורות שונות אינה כה חשובה; מה שחשוב הוא אילו *מוסכמות* עלינו לבסס, קרוב ככל האפשר לשפה הרגילה, כדי להבטיח טיפול פורמלי מלא. אנו יכולים לעשות זאת מבלי לפגוע בגיוון השפה, משום שעדיין *ניתן לבטא פרשנויות חלופיות באמצעות השפה שכבר מקובלת כשפה פורמלית* .

כעת נבחן את הצורות שלוקחות הנחות משניות ומסקנות של טיעונים א-פורטיורי, אותן נקרא ***סופקטיביות*** , שכן, במילים כלליות, הן מבטאות את הספיקות (או היעדרה) של מונח/תזה כדי לקיים תנאי כמותי כלשהו (המונח/תזה האמצעי, R) כדי להשיג תוצאה כלשהי[53]. בטיעון סובייקטיבי, להנחת המשנה ולמסקנה יש P או Q (המונחים הקיצוניים) כנושא ו-S (המונח המשנה) כפרדיקט, ואילו בטיעון פרדיקטלי יש S כנושא ו-P או Q כפרדיקט, אך חוץ מזה הצורה נשארת זהה; מסיבה זו, אנו עשויים להתמודד עם כל הסוגיות באמצעות פרדיגמה אחת, כאשר X ו-Y הם נושא ופרדיקט בהתאמה ו-R כמונח אמצעי.

---

[52] בהתעלמות, שוב, מהמוסכמה הקודמת שלנו לפיה P צריך לייצג את הכמות הגדולה יותר של R, ו-Q את הכמות הקטנה יותר.

[53] הצגתי את המילה 'סופקטיב' בהיעדר מילה טובה יותר; אילו קראתי לטענות כאלה 'מספיקות', הייתה נוצרת עמימות ובלבול כאשר דנים בדיוק הטענה כשלעצמה, בניגוד לדיוק של אחד המונחים או התזות שלה.

א. <u>נקודות חיוביות:</u>

הצורה הגורפת: **X הוא R מספיק כדי להיות Y** ;

החלקים שלו:

מה שהוא X, הוא במידה מסוימת R (נניח, Rx),

כל מה שהוא במידה מסוימת R (למשל, Ry), הוא Y,

ו-Ry *כולל* Rx.[54]

זה נוגע לצורה הקופולטיבית; במקרה של הצורה המשלמת 'X מרמז על R מספיק כדי לרמוז על Y', שני החלקים הראשונים הם 'X מרמז על Rx' ו-'Ry מרמז על Y', והחלק השלישי זהה.

בפרספקטיבה הרחבה ביותר, Ry יכול להיות גודל מדויק, או מרווח יחיד, הנע בין גבול עליון לגבול תחתון (כולל הגבולות), או הפרדה של מספר מרווחים. באופן דומה עבור Rx. לכן, Rx "כלול" ב-Ry, אם ורק אם כל ערך של Rx הוא ערך של Ry; אם רק נקודות מסוימות חופפות, או שכל ערך של Ry הוא ערך של Rx אך לא להיפך, אז לא ניתן לומר ש-Rx "כלול" (במלואו) ב-Ry לפי הסטנדרטים שלנו. עם זאת, בדרך כלל, Ry מבטא את *הסף* של טווח רציף ופתוח, שממנו, ומעליו ומעליו או מתחתיו ומתחתיו, מתרחש ה-Y הנוסח; בעוד ש-Rx הוא לעתים קרובות נקודה (עבור X בודד) או טווח מוגבל (עבור המחלקה של X).

מאחר שצורות סופקטיב שליליות (בניגוד לצורות קומסורטיביות שליליות) משמשות בצורות העיקריות של טיעון קל וחומר שזיהינו קודם לכן, יש להקדיש גם להן תשומת לב. *הסתירה המוחלטת* של הצירופים הנ"ל של שני צורות קטגוריות וצורת השוואה אחת היא הפרדה כוללנית של הכחשותיהן:

ב. <u>חסרונות:</u>

הצורה הגורפת: **X אינו מספיק R כדי להיות Y** ;

החלקים שלו:

יש דברים שהם X שאינם דרגה מסוימת של R (למשל, לא Rx), *ו/או*

יש דברים שהם במידה מסוימת R (למשל, Ry) אינם Y, *ו/או*

Ry אינו כולל Rx.[55]

זה נוגע לצורה הקופולטיבית; במקרה של הצורה המרמזת 'X אינו מרמז על R מספיק כדי לרמוז על Y', החלקים הם 'X אינו מרמז על Rx' *ו/או* 'Ry אינו מרמז על Y', *ו/או* Ry אינו כולל Rx.

כאן (בניגוד למקרה של מילים קומסורטיביות) בחרנו, *על פי המוסכמה* - מכיוון שאנו זקוקים לכלי מילולי מעשי כלשהו בשל חוסר מספיק, או אי-מספיקות - לאמץ צורה עם השלילה הכלואה בה כדי לסמן את צורת השלילה הגנרית, דהיינו ' **לא-** {X הוא R מספיק כדי להיות Y}'. אך יש לזכור ששפה זו, אותה הקפאנו לאחד ממובניה השגורים למטרות ניתוח פורמלי, עשויה

---

[54] כלומר, Rx מתייחס לאחת או יותר מהנקודות המסומנות על ידי Ry. שימו לב היטב להשלכות של טענות אלה: מה שהוא X, הוא Y (שני החלקים הראשונים, לפי סילוגיזם), ומה שכלול ב-Rx, כלול ב-Ry (החלק השלישי, לפי אדוקציה; איננו יכולים לומר בצדק 'מה *שהוא* Rx *הוא* Ry', מכיוון שאיננו עוסקים במינים/סוגים, אלא בטווחים).

[55] שימו לב היטב ששלושת החלקים הללו אינם *מרמזים* (וגם לא מכחישים) ש: מה ש-X הוא Y; וגם לא ש: אם משהו כלול ב-Rx, אז הוא כלול ב-Ry.

להתפרש בפועל בצורה שונה, כ-'X אינו R-, מספיק כדי להיות 'Y, או כ-'X הוא R, אבל לא מספיק-כדי להיות 'Y, או כ-'X אינו R-מספיק כדי להיות 'Y, לדוגמה. לא אפרט כאן יותר על וריאנטים כאלה, אלא רק ארצה לתת לקורא מושג על המורכבויות הכרוכות בכך. *באופן כללי, ניתן להשיג דיוק מוחלט רק באמצעות רשימה מפורשת של החלקים המכוונים, בין אם הם חיוביים, שליליים או לא יציבים* .

לאחר שניתחנו כראוי את צורות הטענה המעורבות למטרותינו כאן, נוכל כעת להמשיך לעבודה רדוקטיבית על *הטיעון* כשלעצמו. מצבי הרוח החיוביים הנשקלים כאן הם הפרדיגמות של הצורה; מצבי הרוח השליליים הם למעשה נגזרים. תמיד ניתן לגזור את מצבי הרוח השליליים מהמצבי הרוח החיוביים באמצעות רדוקציו *לאבסורדום* , בדיוק כמו באימות של סילוגיזמים או אפודוזות. כלומר, נוכל לומר: " *כי אם המסקנה המוצעת נדחית, אז (בשילוב עם אותה הנחת יסוד עיקרית) הנחת היסוד המשנית הנתונה תסתור* ".

- <u>סובייקטיבי חיובי (משני עד גדול)</u> :

P הוא יותר R מ-Q (הוא R),
Q הוא R מספיק כדי להיות S;
אז, P הוא R מספיק כדי להיות S.

אימות : תרגום הצורות הגדולות לחלקיהן (כאן, מבוטאות כהיפותטית, לשם פשטות; אלה, באופן מרומז, מהסוג ההרחבתי, ליתר דיוק), וודא שהמסקנה מרומזת בהנחות היסוד באמצעות טיעונים מבוססים (היפותטיים).

הנחת יסוד עיקרית: (i) אם P אז Rp, ו
(ii) אם Q אז Rq, ו
(iii) Rp > Rq) (כלומר: אם Rp אז Rq).
הנחת יסוד משנית: (iv) אם Rs אז S, ו
(v) אם Q אז Rq, ו
(vi) Rs כולל את Rq (כלומר: אם Rq אז Rs).

נתיבי הסקה :

- אנו יודעים ישירות, מ-(iv) ש"אם Rs אז S", ומ-(i) ש"אם P אז Rp"; עלינו עדיין להראות, בעקיפין, ש"אם Rp אז Rs";
- מ-(iii), אנו יודעים ש-Rp מרמז על Rq, אם נבין ש-Rp>Rq מסמל שבכל מקום שבו Rp מתרחש, משתמע ש-Rq כבר התרחש;
- ומ-(vi) אנו יודעים ש-Rq מרמז על Rs;
- מכאן, לפי סילוגיזם, Rp מרמז על Rs, או במילים אחרות, Rs כולל את Rp. זה נכון, שימו לב היטב, *בהינתן ש-Rs מתייחס לטווח פתוח שגדל באופן רציף* , שכן אם טווח כזה (Rs<=) כולל מספר (Rq), הוא (Rs<=) בהכרח כולל את כל המספרים הגבוהים יותר (כמו Rp).[56]

מסקנה: לכן,
אם Rs אז S, ו

[56] שימו לב אגב, שסעיפים (ii) ו-(v), שהם אותה טענה, אם Q אז Rq, אינם משמשים להסקת המסקנה; הם מיותרים מבחינה טכנית.

אם P אז Rp, ו
רופי כולל רופי.
שהיא התוצאה הרצויה.

ניתן לראות, כאן, מדוע, אם הנחת היסוד המשנית הייתה עם P ולא עם Q, לא ניתן היה להסיק מסקנה (כלומר, מעבר מז'ורי למינורי אינו *תקף*). כי אז, מ-Rp מרמז על Rq ו-Rp מרמז על Rs, לא תהיה ערובה ש-Rq מרמז על Rs.

- <u>פרדיקטל חיובי (מהגדול עד הקטנה)</u>:

נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q,
S הוא R מספיק כדי להיות P;
אז, S הוא R מספיק כדי להיות Q.

אימות : תרגמו את הצורות הכמותיות לחלקים שלהן (כאן, שוב, מבוטאות כהיפותטית, לשם פשטות), וודאו שהמסקנה מרומזת בהנחות היסוד באמצעות טיעונים סטנדרטיים (היפותטיים).

הנחת יסוד עיקרית: (i) אם Rp אז P, ו
(ii) אם Rq אז Q, ו
(iii) Rp > Rq (כלומר: אם Rp אז Rq).
הנחת יסוד משנית: (iv) אם Rp אז P, ו
(v) אם S אז Rs, ו
(vi) Rp כולל Rs (כלומר: אם Rs אז Rp).

נתיבי הסקה :

- אנו יודעים ישירות, מ-(ii) ש"אם Rq אז Q", ומ-(v) ש"אם S אז Rs"; עלינו עדיין להראות, בעקיפין, ש"אם Rs אז Rq";
- מ-(vi) אנו יודעים ש-Rs מרמז על Rp;
- ומ-(iii), אנו יודעים ש-Rp מרמז על Rq;
- מכאן, לפי סילוגיזם, Rs מרמז על Rq, או במילים אחרות, Rq כולל את Rs. זה נכון, שימו לב היטב, *בהינתן ש-Rp מתייחס לטווח פתוח שגדל באופן רציף* , שכן אם טווח כזה (=>Rp) כולל מספר (Rs), אז טווח ארוך יותר, כלומר כזה עם מינימום נמוך יותר (כמו =>Rq), כולל בהכרח את המספר הזה (Rs).[57]

מסקנה: לכן,
אם Rq אז Q, ו
אם S אז Rs, ו
Rq כולל Rs.
שהיא התוצאה הרצויה.

[57] שימו לב אגב, כאן, שחלקים (i) ו-(iv), שהם אותה טענה, אם Rp אז P, אינם משמשים להסקת המסקנה.

ניתן לראות, כאן, מדוע, אם הנחת היסוד המשנית הייתה עם Q ולא עם P, לא ניתן יהיה להסיק מסקנה (כלומר, מעבר ממשנית לעיקרית אינו *תקף*). כי אז, מ-Rp מרמז על Rq ו-Rs מרמז על Rq, לא תהיה ערובה ש-Rs מרמז על Rp.

כל האמור לעיל ישים באותה מידה על טיעונים קופולטיביים וטיעונים אימפליקטיביים, וכפי שכבר צוין, ניתן לגזור בקלות את מצבי הרוח השליליים. ניתוחים אלה מבהירים ***את הדמיון הפורמלי וההשלמה בין טיעונים סובייקטיביים ופרדיקטליים*** . למרות שעל פני השטח האחידות שלהם אינה ברורה במיוחד, עמוק יותר הסימטריה המהותית שלהם מתבהרת. וזה מאשר את ממצות הטיפול שלנו. שימו לב גם: יכולתנו לצמצם טיעונים אימפליקטיביים לשרשראות (הידועות בשם *סוריטים*) של טיעונים כבר מבוססים ויסודיים יותר, משמעה שענף זה של הלוגיקה, למרות ערך כשלעצמו, הוא נגזר - תוצאה שאינה דורשת הנחות בסיסיות חדשות.

לאור האמור לעיל (ופרטים נוספים מסוימים המוזכרים בהמשך), ההגדרה הפורמלית של טיעון א-פורטיורי שאנו מציעים היא, בקצרה: ***צורה של הסקה הכוללת טענה קומנוסורטיבית אחת ושתי טענה סופפקטיבית, החולקות ארבעה מונחים או תזות.*** אילו שתיים מהטענות משולבות כהנחות יסוד, ומהן צורותיהן הספציפיות (קופולטיביות או משתמעות), והקוטביות, הכמויות והאופנים המתאימים המניבים מצבי רוח תקפים, ומיקום המונחים או התזות, כל אלה הן שאלות המשתמעות אוטומטית מהיקף ההגדרה ומאופי הטענות המוזכרות בה.

3. פרטים נוספים.

א. ניתן לאמת את הטיעונים שפותחו לעיל רק תחת המגבלות הפורמליות שהוזכרו בתחילה, דהיינו שהטווחים המעורבים יהיו ספציפית *הולכים וגדלים באופן רציף ופתוחים* . הנמקה א-פורטיורי נותרת פשוטה וישירה רק כל עוד אנו מעניקים תנאים ספציפיים כאלה; אך אם נסבול מצבים קשים יותר, עם טווחים לא סדירים - כגון טווח עם *גבול תחתון* או *גבול עליון* או טווח *שבור* - לא ניתן עוד להסתמך אוטומטית על הטיעונים ונצטרך לפתח מצבי רוח עם מפרטים מורכבים יותר כדי להבטיח הסקות. מסיבות כאלה, יש לראות את הטיעונים שתיארנו כפעילים " **בתנאים רגילים** ", כלומר התנאים שכבר ציינו במהלך מחקרנו. למעשה, תנאים אלה הם הנחות יסוד נוספות, ללא משמעות.

תיאוריה רחבה יותר של טיעונים א-פורטיורי תדרוש כלים פורמליים מתוחכמים הרבה יותר - טיפול סמלי ומתמטי הרבה יותר, שהוא מחוץ לתחום המחקר הנוכחי. איני רוצה להיכנס לפרטים בררניים יתר על המידה; אלו סוגיות אקדמיות מאוד. עם זאת, נוכל כאן לבחון בקצרה *את השפה* שבאמצעותה אנו מבטאים בדיבור עכבות כאלה לטיעונים א-פורטיורי, ובכך מסמנים שהמצב הנבחן הוא *חריג* . מילות קישור כמו 'למרות ש... עדיין...' וכדומה, מסייעות למלא תפקיד זה. להלן דוגמאות להצהרות כאלה; שימו לב, אלו אינן טיעונים, אלא הצהרות המורכבות משלושה משפטים המסמנים מצב חריג, ומעכבות א-פורטיורי הסקה משני המשפטים הראשונים להכחשת המשפט השלישי.

שקול את ההיגדים הבאים בצורה סובייקטיבית:

למרות ש- P הוא יותר R מ-Q ו-Q הוא מספיק R כדי להיות S,
עדיין , P הוא יותר מדי R מכדי להיות S.

משפט זה אומר לנו שאיננו יכולים להסיק את המסקנה הרגילה, א-פורטיורי, משני המשפטים הראשונים, דהיינו 'P הוא R מספיק כדי להיות S'. כאן, לתנאי R עבור S יש גבול עליון, ש-Q משתלב בו, אך P עובר אותו. משפטים דומים עשויים להופיע בצורה פרדיקטלית; לדוגמה:

למרות שנדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q, ו-S הוא מספיק R כדי להיות P;

עדיין, S הוא יותר מדי R מכדי להיות Q.

עם זאת, עלינו לציין כי קיימות אמירות דומות, שאינן מעכבות מצב רוח תקף בדרך כלל, אלא מחברות באופן חיובי משפטים שבדרך כלל לא היו סותרים אלא פשוט אינם מסוגלים להוות מצב רוח תקף; לדוגמה:

בעוד ש-P הוא יותר R מ-Q ו-Q הוא קטן מדי מ-R כדי להיות S;
ובכל זאת, P מספיקה כ-R כדי להיות S.

לבסוף, יש להבהיר כי אנו יכולים לדמיין מקרים מורכבים יותר, שבהם הקשר בין הטווח R ל-S אינו רציף, בעל פערים ו/או הפוך לחלוטין או חלקי. במקרים כאלה, היחסים בין P, Q, R ו-S עשויים להיות כאלה שהסקות אינן אפשריות, או לפחות לא ללא גישה לנוסחאות מעוותות. אין לנו, בשפה הרגילה, ביטויים בסיסיים למצבים כאלה - בפועל, במידת הצורך, אנו עוברים לכלי מתמטיים.

ב. נקרא לצורת הטיעון שנבחנה עד כה [58], ***ראשונית*** א-פורטיורי. טיעונים כאלה מורכבים מטענה קומסורטיבית כהנחת יסוד עיקרית ומשתי טענות סופפקטיביות כהנחת יסוד משנית ומסקנה. צורות אלו מרמזות, כפי שנראה כעת, על סוג חדש של טיעונים, שורה של טענות ***משניות*** א-פורטיוריות, המורכבות משני סופפקטים כהנחות יסוד ומטענה קומסורטיבית כמסקנה. כך הם נגזרים (בהקשר זה, עלינו להתייחס ל-P ול-Q באופן ניטרלי, מבלי לומר מראש איזה מהם מייצג כמות גדולה או קטנה יותר של R):

ראשית, בואו ניקח את הסובייקט הבא (איחוד שני מצבי רוח תקפים לטיעון מורכב):

P הוא R גדול *או* שווה ל-Q (הוא R),
ו-Q הוא R מספיק כדי להיות S;
אז, P הוא R מספיק כדי להיות S.

אם נכחיש את המסקנה ונשמור על הנחת היסוד המשנית, נקבל את הכחשת הנחת היסוד העיקרית. לפיכך, הלך הרוח המשני הבא תקף:

Q הוא R מספיק כדי להיות S ,
ו- **P *הוא R*, *אבל* לא מספיק R כדי להיות S;**
מכאן, **P קטן מ-R מ-Q**
(כלומר, P הוא R לא יותר מ-Q וגם לא כמו Q).

שימו לב היטב שהמסקנה המוצעת כאן תקפה רק אם נתון ש- 'P הוא R'. שכן, בעוד שהנחת היסוד העיקרית מבטיחה ש-'Q הוא R', אם נבטא את הנחת היסוד המשנית רק כ-'P אינו R מספיק כדי להיות S', אזי ש-'P אינו R' נותרת אפשרות, והמסקנה צריכה להיות שלילה בלתי מוגדרת יותר של הנחת היסוד העיקרית של הטיעון הראשוני הבסיסי (כלומר " **לא-** {P הוא R גדול או כמו Q}"), מכיוון שתפסנו את הצורה 'P קטן מ-R מ-Q' כמרמזת ש-P הוא R, ולא (כפי שיכולנו לעשות) לכלול את 'P אינו R' בו כגבול אפס (כלומר, ראיית 'לאR' כשווה ערך ל-'R=0').

כעת, בואו נעביר את ההנחות, נקרא ל-'Q P' ול-'P Q', ונמיר את המסקנה - ונקבל את מצב הרוח המשני התקף הבא:

---

[58] עד כה עסקנו רק במצבי רוח הכוללים הנחת יסוד חיובית; אלו עם הנחת יסוד שלילית יידונו בהמשך.

Q *הוא R, אבל לא מספיק* R כדי להיות S ,
ו- **P הוא R מספיק כדי להיות S** ;
מכאן, **P גדול יותר מ-R מ-Q**
(כלומר, P הוא R לא כמו Q ולא קטן מ-Q).

שימו לב, אלה אנלוגיים לסילוגיזמים בעלי ספרה שנייה (למעט שהמסקנה תהיה 'P אינו Q'). שימו לב גם לצורך לתת את הדעת ש-'Q הוא R', כמו במקרה הקודם.

באופן דומה, ניתן לגזור את מצבי הרוח הפרדיקטליים באמצעות *ad absurdum* מהפריימריזים המתאימים; שימו לב שכאן המבנה דומה לסילוגיזם בעל ספרה שלישית:

למרות *שנדרשת מידה מסוימת של R כדי להיות* S ,*Q* אינו מספיק R כדי להיות Q ,
ו- **S הוא R מספיק כדי להיות P** ;
מכאן, **נדרש פחות R כדי להיות P מאשר כדי להיות** Q.

S הוא מספיק R כדי להיות Q ,
ולמרות ***שנדרשת מידה מסוימת של R כדי להיות* S ,*P* אינו מספיק R כדי להיות P** ;
מכאן, **נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות** Q.

שימו לב היטב לצורך לציין בהנחות היסוד שדרגות מסוימות של R נדרשות להיות Q או P (לפי העניין); אחרת, המסקנה, שצורתה תפסנו ככזו ש-R גם (כמו Rp) מרמז על P וגם (כמו Rq) מרמז על Q ', תצטרך להתבטא כשלילה רחבה יותר, כלומר כ- " **לא** פחות מ-R נדרש להיות P מאשר להיות Q}". כאן, כמו בכל מקום, המסקנה חייבת להיות מובטחת במלואה על ידי ההנחות.

יתר על כן, מבחינה מדויקת, שתי מסקנות פרדיקטליות אלו כלליות יותר ממה שהן צריכות להיות. הן נכונות *לפחות עבור מקרים של S* ; הנחה שהן נכונות עבור יותר תהיה הכללה בלתי מוצדקת; ניתן להסיק שבמקרים שאינם S, הדרישות של R, להיות P או Q, שונות. במקרים ראשוניים א-פורטיורי, סוגיה זו אינה מתעוררת, כיוון שהטענה הקומסורטיבית היא הנחת יסוד עיקרית וניתנת באופן מרומז ככללית; אך במקרים משניים א-פורטיורי, כלומר כאן, הטענה הקומסורטיבית היא מסקנה ויש להעריך אותה בקפידה.

שימו לב שבכל המשניות התקפות, ההנחות הסופקטיביות הן בעלות קוטביות לא שוויונית - זה מה שמאפשר את הסקת המסקנה הקונסורטיבית, שלעולם אינה שוויונית.

יתר על כן, נוכל להזכיר כבדרך אגב את האפשרות של מצבי רוח משניים מורכבים ומשתנים, כגון הסובייקט: 'P הוא R יותר ממספיק כדי להיות S; ו-Q הוא R פחות ממספיק כדי להיות S; לכן, P הוא יותר R מ-Q' (באופן דומה, כאשר P מספיק בדיוק ו-Q פחות ממספיק, או כאשר P יותר ממספיק ו-Q מספיק בדיוק). נשוא אנלוגי: 'S הוא R פחות ממספיק כדי להיות P; ו-S הוא R יותר ממספיק כדי להיות Q; לכן, לפחות במקרים של S, נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q' (באופן דומה, עם פחות ממספיק עבור P ומספיק בדיוק עבור Q, או עם מספיק בדיוק עבור P ויותר ממספיק עבור Q).

ג. כעת נבחן את האפשרות של טיעונים *ראשוניים* א-פורטיורי עם **הנחת יסוד שלילית** . ניתן להראות, בצורה הקלה ביותר, כלא *תקפים* , בהתייחס לטיעונים המשניים שניתן לגזור מהם (על ידי צמצום אד אבסורדום), אילו היו תקפים. נתבונן, למשל, בטיעון המשני הבא (סובייקטיבי) עם שתי ההנחות החיוביות:

Q הוא R מספיק כדי להיות S,
ו-P הוא R מספיק כדי להיות S;

"מאיפה", P הוא יותר R מאשר Q.

המסקנה המוצעת אינה יכולה לנבוע מההנחות היסודיות, משום שההנחות היסודיות זהות בצורתן עבור המונחים P ו-Q, ולכן אין דבר המצדיק את ההבחנה ביניהן במסקנה. הדבר נכון באותה מידה אם ננסה את 'P קטן מ-R מ-Q' כמסקנה שלנו, או את השלילה של כל אחת מהמסקנות המוצעות הללו. ברור שחלופות אלו הן, למרות שהן לא רציפות, עדיין תוצאות אפשריות; ולכן הטענה 'P הוא R כמו Q', או שלילתה, אינן יכולות להיות מסקנות הכרחיות, אלא הן גם חלופות אפשריות בלבד. בקיצור, אין מסקנה מהסוג המוצע עם ההנחות הנתונות.

מכאן נובע שגם הטיעונים העיקריים שלהלן, עם הנחת יסוד שלילית ראשית (קומזורטיבית) ומסקנה שלילית (סופקטיבית), אינם יכולים להיות תקפים. שכן אם היו כאלה, אזי גם הטיעון המשני שנבחן זה עתה היה חייב להיות תקף. כלומר, בין אם ננסה צורה מז'ור למינורי או ממינורי למז'ור, בין אם עם הנחת יסוד ראשית עליונה או נחותה (מוצגת בסוגריים) או שוויונית (באופן דומה, אם כי לא מוצגת להלן), כל מצבי הרוח הללו אינם תקפים:

P אינו גדול (או: לא קטן) מ-R מ-Q,
ו-P הוא R מספיק כדי להיות S;
"מאין", Q אינו מספיק R כדי להיות S.

P אינו גדול (או: לא קטן) מ-R מ-Q,
ו-Q הוא R מספיק כדי להיות S;
"מאין", P אינו מספיק R כדי להיות S.

באופן דומה עבור הארגומנטים הפרדיקטליים המתאימים: מצב הרוח המשני הנתון להלן אינו תקף:

S הוא מספיק R כדי להיות Q,
ו-S הוא R מספיק כדי להיות P;
"מאין", נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q.

תקפים, כמו גם, כל מצב רוח משני אחר עם אותן הנחות חיוביות, וכל מסקנה חיובית (או שלילית) אחרת מאותו סוג, כגון 'נדרש פחות R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q'. מכאן נובע שגם מצבי רוח ראשוניים מהסוג שלהלן תקפים:

יותר (או: פחות) R לא נדרש להיות P מאשר להיות Q,
ו-S הוא R מספיק כדי להיות P;
"מאין", S אינו מספיק R כדי להיות Q.

יותר (או: פחות) R לא נדרש להיות P מאשר להיות Q,
ו-S הוא R מספיק כדי להיות Q;
"מאין", S אינו מספיק R כדי להיות P.

וחוסר תוקף זה, באופן טבעי, משתרע על טיעונים שליליים של שוויון.

כל זה מובן מאוד, משום שהטענות הקומסורטיביות השליליות, שהן ההנחות העיקריות של טיעונים ראשוניים לא תקפים אלה, הן כולן קשרים חלשים יחסית בין המונחים שלהן. המצב דומה לזה של סילוגיזם קטגורי בעל ספרה ראשונה עם הנחת יסוד מרכזית מסוימת או אפשרית, או סילוגיזם היפותטי דומה עם הנחת יסוד מרכזית באותיות קטנות. ניתן לחקור נושא זה לעומק על ידי תרגום כל הטענות המעורבות מצורותיהן הגדולות לחלקיהן; *שליליות*, זכרו, צצות כהפרדות של טענות היפותטיות והשוואתיות.

ד. נוכל גם לחקור, במסגרת חקירה מעמיקה של לוגיקה א-פורטיורי, צורות לא סדירות אחרות של הטיעון. עשיתי עבודה זו, אך לא אכלול את התוצאות כאן כדי לא להעמיס על הקוראים עניינים יחסית לא חשובים, ולעתים קרובות טריוויאליים. אציין רק פריטים מסוימים בקצרה ככל האפשר, למען הפרוטוקול:

(i) מונחים/תזות שליליים , כלומר הופעת NotP, NotQ, NotR ו/או NotS, במקום P, Q, R, S, בהתאמה, בטענות המשמשות א-פורטיורי, אינם משפיעים כשלעצמם על התכונות הפורמליות של הטיעון - בתנאי שהם חוזרים על עצמם לכל אורכו. קשיים מתעוררים כאשר צירופים של מונח/תזה ושלילתו מופיעים באותו טיעון; במקרה כזה, יש ללמוד בקפידה את היחסים הניגודיים והאדוקטיביים בין הגרסה החיובית לגרסה ה"שלילה" של כל טענה (תרגום צורות עיקריות לחלקיהן), ובפרט את התאימות של ההנחות המובטחות. זו אינה בעיה ספציפית א-פורטיורי, אך ניתן למצוא אותה בלוגיקה סילוגיסטית. באופן עקרוני אנו עשויים לקוות למצוא צירופים מסוימים של הנחות המסוגלות להניב מצבי רוח תקפים חדשים. עם זאת, אני יכול לדווח שלא מצאתי כאלה, מכיוון *שההנחות האפשריות תמיד אינן תואמות זו את זו* . לדוגמה, בהינתן ההנחות:

P מרמז על יותר *R* מאשר Q מרמז על (עיקרי),
ו-P מרמז על *NotR* מספיק כדי לרמוז על S (מינור),

במבט ראשון אנו עשויים לחשוב שעל ידי הפחתת הטענה הבאה (הנחת היסוד המינורית האפקטיבית שלנו) מהמונח המינורי המקורי:

P *אינו* מרמז על *R (כלומר NotNotR)* מספיק כדי לרמוז על S,

נוכל להסיק מסקנה מוקדמת שלילית, קל וחומר, ולהסיק לפחות ש:

Q *לא* מרמז על *R* מספיק כדי לרמוז על S

(שימו לב שההיסק הוא ממג'ור למינור, ולא ממינור למג'ור, עקב שינוי הקוטביות המובנה); עם זאת, למרות שהנחת היסוד המינורית המופחתת תואמת את המג'ור הנתון, המינורית המקורית עצמה אינה כזו, כך שכל התרגיל חסר תועלת (אני כולל אותו כאן רק לצורך המחשה). באופן דומה, עבור שילובים לא טיפוסיים אחרים של הנחות יסוד.

ייתכן שמישהו יגלה מצבי רוח נגזרות תקפים מסוג זה שלא לקחתי בחשבון, אך אני בספק. בכל מקרה, יש להתייחס לכל מפגש עם מקרים מסוג זה בזהירות רבה: הם מסובכים. כמו כן, יש לזכור שמבחינה אונטולוגית, R ו-NotR, הנחשבים לטווחים, הם שונים מאוד, כאשר ערכיהם אינם בעלי התאמה כללית של אחד לאחד. הכחשת כל ערך נתון של R (נניח, R1) היא אישור בלתי מוגדר (בהפרדה) של כל הערכים הנותרים של R (R2, R3 וכו') *ושל* כל הערכים של NotR.

(ii) יחסים שליליים. ניתן גם "לשלול" את הצורות החיוביות על ידי *שלילת הקשר* שהן כרוכות בו, כלומר הצבת "is-not" במקום "is" (עבור צירופים), או "doesn't interlude" במקום "implies" (עבור אימפליקציות). חלק

מהמצבים התקפים הראשוניים והמשניים, שכבר טופלו לעיל, כללו יחסים שליליים; כך שכיסינו, אגב, חלק מהתחום. עם זאת, מה שמעניין אותנו כאן הוא *סטיות אפשריות* בין טיעונים צירופיים וטיעונים אימפליקציוניים, בעיקר בשל העובדה שבעוד ש-"X is-not Y" שווה ערך ל-"X is NotY" (באופן הפוך), "X doesn't-impliy Y" אינו ניתן להחלפה עם "X interlude NotY" (אלא רק תחליף לו).

טיעונים קופולטיביים מהסוג הנדון קלים לאימות, מכיוון שאנו פשוט משנים נשוא, ומניחים שלילי במקום לשלול חיובי; לדוגמה:

P הוא יותר R מ-Q,
ו-Q הוא מספיק R כדי *לא להיות* S (= מספיק כדי להיות NotS);
אז, P הוא R מספיק *כדי לא להיות* S (= מספיק כדי להיות NotS).

נדרש יותר R כדי *לא להיות* P (= להיות NotP) מאשר *כדי לא להיות* Q (= להיות NotQ),
ו-S מרמז על R מספיק *כדי לא להיות* P (= כדי להיות NotP);
לכן, S מרמז על R מספיק *כדי לא להיות* Q (= כדי להיות NotQ).

לעומת זאת, בטיעונים המשמעותיים המתאימים (מוצגים להלן), למרות שננסה ככל יכולתנו ליישם את אותו הליך אימות אנליטי בו השתמשנו בטיעונים המשמעותיים אחרים (תרגום צורות מרובות לחלקים שלהן), ההסקות המוצעות מתגלות כלא לגיטימיות, משום שאיננו יכולים לגזור באופן סילולוגי את החלק הרביעי הדרוש לבניית הצורה המירבית המסכמת מהנתונים הנתונים[59]:

P מרמז על יותר R מאשר Q מרמז על;
ו-Q מרמז על R מספיק *כדי לא לרמוז על* S;
"אז", P מרמז על R מספיק *כדי לא לרמוז על* S.

ההנחה העיקרית כרוכה בכך: P מרמז על Rp; Q מרמז על Rq; Rp מרמז על Rq. ההנחה המשנית כרוכה בכך: Q מרמז על Rq; Rq מרמז על Rs; Rs אינו מרמז על S; ו-Q אינו מרמז על S. בהתייחס למסקנה המוצעת: אנו יכולים להסיק מההנחות הנתונות ש-P מרמז על Rp, Rp מרמז על Rs, Rs אינו מרמז על S; אך השאלה האם P מרמז על S או לא נותרה בעייתית, כך שלא נוכל להסיק ש-P מרמז על R מספיק כדי לא לרמוז על S (אם כי יש לציין שאם ניתנה לנו כהנחת יסוד נוספת ש-P אינו מרמז על S, נוכל להסיק את המסקנה הרצויה).

נדרש יותר R *כדי לא לרמוז על* P מאשר *לא כדי לרמוז על* Q;
ו-S מרמז על R מספיק *כדי לא לרמוז על* P;
"אז", S מרמז על R מספיק *כדי לא לרמוז על* Q.

הנחת היסוד העיקרית כרוכה בכך: Rp אינו מרמז על P ו-Not(Rp מרמז על P; Rq אינו מרמז על Q ו-Not(Rq) מרמז על Q; Rp מרמז על Rq אך Rq אינו מרמז על Rp. הנחת היסוד המשנית כרוכה בכך: S מרמז על Rs; Rs מרמז על Rp; Rp אינו מרמז על P; ו- S אינו מרמז על P. בהתייחס למסקנה המוצעת: אנו יכולים להסיק מההנחות הנתונות ש- S מרמז על Rs, Rs מרמז על Rq, Rq אינו מרמז על Q; אך השאלה האם S מרמז על Q או לא מרמז על Q נותרת בעייתית, כך שלא נוכל להסיק ש- S מרמז על R מספיק כדי לא לרמוז על Q (אם כי יש לציין שאם ניתנה לנו כהנחת יסוד נוספת ש- S אינו מרמז על Q, נוכל להסיק את המסקנה הרצויה).

[59] שים לב שהחלפת ההנחה המשנית והמסקנה לא תשפר את העניינים; התוצאה תישאר בלתי חד משמעית.

מה שהאמור לעיל מלמד אותנו, למעשה, הוא שאיננו יכולים להתייחס למשפט 'לא מרמז על Y' כיחידה מושגית, הנקראת 'Y1', נניח, ולנסח מחדש את הצורה 'X מרמז על R מספיק כדי לא לרמוז על Y' לצורה 'X מרמז על R מספיק כדי לרמוז על Y1'. תחבולה כזו, המכונה ללוגיקאים כפרמוטציה , מקובלת בתחומים מסוימים של הלוגיקה, כמו במקרה של התנגדות שהוזכרה לעיל; אך בתחומים אחרים, היא נמצאה בלתי מקובלת, כמו במקרים בלוגיקה מודאלית (עבור המודאליות 'יכול') ובלוגיקה מחלקתית (שם היא מובילה לפרדוקס ראסל). לכן, אין ערובה אוטומטית שתמורה מקובלת, בכל תחום נתון, ואין לנו להיות מופתעים כאשר, כמו בהקשר הנוכחי, נגלה את חוסר תוקפה.

לסיכום המחקר: טענות אימפליקטיביות (a-fortiori), בין אם מקדימות ובין אם תוצאתיות, הכוללות את הקשרים השליליים, נמצאו **כבלתי תקפות** , תוך שימוש בשיטות שהוזכרו לעיל ובשיטות אחרות. הדגימות לעיל הן חיוביות; אך מכאן נובע שגרסאות שליליות תקפות באותה מידה, שכן אחרת ניתן היה לגזור מהן מצבי רוח חיוביים על ידי *רדוקציו אד אבסורדום* . ניתן להשיג את אותן תוצאות עם הנחות יסוד עיקריות נחותות ושוויוניות (למרות שבמקרה האחרון משתמעים נתונים נוספים). ליתר דיוק, לא הוכחתי *שהטיעונים* האי-סדירים (a-fortiori) השונים אינם תקפים, אלא *לא מצאתי כל הוכחה* לכך שהם תקפים. לא מן הנמנע שמישהו אחר ימצא נתיבי הסקה חד משמעיים, אך בהיעדר הוכחת תקפות כזו, עלינו להתייחס למצבי הרוח המוצעים כבלתי תקפים.

ממצאים אלה מאפשרים לנו להסיק כי *למרות שהאנלוגיה בין טיעונים קופולטיביים רגילים לטיעונים אימפליקציוניים קרובה מאוד, ישנם מקרים לא סדירים שבהם תכונותיהם שונות* , וטיעונים קופולטיביים נמצאים תקפים בעוד שטיעוניים אימפליקציוניים אנלוגיים נמצאים כבלתי תקפים. אלו ממצאים משמעותיים, בכך ש:

- הם מצדיקים טכנית את ההפרדה הראשונית שלנו בין יחסים זוגיים ואימפליקטיביים, אפוא, לשתי קבוצות נפרדות;
- הם מאשרים, באופן מפתיע, שהרשימה הראשונית שלנו של מצבי רוח תקפים היא די ממצה (ללא התעלמות מנגזרות ברורות ותת-קבוצות שונות);
- והם מאשרים את הלקח הכללי של מדע הלוגיקה, לפיו תהליכים שנראים לכאורה אפשריים, מתבררים לעתים קרובות, בבדיקה מדוקדקת יותר, כלא לגיטימיים.

4. *קאל ואצ'ומר .*

בפרק הקודם, בחנו את ההיבטים הפורמליים והדדוקטיביים של טיעון קל וחומר. בפרק הנוכחי, נקשר את ממצאינו למחקרים יהודיים קודמים בתחום זה, וגם נבחן סוגיות אינדוקטיביות ואפיסטמולוגיות מסוימות יותר.

1. רקע .

היהודי השתמש זה מכבר והכיר במפורש בצורת טיעון הנקראת ***קל וחומר*** (כלומר, מקל ומחמיר). על פי *בראשית רבה* (צב, ז, *פרשת...)* בספר " *מקץ* ", חיבור מדרש סמכותי, ישנן עשר דוגמאות לטיעון כזה בתנ"ך: ארבע מהן מופיעות בתורה (שמתוארכת למאה ה-13 לפני הספירה, כזכור, על פי המסורת היהודית), ושש נוספות בנח (המשתרע על פני שמונה מאות שנים בערך). אינספור תרגילים נוספים של חשיבה *מסוג "קל וחומר"* מופיעים בתלמוד, שבדרך כלל מסומנים על ידי השימוש בביטוי *"כל שקל"* . הלל ורבי ישמעאל בן אלישע כוללים כותרת זו ברשימות העקרונות ההרמנויטיים שלהם, והרבה נכתב עליה מאז.

בשיח האנגלי, כפי שראינו בפרק הקודם, טיעונים כאלה נקראים ***a-fortiori*** (***ratione*** , בלטינית; כלומר, עם סיבה חזקה יותר) ובדרך כלל מסומנים על ידי שימוש בביטוי *all the more*. קיומו של טרמינולוגיה לטינית, ולאחר מכן אנגלית, מרמז על כך שגם חוקרים נוצרים מצאו בסופו של דבר טיעון כזה ראוי למחקר (בהשפעת התקדים הרבני ללא ספק) [60]. אבל מה שמעניין למדי, הוא שחיבורים חילוניים מודרניים על לוגיקה פורמלית מתעלמים ממנו כמעט לחלוטין - מה שמרמז על כך שלא הושגה התקדמות מכרעת בניתוח המורפולוגיה המדויקת שלו. הבנתם את הטיעון a-fortiori עדיין כיום מעורפלת מאוד; הם רחוקים מהבהירות הפורמלית של התיאוריה הסילוגיסטית.

הנה לדוגמה את הדוגמה שניתנה במילון *פילוסופיה סביר למדי* : "אם כל בני האדם הם בני תמותה, אז *קל וחומר* כל האנגלים - המהווים מעמד קטן של כל בני האדם - חייבים להיות גם בני תמותה". למעשה, זוהי אינה דוגמה לטיעון קל וחומר, אלא רק לסילוגיזם [61], המראה שקיימת תפיסה מוטעית גם כיום. או שוב, קחו בחשבון את הערך הקצר הבא באנציקלופדיה *פילוסופית אוניברסלית* [62]: " טיעון *קל וחומר* נשען על הסכימה הבאה: x הוא y, בעוד שיחסית לסוגיה הנידונה z גדול מ-x, לכן קל וחומר z הוא y. זה אינו טיעון תקף מבחינה לוגית, מכיוון שהוא תלוי לא בצורה אלא בתוכן *(עורך)* ". ההערכה הספקנית שנעשתה במקרה זה נובעת בבירור רק מחוסר היכולת שלהם לתפוס את הפורמליות המדויקת; אך המפתח אינו רחוק, חבוי בפסקה "יחסית לסוגיה הנידונה". מילונים ואנציקלופדיות רבים אפילו לא מזכירים קל וחומר.[63]

---

60 כבר קיימות בתנ"ך הנוצרי דוגמאות לכך, חלקן מנותחות על ידי ה. מקובי בספרו ***"יוצר המיתוסים: פאולוס והמצאת הנצרות"***. המחבר מזכיר את חיבתו של פאולוס לטיעון, אך מראה שהוא חסר ידע על " עקרון הדיאו" (ראה בהמשך), ומסיק שהשימוש שלו בצורה זו דומה יותר לרטוריקה של מטיפים סטואיים הלניסטים (עמ' 67-64).

61 ניתן לומר שישנה תנועה מחשבתית א-פורטיורי הטבועה בסילוגיזם, שכן אנו עוברים מכמות גדולה יותר (הכל) לכמות קטנה יותר (קצת). אך בסילוגיזם, המעבר מתאפשר באמצעות הרחבה מקרית יחסית של האיבר האמצעי, בעוד שכפי שראינו, א-פורטיורי עצמה, זהו טווח הערכים הטבועים באיבר האמצעי שמאפשר זאת.

62 כרך 1, עמ' 51, התרגום שלי.

63 אני חייב לדווח שסמוך לסוף כתיבת ספר זה, גיליתי הגדרה טובה בהרבה של הטיעון a-fortiori מאת לנד, ב- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* . הוא כותב (בתרגום שלי): "הסקה מכמות אחת לכמות אחרת בעלת אופי דומה, גדולה או קטנה יותר, וכזו שלא ניתן להגיע או לעבור את הראשונה מבלי להגיע [גם לשנייה]". עם זאת, יש לציין שהגדרה זו אינה מציינת שהתנועה החיובית מגדול לקטן היא פרדיקטלית, בעוד שזו מקטן לגדול היא סובייקטיבית; והיא

קל וחומר היה, יש להודות, אגוז קשה לפיצוח; לקח לי שבועיים או שלושה לפצח את הקוד. הדרך שעשיתי זאת הייתה לנתח בקפידה תריסר דוגמאות קונקרטיות מהמקרא והתלמוד, תוך ניסיון של ייצוגים סמליים רבים, עד שזיהיתי את כל הגורמים המעורבים בהן. בהתחלה לא היה ברור אם כל הטיעונים זהים מבחינה מבנית, או שמא ישנם זנים שונים. כאשר כמה מהצורות הפכו שקופות, השאר באו בעקבות דרישות הסימטריה. לאחר מכן ניתן היה לנתח הליכי אימות, מגבלות פורמליות וטיעונים נגזרים בקושי מועט יחסית. למרות שעבודה זו הייתה עצמאית ומקורית במידה רבה, אני מחויב להכיר בכך שקדמו לה תרומות ניכרות של לוגיקאים יהודים קודמים, ולכבוד עובדה זו, האיורים המובאים כאן יילקחו בעיקר ממקורות יהודיים.

הפורמליות של הלוגיקה, קל וחומר, חשובה, לא רק לאנשים המתעניינים בלוגיקה תלמודית, אלא ללוגיקאים באופן כללי; שכן תפקידה של תחום הלוגיקה הוא לזהות, ללמוד ולאמת את כל צורות המחשבה האנושית. וצריך להיות ברור, ללא מחשבה מועטה, שאנו משתמשים בדרך כלל בהיגיון מסוג זה בחשיבתנו ובשיחתנו; ואכן המסר המהותי שלה ידוע היטב וחשוב מאוד למדע המודרני.

מה שנראה ברור מלכתחילה, הוא שלוגיקה קל וחומר עוסקת במידה מסוימת בתיאור *כמותי* ולא רק איכותי של תופעות. הסילוגיזם האריסטוטלי עוסק בתכונות מסוגים שונים, ללא התייחסות אפקטיבית למידותיהן *או לדרגותיהן* ; הוא משמש לסיווג תכונות בהיררכיה של מינים וסוגים, אך אינו מציב תכונות אלה בשום קשר מספרי מהותי. ה"כמות" היחידה שמעניינת אותה היא הספירה החיצונית של המקרים עליהם חל קשר נתון (מה שהופך טענה לכללית, סינגולרית או פרטיקולרית).

זה מעניין מאוד, כי - כידוע היטב לחוקרי ההיסטוריה של המדע - המדע המודרני התפתח דווקא דרך המודעות הגוברת לסוגיות כמותיות. לפני הרנסנס, מדידה מילאה תפקיד מינימלי יחסית במדעי הפיזיקה; דברים נצפו (אם בכלל) בעיקר בהתייחס לדמיון ולשוני האיכותיים ביניהם. דברים סווגו, נניח, כחמים או קרים, קלים או כבדים, ללא דיוק נוסף רב. המדע המודרני הציג מכשירים פיזיקליים וכלים מתמטיים, שאפשרו חתירה מדויקת יותר לידע בתחום הפיזי.

טיעון א-פורטיורי עשוי בהחלט להוות את הגשר הפורמלי בין שתי הגישות המתודולוגיות הללו. קיומו בעת העתיקה, ובוודאי בתקופה המקראית והתלמודית, מראה כי ניתוח כמותי לא נעדר לחלוטין מתהליכי החשיבה של מבשרי המדע המודרני. ייתכן שהם היו יחסית לא מדויקים במדידותיהם, ייתכן שהציוד הלשוני והלוגי שלהם היה נחות מזה שסופקו על ידי משוואות מתמטיות, אך בוודאי היה להם ידע מסוים בנושאים כמותיים.

כמעין הערה קטנה, ברצוני להעיר כאן כמה הערות על תולדות הלוגיקה. היסטוריונים של הלוגיקה חייבים באופן כללי להבחין בין מספר היבטים של הסוגיה.

(א) ***אמנות הלוגיקה או הפרקטיקה*** שלה: כמעשה של המוח האנושי, תובנה לגבי היחסים בין דברים או רעיונות, הלוגיקה היא חלק מהמורשת הטבעית של כל בני האדם; יהיה זה בלתי אפשרי עבורנו לבצע את רוב המשימות היומיומיות שלנו או לקבל החלטות ללא מימוש כלשהו של כוח מושגי זה. אני נוטה להאמין שכל צורות ההיגיון הן טבעיות; אך לא מן הנמנע שאנתרופולוגים מראים שצורה כזו וכזו הייתה נפוצה יותר בתרבות אחת מכל אחרת [64], או הופיעה לראשונה בזמן ובמקום מסוימים, או נעדרה לחלוטין בציוויליזציה מסוימת.

(ב) ***המודעות התיאורטית והוראת*** הלוגיקה: באיזו נקודה בהיסטוריה בני האדם הפכו מודעים לשימושם בהיגיון, והחלו להעביר לפחות בעל פה את מחשבותיהם בנושא, היא שאלה שנויה במחלוקת. ניתן להבין ולדון בלוגיקה בדרכים רבות; ולא רק בשיטה הפורמלית-סמלית, ולא רק בכתב. כמו כן, ניתן להציג את השאלה לא רק באופן כללי, אלא גם ביחס לצורות טיעון ספציפיות. השאלה קשה מעצם הגדרתה להיסטוריונים לענות עליה, במידה שהם יכולים להסתמך רק על ראיות דוקומנטריות בגיבוש שיפוטים. אך מסורות המועברות בעל פה או אגדות עתיקות עשויות לספק רמזים מקובלים.

(ג) ***המדע הכתוב*** של הלוגיקה, כפי שאנו מכירים אותו: הראיות התיעודיות (יצירותיו הכתובות, שעדיין קיימות כמעט לחלוטין) מצביעות על אריסטו (המאה ה-4 לפני הספירה) כאדם הראשון שחשב להשתמש בסמלים במקום מונחים, לצורך ניתוח טיעונים אדוקטיביים וסילוגיסטיים שונים, הכוללים את הצורות העיקריות של טענה קטגורית. מאז, היקף הלוגיקה הפורמלית התרחב כמובן מאוד, במידה רבה הודות לדוגמה המעוררת הערצה של אריסטו, והממצאים אורגנו בשיטתיות בדרכים רבות.

חלק מההיסטוריונים של הלוגיקה משווים את הנושא אך ורק להיבט השלישי, הפורמלי והספרותי ביותר שלו (ראו, למשל, את וינדלבנד, או את המאמר *באנציקלופדיה בריטניקה* בנושא). אבל, אפילו בהתייחסות ללוגיקה היוונית בלבד, זוהי גישה מגבילה מאוד. שימוש ודיון רבים בלוגיקה קדמו לפריצת הדרך האריסטוטלית, על פי דיווחים של סופרים מאוחרים יותר (כולל

מתעלמת לחלוטין ממצבי רוח שליליים, כמו גם מהבדלים בין צורות קופולטיביות וצורות אימפליקציונליות. לנד מוסיף שהטיעון מקורו משפטי, תוך ציטוט הכלל הלטיני " *Non debet, cui plus licet, quod minus est non licere* " (עמוד 32).

[64] יש לי רושם, למשל, שהשיח הצרפתי המודרני כרוך בשימוש רב יותר ב"אפילו פחות או יותר" מאשר השיח האנגלי המודרני. באיזו מידה זה נכון, ומדוע זה צריך להיות כך, איני יכול להעז לומר.

אריסטו). לפיכך, הפרדוקסים של זנון היו שימוש ברור בלוגיקה פרדוקסלית (אם כי לא תיאוריה הנוגעת לה). או שוב, דיוניו של סוקרטס (שדווחו על ידי תלמידו אפלטון) על תהליך ההגדרה עשויים להיחשב כתיאוריה לוגית, אם כי לא מסוג פורמלי.

שים לב שאם נניח, א-פורטיורי, שטיעון הוא תנועה מחשבתית טבעית עבור בני אדם, ולא תופעה יהודית ייחודית, לא יפתיע אותי אם יימצאו ראיות דוקומנטריות לשימוש בו בספרות היוונית (המתוארכת למאה ה-5 לפני הספירה) או בקודמיו בעל פה (מאז המאה ה-8); אך, למיטב ידיעתי, לוגיקאים יוונים - כולל אריסטו - מעולם לא פיתחו מחקר פורמלי ושיטתי שלו.

הדוגמה של האמונה היהודית לפיה עקרונות ההרמנויטיים היו חלק מהמסורות שבעל פה שנמסרו למשה מסיני, יחד עם התורה שבכתב - היא, מתקבלת על הדעת, מנקודת מבט זו. עלינו לזכור, ראשית, שהתורה היא מסמך מורכב שלעולם לא ניתן יהיה להבין אותו ללא תרגול מנטלי של אינטואיציות לוגיות מסוימות. שנית, עם אשר למעלה מאלף שנה לפני היוונים החזיק בשפה כתובה, היה יכול בהחלט גם להגות או לקבל מערכת של הנחיות לוגיות, כגון עקרונות ההרמנויטיים. אלה לא היו, יש להודות, תיאוריות לוגיות פורמליות כמו זו של אריסטו; אך הן עדיין היו יעילות. נכון, הן לא נראות כאילו נכתבו עד לתקופת התלמוד; אך אין זה מוכיח בוודאות שהן לא היו בשימוש ונידונו בעל פה זמן רב קודם לכן.

באשר לטענה של כמה היסטוריונים שהעניין הרבני בלוגיקה היה תוצאה של השפעה תרבותית יוונית - ניתן באותה מידה לטעון את ההפך, שהיוונים התעוררו לסוגיות הלוגיקה על ידי היהודים. אינטראקציות בין אנשים תמיד כרוכות בנתינה וקבלה של מידע ושיטות; השאלה היא רק מי נתן מה למי ומי קיבל מה ממי. עצם קיומו של קשר אינו עונה כשלעצמו על שאלה ספציפית זו; ניתן לענות עליו רק בהתייחס להקשר רחב יותר.[65]

דוגמה לכך, המשמשת להמחשה ולהוכחת טענתנו בדבר עצמאות הלוגיקה היהודית, היא דווקא טיעון *קל וחומר* . התורה מספקת ראיות דוקומנטריות לכך שצורת טיעון זו הייתה *בשימוש לפחות* בזמן כתיבתה, ואף מאתיים שנה קודם לכן (כאשר סיפור יוסף ואחיו, עליו היא מדווח, התרחש). אם נסתמך רק על ראיות דוקומנטריות, הדיווח הכתוב בספרות התלמודית, *הדיון המודע והמפורש* בצורת טיעון כזו חייב להיות מתוארך לפחות לתקופת הלל, ולהיחשב כתגלית פורצת דרך. למיטב ידיעתי, המחקר הנוכחי הוא הניתוח המעמיק הראשון אי פעם של טיעון *קל וחומר* , תוך שימוש בשיטת הסמלה האריסטוטלית של מונחים (או תזות). זיהוי סוגי הטיעון, וההבדלים המשמעותיים בין צורות סובייקטיביות (או קדומות) וצורות פרדיקטליות (או תוצאתיות) שלו, נראה גם הוא חדש.

2. דוגמאות בתורה.

שלנו הייתה *למס* טיעונים באופן א-פורטיורי, לנסות ולבטא אותם במונחים סמליים, כדי להפשט מתוכנם הספציפי את מה שגורם להם להיראות "לוגיים" לנו. היינו צריכים להראות שישנן צורות לגיטימיות של טיעונים כאלה, שאינן רק גיחוך רטורי שנועדו להטעות בערמומיות, אלא שתפקידן הוא להנחות את האדם/האנשים שאליהם הם פונים באמצעות תהליכי חשיבה היסקיים אמיתיים. עשינו זאת בפרק הקודם.[66]

בנוגע לטרמינולוגיה העברית. המונחים העיקריים, המשניים והאמצעיים נקראים: *חומר* (מחמיר), *קל* (מקיל), וכביכול, *אמתעי* (ביניים). המילה הכללית להנחה היא *נדון* (מה שמאפשר חוקיות; או *מלמד* , מה שמלמד), והמילה למסקנה היא *דין* (החוקי; או *ללמד* , הנלמד). איני יודע מהם השמות המקובלים המבדילים בין ההנחות העיקריות והמשניות בשפה זו; הייתי מציע שההנחה העיקרית תיקרא *נדון. גדול* (גדול), וההנחה המשנית *נאדון קטן* (קטן). שימו לב גם לביטויים *מיכומר לקאל* (ממז'ור למינור) *ומיקל לחומר* (ממינור למז'ור).

---

[65] מעניין לציין בכל מקרה, שיוספוס פלביוס טוען שתלמיד של אריסטו, בשם קלרכוס, כתב ספר, שכבר אינו קיים, ובו הוא מדווח על פגישה בין אריסטו ליהודי, שבמהלכה ככל הנראה הוחלפו רעיונות. אילו רעיונות הוחלפו, והאם סיפור זה הוא עובדה או אגדה, איני יודע (ראה בנטוויץ').

[66] ברצוני להודות בשלב זה. ענייני המיוחד בטיעונים א-פורטיורי עורר בשנת 1990 על ידי עורך דין מוונקובר, קולומביה הבריטית, מר דניאל גולדסמית'. כתבתי מאמר על "לוגיקה יהודית" שפורסם בהדרגה בעיתון יהודי מקומי בשם " *עולם חב"ד* ". קורא אחד, מר גולדסמית', כתב לי והציע שאשים לב במיוחד לטיעונים א-פורטיורי, כצורת הנמקה יהודית במיוחד שלא זכתה עד כה ליחס פורמלי רב. החלטתי באותה עת לפעול לפי הצעה זו, והמאמרים הנוכחיים בנושא הם התוצאה.

שמתי לב שהביטוי " כל וחומר " משמש לעיתים במובן המקביל ל"כל שכן", ונועד להתייחס להנחת היסוד המשנית ולמסקנה המשנית, בהתאמה, ללא קשר לערכם של המונחים הכרוכים בהצהרות אלה (כלומר, גם אם הראשון נוגע למונח העיקרי, והשני נוגע למונח המשנית), משום שהמסקנה תמיד נראית "חזקה" יותר מהנחת היסוד המשנית. שימוש זה עלול להיות מטעה, ומוטב להימנע ממנו.

כעת, תוך התייחסות לדוגמאות משכנעות, נבדוק ונראה עד כמה התיאוריה שלנו על טיעון *קאל וקומר ישימה באופן נרחב* עד כה, או שמא יש ללמוד לקחים חדשים. אנסה להפוך את ההיגיון המעורב לשקוף ככל האפשר, צעד אחר צעד. הקורא יראה כאן את היופי והתועלת של השיטה הסמלית שפתח אריסטו.

מקראיים א-פורטיורי נראים בדרך כלל מורכבים מהנחה ומסקנה משנית; הם מוצגים ללא הנחת יסוד עיקרית. הם מנוסחים בסגנון יהודי טיפוסי, כשאלה: "זה וזה, כמה שכן כך וכך?". סימן השאלה (שנעדר כמובן בעברית המקראית הכתובה, אם כי כנראה מתבטא בנימת הדיבור) משמש כאן כדי לאותת שלא ניתן להסיק מסקנה אחרת מלבד זו שהוצעה; השאלה הרטורית היא למעשה "האם אתה חושב שניתן להסיק מסקנה אחרת? לא!"

בנוגע להיעדר הנחת יסוד עיקרית, ידוע ומקובל בתיאוריות הלוגיקה כי טיעונים בפועל אינם תמיד מפורשים לחלוטין (*מפרשת*); ניתן להשאיר אחת מההנחות ו/או את המסקנה בשתיקה (*סתום*). דבר זה היה ידוע לאריסטו, ולא מנע ממנו לפתח את תיאוריית הסילוגיזם שלו. אנו נוטים באופן טבעי להדחיק חלקים מהשיח שלנו כדי להימנע מאמירת "המובן מאליו" או מחזרות מייגעות; אנו סבורים שההקשר מבהיר למה אנו מתכוונים. טיעונים לא שלמים כאלה, אגב, ידועים כאנתיממות *(* המילה ממקור יווני).

ההנחה העיקרית החסרה, למעשה, *טמונה* בהנחה המשנית ובמסקנה הנתונה; שכן, בהינתן שהן נועדו כטיעון, ולא רק כקביעה עובדתית בשילוב עם שאלה עצמאית, קל לכל אדם בעל אינטליגנציה סבירה לבנות *את* ההנחה העיקרית החסרה, ולו באופן תת-מודע. אם המונח האמצעי כבר מפורש בטקסט המקורי, תהליך זה פשוט יחסית. עם זאת, במקרים מסוימים, אין מונח אמצעי גלוי באופן מיידי, ועלינו לספק אחד (לא מוחשי גם אם) המאמת את הטיעון.

במקרה כזה, אנו בוחנים את האיברים העיקריים והמשניים הנתונים, ומפשטים מהם מושג, שנראה כגורם משותף ביניהם. כדי ליצור איבר ביניים מתאים, מושג בסיסי זה חייב להיות כזה שיספק רצף כמותי שלאורכו ניתן למקם את האיברים העיקריים והמשניים. למעשה, אנו מחליפים באופן סילולוגי שתי דרגות של איבר הביניים המשוער, עבור האיברים הקיצוניים שהתקבלו. שימו לב שלעתים נדרשת פעולה דומה, כדי לתקנן איבר משני השונה במקצת בהנחה המשנית ובמסקנה המקורית.

אנו חופשיים מבחינה לוגית לנדב כל מונח ביניים אמין; בפועל, לעתים קרובות אנו אפילו לא טורחים לעשות זאת במפורש, אלא פשוט מקבלים כמובן מאליו את קיומו. כמובן, אין זה אומר שהעניין שרירותי לחלוטין. במקרים מסוימים, ייתכן שלמעשה לא יהיה מונח ביניים מתאים; ובמקרה כזה, הטיעון פשוט שגוי (מכיוון שהוא חסר הנחת יסוד עיקרית). אך בדרך כלל, לא ניתן במפורש מונח ביניים תקף, בהנחה שקל למצוא אחד - אכן ייתכנו חלופות רבות וברורות לבחירה (וזה מה שנותן לתהליך הבחירה חירות מסוימת).

(1) נתחיל את הניתוח שלנו עם דוגמה מקראית של הצורה הפשוטה ביותר של *קל וחומר* , סובייקטיבית במבנה ובעלת קוטביות חיובית. זוהי ההופעה השלישית של הטיעון בחומש *(* במדבר **, יב:יד**). אלוהים הכה את מרים בסוג של צרעת על שדיברה נגד אחיה, משה; האחרון מתחנן בפני אלוהים שירפא אותה; ואלוהים עונה:

אִם יָרֹק יָרַק אָבִיהָ בְּפָנֶיהָ הֲלֹא תִכָּלֵם שִׁבְעַת יָמִים תִּסָּגֵר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים וְאַחֲרֵי כֵּן תֵּאָסֵף.

אם ננסח מחדש את הטיעון בצורה סטנדרטית, ונבהיר במפורש את מה שנראה כשתמימה, נקבל את הדברים הבאים.

<u>הנחת יסוד עיקרית:</u>

"אי-הסכמה אלוהית (כאן מתבטאת בעונש הצרעת)" (P=) היא "אי-הסכמה חמורה" יותר (R=) מאשר "אי-הסכמה אבהית (המסומנת על ידי יריקה בפנים)" (Q=);

<u>הנחת יסוד קטנה:</u>

אם אי-הסכמה האבהית (Q) חמורה (R) מספיק כדי "לגרום לאדם להיות בבידוד (להסתתר) בבושה במשך שבעה ימים" (=S),

<u>מסקנה:</u>

אז אי-הסכמה אלוהית (P) חמורה (R) מספיק כדי "לגרום לאדם להיות בבידוד (להיות סגור) בבושה במשך שבעה ימים" (=S).

שימו לב שהמונח האמצעי (חומרת אי-ההסכמה) לא היה מפורש, אלא נתפס כמאפיין משותף למונח המשני הנתון (יריקת האב בפנים) ולמונח העיקרי (אלוהים מציק בצרעת). בנוגע למונח המשנה המשותף לטענות אלו, שימו לב שהוא אינו זהה לחלוטין בשני המשפטים המקוריים; הפכנו אותו לאחידות על ידי החלפת הדיפרנציאציה (להסתתר ולהיות סגור) במשותף שלהם (להיות בבידוד). עוד ייאמר על המפרט "שבעה ימים" במונח המשנה (S), בהמשך.

(2) דוגמה מקראית טובה *לקאל וחומר סובייקטיבי שלילי* היא זו **שבשמות, ו', י"ב** (זהו השני בחומש). אלוהים אומר למשה לחזור לפרעה ולדרוש את שחרור בני ישראל; משה משיב:

הנה, לא שמעו בני ישראל אליי, ואיך ישמעני פרעה, ואני ערל שפתים.

ניתן לפרש טיעון זה כדלקמן:

<u>הנחת יסוד עיקרית:</u>

בני ישראל (=P) "יראים את אלוהים" (=R) יותר מפרעה (=Q);

<u>הנחת יסוד קטנה:</u>

אף על פי כן, הם (P) לא יראו את אלוהים (R) מספיק כדי לשמוע אל משה (=S);

<u>מסקנה:</u>

מה עוד, פרעה (ש) לא ירא את אלוהים (ר) מספיק כדי לשמוע את משה (ס).

גם כאן, קיבלנו במקור רק הנחת יסוד ומסקנה משנית; אך משמעותן המבנית (שני נושאים, נשוא משותף) והקוטביות שלהן היו ברורות מיד. עם זאת, היה צורך לבנות את הנחת היסוד העיקרית; השתמשנו במונח ביניים שנראה מתאים - "יראת אלוהים".

בנוגע לבחירתנו במונח האמצעי. נראה כי דבריו של משה, "אני ערל שפתיים", המתייחסים לבעיית הדיבור שלו (הוא גמגם), אינם המתווך שהיינו זקוקים לו, מהסיבה הפשוטה שתכונה זו אינה שונה בדרגתה בשני המקרים שלפנינו (אלא אם כן ניקח בחשבון שמשה ציפה לגמגם יותר עם פרעה מאשר עם בני ישראל). התייחסותו של משה לבעיית דיבור נראית אגבית - תירוץ צולע למדי, המונע על ידי ענוותו האופיינית - שכן אנו יודעים שאחיו אהרון שימש כשופרו במפגשים כאלה.

בכל מקרה, שימו לב כבדרך אגב שהכוונה המשתמעת של טיעונו של משה הייתה להניא את אלוהים מלשלוח אותו למשימה. לפיכך, מעורב כאן טיעון נוסף, דהיינו: "מכיוון שפרעה לא ישמע אותי, אין תועלת בלכתי אליו" - אך זה אינו קל *וחומר* .

(3) ההופעה הראשונה של *"קל וחומר"* בתורה - ואולי מבחינה היסטורית, בכל מסמך כתוב שקיים - נמצאת בבראשית **, מ"ד, ח'** (לפיכך, הוא מתוארך לתקופת האבות, שימו לב). זוהי פרדיקטלית חיובית קל וחומר. אחיו של יוסף מואשמים על ידי סגן נשיא ביתו בגניבת גביע כסף, והם משיבים:

הנה הכסף אשר מצאנו בפי שקינו הבאנו לך מארץ כנען ואיך נגנב מבית אדוניך כסף או זהב

לפי התיאוריה שלנו, הטיעון התנהל כך:

<u>הנחת יסוד עיקרית:</u>

תסכים עם העיקרון הכללי שנדרשת יותר "כנות" (R=) כדי להחזיר כסף שנמצא (P=) מאשר כדי להימנע מגניבת גביע כסף (Q=);

<u>הנחת יסוד קטנה:</u>

ובכל זאת, היינו (S=) ישרים (R) מספיק כדי להחזיר כסף שנמצא (P);

<u>מַסקָנָה:</u>

לכן, אתה יכול להיות בטוח שאנחנו (S) היינו ישרים (R) מספיק כדי לא לגנוב את גביע הכסף (Q).

גם כאן, המונח האמצעי (כנות) היה מרומז רק בטקסט המקורי. ייתכן שההנחה העיקרית נכונה משום שסכום הכסף היה גדול מערכו של גביע הכסף, או משום שהכסף נמצא (ולכן עשוי להישמר על פי עקרון "המוצא שומר") בעוד שהגביע נגנב; או משום שהפעולה החיובית של החזרת משהו עדיפה על ריסון גרידא מגניבת משהו.

(4) אין דוגמה לנקודה שלילית קל וחומר בתורה; אך אנסח מחדש את הטיעון בדברים **, ל"א, כ"ז** , כדי להמחיש צורה זו. הטיעון המקורי הוא למעשה נקודה חיובית בצורתו, וזו הדוגמה הרביעית והאחרונה *לקל וחומר* בחומש:

כִּי יָדַעְתִּי מֶרְיְךָ וְעַרְפְּךָ קָשֶׁה הִנֵּה עוֹדֶנִי חַי עִמָּכֶם הַיּוֹם מַמְרִים הֱיִיתֶם בַּיהוָה וְאַחֲרֵי מוֹתִי כַּמָּה:

נוכל לנסח זאת מחדש כדלקמן, לצורך עניינו:

<u>הנחת יסוד עיקרית:</u>

נדרשת יותר "משמעת עצמית" (R=) כדי לציית לאלוהים בהיעדר שליחו, משה (P=), מאשר בנוכחותו (Q=);

<u>הנחת יסוד קטנה:</u>

בני ישראל (S=) לא היו ממושמעים מספיק (R) כדי לציית לאלוהים במהלך חייו של משה (Q);

<u>מַסקָנָה:</u>

לכן, הם (S) בוודאי תחסר את המשמעת העצמית הנדרשת (R) לאחר מותו (P).

במקרה זה, שימו לב, המונח האמצעי ניתן למעשה בטקסט; "משמעת עצמית" היא בסך הכל ההפך מאי ציות, המשתמע מ"צוואר נוקשה ומרדנות". הנחת היסוד העיקרית הבנויה היא שכל ישר.

לפיכך, הדגמנו את כל ארבעת מצבי הרוח של טיעון *קל וחומר זוגי* , עם ארבעת המקרים המצויים בתורה. למען הפרוטוקול, אסווג כעת בקצרה את ששת המקרים המופיעים על פי המדרש בספרי התנ"ך האחרים. על הקורא לחפש אותם, ולנסות לבנות גרסה מפורטת של כל טיעון, בצורה של תרגיל. בכל מקרה, הנחת היסוד העיקרית היא שבשתיקה, וחייבת להיות מומצאת.

שמואל א', כ"ג:ג'. זהו משפט קדום חיובי.

ירמיהו, יב:ה. זוהי טענה מוקדמת חיובית (למעשה, יש כאן שתי טענות בעלות אותה עיקרון).

יחזקאל, טו, ה. זהו נושא שלילי.

משלי, יא:ל"א. זהו נושא חיובי.

אסתר, ט', יב. זוהי נקודה מוקדמת חיובית (אם בכלל קל וחומר, ראה דיון בפרק מאוחר יותר).

להלן **דרך מהירה וקלה לסווג** כל דוגמה מקראית של *קל וחומר* :

(a)מהי הקוטביות של המשפטים הנתונים? אם הם חיוביים, הארגומנט הוא *modus ponens* ; אם הם שליליים, הארגומנט הוא *modus tollens* .

(b)איזה מהמשפטים מכיל את המונח העיקרי, ואיזה את המונח המשני? אם להנחת היסוד המשנית יש את הקיצוניות הגדולה יותר ולמסקנה יש את הקיצוניות הנמוכה יותר, הטיעון הוא *majori ad minus* ; במקרה ההפוך, הוא *minori ad majus* .

(c)כעת, שלבו את התשובות לשתי השאלות הקודמות: אם הטיעון הוא חיובי ומינורי לגדול, או שלילי ומינורי לגדול, הוא סובייקטיבי או אנטצדנטלי; אם הטיעון הוא חיובי ומינורי לגדול, או שלילי ומינורי לגדול, הוא פרדיקטלי או תוצאתי.

(d)לבסוף, יש להחליט באמצעות בדיקה מדוקדקת יותר, או ניסוי וטעייה, האם הטיעון הוא קופולטיבי באופן ספציפי או משתמע. בשלב זה, כבר בונים הנחת יסוד עיקרית.

אתן כאן רק דוגמה אחת לצורה המורכבת והמרמזת יותר של *קל וחומר* . היא מתוארת באנציקלופדיה יודאיקה (8:367), כך: "נאמר בדברים כא:כג כי גופת פושע שהוצא להורג על ידי בית דין לא תותיר על הגדר למשך הלילה, ורבי מאיר מפרש זאת כמעשה שאלוהים צר על מותו של הפושע. לפיכך, רבי מאיר טוען:... (סנה"כ ו:ה)."

אם אלוהים מוטרד משפיכת דם רשעים, כמה וכמה מדם צדיקים!

זהו בבירור טיעון חיובי קודם; אם ינוסח בצורה מלאה יותר, הוא ייאמר כך:

<u>הנחת יסוד עיקרית:</u>

"שפיכת דם צדיקים" (P=) היא בדרך כלל "מטרידה" יותר (R=) מאשר "שפיכת דם רשעים" (Q=);

<u>הנחת יסוד קטנה:</u>

אם "דם רשעים נשפך" (P), אז אלוהים במידה מסוימת "מצוקה" (R), במיוחד במידה של חקיקת החוק שבדברים כא:כג (S=);

<u>מַסקָנָה:</u>

לכן, אם "דם צדיקים נשפך" (ש), אז אלוהים במידה מסוימת "מצוקה" (ר), במידה שלא צוינה כאן אך לפחות דומה לקודמת (ס).

במקרה זה, המונח האמצעי (צרות) ניתן בטקסט המקורי. הוא אינו מבוטא באופן זהה בהנחה העיקרית (מטרידה) ובטענות האחרות (מטרידה), אך זהו שינוי בשפה שניתן לתקן בקלות. ניתן היה לבטא את ההנחה העיקרית בצורה אליפטית יותר כ "P מרמז, עבור כל נושא, שהוא יהיה מוטרד, יותר ממה ש-Q מרמז". שימו לב להיעדר תוצאה מפורשת (תזה משנית) במסקנה, ולשימוש שלנו במשפט "במידה מסוימת"; נרחיב על כך בהמשך.

תהיה לנו הזדמנות לדון בדוגמאות נוספות של *קל וחומר מרומז* , הלקוחות מהגמרא, בסעיף מאוחר יותר.

3. עקרון דאיו .

רבניים העלו שאלה חשובה בנוגע לטיעונים מסוימים *של קל וחומר* . לדוגמה, בטיעון על מרים (אותו ניתחנו בסעיף הקודם), הנחת היסוד המשנית קובעת עונש של שבעה ימים על פשע קל יחסית, והמסקנה קובעת גם היא עונש של שבעה ימים על פשע חמור יחסית. מדוע רק שבעה ימים? הם תהו; האם העונש לא צריך להיות גבוה יותר, *באופן יחסי* לחומרת הפשע? שאלה סבירה.

מאחר שטיעון הדוגמה מקורו אלוהי, חלק מהרבנים שיערו שהוא מציע כלל לוגי אוניברסלי, דהיינו שהמסקנה *של קל וחומר* לעולם לא יכולה להגיע מעבר להנחה הקטנה, במפרט המידה או הדרגה של המונחים המעורבים [67]. הם קראו לזה, ה- *עקרון* ***הדיאו*** (**הספיקות**) (ראה *בבא קאמא* , ב':ה'). רבנים אחרים, כמו רבי טרפון (*בבבא קאמא* , כה, ע"א), לא הסכימו, אך ראו מסקנה מידתית מותרת, לפחות במקרים מסוימים. מצידי, ברצוני לומר את הדברים הבאים.

בטיעון בנוגע למרים, ניתן בקלות לטעון כי אלוהים גזר עליה בסיום דבריו שבעה ימי מאסר בלבד מתוך רחמים גרידא, אף כי ייתכן שבאופן דיוק הייתה כפופה ליותר מכך; וכי בכל מקרה, שבעת הימים המוזכרים בהנחת היסוד המשנית אינם ידועים באמצעות תובנה אנושית טבעית, אלא באותה מידה באמצעות צו אלוהי. לפיכך, דוגמה זו אינה פותרת את הסוגיה באופן חד משמעי.

אם נשווה, למשל, את הטיעון של ר' מאיר (שגם הוא הוזכר קודם לכן), נראה שחריגת הכמות הנתונה היא אינטואיטיבית די סבירה. כאן, הנחת היסוד המשנית היא שאלוהים מוטרד (במידה מסוימת שלא פורטה) מדמו של פושע, אך המסקנה הצפויה היא שהוא מוטרד אף יותר (במידה גדולה יותר, אם כי גם לא פורטה) מדמו של חף מפשע. זה חייב להיות כך, משום שהביטוי הקונקרטי למצוקתו של אלוהים, במקרה הראשון, הוא שעל בית המשפט להסיר את גופת הפושע לפני רדת הלילה; החובה המשתמעת, במקרה השני, אינה יכולה להיות זהה, שכן בית המשפט לא יגרום להורג של חף מפשע - זוהי דווקא הוראה כללית שאנשים טובים יטופלו טוב יותר מאנשים רעים.

עם זאת, שימו לב שבשתי הדוגמאות שלנו, הגורם הכמותי שבמחלוקת עשוי להופיע כמחוץ למונחים הרגילים של הטיעון הא-פורטיורי כשלעצמו. בשני המקרים, לא ההבדל הכמותי בין המונח העיקרי למשני הוא שעומד על הפרק; זה כבר נתון (או מובן מאליו) בהנחה העיקרית. מה שעומד על הפרק הוא הערכה כמותית של המונחים הנותרים, המונח האמצעי והמונח המשני, כפי שהם מופיעים בהנחה המשנית ובמסקנה.

לפי התיאוריה שלנו, האחידות החיצונית של מונחים אלה בטענות אלו היא מאפיין פורמלי של טיעון א-פורטיורי. אך מאפיין זה כשלעצמו אינו שולל גיוון ברמה עמוקה יותר. הבדלים ספציפיים כאלה הם סוגיות צדדיות שהטיעון א-פורטיורי עצמו אינו יכול לשפוט מראש. הוא דורש טענות משלימות, בטיעון נפרד, שאינו א-פורטיורי אלא מתמטי גרידא בצורתו, כדי להסיק מסקנות לגבי ההשלכות הכמותיות המדויקות של המסקנה הא-פורטיורי.

לפיכך, אנו יכולים להכיר בעקרון *הדיו* כנכון, בתנאי שהוא מובן כעמדה מינימלית. הוא אינו מתעקש על שוויון כמותי של המונח המשנה או הביניים (לפי העניין) במסקנה ובהנחה המשנית, וגם אינו שולל אי-שוויון; הוא רק משאיר את העניין פתוח למחקר נוסף. טיעון קל וחומר *כשלעצמו* אינו עונה על השאלה; מנקודת מבט פורמלית, הוא תואם שוויון בדיוק כמו אי-שוויון. כדי לענות על השאלה, יש לחפש מידע נוסף וטיעונים אחרים. זהו פתרון סביר.

באופן כללי, מה שדרוש באופן אידיאלי הוא נוסחה מתמטית אשר לוכדת את *השונות הנלווית* בין מונח חיצוני לטיעון הא-פורטיורי כשלעצמו (למשל, גובה העונש), לבין מונח בעל ערך משתנה הגלום בטיעון הא-פורטיורי (למשל, חומרת החטא). נוסחה זו משמשת אז כהנחת יסוד עיקרית בטיעון נפרד, שהנחת היסוד המשנית והמסקנת שלו מכילות את המונח הבלתי מוגדר המדובר בטיעון הא-פורטיורי (המונח האמצעי או המשנה, לפי העניין, שיש לחזור עליו) כנושא משותף, ואת ערכי המונח החיצוני האמור כנשואים המתאימים להם.

---

[67] העיקרון מנוסח כדין לבא *מן הדין להיות בנדון*. שימו לב ש- *JE* מתרגם זאת כ"מסקנה של טיעון מתקיימת כאשר היא דומה להנחת היסוד העיקרית"; אך כוונתם ב'הנחת יסוד עיקרית' היא מה שאנו מכנים כאן, ליתר דיוק, 'הנחת יסוד משנית'.

שימו לב, אין ערובה לכך שהשינוי בהנחה העיקרית יהיה פרופורציונליות אריתמטית; זה יכול באותה מידה להיות פרופורציונליות הפוכה או קשר מתמטי מורכב הרבה יותר, אפילו כזה הכולל משתנים אחרים. זו הסיבה שהטיעון א-פורטיורי כשלעצמו אינו יכול לחזות את התוצאה; הנחות היסוד שלו חסרות את המידע הנדרש למסקנה מעודנת יותר. במקרים מסוימים, הקשר המקביל פשוט וידוע היטב, ומסיבה זו נראה כחלק בלתי נפרד מההנחה א-פורטיורי; אבל זוהי אשליה, וההוכחה לכך היא שהיא לא תמיד עובדת, ובמקרים מורכבים יותר יש לשפוט בנפרד.

כעת ננתח את הסוגיה שבבסיס עקרון *הדאיו* במונחים פורמליים יותר. נתבונן בסובייקט חיובי א-פורטיורי, שאיבת המשנה שלו (S) היא צירוף של שני גורמים, קבוע (נניח, K) ומשתנה (נניח, V); ונניח ש-V היא פונקציה (f) של האיבר האמצעי (R), כלומר ש-$V = f(R)$ בשפה מתמטית. ברמה שטחית, הטיעון הוא פשוט כדלקמן:

P הוא יותר R מ-Q,
ו-, Q הוא R מספיק כדי להיות S;
לכן, P הוא R מספיק כדי להיות S.

אבל "R מספיק" הוא סף, הוא לא כמות קבועה. במקרה של הנחת היסוד המשנית, הכוללת Q, ערכו של R הוא Rq, נניח; ואילו במקרה של המסקנה, הכוללת P, ערכו של R הוא Rp, נניח; ואנו יודעים מהנחת היסוד העיקרית ש-Rp גדול מ-Rq. אם נסתכל כעת על S, ברור שאם הוא מורכב רק מקבוע (K), הוא יהיה זהה בהנחה המשנית ובמסקנה. אבל, אם S כולל משתנה V, כאשר V הוא פונקציה של R, אז S אינו בהכרח זהה לחלוטין בשתי הטענות. אם $V = f(R$ מייצג קשר ליניארי פשוט, אז $Vp = f(Rp$) יהיה כצפוי גדול באופן יחסי מ-$Vq = f(Rq$); אבל אם $V = f(R$ מייצג קשר מורכב יותר, אז $Vp = f(Rp$) יכול להיות גדול או קטן מ-$Vq = f(Rq$), או שווה לו, בהתאם לפרטים הספציפיים של הנוסחה.

הערות דומות ניתן להעיר בנוגע למצבי רוח תקפים אחרים של *קאל וחומר* . שימו לב בכל מקרה שכל זה טוב ויפה באופן עקרוני; אך *בפועל* , ייתכן שלא נוכל לספק משוואה מתמטית מתאימה ומדויקת. תופעות מסוימות קשות ואף בלתי אפשריות למדידה; ייתכן שאנו יודעים שהן משתנות איכשהו, אך ייתכן שאין לנו כלים שבעזרתם נוכל לקבוע את השינויים, במדויק או בכלל.

מדעי הפיזיקה זכו ליוקרה עצומה, משום שהם ריכזו את מאמציהם בתופעות נגישות (לפחות עד להופעת הפיזיקה התת-אטומית, שבה על פי עקרון הייזנברג, קביעות מדויקות הופכות באופן עקרוני לבלתי אפשריות, לאור השפעת האמצעים הניסויים הזמינים על החומר הנצפה). מדידה קשה כיום יותר בהקשרים ביולוגיים או פסיכולוגיים. בתחום המופשט עוד יותר של דיונים אתיים ומשפטיים, שלא לדבר על סוגיות רוחניות גרידא, אמצעים אובייקטיביים כמעט ואינם קיימים, ועלינו להתייחס לרמזים מקראיים או למוסכמות אינטואיטיביות כדי לקבוע קני מידה.

אף על פי כן, אם זו נחמה, מה שמעניין אותנו כאן הוא הדמיון *העקרוני המהותי* - בכל הנוגע ללוגיקה הפורמלית הכרוכה בכך - בין כל המאמצים האנושיים במרדף אחר ידע. העליונות המטאפורית של מדעי הפיזיקה המודרניים, לאור יכולות המדידה שלהם, היא יחסית ומקרית. הכלים האפיסטמולוגיים שלהם אינם שונים מאלה של כל תחום אחר. דיסציפלינות אחרות עשויות להיות "מדעיות" באותה מידה, במובן הבסיסי של המילה, המתייחס לידע הנרכש באמצעות המתודולוגיה המחמירה ביותר; הן אינן מושבתות לחלוטין מהמגבלות שנושאן הייחודי כופה עליהן.

נושא הפיזיקה נגיש יחסית, כך שניתן למדוד יותר ולהשיג דיוק רב יותר; תחומים אחרים הופכים קשים יותר ויותר לטיפול, ולכן המאמצים המדעיים (במובן הרחב ביותר) הנוגעים אליהם מוגבלים בהתאם. אך הדרישות של אובייקטיביות בגישה, פתיחות לנתונים חדשים, זהירות בהיגיון וכנות, זהות לכל אורך הדרך; וזה מה שחשוב בהערכת כל גוף ידע.

4. התנגדויות!

פורמליזציה של טיעון א-פורטיורי התקשתה על ידי לוגיקאים קודמים מסיבות שונות. (א) המורכבות והמגוון של צורות הטענה המעורבות. (ב) ישנם סוגים רבים של הטיעון. (ג) דגימות ידועות בדרך כלל מנוסחות באופן חלקי. (ד) דגימות ידועות לעיתים קרובות משלבות תערובת של טיעון א-פורטיורי טהור וצורות אחרות של הסקה דדוקטיבית. (ה) הסוגיות הדדוקטיביות והאינדוקטיביות לא הופרדו כראוי. נבהיר עניינים אלה בסעיף זה.

עד כה, מטרתנו הייתה לגלות את הצורה/ות החיונית/ות של טיעון א-פורטיורי. מצאנו את הסוגים השונים של הנחות יסוד ומסקנות אשר באופן אידיאלי מהוות תנועות מחשבה כאלה. כמו בכל לוגיקה פורמלית, המסקנה *נובעת* מההנחות; אם ההנחות נכונות, אז המסקנה נכונה. הצגת צורת טיעון כתקפה אינה מבטיחה כשלעצמה את אמיתותן של ההנחות. אם חלק מההנחות או כולן אינן נכונות, אז המסקנה אינה נובעת; המסקנה עשויה להיות גם שגויה, או שהיא עשויה להיות נכונה מסיבות אחרות, אך בכל מקרה היא *אינה נסיגה* .

הבנה זו של הקשר בין הנחות יסוד למסקנה אינה פטור מיוחד המוענק לתאוריה שלנו של א-פורטיורי, אלא חלה באותה מידה על כל הסקה, בין אם היא אדוקטיבית, סילוגיסטית או דדוקטיבית אחרת, או אפילו אינדוקטיבית. בכל המקרים, עולה השאלה: ***כיצד ידועות ההנחות עצמן?*** והתשובה היא תמיד: בכל אחד מהאמצעים המאושרים על ידי

מדע הלוגיקה. הנחה יכולה להיגזר מהניסיון על ידי טיעונים אינדוקטיביים מסוגים שונים, או להיות אקסיומת לוגית במובן שהסתירות שלהן מכחישות את עצמן, או אפילו מתגלות אלוהית; או שניתן להסיק אותה באופן דדוקטיבי בצורה כזו או אחרת מטענות ראשוניות יחסית כאלה (בין אם הן *א-פוסטריורי* או *א-פריורי* , אם להשתמש בשפתם של פילוסופים).

סוגיה זו הוכרה בספרות על הלוגיקה התלמודית, באמצעות תורת ***ההתנגדות*** (בעברית, ***תשובה*** ; בארמית, ***פירקא***). טיעון נתון, ואף כל טיעון אחר, ניתן לבקרו על בסיס פורמלי, אם מוכח שהוא אינו מהווה מצב רוח תקף של הנמקה. אך ניתן גם להתנגד לו על בסיס מהותי, על ידי הוכחה שאחת או שתי הנחות היסוד שלו שקריות לחלוטין או חלקן, או לפחות פתוחות לספק רציני. הדדוקציה כשלעצמה עשויה להיות תקפה, אך הגיבוי האינדוקטיבי שלה (במובן הרחב ביותר) עשוי להיות פתוח לספק.

קחו לדוגמה את הדוגמאות המקראיות של *קל וחומר* בהן השתמשנו כאיורים שלנו.

בטיעון בנוגע למרים, קיבלנו שני משפטים, שאף אחד מהם אינו ברור מאליו כשלעצמו. בהנחה שהפסוק המקראי בכללותו אכן נועד כטיעון, ולא כשתי טענות שאינן קשורות זו לזו, נוכל להתייחס לראשון כאמת מובטחת אלוהית ולהשתמש בו כהנחת יסוד משנית שלנו, אך השנייה חייבת איכשהו לצמוח כמסקנה. עם זאת, ההנחה העיקרית, שאנו עצמנו בונים כדי להשלים את הטיעון, אינה ניתנת לערעור באופן עקרוני. זו שהנחנו במקרה נראית סבירה (כלומר, נראית עקבית עם שאר הידע שלנו); אך ניתן להעלות על הדעת שבסופו של דבר תועלה התנגדות כלשהי בנוגע אליה (למשל, שאלוהים מייחס חשיבות רבה יותר לחטאים נגד הורים מאשר לחטאים נגד עצמו).

בטיעון הבא, של משה, ההנחות העיקריות והמשניות ידועות שתיהן באמצעים אמפיריים. הראשונה היא הכללה, המבוססת על דפוסי ההתנהגות בעבר של בני ישראל ופרעה; והשנייה היא אמירה הנוגעת לאירועים מאוחרים יותר. טענות אלו נכונות, כך שהמסקנה מוצדקת, אך ייתכן שהן היו לא מדויקות מבחינה עובדתית, ובמקרה כזה ניתן היה להעלות התנגדות.

הטיעון שהעלו אחיו של יוסף פתוח הרבה יותר לדיון. ייתכן שהסוכן טען שהם החזירו את הכסף שמצאו ממניע/ים אחרים מלבד כפייתם הכנה: (א) לשחרר את אחיהם שמעון, שנשמר כבן ערובה (ראה בראשית, מ"ב:כ"ד ומ"ג:כ"ג); או (ב) משום שהרעב בכנען אילץ אותם לחזור למצרים (ראה מ"ג:א); או אפילו (ג) משום שחששו מרדיפה ונקמה בסופו של דבר; או פשוט (ד) משום שגביע הכסף, בהיותו כלי למטרות ניחוש, היה בעל ערך רב יותר משקים מלאים בכסף, ולכן פיתה אותם לקחת סיכונים רבים יותר.

אנו מקבלים את טענת האחים, משום שאנו מאמינים כי כנותם נבעה מיראת אלוהים יוצאת הדופן שלהם (ללא קשר לכל דאגות ענייניות יותר), אך היא אינה בלתי ניתנת לערעור. ברור שהיסודות האמפיריים של הנחת היסוד העיקרית מורכבים למדי, וסיבוך נוסף הוא המושג הפסיכואתי-אתי המופשט למדי (כלומר, כנות) הכרוך בה. באשר להנחת היסוד המשנית, על השבת כסף - זו הייתה תצפית ישירה על אירוע פיזי יחיד. בכל מקרה, דוגמה זו ממחישה היטב את הסוגיות האינדוקטיביות שעשויות לעמוד בבסיס טיעון קל וחומר.

במקרה של הטיעון של משה בנוגע לעורפם הקשיח ולמרד של בני ישראל, ניתן לפרש את ההנחה העיקרית כהכללה מניסיון כללי. אנו יודעים שילדים מתנהגים פחות טוב בנוכחות הוריהם או מוריהם מאשר בהיעדרם, ובאופן דומה שאנשים הולכים אחר מנהיגיהם בקפדנות רבה יותר כאשר גבם של מנהיגיהם אינו מופנה - ועל בסיס זה, ההנחה העיקרית המשוערת נראית סבירה. אך ניתן בהחלט לטעון שלמרות שזה נכון לרוב, זה לא תמיד נכון (משה אכן מתבקש מבני ישראל להפוך זאת לשקרי!) - ובכך להטיל ספק בכל הטיעון, או לפחות להפוך אותו לסביר ולא הכרחי. באשר להנחה המשנית, ניתן לראותה כהערכה חמורה מדי של התנהגותם של בני ישראל - יש בה היבט סובייקטיבי.

הערות דומות ניתן להעיר בנוגע לטיעון של רבי מאיר, תוך הדגמת חולשותיו האפשריות. אין צורך להרחיב בנושא עוד. כל זה מוכיח, לא כפי שטענו כמה לוגיקאים כי טיעון קל וחומר הוא עקרונית חסר תוקף פורמלי, אלא שלעתים קרובות קשה למצוא בסיס מהותי מוצק ליישומו היעיל. לכן מובן מדוע מחוקקים רבניים ראו בדרך כלל בטיעוני *קל וחומר* כלא מספיקים כשלעצמם כדי להצדיק חוק, *אלא אם כן הם נתמכים על ידי סמכות המסורת* .

כעת, כהמחשה ובדיקה אחרונה של התיאוריה שלנו, ברצוני לנתח טיעון א-פורטיורי המובא באנציקלופדיה יודאיקה [68]. הוא לקוח מהתלמוד (*חולין* כ"ד ע"א), המבסס את הטיעון על קטעים מסוימים בתורה (ויקרא, כא:ט"ז-כא; ובמדבר, ח':כ"ד-כה). הטיעון נראה מסובך, אך הוא פשוט, כפי שנראה, קדמון חיובי בצורתו; אני מצטט:

אם כוהנים שאינם פסולים לשרת בבית המקדש בגלל גילם, פסולים בגלל מום; אז לויים, הפסולים בגלל גילם, ודאי שייפסולו בגלל מום.

הרמז לפתרון טמון בפועל *המעורב* ; אנו מבחינים שהנושא המרכזי הנדון הוא סף הפסילה מעבודת המקדש. המונח האמצעי שלנו (R), אם כן, חייב להיות מושג בעל דרגות רבות ושונות (למשל, "אי כשירות"), כך שיש נקודת חיתוך לאורכו, המסמנת את התרחשות הפסילה; זהו למעשה המונח המשני (S), שיהיה התוצאה של הנחת היסוד והמסקנה המשנית שלנו.

<u>הנחת יסוד עיקרית:</u>

""פגמים גופניים"" (P=) מרמזים יותר על "אי-התאמה לעבודת המקדש" (R=) מאשר על "להיות מעל גיל מסוים" (Q=);"

<u>הנחת יסוד קטנה:</u>

אם לוי מגיע לגיל זה (Q), הוא פסול (R) מספיק כדי ש"הוא יפסול" (S=);

<u>מסקנה:</u>

לכן, קל וחומר, אם ללוי יש פגמים בגוף (P), הוא פסול (R) מספיק כדי להיפסל (S).

שימו לב שההנחות המשניות והמסקנה, בהתאמה, מכילות את המונחים המשניות והעיקריות, הגורמים למידת אי-ההתאמה הנדרשת לפסילה. אנו רואים שטיעון זה זהה בצורתו לזה של ר' מאיר, אותו ניתחנו קודם לכן. מה שמייחד אותו, לעומת זאת, הוא האופן שבו אנו בונים את ההנחה העיקרית. בטיעון ר' מאיר, לא ניתן מקור מפורש להנחת היסוד העיקרית; אך בדוגמה הנוכחית, יש לנו כמה נתונים נוספים שבעזרתם נוכל להצדיק את ההנחה העיקרית שלנו.

הטיעון הא-פורטיורי *כשלעצמו* אינו מזכיר את הכוהנים; הוא נוגע רק ללוויים. התועלת הלוגית של האמירות בטקסט המקורי על כוהנים היא לשמש כמקפצה שממנה נוכל לקפוץ להנחת היסוד העיקרית הנדרשת. שתי הטענות "כוהנים אינם נפסלים עקב זקנה" ו"כוהנים נפסלים עקב פגמי גוף", מספקות לנו את הבסיס המקראי להכללה אינדוקטיבית לטענה "פגמי גוף פוסלים ביתר קלות מאשר זקנה", אשר בתורה הופכת להנחת היסוד העיקרית שלנו.

טיעון אנלוגי מעורב, כאשר אנו עוברים ממקרה של כוהנים, לכל המקרים (כל משרתי המקדש), כולל בסופו של דבר למקרה של הלוויים. טיעון זה אינו בלתי ניתן לערעור מבחינה פורמלית; ייתכן שהתורה הייתה עושה הבחנה דקה, ומאפשרת ללוויים עם פגמים גופניים לשרת במקדש (לאור תפקידיהם הייחודיים שם). לשני נושאים תמיד יכולים להיות נשואים מנוגדים, מבלי לפגוע בלוגיקה. עם זאת, *מכיוון שהתורה למעשה אינה עושה הבחנה כזו* , אנו יכולים להכליל באופן סביר כפי שעשו הרבנים.

לסיכום, לא כל הקטע התלמודי הנדון היווה טיעון קל וחומר. החלק הראשון, הנוגע לכהנים, *לא היה חלק אינהרנטי מהסקת קל וחומר כשלעצמה, אלא שימש כהנחת יסוד לטיעון אינדוקטיבי מקדים* (כלומר, הכללה) שקבע את הנחת היסוד העיקרית של *קל וחומר* ככזה. רק החלק השני, העוסק בלויים, שייך לתהליך *קל וחומר* עצמו.[69]

---

[68] 8:367.

[69] כעת נוכל להזכיר את התיאוריה הרבנית לפיה לעקרון *הדיי"ו* יש <u>חלוקות משנה</u> , וניתן להחיל אותו "על המקרה המקל" או "על המקרה המחמיר". רעיון זה התבסס על הבנה מוגבלת של הטיעון קל וחומר, דווקא בשל כישלונם של הרבנים להבחין בין התהליך הדדוקטיבי עצמו לבין תקדימים אינדוקטיביים שלו. דוגמה שסיפק ברגמן (עמ' 128) היא הבאה: "אם *שן* ורגל , שאינם גורמים אחריות כאשר הם מבוצעים ברכוש ציבורי, בכל זאת גורמים אחריות מלאה אם מבוצעים ברכוש הנפגע, אז *קרן* , שעבורה יש [חצי]אחריות אם היא התרחשה ברכוש ציבורי, בוודאי צריכה לגרום אחריות *מלאה* אם בוצעה ברכוש הנפגע" (*BQ* , 25a): על סמך עקרון *הדיי"ו* , <u>אי אפשר</u> לטעון כך, הוא אומר, אלא יש להסיק על *חצי* אחריות, עבור *קרן* על רכוש פרטי, כלומר לא יותר ממה *שקרן* מפעילה על רכוש ציבורי. אני מסכים עם מסקנתו, אך מסיבות אחרות: יש לנו 3 *נתונים*

בהקשר זה, ברצוני לבקר ולדחות את תיאוריית טיעוני *קל וחומר* שהוצעה על ידי מחבר המאמר הנ"ל באנציקלופדיה יודאיקה, ל. ג'ייקובס. הוא דוחה בצדק (יחד עם קונסט) את הטענה של כמה חוקרים (ובעיקר א. שוורץ), כי ניתן לזהות אותם עם הנמקה סילוגיסטית; שכן האחרונה משרתת רק את המטרות הסופיות של הכללת פרטים בקבוצות, או קבוצות בקבוצות-של-קבוצות. עם זאת, גם הניתוח של ג'ייקובס עצמו בנושא פגום.

יעקבס לפורמליזציה אינו רק פישוט יתר לא מספק, אלא גם מנוגד להיגיון. הוא טוען כי ניתן לנסח את הטיעון (הנ"ל) של ר' מאיר (אותו הוא מכנה "פשוט") כ"אם ל-א' יש x, אז בוודאי של-ב' יש x"; אך זה לא מסביר דבר, זה לא אומר לנו מדוע ההסקה אפשרית בכלל, משום שהיא מעורפלת מדי. באופן דומה, הוא מנסח את הטיעון על הכוהנים והלוויים (אותו הוא מניגוד כ"מורכב") כדלקמן: "אם ל-א', שחסר לו y, יש x, אז ל-ב', שיש לו y, בוודאי יש x"; אך זה אבסורד! החץ מצביע לכיוונים מנוגדים בנקודות הקדומות (במקרה אחד נגד y, במקרה השני לכיוון y), ואז הוא מתהפך ומצביע לאותו כיוון בנקודות התוצאה (לכיוון x)!

ברור שנדרשו כלים פורמליים מדויקים יותר, לוגיקה זהירה יותר וניתוחים לשוניים חדים יותר כדי לפתור את תעלומת *קל וחומר* . אני מאמין שהתיאוריה שהצעתי מציעה פתרון סופי.

5. ניסוחים רבניים.

מבחן חשוב לצורות הכלליות שלנו של *קל וחומר* הוא תחולתן על **ניסוח טיעון קל וחומר, כפי שהועלה באופן מסורתי בספרות הרבנית** . לחלק מהלוגיקאים, כמו הרב לוצאטו (הידוע גם כרמח"ל), יש מושג רחב למדי של *קל וחומר* , הכולל כל סוג של סולם השוואה כמונח האמצעי האפקטיבי [70]. עם זאת, נראה שרוב המחברים מגבילים את מושגם לסוג ספציפי אחד של מונח אמצעי, דהיינו מושג ה'הגבלה חוקית'. כך, למשל, הרב שאבל [71]מתאר את הטיעון כך:

צורת נימוק שבאמצעותה נקבע כי קפדנות מסוימת החלה על עניין מינורי חלה ביתר שאת על עניין מרכזי. לעומת זאת, אם הקלה מסוימת חלה על עניין מרכזי, היא חייבת לחול ביתר שאת על העניין המינורי.

תיאורו של [72]ר. פייגנבאום ברור אף יותר, כפי שמראה הציטוט הבא. (שימו לב שאנו עוסקים למעשה בסולם של אופנים, ובקינון של אופנים בתוך אופנים.)

a) כל פסיקה מחמירה בנוגע לסוגיה המקלה חייבת להיות נכונה גם לגבי הסוגיה המחמירה;
b) כל פסיקה מקלה בנוגע לסוגיה המחמירה חייבת להיות נכונה גם בנוגע לעניין המקל.

: (1) נזקים יחסית לא מכוונים שנגרמו על ידי בעלי חיים (*שן* ו *regel*) ברשות הרבים מרמזים על אחריות הבעלים לא לשלם אף אחד מהנזקים; בעוד ש-(2) אותם נזקים ברכוש פרטי מרמזים על אחריותו לשלם את כל הנזקים; ו-(3) נזקים יחסית מכוונים שנגרמו על ידי בעלי חיים (*קרן*) ברשות הרבים מרמזים על אחריות לשלם מחצית מהנזקים. שתי הנתונים הראשונים משמשים כדי להוביל את הנחת היסוד העיקרית של עמדתנו בפועל, א-פורטיורי: לבצע את ההשוואה 'עבור מעשים לא מכוונים, מעשים שבוצעו ברכוש פרטי מרמזים על אחריות רבה יותר מאלה שבוצעו ברשות הרבים', לאחר מכן להכליל ל'עבור כל המעשים, אותו הדבר', ולאחר מכן להפחית את הפרט החדש 'עבור מעשים מכוונים, אותו הדבר'. תוצאה זו, בשילוב עם הנתון השלישי, המשמש כהנחת יסוד משנית, יוצרים את הטיעון א-פורטיורי עצמו , שמסקנתו היא 'מעשים מכוונים ברכוש פרטי מרמזים על אחריות לשלם מחצית מהנזקים'. יישום עקרון *הדאיו* הכרוך בשלב אחרון זה (מונח משני: 'חובה לשלם חצי פיצויים') הוא רגיל לחלוטין, ואינו דורש חלוקה חדשה ומיוחדת, שימו לב היטב.

[70] נוכל גם להזכיר תיאור שהציע מקובי, "אם ידוע משהו על דבר אחד שיש לו איכות מסוימת בצורה 'קלה' יחסית, אזי הוא חייב להיות נכון 'על אחת כמה וכמה' לגבי דבר אחר שיש לו את אותה איכות בצורה 'כבדה' יחסית". תיאור זה אינו שלם במובנים שונים, אך לפחות אינו מגביל את עצמו לסוגיות משפטיות.

[71] עמ' 27, הערה 106.

[72] עמ' 88.

ניסוחים מיוחדים אלה נטמעים בקלות על ידי התיאוריה הכללית שלנו של טיעון *קאל וקומר* , כדלקמן:

a) P בדרך כלל מרמז על יותר 'החמרת המטפל' (=R) מאשר Q מרמז,
אף על פי כן, Q הוא מחמיר (R) מספיק כדי לרמוז על 'העוסק כפוף למגבלה מסוימת (או לא כפוף לחירות מסוימת)' (=S),
יתרה מזאת, P הוא מחמיר (R) מספיק כדי שאותה פסיקה תחול (S).

b) P בדרך כלל מרמז על יותר 'החמרת המטפל' (=R) מאשר Q מרמז,
אף על פי כן, P *אינו* מחמיר (R) מספיק כדי לרמוז על 'העוסק כפוף למגבלה מסוימת (או לא כפוף לחירות מסוימת)' (=S),
יתרה מכך, Q *אינו* מחמיר (R) מספיק כדי שאותה פסיקה תחול (S).

שימו לב ששני הטיעונים הם קדמונים בצורתם, ואחד מבוטא באופן חיובי והשני באופן שלילי. התזות הקיצוניות (P, Q) הן פסיקות משפטיות; התזה האמצעית שלהן (R) היא גודל הנטל, נניח [73], שהן מטילות על פרקטיקן, והתזה המשנית שלהן (S) היא סעיף משפטי שלישי, שבעצמו מוערך כמעיק במידה מסוימת. אם הנטל הקטן יותר (Rq) כולל את הנטל המשנית (Rs), אז גם הגדול יותר (Rp); ובניגוד לכך, אם הנטל הגדול יותר אינו כולל את הנטל המשנית, אז גם הנטל הקטן יותר. שימו לב, למען הסימטריה, שנוכל להעלות על הדעת נוסחאות דומות שבהן התזה האמצעית (R) היא 'הקלה לפרקטיקן', בתנאי שהתזה המשנית (S) משתנה גם היא בקוטביות, והופכת ל'הפרקטיקן כפוף לחירות מסוימת (או לא כפוף למגבלה מסוימת)'.

ניתן להתנגד לנוסחאות כאלה, ראשית, בשל תפיסתן המוגבלת: הן נתפסות במיוחד ביחס לחומרתן או לרפיון של טענות אתיות (פסיקות משפטיות, בטרמינולוגיה רבנית [74]), בעוד ש"אפילו קל וחומר" הוא תהליך רחב בהרבה, החל על טענות שאינן אתיות. *שנית*, ובאופן רדיקלי יותר, נוסחאות אלה כרוכות בתזה אמצעית ("נטל", נניח) *מעורפלת ומפוזרת מדי* כדי לאפשר מסקנה ודאית: הנחת היסוד העיקרית חייבת להיות *כללית* , וכלליות כזו ניתנת לדעת רק על ידי הכללה או ספירה. אם על ידי הכללה, המסקנה היא במקרה הטוב סבירה; אם על ידי ספירה, אנו שואלים את עצמנו את השאלה (כלומר, היינו צריכים לדעת את המסקנה הרצויה מראש).

שכן חוק P עשוי להיות מכביד במובנים רבים וחוק אחר Q עשוי להיות מכביד במובנים רבים, ו-P בהחלט עשוי להיות מכביד מבחינה מספרית ביותר מובנים מאשר Q מכביד; *למרות זאת* , הנטל של P עשוי לכלול או לא לכלול את כל הנטל של Q, ואכן הנטל של P ו-Q עשוי שלא לחפוף כלל! במילים אחרות, באופן עקרוני (כלומר, פורמלי), ההסקה אינה הכרחית ללא מפרטים נוספים אשר מבטיחים איכשהו שנטל P כולל את כל אלה של Q. כלומר, לחוקים הנדונים כאן, P ו-Q, יש יחסים מהותיים מרומזים מסוימים שיש לחשוף.

לפיכך, ניסוחי הטיעון הרבניים שהוזכרו לעיל, א-פורטיורי, אינם מוגבלים רק בהיקפם (לתזות אתיות), אלא גם לא ניתן לראותם כבעלי תוקף פורמלי (כלומר, מבטיחים בהכרח הסקה). במקרה הטוב, מדובר בקווים מנחים רחבים, שלעיתים עלולים להימצא בלתי ישימים. ואכן, הרבנים היו מודעים לבעיה זו, ולעיתים אף התנגדו לניסיונות הסקה כאלה על ידי אחד מעמיתיהם, וטענו כי חומרה של Q לא בהכרח חלה על P או שהקלה של P לא בהכרח חלה על

---

[73] חשוב לציין את חוסר ההגדרה והסובייקטיביות לכאורה של המושגים "מקלה" ו"מחמירה" (או מילים נרדפות בעלות אותו אופי). נראה שהם מתייחסים לתגובות סובייקטיביות/רגשיות לחוקים; כלומר, האם חוק נתפס על ידי אנשים כקושי נוסף או כשחרור מחובה. אם נניח הגדרות פורמליות יותר (ראה פרק 13), ונתייחס לכל חוק - חיובי או שלילי, כלומר ציווי או איסור - כ"מחמיר", וכל היעדר חוק - כלומר, תנאי אתי, היתר ופטור - כ"הקלה", אז עלינו להיות זהירים מאוד בהקשר זה, שכן מדובר בלוגיקה מודאלית, שיש לה דפוסי התנהגות סילולוגיים מיוחדים (יש לציין, שלא ניתן להסיק מסקנה מהנחה ראשית בספרה ראשונה שאינה הכרחית באופן חיובי או שלילי). עניין זה דורש מחקר נוסף, ביחס לניסוחים רבניים של טיעון קל וחומר בנוגע ל"הקלה".

[74] אולי כדאי לומר מילה על ההבדל הזה בטרמינולוגיה. בפילוסופיה, מבחינים בין טענות אתיות לטענות משפטיות כדלקמן. אתיקה היא המושג הרחב יותר, הכולל את החוק. החוק מתייחס ספציפית לטענות אתיות הנאכפות על ידי החברה (או החלק השולט בה); טענות אתיות מסוימות אינן נחשבות ניתנות לאכיפה (אם כי לכאורה הן נובעות מהטבע). הרבנים מודעים בבירור להבחנה פונקציונלית זו, אך נוטים להתייחס לכל הטענות האתיות כ"חוקים", משום שהם רואים אותן כנאכפות בסופו של דבר על ידי אלוהים, אם לא על ידי החברה.

Q. למעשה, הם בטלו את ההנחה העיקרית, הכחישו אותה ככללית והפכו אותה במקרה הטוב לסבירה, על ידי הצבת חריג מוכר; ובאמצעות זה, הם מנעו את יישום הנמקת *קל וחומר* על S, המקרה החדש הנבחן.

5. רשימה מתוקנת של ספרי מקרא א-פורטיורי .

פרק זה אמור לעניין חוקרי ותלמידי מקרא, ולא לוגיקאים חילוניים.

1. בעיות שנתקלו בהן.

ציינו כי, על פי *ספר בראשית רבה* , ישנם עשרה מקרים של ויכוח קל וחומר בתנ"ך: ארבעה מהם בספרי משה ושישה האחרים במקומות שונים אחרים. באופן מסורתי, חיבור מדרשי זה חובר על ידי רבי אושיאה רבה (תנא ז"ל) או על ידי רבה בר נחמני (דור שלישי של אמורא); בכל מקרה, בסביבות המאה ה-3 לספירה [75].

כבר בפרקים קודמים ניתחנו בפירוט רב את ארבעת המקרים של קל וחומר שזיהה מדרש זה *בחומש* , דהיינו: בראשית מד:ח, שמות ו:יב, במדבר י"ב:יד, ודברים לא:כ"ז. ששת המקרים האחרים המוזכרים בו הם: שמואל א' כ"ג:ג, ירמיהו י"ב:ה (2 מקרים), יחזקאל טו:ה, משלי יא:לא, ואסתר ט:יב. סביר להניח שזוהי רשימה *מלאה* ; כלומר, זו אינה רק רשימה של עשרה מקרים נוספים, אלא רשימה ממצה.

בהתחלה, לקחתי כמובן מאליו את המסורת הסמכותית הזו שיש רק את 10 טיעוני *קל וחומר* בתנ"ך. אבל אני חייב להודות שעם הזמן, להפתעתי (שלא לומר, לתדהמה, כי אני לא רוצה לעורר את זעם האורתודוקסיה של דתי), נאלצתי לשנות את סעיף האמונה הזה במידה ניכרת. בחינה מדוקדקת יותר של הראיות מבהירה ללא ספק שיש סבירות גבוהה יותר שיש **לפחות כ -30 *(שלושים)* מקרים בתנ"ך** , ויתרה מכך, שאחד המקרים המופיעים במדרש פתוח לספק כמקרה אמיתי.

הרמז הראשון שלי שמשהו אינו כשורה היה הגילוי המקרי למדי של טיעון א-פורטיורי באיוב ד':17-19, בעודי מדפדף במדריך הרמב"ם . [76]באופן טבעי הנחתי שהרשימה המופיעה באנציקלופדיה *יודאיקה* [77], שהייתה המקור הראשוני שלי, הייתה שגויה בטעות (זה לא מופרך כפי שזה אולי נשמע: פעם הבחנתי בבלבול בין סילוגיזם היפותטי של ספרה שנייה ושלישית באנציקלופדיה *לפילוסופיה משנת 1967* [78]); וששני המקרים שנספרו תחת ירמיהו היו למעשה מקרים אחד, בעוד שהטיעון האמור באיוב אולי הושמט על ידי המדפיסים. החלטתי לבדוק את המקור המקורי ולאשר הנחה זו (כמובן שבדקתי בסופו של דבר *את GR* , אך מצאתי שרשימת *EJ* נכונה).

בינתיים, לאחר שהעלתה את מודעותי לסוגיית הטיעונים הלוגיים בתנ"ך במחקרי הקודם, במקרה בשבת, בזמן שלמדתי את " *הפטרת* השבוע" *(תזריע)* , שמתי לב למקרה נוסף שלא הוזכר, דהיינו מלכים ב' ה', יג. שוב, תגובתי המיידית הייתה הגנתית ושמרנית; לא רציתי להכחיש את המסורת. בתחילת מחקריי הפורמליים הסתכלתי בחשדנות על הטיעון בספר אסתר (נחזור לפרט זה בהמשך); אז חשבתי, ובכן, אם נתעלם מהמקרה המפוקפק הזה, עדיין יהיו לנו בסך הכל רק עשרה טיעונים קל וחומר.

בערך באותו זמן, כשתיארתי לאנשים כמה מהקשיים שנתקלתי בהם במחקר המקראי שלי, מישהו הזכיר שייתכן שיש מקרה של *קל וחומר* בדניאל; אבל לא הצלחתי למצוא אותו על הסף (כפי שנראה, בסופו של דבר מצאתי מקרה סביר).

---

75 אם זה משנה, המסורת השנייה נשמרת בספר *הדורות* , הראשונה *בצמח דוד המאוחר יותר* .

76 עמ' 301.

77 כרך 8, עמ' 367.

78 כרך 4, עמ' 518.

כמו כן, כשדפדפתי בפירוש *של ArtScrolls* על ספר בראשית, שמתי לב לרווחתי להערתם ש"כמה מהדורות של המדרש כוללות את בראשית ד':כ"ד במקום את יחזקאל טו:ה' ברשימת העשר. מצאתי אז שפירוש רש"י על דוגמה חלופית זו (ראה *שונצינו חומש* [79]), מנוסח בבירור כקל *וחומר* . (אם כן, יש להניח שרש"י העדיף את המהדורות המיוחדות *של* המדרש, שכן בפירושו לבראשית מד:ח' הוא אינו חולק על הטענה *שיש* רק עשרה מקרים *של קל וחומר* "בתורה" [במובן הרחב יותר של המונח, כלומר תנ"ך] - זה נאמר כבדרך אגב).

כך, למעשה, בפועל, לפחות אחד עשר משפטים בתנ"ך מוכרים כ"א-פורטיורי" על ידי רבנים באופן קולקטיבי, ולא רק עשרה (אם כי יש האומרים את העשרה האלה ויש האומרים את העשרה ההיא, וכולם מסכימים על תשעה מקרים). כיצד הם מיישרים זאת עם טענת המדרש, שככל הנראה כולם ממשיכים לתמוך בה ללא חת, מעבר להבנתי: סתירה היא סתירה. איני יודע אם מישהו מהם ציין והכיר במקרים נוספים של "א-פורטיורי" בתנ"ך, ואם כן, כיצד התמודד עם הסוגיות המשתמעות; אך הסוגיות משתמעות אפילו עם רשימה משותפת של אחד עשר מקרים בלבד. הפתרון הפשוט ביותר, כך נראה לי, יהיה לראות את טענת המדרש כלא ממצה; אז אין בעיה לפקפק בחוסר הטעות *של* המדרש.

2. הפתרון שנמצא.

אני מספר את הסיפור הזה בפירוט כדי להדגים את רצוני הטוב, את היסוסי לסתור את הסמכות (אך גם את נחישותי למצוא את האמת העובדתית). בשלב זה, כבר היה ברור שהמסורת הרווחת בנושא זה בוודאי אינה מדויקת מבחינה עובדתית, וכי נדרשת הערכה מחודשת שיטתית. אבל איך, מלבד קריאה מחודשת של כל התנ"ך בקפידה תוך מחשבה על נושא זה? בנקודה זו הייתה לי תובנה משמחת מאוד...

הטיעונים א-פורטיורי בתנ"ך ***אינם*** *מסומנים באופן בולט על ידי ביטויים כמו "כל שקל" או "קל וחומר"!*

ביטויים אלה משמשים בטיעונים ובגילויים תלמודיים (משנה וגמרא) ואחרים (רבניים), אך לא ככל הידוע לי בתנ"ך עצמו. אם נבחן בפועל את 10 המקרים המוזכרים במדרש (הרגיל), נמצא אך ורק את הנוסח הבא:

הנה (הנה)... *איך אז* (ואיך)...	רֵאשִׁית:
הנה (הנה)... *איך אז* (ואיך)...	סֵפֶר שֵׁמוֹת:
... *הילה* (האם זה לא כך)...	מספרים:
הנה (הנה)... *ואז גם מתי* (אז גם מתי)...	דְבָרִים:
הנה (הנה)... *וגם אם* (אז גם אם)...	שמואל:
אם (ואיך אז)... *ואיך אז*...; *ואם* (*ואיך אז*)...	ירמיהו:
הנה (הנה)... *אז מתי* (אז מתי)...	יחזקאל:
חן (הנה)... *אפ קי* (גם כך)...	פתגמים:
... *מה* (מה)...	אסתר:

כמעט מיד ראיתי שניתן לראות את הביטויים השונים הללו כאותות לכוונה לנסח טיעון קל וחומר. לאחר זמן מה הבנתי שלמשפטים אלה אכן היה צורך, בצורת תנאי, עם פסוקית קודמת (הנחת יסוד משנית), המסומנת על ידי אופרטור "if" (אחד החלקיקים *hen/hine, ki, ve/u*), ופסוקית עוקבת (מסקנה), המסומנת על ידי אופרטור "then" (אחד הביטויים *ve ekh, ve af ki, af ki, halo* , ובסופו *של* דבר *meh*). מילות מפתח או ביטויים אלה היו מוגבלים

[79] עמ' 24.

במספרם, כחצי תריסר, ולכן ניתן היה להשתמש בהם בקלות יחסית בחיפוש אחר מקרים אחרים, אם בכלל, בקונקורדנציה *של התנ"ך* (שהיא למעשה אינדקס מילים). כמובן, ייתכנו ביטויים משמעותיים אחרים, מלבד אלה, אך השארתי את השאלה פתוחה; לפחות, זו הייתה נקודת התחלה.

השלב הבא היה מחקר קפדני: כל אזכור של מילת מפתח בקונקורדנץ נבדק בתנ"ך, כדי לראות אם הוא מאותת על טיעון קל וחומר. האמת היא שלא חקרתי את כל מילות המפתח: חיפשתי את כל המופעים של ***"אכ", "ואך", "אף", "אך", "ואף", "ואף", "הן", "הן", "הלן", "והלן"*** ; אבל לא הייתה לי הסבלנות לחקור גם את המילים ***"חין", "כי "*** . מהר מאוד התברר שלא כל המופעים של מילות המפתח סימנו *קל וחומר* (רק כ-6 אחוזים עשו זאת); מצד שני, בשיטה זו מצאתי מקרים חדשים רבים של הטיעון, כלומר מקרים שלא הוזכרו במדרש (כעשרים). בסך הכל, חיפשתי כ-500 אזכורים בתנ"ך; עד אז הטענה שלי הוכחה, שכן היו לי בערך פי שלושה טיעונים קל וחומר שהתחלתי איתם, ולא נראה היה חשוב להמשיך את העניין עוד ולנסות להיות ממצה.

כפי שכבר נאמר, לא הייתי מודע מיד לתפקיד הלוגי שממלאות מילות המפתח/ביטויי המפתח. בהתחלה, גישתי הייתה פילולוגית פרגמטית; אך ברגע שהבנתי שמה שעליי לחפש הם אופרטורים של "if/then", התברר לי שנדרש ניתוח לשוני מפורט יותר: מחקר מייגע זה מוצג בפרק הבא. בהקשר זה, הבנתי בהדרגה את הדברים הבאים (אשר *לאחר מעשה* אולי נראה מובן מאליו, אך לא היה ניכר מיד). בעוד שבעברית מודרנית, *"im/az"* הם המקבילים הקרובים והנפוצים ביותר של "if/then", בעברית מקראית השפה מגוונת יותר:

א. ישנם ביטויים חלופיים שונים ל"אם ", כגון *hen/hine, reu, ki, ve/u, im, be* ; כל אלה מכריזים על תוצאה מוקדמת: behold (הבה), see (ראה), if (ראה), when (כאשר), because (כי), in (ב) וכו'. הקידומת *vav* (וגם) ממלאת תפקיד זה, כמו שאר המילים, על ידי הצגת הקשר, שבו מתרחשים אירועים מסוימים שהוזכרו מאוחר יותר.

ב. ישנם ביטויים חלופיים שונים ל"אז ", כגון *af, ve, ki, im* ; כולם מכריזים על תוצאה: כל כך יותר/פחות, לכן, אז, כך וכו'. המילה *af* , המתורגמת לעתים קרובות כ'כל כך יותר/פחות' (קריאתה המובהקת a-fortiori), פירושה באופן רחב יותר 'גם, באופן דומה'. למילה *ki* , אשר בעברית מודרנית יש בדרך כלל את המשמעות המוגבלת של 'בגלל', יש בבירור בעברית מקראית טווח משמעויות רחב יותר, כולל אפילו 'אז'. השימוש ב-*vav* (וגם) במובן של 'אז' נמצא גם באנגלית (למשל "לחץ על הכפתור והמנוע מתחיל"), ולכן אינו זקוק להסבר.

ג. מילות קדם ותוצאה אינן צריכות להיות מסומנות בעברית המקראית, יותר מאשר בביטוי המודרני או באנגלית או בצרפתית, באמצעות אופרטורים של "if" או "then"; ניתן להבין אותן באופן מרומז על ידי ההקשר, או להשמיט אותן כדי למנוע חזרות. (כיום, אנו משתמשים לעתים קרובות בפסיק כדי לסמן "then" מרומז בטקסטים כתובים.) מבחינה דקדוקית, אופרטורים לוגיים הם בסך הכל 'מילות חיבור', הם משמשים לחיבור משפטים בדרכים שונות.

ד. למרות שבתחילה ביטויים כמו *hen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh, halo* אפשרו לי לגלות טיעונים קל וחומר, בסופו של דבר הבנתי שהם לא היו, או לא לגמרי, גורמים חיוניים מבחינה לוגית בטיעונים אלה. *Ekh* (איך) ו-*halo* (האם זה לא זה) לעולם אינם אופרטור-אז של טיעונים, אלא תמיד חלק בלתי נפרד מהתוצאה/מסקנה שבה הם מופיעים, ומשמשים כאמצעים רטוריים: איך תעשה את זה? כלומר, אתה לא יכול לעשות את זה; האם זה לא ש-so וכך? כלומר, זה כך וכך. באשר ל- *af-ki, ve-af-ki*, למרות שהחלקיק *af* משמש כאופרטור-אז של טיעונים, ל- *ve* ול-*ki* יכול להיות תפקיד כאופרטור-אם של הטיעון, או כאופרטור-אם או אז של הנחת היסוד ו/או מסקנתו.

בהקשר זה, ברצוני להפנות את הקורא לניתוח המעניין מאוד של עזרא שרשבסקי את טכניקות הפרשנות של רש"י, שם נדונים[80] כמה מהניואנסים העדינים במשמעותן של מילים כמו *"ו* " ו"כי *"* .

מלבד זאת, שימו לב שהשימוש שלי באופרטורים *"if/then"* כאן הוא רופף מאוד, כללי (ולא לוגי באופן בלעדי); אני לא דוחף כאן את הניתוח לרמות עמוקות יותר, כדי להבחין בין הסוגים המודאליים השונים של התניה: הלוגי (*if*), הטבעי/זמני (*when, such as*), והארכיטקטי (*which, in times as*). אופרטורי "if/then" של כל טיעון לוגי הם כמובן בעלי מודאליות לוגית, אך הנחות היסוד והמסקנות המותנות (אם יש כאלה) שהן כוללות עשויות להיות מסוגים מודאליים אחרים.

---

80 עמ' 73-99.

3. הנתונים וניתוחם.

הטבלה שלהלן מפרטת את תוצאות המחקרים הללו, הרשימה המוצעת שלי של טיעונים מקראיים א-פורטיורי. אני חוזר, היא אינה בהכרח ממצה; ויש להוסיף, חלק מהטיעונים חזקים, בלתי ניתנים לערעור, חלקם חלשים יחסית, פתוחים להפרכה, אך אני חושב שכולן דוגמאות ברורות למדי לצורה. מול כל אזכור מקראי אני מציין את האופרטורים הלוגיים "אם/אז" לכאורה (אם ישנם), ובסוגריים כל אחד מהביטויים הטיפוסיים א-פורטיורי: *hen, hine, lahen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh, halo* , שעזרו לי באופן אישי למצוא את הטענה בנוסף לאופרטורים עצמם.

טבלה 5. 1 רשימה מוצעת של א-פורטיורי מקראי.

לֹא.	הַפָּנָיָה	מפעילים	רמזים ראשוניים
	ספרי תורה		
1	בראשית ד':כ"ד	**קי/ו**	(מָסוֹרֶת)
2	בראשית מ"ד:ח'	**תרנגולת/ו**	תן, ו-עך
3	שמות ו':12	**תרנגולת/ו**	תן, ו-עך
4	במדבר יב:יד	**-/-**	הֲל
5	דברים לא:כז	**תרנגולת/אפ**	תרנגולת, ו-אפ-קי
	ספרים היסטוריים		
6	שמואל א' יד : 29-30	**reu/af**	אפ-קי
7	א' - שמואל כא:ו'	**קי/אפ**	ו-אף-קי
8	א' - שמואל כ"ג:ג'	**הינן/אפ**	הינה, ו-אפ-קי
9	שמואל ב' ד':10-11	**קי/אפ**	אפ-קי, הילה
10	שמואל ב' יב:יח	**יין/ו**	הינה, ו-אק
11	שמואל ב' ט"ז:11	**הינן/אפ**	הינה, ו-אפ-קי
12	מלכים א' ח':כ"ז	**הינן/אפ**	היין, אפ-קי
13	דברי הימים ב' ו':18	**הינן/אפ**	היין, אפ-קי
14	מלכים ב' ה':13	**קי/אפ**	ו-אף-קי
15	מלכים ב' י':4	**יין/ו**	הינה, ו-אק

		ספרים אחרים	
תרנגולת, אף	**תרנגולת/אפ**	איוב ד':17-19	16
תרנגולת, אפ-קי	**תרנגולת/אפ**	איוב טו:15-16	17
תרנגולת, אפ-קי	**תרנגולת/אפ**	איוב כ"ה:5-6	18
תַּרְנְגוֹלֶת	**תרנגולת/גאם,אים**	תהילים 78:20	19
הֶל	**-/-**	תהילים צ"ד:ט	20
הֶל	**אני/-**	תהילים צ"ד:ט	21
הֶל	**-/-**	תהילים צ"ד:י'	22
תרנגולת, אפ-קי	**תרנגולת/אפ**	משלי יא:31	23
אפ-קי	**קי/אפ**	משלי טו:יא	24
אפ-קי	**קי/אפ**	משלי יט:ז	25
אפ-קי	**קי/אפ**	משלי יט:י	26
אפ-קי	**קי/אפ**	משלי כא:כז	27
ו-אך	**קי/ו**	ירמיהו י"ב:ה'	28
ו-אך	**אתה/את**	ירמיהו י"ב:ה'	29
היין, אפ-קי	**הינן/אפ**	יחזקאל טו:ה	30
להן	**להן/ו**	דניאל ב':ט'	31

אנו רואים שיש לפחות 31 מקרים של טענה זו, 5 מהם בארבעה חומשי תורה, ועוד 26 באחד עשר ספרים אחרים (שמואל ומלכים נחשבים כשניים כל אחד). חלק מהטיעונים הללו חוזרים על עצמם, ואולי אין למנותם כנפרדים. לדוגמה, מלכים א' ח':27 ודברי הימים ב' ו':18 הם בהחלט אותו טיעון, המדווח בשני ספרים שונים. שלושת הטיעונים באיוב עשויים להיחשב כאותו מחשבה, למרות שינויים מילוליים קטנים; וכמו כן שניהם בירמיהו. לשני הטיעונים בתהילים צ"ד:9 יש אותה הנחת יסוד עיקרית, וניתן לראותם כטענה מורכבת. מצד שני, ניתן לראות את תהילים ע"ח:20 כשני טיעונים עם אותן הנחות יסוד אך מסקנות נפרדות, במקום טיעון יחיד עם מסקנה מורכבת. לפיכך, המספר הכולל עשוי להיות קטן עד 26, או גדול עד 32, תלוי באופן שבו אנו סופרים. בכל מקרה, ניתן לסכם את הטבלה לעיל כדלקמן:

טבלה 5. 2 שכיחות של אופרטורים A-Fortiori \s 1 ARABIC * SEQ Table.

מיקומים	תדירות	(עִברִית)	מפעילים
.1S, 2S, 2K, Pr	7	כי/אף	קי/אפ
דט, י.ב., פר.	5	פא/הן	תרנגולת/אפ
.1S, 2S, 2K, 2C, Ez	5	פא/הנה	הינן/אפ
.1S	1	פראו/א	reu/af
ג', ג'וניור	2	ו/כי	קי/ו
ג'וניור	1	ו/ו	אתה/את
G, דוגמה.	2	הֵן/ו	תרנגולת/ו
.2S, 2K	2	ו/הנה	יין/ו
ד.נ.	1	ו/להן	להן/ו
נ.ב.	1	אם,גם/הן	תרנגולת/גאם,אים
נ.ב.	1	.../סא	אני/-
נ, תהילים.	3	.../...	-/-

נציין כי, באופן כללי, מילות המפתח/ביטויי המפתח הבודדים, וחשוב מכך, הצירופים שלהם, נראים מפוזרים באופן שווה למדי ברחבי התנ"ך: השפה אחידה למדי בסך הכל. לחלק מהספרים, כמו ויקרא, יהושע, שופטים ואחרים, אין טיעונים א-פורטיורי למיטב ידיעתי; אך איני רואה סיבה מדוע יהיו כאלה, וגם לא מה ניתן להסיק מכך (אולי מישהו אחר עשוי להסיק בסופו של דבר). אם נשים לב לתיארוך המסורתי של הדוברים המדווחים בכל אחד מהטיעונים לעיל, נמצא את התוצאות הבאות:

טבלה 5. 3 טיעונים א -פורטיורי: על ידי מי, באיזו תדירות, מתי.

דייטים מסורתיים	תֵדֶר	רַמקוֹל
טרום המבול	1	לֶמֶך
פַּטרִיאַרכָלִי	1	אחיו של יוסף
סינאטי	5	משה
סינאטי	1	אלוהים (דרך משה)
סינאטי	2	אליפז
סינאטי	1	בילדד
בָּבִילוֹנִיָה	1	יונתן
בָּבִילוֹנִיָה	3	דוד
בָּבִילוֹנִיָה	2	אנשיו של דוד
בָּבִילוֹנִיָה	1	אסף
בָּבִילוֹנִיָה	7	שלמה
הממלכה הצפונית	1	עבדיו של נעמן
הממלכה הצפונית	1	שליטי יזרעאל
סוף בית המקדש הראשון	2	אלוהים (דרך ירמיהו)
סוף בית המקדש הראשון	1	אלוהים (דרך יחזקאל)
גלות ראשונה.	1	נבוכדנצר

אנו רואים בטבלה לעיל שמלבד 4 מהטיעונים המיוחסים לאלוהים, 21 (68%) מהם נאמרים על ידי יהודים ו-6 (19%) על ידי לא יהודים. לפיכך, אם לשפוט על סמך מקורות מקראיים בלבד, צורת הנמקה זו נראית יהודית ברובה, אם כי לא בלתי מוכרת ללא יהודים. איני מתכוון להערה זו כגזענית, אלא רק לעורר עניין במחקרים היסטוריים של לוגיקה. יהיה מעניין לדעת האם טיעונים קל וחומר מופיעים, נניח, באפיגרפות או מסמכים שומריים, בבליים, מצריים, כנעניים, אשוריים או יווניים; ואם כן, מתי ובאיזו תדירות.

יתר על כן, מתוך 31 מקרים, רק 2 הם טרום-סיני; 9 (29%) הם מתקופת משה, כלומר בערך במאה ה-13 לפנה"ס; 14 (45%) הם ממלכות שאול, דוד ושלמה, בערך באמצע המאה ה-9/אמצע המאה ה-8 לפנה"ס; ו-6 הנותרים (19%) הם מהתקופה שבין פיצול הממלכה לגלות בבל, בערך באמצע המאה ה-8/אמצע המאה ה-4 לפנה"ס.

במהלך מחקר זה, עלה בדעתי שהשפה המשמשת בתנ"ך לטיעונים קל וחומר (ובסופו של דבר גם לסוגים אחרים של נימוקים) עשויה לשמש ככלי תיארוך, כדי לפתור סוגיות בין מסורתיים ל"מבקרים גבוהים" בנוגע לגילן ולמי שמחבר את ספרי התנ"ך השונים. עם זאת, בהתבוננות בתוצאות הנ"ל, אני אישית לא רואה מסקנות מוצקות אפשריות בהקשר זה (גם אם התיארוך המוצע על ידי האסכולה הביקורתית יילקח בחשבון במקום התיארוך המסורתי).

המסקנה הכוללת היחידה שאני יכול להציע היא שטיעון א-פורטיורי היה צורת חשיבה נפוצה למדי מתחילת הנרטיב המקראי, ועד סופו, כאשר התדירות הגבוהה ביותר התרחשה במאות ה-8-9 לפני הספירה. אולי, אחרי הכל, המסקנה החשובה היא שההשערה של חלק מהמבקרים שרוב הספרים המוקדמים של התנ"ך חוברו, או לפחות חוברו, הרבה יותר מאוחר מהמסורת שטוענת, כלומר בערך באותו זמן כמו רוב הספרים המאוחרים יותר, אם לא נשללת, לפחות *לא מוצדקת* על ידי נתונים אלה, שכן אם זה היה נכון, אפשר היה לצפות לשימוש רב יותר, או באותה תדירות,

בטיעון א-פורטיורי בספרים המאוחרים יותר בהשוואה לספרים המוקדמים. אבל אפילו זה בקושי הסתברותי ופתוח לדיון, כמובן.

4. סינתזה של תוצאות.

כעת , הבה נחזור לדיון בנוגע למספר הטיעונים קל וחומר בתנ"ך. ראשית, הרשו לי לציין כבדרך אגב שאני מטיל ספק רב בכך שאסתר ט', פסוק 12, נחשב לטיעון *קל וחומר אמיתי* ; אדגים זאת בהרחבה בפרק הבא שכבר הוזכר. ברצוני להוסיף כאן שלמרות שבראשית *רבה* מתיימרת לגלם את המסורת הבלתי ניתנת לערעור ואת האמת הסופית בנושא, הטעות לכאורה שלה במניין רק 10 טיעוני *קל וחומר* בתנ"ך, כאשר לכאורה ישנם לפחות פי שלושה ממספר זה, מאפשרת לנו להעריך את דבריה בצורה ביקורתית הרבה יותר, ולהטיל ספק בכך שההצהרה העשירית הזו באמת נחשבת לטיעון *קל וחומר* .

אני אומר טעות 'לכאורה', משום שתמיד אפשר לטעון שעשרת המשפטים שבחר המדרש היו למעשה *מיוחדים באופן נסתר* , וחסרו בהם משהו שחסר לאחרים. ואכן, רב שאני מכיר, רבי אלכסנדר ספרן מז'נבה, לאחר שסיפר לי על גילוי *טיעוני קל וחומר* מלבד עשרת המשפטים המדרשיים, הציע בדיוק את ההגנה הזו.

כעת, יש להדגיש כי ברור שאין *שום הבחנה פורמלית או לשונית אפשרית* : זה ניכר מכל התגליות והתובנות שלנו ואי אפשר לערער על כך. לכן, כמו תמיד במצבים כאלה, מגיני האמונה חייבים לחזור לדרשות או פרשנויות מיסטיות, ולטעון שעשר האמירות הללו בעלות חשיבות אתית, היסטורית או קבליסטית מיוחדת שחסרה לאחרות. אני משאיר את העבודה הזו לכל מי שירצה.

הגנה מסקרנת יותר הוצעה לי על ידי חבר, סמי סוסן, הלומד בכולל *(* קבוצת לימוד תלמודית) באקס-לה-בן. הוא ביקש ממני לוודא האם עשרת טיעוני *הקל וחומר של המדרש* אינם עשויים להיות פשוט *דוגמאות לעשרה סוגים פורמליים שונים* , *שהטיפולוגיה שלהם*, ולא אחרת, תחזור על עצמה רק בעשרים המקרים האחרים שמצאתי. תגובתי המיידית הייתה שסביר להניח שדעה כזו אינה נכונה, משום שמחקרי הפורמליים גילו שמספר הצורות הנבדלות הוא (בהתאם לאופן הספירה) שתיים, ארבע או שמונה, אך לא עשר (וגם לא חמש).

כפי שראינו קודם לכן, א-פורטיורי יכול להיות חיובי או שלילי, סובייקטיבי או פרדיקטלי (אם קטגורי) או אנטצדנטלי או תוצאתי (אם מותנה). בנוגע לעשרת (או אחד עשר) המדרשים הא-פורטיוריים, יש להם את הצורות הלוגיות הבאות (באופן טבעי ביותר, אם כי ניתן לנסח אותן מחדש לצורות אחרות): 2 הן סובייקטיביות חיוביות, 3 הן סובייקטיביות שליליות, 2 הן פרדיקטליות חיוביות, ו-2, 3 או 4 הן אנטצדנטליות חיוביות; ליתר דיוק:

בראשית ד':24 הוא סובייקטיבי שלילי;
בראשית מד:ח הוא משפט רציני חיובי;
שמות ו', יב הוא סובייקטיבי שלילי;
במדבר יב:יד הוא סובייקטיבי חיובי;
דברים לא:כז הוא פרדיקטלי חיובי;
שמואל א' כ"ג:ג' הוא קודמו חיובי;
לירמיהו י"ב:ה' יש שתי קדימות חיוביות;
יחזקאל טו:ה הוא סובייקטיבי שלילי;
משלי יא:31 הוא סובייקטיבי חיובי;
אסתר ט':12 הוא תיאור מקדים חיובי (אם בכלל, קל וחומר).

מעניין לציין בכל מקרה שבראשית ד':כ"ד ויחזקאל טו:ה' שניהם סובייקטיביים שליליים בצורתם, משום שאם (א) יש לאמץ רק רשימה מדרשית אחת של טיעוני *קל וחומר* , ולא מיזוג של שניהם, אם כי יש לקבל את שניהם כתקפים באותה מידה, ו-(ב) השערת סוסאן התבררה כנכונה, אזי שתי הטיעונים הללו, קל וחומר, יצטרכו להיות באותה צורה, והם אכן כאלה. אף על פי כן, ההשערה שגויה, משום שהניבוי העיקרי שלה, דהיינו שרשימת עשר הטיעונים המדרשית כוללת עשר (או חמש) צורות שונות, אינו יכול להתקיים.

אף אחד מהמקרים הללו, בפשטות, אינו פרדיקטלי שלילי, אנטצדענטלי שלילי, או כך או כך תוצאתי, בצורתו; לכן, אם במקרה הטוב ניתן לומר שהמדרש רומז על הפורמליות של א-פורטיורי, הוא אינו מייצג את כולם. יתר על כן, ניתן להראות על בסיס כל מקרה לגופו שכל המקרים א-פורטיורי המקראיים, המוכרים ככאלה במחקר הנוכחי, נופלים בצורה מסודרת תחת הסיווג שלנו; כלומר, בכל הנוגע לנתונים העומדים לרשותנו, סיווג זה ממצה. נראה כי נימוק זה שולל את ההגנה המוצעת: אנו יכולים לחזות בביטחון שהמדרש אינו טקסונומיה.

לחלופין, נוכל לשקול את האפשרות שרשימת המדרש של עשרת *טיעוני קל וחומר* חושפת עשרה סוגי *ניסוחים* . לשאלה לשונית זו היבטים שונים: נוכל להתמקד באופרטורים בודדים או בשילובים שלהם או במילות מפתח/ביטויים או בשילובים שלהם בתורם. כמו כן, נוכל לשאול האם רשימת המדרש מסתכמת בדיוק בעשרה ביטויים כאלה, ונוכל לשאול האם מספר זה (לאור תגליות חדשות) ממצה.

ראשית, עלינו להודות שרשימת המדרש אינה מכסה *את כל* האופרטורים הבודדים או צירופיהם המצויים במקרא, קל וחומר. באשר לאופרטורי if, היא כוללת *hen, hine, ki, u*, אך מתעלמת מ- *reu, im, lahen* ; באשר לאופרטורי then, היא כוללת *ve, af, meh* , ומתעלמת *מ-gam, im* . השמטות אלו פתוחות במידה מסוימת לדיון: ניתן לבנות או להבין את המשפטים המדוברים מבלי לפרש מילים אלו כאופרטורים; אך בכל מקרה המספר הכולל אינו עשרה (ברשימת המדרש היא 7, ו-11 בשלי).

בנוגע לצירופי אופרטורים, בעוד שהרשימה מזהה *ki/ve, u/ve, hen/ve, hen/af, hine/af, -/meh, -/-* , היא מפספסת את הצירוף הנפוץ ביותר *ki/af* , כמו גם *-/hine/ve, lahen/ve, reu/af, hen/gam,im, im* ; ובכל מקרה, שוב, המספר הכולל אינו עשר (אלא 7-6 במדרש, ו-13-12 לדעתי).

באשר למספר מילות המפתח/ביטויי המפתח הבודדים המוצגים במדרש, גם הוא תשע; *hen, hine, ki, u/ve,* *ve-ekh, halo, ve-af-ki, af-ki*, ו- *meh* , איך שלא נארגן את הרשימה שלנו. אלא אם כן, כלומר, אנו מתייחסים ל- *u* המסמן את קודמו של החלק השני של ירמיהו י"ב:5, ול- *ve* המסמן את התוצאה של בראשית ד:24, כשני מונחים נפרדים, שהם במשמעותם (*u* = אם, *ve* = אז) אך לא באיות (vav). במקרה זה, ובהתחשב באסתר ט:12, אנו מקבלים את המספר הרצוי של עשר מילות מפתח/ביטויי מפתח נפרדים במדרש. עם זאת, המדרש אינו ממצה בהקשר זה; שכן, בפרספקטיבה רחבה יותר, חסרים כאן 5-4 ביטויים, דהיינו: *reu, him* (כ"אם" או כ"אז") , *gam, lahen* .

בנוגע למילות מפתח/ביטויים משולבים, מאחר ששני מקרים בהם רשימות המדרש משתמשות באותה שפה (*חן/ואך* בבראשית מד:ח ושמות ו:יב), ישנם רק תשעה צירופים, גם אם כמו רש"י נכלול את בראשית ד:כד (*כי/וא*). ברשימה במקום יחזקאל טו:ה (מכיוון *שה-hine/af-ki* *שלו* נשלל). עם זאת, אם נספור את ירמיהו י"ב:ה כ- *קל וחומר* *אחד* במקום שניים, אך אחד שחושף שתי ניסוחים, ונכלול את בראשית ד:כ"ד ברשימה מבלי להוציא את יחזקאל טו:ה, וכמובן (בניגוד להמלצתי) לא נשמיט את אסתר ט:יב, נקבל את המספר הרצוי של עשרה צירופים שונים של ביטויים מרכזיים. אבל גם כאן, מספר זה אינו ממצה, והוא מתעלם מצירופים כמו *רע/af-ki, כי/ו-af-ki* וכן הלאה.

לסיכום: לזכותה ייאמר, רשימת המדרש חושפת ביטויים מכריעים כמו *ואך, הילה, ואף-כי* וכו', המסמנים *טיעוני קל וחומר* (אם כי לא בהכרח). היא כוללת עשר (או אחת עשרה) דוגמאות מקראיות (אני אומר 10-9) של *קל וחומר* ; וניתן להכיר בדוגמאות אלו כמציגות עשרה ביטויים מרכזיים ועשרה צירופים שלהם. *עם זאת*, רשימת המדרש של 10 מקרים בהחלט *אינה שלמה* , בין אם מבחינה סטטיסטית, לוגית או לשונית.

לפיכך, לא מצאנו הצדקה מדעית לרישום המדרשי של *עשרה בלבד*. טיעוני *קל וקומר* . יש לראות זאת כמיועד, במובנים האמורים, להיות לכל היותר קבוצה חלקית ואקראית של דוגמאות. אם מחבר הרשימה התכוון שהיא תהיה שלמה או שיטתית בהתייחס למספר הדגימות או לפורמליות לוגית או לצורות שפה, הוא נכשל: מחקרו היה רשלני. הדרך היחידה האפשרית לצאת ממסקנות אלה היא, בעקבות השערת ספרן, להניח שלמחבר היו מניעים דרשניים או מיסטיים לבחירתו.

5. תלמוד/רבני א-פורטורי.

מילה אחרונה, בנוגע לטיעונים א-פורטיורי בספרות רבנית תלמודית ואחרי התלמוד. השפה *המשמשת* בפועל בספרות כזו להנמקה א-פורטיורי היא מגוונת, ובהתאם למילון *התלמוד המעשי* של ארבעה סוגים עיקריים (כמפורט להלן). ראו גם *טרמינולוגיה תלמודית*[81], וספרים דומים אחרים בנושא.

א. ביטויים שונים עם המילה *דין* (שפירושה *שיפוט* לוגי, בדרך כלל א-פורטיורי), כלומר: ***איינו דין היא, דין, דינה*** (ארמית) **, *בדין, ודין הוא, וחאדין נוטין, והאלו דין הוא*** .

ב. גרסאות של *"קול שקלן"* (שפירושו "בעיקר"), כלומר: ***קול שקלן, קול דקן*** (ארמית) **, *לא קול שקלן*.**

ג. הביטוי " ***על אחת קמה וכמה"*** (שפירושו "אם במקרה זה... על אחת כמה וכמה במקרה האחר"). על פי הדיווחים, ביטוי זה משמש יותר בהקשרים הגדיים מאשר בהקשרים הלכתיים.

ד. והביטוי המגדיר ***qal vachomer*** (שפירושו 'סלחנות והקפדה'; שימו לב ש- *qal* היה צריך להיות בצורה מדויקת יותר *qol* , בהיותו שם עצם כמו *chomer*).

באשר לתדירות *השימוש* בטרמינולוגיה זו, בהיעדר התאמה לספרות שלאחר המקרא, איני יכול לומר בדיוק מהי למעשה. אם נתייחס לכרך המפתח של מהדורת סונצ'ינו (1952) של התלמוד הבבלי, נמצא את הערכים המפורטים להלן, המצביעים על לפחות 137 טיעונים מהסוג הנוגע אלינו. אני אומר 'מרמז', מכיוון שההפניות הן למספרי עמודים, שעשויים להכיל יותר מטיעון אחד מאותו סוג; כמו כן, לאחר שלא עיינתי בהם, איני יכול להבטיח שכולם מקרים לגיטימיים. הייתי חושד כבדרך אגב, על סמך ניסיוני המינימלי בלימוד תלמוד, שרשימה זו אינה שלמה (וכיח אם נכלול את הפירושים).

קל וחומר		52
א מינורי אד מיוז'וס		31
ניכוי, הוכחות ב	2-	
הסקה ממינור לגדול	8	
קאל וה-הומר		34
מז'ור, הסקה ממינור עד	8	
מינורית, הסקה מהעיקרית ל	2-	

בהשוואה בין ספרות מקראית לספרות תלמודית/רבנית, ניתן להבחין במגמות מסוימות, ביחס לטיעון קל וחומר. ראשית, ביחס לכמות : התנ"ך מתעד לפחות כשלושים מקרים (מה שלא אומר כמובן שלא היו הרבה יותר מקרים שלא תועדו); בתלמוד הייתי מעז לנחש כבדרך אגב שמספר המקרים הוא במאות, ואם נבחן ספרות מאוחרת יותר (למשל, רש"י, שנראה כי יש לו נטייה לצורה), נראה שהיא נפוצה מאוד גם שם.

שנית, בנוגע לאיכות : המורכבות והביטחון של השימוש א-פורטיורי הולכים וגדלים בהדרגה; נעשה שימוש בטיעוני תנאי מורכבים יותר, ויותר אלמנטים של הטיעון נותרים בשתיקה. זה קשור לרמת *התמיכה התיאורטית והתחכום הלשוני* : השפה א-פורטיורי של ימי המקרא היא שפתית וכללית (משתמשים בטרמינולוגיה "אם/אז" ללא

---

[81] עמ' 69-70.

מובחן, ביטויים אופייניים כמו " *ואף-כי*" מופיעים בהקשרים אחרים מלבד א-פורטיורי); בתקופת התלמוד, ולאחריה, אנו מוצאים שימוש נפוץ בביטויים כמו " *קל וחומר*" או "*כל שכן*" המצביעים על השתקפות תיאורטית (כמו עבודתם של הלל, שמאי, רבי עקיבא או רבי ישמעאל), ומהווים לקסיקון מיוחד הרבה יותר.

ברצוני לציין כי *היעדרם* של ביטויים טכניים כאלה בכל התנ"ך נוטה להסתיר את התזה האנכרוניסטית לפיה *פלפול בסגנון תלמודי* (טיעון לוגי פחות או יותר למטרות פרשנות) היה קיים בצורה מפותחת מאוד כבר בתקופת התנ"ך. אילו, נניח, לדוד המלך היה כבר הקשר אינטלקטואלי דומה, והוא היה לומד מדי יום באופן דומה (כפי שטענו כמה פרשנים מאוחר יותר), האם לא היה נוטה להשתמש באוצר מילים מפורש באותה מידה, אפילו בשיחותיו היומיומיות (כפי שקורה גם כיום אצל רבנים, חוקרים ותלמידים)?

כלומר, הטענה שמתנת התורה בסיני כללה מקבילה בעל פה מוכנה מראש של התלמוד וכתבים מאוחרים יותר, עם כל העקרונות ההרמנויטיים הנלווים, המשתמעים פחות או יותר בבירור, אינה נראית מאושרת על ידי התצפיות לעיל. *היעדר ראיות כמובן אינו הוכחה לסתור, אך הוא מחליש במידה מסוימת את התזה.* התיאוריה החלופית, שתודעה או לפחות ביטוי מילולי של היגיון עברו *התפתחות היסטורית* לאחר סיני, נראית, לאור האמור לעיל, אמינה יותר.

מצד שני, התצפיות הנ"ל נוטות לאשר את המסורת לפיה כל הספרים בקאנון המקראי הם עתיקים למדי. הטענה של חלק מהמבקרים, למשל, שספר דניאל הוא תוצר ספרותי מתקופות מאוחרות בהרבה, נראית מופרכת על ידי שפתו הלוגית (*lahen/ve*), שהיא די מקראית טיפוסית. כמובן, אפילו את זה ניתן לזייף; אך לעשות זאת מרמז על מודעות מסוימת לניב הלוגי של התנ"ך, שכפי שראינו אפילו מחבר ספר בראשית *רבה* כמה מאות שנים מאוחר יותר, כנראה לא שלט במלואה.

בסופו של דבר, קשה לומר במדויק מתי, בין ימי המקרא לתקופת המשנה, התרחש השינוי בשפה הלוגית. ההשערה הסבירה ביותר היא שהוא התרחש בדיוק במקום שבו התיעוד הכתוב הקיים מציב אותו: כלומר, פחות או יותר בפתאומיות, בדרך של מהפכה תרבותית, במהלך המאה או שתיים המעצבות את המשנה (בערך, המאה הראשונה לפני הספירה עד המאה הראשונה לספירה), והמשיכה לאורך המאות שבהן פותחה הגמרא.

שכן, כפי שעולה מצורתה ותוכנה, ההרהור האינטלקטואלי על הלוגיקה, שהוליד את שינוי השפה הזה ומתבטא בו, לא התרחש בחלל ריק, כתיאוריה פילוסופית טהורה, אלא כתגובה *אד-הוק* לסוגיות הספציפיות שנתקלו חכמי התלמוד בניסוח מחשבותיהם ודיונים משפטיים. הרהר מילולי זה על הלוגיקה, כמו ההקשר המשפטי שלו, בוודאי נכתב במידה מסוימת בערך באותו זמן בו פותחה, מהסיבה הפשוטה שהמוח האנושי, אפילו במיטבו, יכול להתמודד רק עם כמות נתונים מוגבלת בעצמו; לאחר מכן הוא זקוק לתמיכה חומרית.

כשם שחישוב אריתמטי אינו יכול להתפתח רחוק ללא עיפרון ונייר, ובסופו של דבר כלים אלגבריים (ובהמשך, מחשבים); וכמו כן, מאמצים כמו אדריכלות מוגבלים ללא רישום גיאומטרי, ובסופו של דבר ציוד תיאורטי (ומאוחר יותר, טכנולוגיות מתוחכמות יותר); כך גם ללא שימוש במילים *כתובות* כדי לחזק שלבי מחשבה ודיון קודמים, ובסופו של דבר התבוננות מופשטת על המתודולוגיה הלוגית העומדת בבסיסה, קוגיטיציה אינה יכולה להתפתח באופן אמין מעבר לרמה אינטלקטואלית מסוימת.

6. שפת א-פורטיורי מקראית.

במאמר זה, מטרתי היא לנתח את השפה שבה נעשה שימוש בפועל באמירות מקראיות א-פורטיורי. מחקר אמפירי, ללא דעות קדומות.

מקראי קל וחומר טיעון, כפי שראינו, מורכב בדרך כלל משני משפטים פחות או יותר מפורשים, אחד מהם הוא הנחת היסוד המשנית והשני המסקנה; הנחת היסוד העיקרית היא תמיד פחות או יותר מרומזת. הנחת היסוד האמורה והמסקנה יכולות להיות, אחת מהן או שתיהן, קטגוריות או מותנות בצורתן, ויכולות לבוא לידי ביטוי במלואה או להיות חלקית מרומזת בלבד.

ההנחה והמסקנה בדרך כלל, אם כי לא תמיד, מסומנות על ידי מילים המשמשות כאופרטורים "if" ו-"then", בהתאמה. עם זאת, מילות מפתח כאלה לעיתים אינן נוגעות לטיעון כשלעצמו , אלא שייכות *לפסוקיות* משניות לטיעון. תפקידנו כאן, אם כן, הוא להבחין ולמנוע בלבול בין אופרטורי if/then (אם ישנם) אשר מסגרים את ה-antecedent (הנחת היסוד) וה-consequent (המסקנה) של הטיעון, לבין האופרטורים (אם ישנם) אשר ממלאים תפקיד כחלק ממשפטים אלה.[82]

1. ספרי תורה.

ד ':24. למך בן מתושאל:

"אם (***קי***): קין יינקם שבעתיים,
אז (***ו***): למך [ינקום] שבעים ושבעה פי وستّعدم.

קריאת רש"י: אם עונשו של קין, אשר רצח במזיד, התעכב שבעה דורות, הרי עונשו [של למך]יידחה פי שבעה, בהתחשב בכך שהרגתי בשוגג.

אופרטורי ה-if/then של טיעון זה הם ***ki/ve*** . אני חייב לומר שללא פירוש רש"י, פסוק זה היה נראה די מעורפל, לפחות לי. זה אולי מעיד על קדומותו האמיתית. בכל מקרה, נוכל לקבל את פרשנותו של רש"י למשפט כטיעון קל וחומר. ההקשר הסיפורי שהוא מביא מהמסורת הוא שלמך הרג את קין בטעות בעת שצד צבאים.

שימו לב שטיעון זה, א-פורטיורי, אינו בנוי בצורה מושלמת; למרות שהמעבר מרצון ללא מכוון (הנחת היסוד המרכזית השקטה) הוא אכן א-פורטיורי, המעבר משבע (בהנחת היסוד המשנית) לשבעים ושבע (בסיום) אינו מציית

---

[82] התייחסתי לתרגומים סטנדרטיים שונים: עבור חומשי תנ"ך, שמואל ומלכים, בעיקר לספרי *שונצינו הקלאסיים יותר של התנ"ך* ; עבור תהילים, עבור *תהילים של מצודה* , ועבור השאר, לתנ"ך *ירושלמי* . במקרים מסוימים נאלצתי לבצע שינויים קטנים בבחירת המילים או בסדר המילים, כפי שנדרש מצרכי הניתוח שלנו. אני עושה מאמץ להסביר את העמדות שנקטתי; אם כי אם המצבים דומים, אני מנסה להימנע מחזרה על עצמי. (בעלי נטייה למיסטיות עשויים למצוא עניין לשים לב, כבדרך אגב, לתוכן הקטעים המקראיים שמחקר זה קיבץ יחד; המסר הקולקטיבי שלהם, כביכול.)

לכלל ה"דאיו " : ישנה אקסטרפולציה, שיכולה להיות לה הצדקה אינדוקטיבית, אך היא חלשה מנקודת מבט דדוקטיבית. עם זאת, למרות שמדובר בקטע מקראי, אין לו סמכות הלכתית שיכולה לתמוך בהיגיון שאינו *לאיז* , בהיותו אמירה פרטית של למך, ולא אמירה ממקור אלוהי או נבואי.

<u>בראשית מד:ח.</u> אחי יוסף:

"הנה (***הן***): את הכסף אשר מצאנו בפי שקינו השבנו לך מארץ כנען;
אז (**ו**): איך (*עקה*) נגנוב מבית אדוניך כסף או זהב?

כאן, אופרטורי if/then הם ***hen/ve*** . *Hen* (הנה) מסמן הצגת ראיות; בעוד *ve* (וגם) מציג את המסקנה שיש להסיק ממנה. הביטוי *ekh* (איך) הוא חלק מהמסקנה, ומשמש באופן רטורי כדי להכחיש את יכולתם של האחים לגנוב; פירושו המילולי: בהינתן הראיות, 'כיצד מישהו יכול באופן הגיוני לתמוך' בטענה כזו (שהאחים יגנבו). לפיכך, *ekh* מסמל *את הצורך* בהכחשת טענה: יש לו *פונקציה מודאלית* ; ולכן נוכל לראות בו כמסמן את הקשר הכולל בין הנחת היסוד/ות למסקנה, במקום רק כמסמן פנימי של המסקנה.

<u>שמות ו', יב'.</u> משה:

"הנה (***הן***): לא שמעו בני ישראל אליי;
אז (**ו**): איך (*עקה*) ישמעני פרעה?

אותה שפה כמו במקרה הקודם.

<u>במדבר י"ב:י"ד.</u> אלוהים:

"[בהתחשב בכך:] אם (ו) אביה רק היה יורק בפניה, האם לא (*הילה*) הייתה מסתתרת בבושה שבעה ימים?"
"[כמו כן, מכיוון שאלוהים כועס עליה,] תסגר מחוץ למחנה שבעת ימים."

במקרה זה, הטיעון בכללותו, למרות שברור שכוונתו גבוהה יותר, מבוטא *ללא אופרטורים מפורשים של "אם"/"אז"* (זה לא מטריד, אלא אופן דיבור נפוץ בכל השפות). הנחת היסוד המוצהרת היא טענה מותנית, כאשר *"ve"* הוא אופרטור "אם" שלה אך ללא אופרטור "אז" מפורש; הביטוי *"הילה"* משרת מטרה רטורית בתוך התוצאה. המסקנה (כפי שנראה בניתוח הטכני הקודם שלנו), למרות שהיא מנוסחת כטענה קטגורית, צריכה להיקרא כטענה מותנית נטולת אופרטורים מפורשים; הפסוקית המקדימה השקטה שלה היא עובדת אי-ההסכמה האלוהית, בעוד שהתוצאה שלה דומה לזו של הנחת היסוד.

באשר *להילה* (האם לא כן): היא מבטאת בדובר וגורמת לשומע תפנית מסוימת, שאינה עברית או מזרחית באופן ייחודי, אך ניתן למצוא אותה באותה מידה בלוגיקה פורמלית מערבית. תפקידה להזכיר לנו את הפורמליות הבאה: 'אם X, אז Y' פירושו ש-X *אינו יכול שלא* להתקיים עם Y, ולא רק ש-X ו-Y במקרה התרחשו יחד. לפיכך, *הילה* , כמו *ekh* , היא מודליות, אם כי בעלת קוטביות הפוכה; בעוד *ekh* פירושו 'חייב להכחיש' (=לא יכול לאשר), *הילה* פירושה 'אי אפשר שלא לאשר' (=חייב לאשר); ובסופו של דבר, ניתן באותה מידה לראות מודליות כזו כנוגעת לכל הקשר בין קודמת לתוצאה הרלוונטית, ולא רק לחלק התוצאה שלו.

דברים לא:כז. משה:

"הנה (***hen***): בעודי חי עמכם היום הזה, מרדתם ביהוה; "
כמה עוד (***af***): בזמן (*ki*) שאחרי מותי, כן (*ve*) [כלומר, האם תהיו מרדנים]?

כאן, אני מציע, שה-if/then של הטיעון a-fortiori ככאלה הם ***hen/af*** . ההנחה היא טענה מותנית כאשר *be* הוא אופרטור if שלה, וללא אופרטור then מפורש. המסקנה היא באופן דומה טענה מותנית, כאשר *ki* הוא אופרטור if שלה, ו- *ve* (כלומר, כך או אותו דבר) הוא אופרטור then שלה, מה שמרמז באופן מרומז "ותמרדו". הביטוי בו משתמשים בפועל בטקסט הוא *ve af ki* , אך מרכיבי ביטוי זה ממלאים תפקידים שונים בהצהרה, ולכן ערבבתי אותם מעט מחדש.

2. ספרים היסטוריים.

א ' יד:29-30. יהונתן:

"ראה (***רעו***): כי (*קי*) טעמתי מעט מהדבש הזה, איך (*קי*) אורו עיני."
וְעַל־כָּמָה : אִי אֲשֶׁר הָיָה הָעָם אוֹכֵל הַיּוֹם מִשְׁלָל אוֹיְבָיו אֲשֶׁר מָצָאוּ, הֲלוֹא הָיָה ***טַבָּע*** גָּדוֹל מְאֹד בְּפָלִשְׁתִּים?

כאן, ה- *qal vachomer* הוא משפט אם/אז גדול יותר, המסומן על ידי ***reu/af*** , שבתוכו נכללות שתי משפטי אם/אז קטנים יותר, המסומנים על ידי *ki/ki* , שהן בהתאמה הנחת היסוד המשנית והמסקנה של הטיעון. (שימו לב לערבוב מחדש של antecedent ו-consequent בהנחת היסוד למען בהירות הלוגיקה. הסדר המקורי, ההפוך, משרת אך ורק מטרה רטורית: מתופעה להסברה, מתוצאה לסיבה - זוהי הצגה דידקטית.) עקרון דאיו מתעלם.

שמואל א' 21:6. דוד:

"אמנם (***ki***): כשיצאתי , אף על פי *שזו* הייתה רק דרך רגילה, *נשים* נמנעו מאיתנו בשלושת הימים האלה, וכלי הנערים היו קדושים;"
כמה וכמה (***af***): כאשר (*ki*) היום יהיה לחם קודש בכלים, אז (*ve*) [כלומר, האם נמנענו מנשים ושמרנו את כלי הנערים קדושים]."

במקרה זה, ה- *qal vachomer* עצמו נוצר באמצעות האופרטורים ***ki/af*** . יש לו טענה מותנית, עם נקודה מוקדמת מורכבת ותוצאתית מורכבת, כהנחת יסוד (כאן מסודרת מחדש לשם הבהירות); וטענה מותנית נוספת, עם נקודה מוקדמת פשוטה ותוצאתית מורכבת מרומזת אך ברורה מספיק, כסקנה. האופרטורים (*be/im*) ומישרות (*ve*) בתוך הנחת היסוד, ואלו בתוך המסקנה (*ki/ve*), אינן ייספרו בין האופרטורים של הטיעון כשלעצמו.

שמואל א' כ"ג:ג'. אנשי דוד:

"הנה, ביהודה , אנחנו מפחדים; "
כמה וכמה (***af***): אם (*ki*) נלך לקילה [=שטח אויב], אז (*ve*) [כלומר, האם נפחד]?

כאן, האופרטורים של ה-a-fortiori ככאלה הם ***hine/af*** . הנחת היסוד נמצאת בצורה מותנית, כאשר קודמתה מסומנת על ידי *be* , אך לתוצאה שלה אין אות (כפי שמקובל בכל השפות). המסקנה מוכרזת על ידי הביטוי *ve af ki* : ה- *af* של ביטוי זה שייך, כפי שאמרנו, לבניית *qal vachomer* , בעוד שה- *ve* של *ve af ki* משמש לרמוז על תוצאה של המסקנה, ומשווה אותה לתוצאה של הנחת היסוד (ומסיבה זו הוא נותר בשתיקה בטקסט, כדי למנוע חזרה), וה- *ki* של *ve af ki* מתייחס לקודמת של המסקנה.

<u>שמואל ב' ד':10-11</u>. דוד:

"אם (**כי**): [כאשר] אמר לי איש לאמר 'הנה שאול מת' *והוא* היה בעיניו כאילו מבשר טוב, אז (*ו*) אחזתי בו ואהרגו בציקלג כגמול. "

"כמה וכמה שכן ***כאשר*** רשעים *הרגו* צדיק בביתו על משכבו, *עתה* לא אדרוש *את* דמו מידכם ואקח אתכם מן הארץ? "

במקרה זה, אופרטורי if/then של הארגומנט הם ***ki/af*** . הנחת היסוד המשנית מורכבת מתנאי, שבו שתי התזות מורכבות, ללא אופרטור if מפורש (אלא אם כן ה- *ki הראשוני* נועד לשרת מטרה כפולה, כדי להימנע מאמירת ***ki*** *ki*) ועם *ve* כאופרטור then. המסקנה היא גם טענה מותנית, עם תוצאה מורכבת, כאשר *ki/ve* הם האופרטורים. המופעים הנוספים של *ve* משמשים לאותת על תוצאות או הקדמות מורכבות. עקרון Dayo נשמר.

<u>שמואל ב' י"ב:י"ח</u>. עבדי דוד:

"הנה , עודנו ***הילד*** *חי* , ויאמרנו אליו, *ולא* שמע בקולנו;"

אז (*ו*): איך (*עַכ*) נגיד לו שהילד מת, כדי ש(*ו*) יגרום לעצמו נזק כלשהו?"

במקרה זה, האופרטורים של ה- *qal vachomer* בכללותו הם ***hine/ve*** , ואלה יוצרים שתי טענות מותנות. האחת, הנחת היסוד, צריכה *להיות* כאופרטור if, אך ללא אופרטור then נראה לעין (ואכן חלק מהתוצאה המורכבת שלה היא גם סמוי); השנייה, המסקנה, אינה מכילה אופרטור if נראה לעין, למרות שיש לה *ve* כאופרטור then שלה (*ekh* משרת מטרה רטורית פנימית במסקנה: ללא *ekh* המסקנה תהיה היפותטית בלבד 'אם נגיד לו, הוא יפגע בעצמו', *ekh* מאותת על רדיפה אחר ההיגיון באמצעות apodosis 'אנחנו לא רוצים שהוא יפגע בעצמו, לכן איננו יכולים לומר לו').

שימו לב שכל הטיעון א-פורטיורי עצמו מוקף בתוצאה מוקדמת/תוצאה רחבה יותר (לא מוצגת לעיל), המתבטאת ב- *ki* (מכיוון שחשבו כך), *ve* (לכן חששו לספר לו). כל המשפטים הללו בתוך משפטים עלולים להוביל לבלבול; לכן חשוב לנתח את ההיררכיה הלוגית שלהם בקפידה, אם ברצוננו להיות ברורים לגבי זהות הטיעון א-פורטיורי *כשלעצמו* . עקרון דאיו מתעלם.

<u>שמואל ב' ט"ז:י"א</u>. דוד:

"הנה (***כאן***): בני אשר יצא מגופי מבקש את נפשי [עדיין איני מגיב];"

עַד מַעֲדַה (***af***): לְעַתָּה בְּנִימִי *הַזֶּה* [שֶׁנִּמְחַרוּ שׁוּלָה קָרוֹב], וְקָלֵל (אותי) וְאַתְּנַחֵנוּ כִּי צִוָּהוֹ יְהוָה."

כאן, הטיעון מסומן על ידי ***hine/af*** . ההנחה היא טענה מותנית ללא כל אופרטור מפורש, ועם תוצאה סמוי המשתמעת מהמסקנה. המסקנה מקבלת את ה- *ki* של הביטוי *ve af ki* כאופרטור אם, ואפשר לומר, את *ה-ve שלו*

כאופרטור אז. אבל ליתר דיוק, המסקנה, שיש לה תוצאה מפורשת, יכולה להסתדר ללא צירוף ה- *ve* , אשר משמש לרמוז על התוצאה הסמויה של ההנחה.

באשר לביטוי "כי צוה ה' עליו", תפקידו לחזק את הקשרים בין המקור לתוצאה בהנחת היסוד ובמסקנה; שכן אף אחד מהקשרים הללו אינו אוטומטי באופן טבעי, אלא נובע מבחירה רצונית של דוד. אפשר בהחלט לטעון כי חופש הפעולה שניתן לבן מלך אינו חל על נתין גרידא כמו שמעי (הבנימיני המדובר); במקרה זה, טיעונו של דוד נראה חלש: במקרה הרע הסתרת פסיביות או פטליזם, במקרה הטוב רחמנות בעת צרה. מסיבה זו, דוד צריך להסביר את עצמו, להבהיר את מניעיו ולהצביע על גישתו הכללית של קבלת רצון האל. לאחר שקשרים "אם/אז" מתחזקים, ה"קל *וחומר"* כשלעצמו יכול להתקדם בצורה אמינה יותר.

<u>מלכים א' ח':27 ודברי הימים ב' ו':18.</u> שלמה:

"הִנֵּה ***הַשָּׁמַיִם*** וְשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יְכִלְכִּלֻךָ;"
וְכַמָּה פְּנִי ***מִן*** הַבָּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בָּנִיתִי, הָאֱלֹהִים אֱלֹהִים אֶת־הָאָרֶץ, דְּכֹל יְהֵיֶה נִכְלָל [*בַּבַּיִת* הַזֶּה]?

כאן, ה-a-fortiori מתבטא באמצעות ***hine/af*** . הנחת היסוד היא קטגורית בצורתה, ואינה זקוקה לאופרטורים; והמסקנה משתמשת באופרטור *ki* הן עבור קודמו והן עבור תוצאה נובעת ממנו, כאשר הראשון נגזר מהביטוי *af ki* , והאחרון נאמר בטקסט המקורי עוד לפני הנחת היסוד, יחד עם תוצאה של המסקנה (שכאן הועברה כראוי למקום האחרון).

<u>מלכים ב' ה' 13.</u> עבדי נעמן:

"אם נניח (***קי***): אילו היה הנביא מצווה עליך לעשות דבר גדול, האם לא (*הלו*) היית עושה זאת?"
עד כמה (***af***): הוא [רק] אומר לך: רחץ ותטהר? אז (*ve*) [עליך לעשות זאת]"

בטיעון זה, ניתן לקחת את ***ה-ki*** וה- ***af*** מהביטוי המרכזי *ve af ki* כאופרטורים של "if" ו-"then" של הטיעון a-fortiori בכללותו. הנחת היסוד היא טענה מותנית, נטולת אופרטורים מפורשים (אם כי מכילה את הביטוי הרטורי *halo*). המסקנה מורכבת מנקודה מוקדמת מפורשת עם אופרטור "if" מרומז, ותוצאה מרומזת המשתמעת מה- *ve* *המפורש* בביטוי המרכזי. (פרשנות זו פתוחה לדיון: ניתן היה באותה מידה להתייחס ל- *ki* כאל אופרטור "if" של המסקנה, או של הנחת היסוד; או שניתן לראותה כמי שממלא תפקיד משולש. ראה גם משלי טו, 11 להלן.)

<u>מלכים ב' י', ד'.</u> שליטי יזרעאל בשומרון:

"הנה שני המלכים [יורם ואחזיה, אשר היו אנשי חיל], לא עמדו לפניו [יהוא] ***;***
אז (***ve***): [אנחנו, שחלשים יחסית,] איך (*ekh*) נעמוד [לפניו]?"

במקרה זה, ה-a-fortiori מסומן על ידי ***hine/ve*** . להנחת היסוד ולמסקנה אין אופרטורים מפורשים, משום שלמרות שהן קטגוריות במפורש, הן באופן מרומז בעלות צורת תנאי. עקרון Dayo נשמר.

3. ספרים אחרים.

יו"ב ד' 18-19. אליפז התמני:

"הנה (***hen***): בעבדיו לא בטח, ובמלאכיו (*u*) מאשים סכלות;"
כַּאֲפִי **שָׁיוֹשְׁבִים** בְּבָתֵּי חֶרֶם, אֲשֶׁר יְסוֹדָם בֶּעָפָר?

איוב טו:טו-טז. אליפז התימני:

"הִנֵּה (***hen***): בקדושיו לא בטח; וְהַשָּׁמַיִם לֹא טָהוֹרִים בְּעֵינָיו."
כמה פחות (***af***): מתועב *וטמא* , אדם אשר שותה עוולה כמים [האם הוא בוטח בו או מחשיב אותו לטהור]!

איוב כ"ה:5-6. בלדד השוחי:

"הנה (***הן***): גם הירח אין לו זרח, *והכוכבים* אינם טהורים בעיניו;"
כמה פחות (***af***): אדם, שהוא *תולעת* [בהיר וטהור בעיניו]?

באיוב, אנו מוצאים שלושה טיעונים א-פורטיורי בעלי ניסוח ומשמעות דומים מאוד, דהיינו שהאדם אינו יכול לשפוט את אלוהים, בהיותו נחות ממנו מבחינה מוסרית לאין שיעור. בכל מקרה, אופרטורי הטיעון הם ***hen/af*** . שני המקרים האחרונים כוללים את הביטוי *af ki* ; ואילו המקרה הראשון מכיל *af* ללא *ki* , *מה שמוכיח אגב* שניתן להשתמש במילה *af* *באופן עצמאי מ- ki* .

תהילים 78:20. אסף:

"הִנֵּה (***hen***): הִכָּה סלַע, וַיִּתְנָּפְרוּ *מַיִם* וְנְחָלִים (*u*) יָפָצוּ."
במקרה כזה (***gam***): לחם הוא יכול לתת; האם יש ספק שהוא (***im***): יכין בשר לעמו?

אופרטור ה-if של הטיעון הוא ***hen*** , ונראה כי ***gam*** ו- ***im*** הם אופרטורי ה-then שלו. הנחת היסוד היא טענה מותנית, ללא אופרטור ה-if, אם כי עם *ve* כאופרטור ה-then לתוצאה מורכבת. המסקנה היא כפולה, מורכבת של קטגורים. הנחת היסוד העיקרית המשתמעת צריכה להיות, קל וחומר, שקשה (או קשה יותר) באותה מידה להשיג מים מסלע כמו (או יותר מאשר) לספק לחם ובשר. אגב, 'אסף' כנראה מתייחס ללוי ששירת בבית המקדש בתקופת שלטונו של דוד, המוזכר בדברי הימים א' ט"ז, ז'.

תהילים צ"ד:ט-י'. משה:

"מי ששתל את האוזן, האם הוא לא (*הילה*) שומע?"

"אם הוא יצר את העין, האם לא (***הילה***) יראה? "

"הַמְנַסֵּר גּוֹיִם, הֲלוֹא (הִילָה) מְגַוֵּס [אֶת הַיְשׁוּב]?"

כאן, יש לנו שלושה טיעוני *qal vachomer שונים* , בעלי אותו עיקרון (בכל מקרה, המסקנה קלה יותר לביצוע מאשר הנחת היסוד [83]). לאחד מהם יש ***im*** כאופרטור if, אך לשניים מהם אין אופרטור if; ולאף אחד מהם אין אופרטור then, אם כי שלושתם משתמשים במקום זאת בביטוי הרטורי *halo* .

משלי יא:ל"א. שלמה:

"הנה (***הן***): צדיק יגמול עלי אדמות:
כמה וכמה (***אף***) רשע וחוטא, כן (*כלומר* , יקבלו גמול עלי אדמות).

אמירה זו נכונה במיוחד רק אם המונח "גמול" מתפרש באופן שלילי, כמו ב"אם הצדיק (*שיש לו מעט חטאים*) *ייענש כאן* עלי אדמות, כך גם הרשע והחוטא (*שיש לו חטאים רבים*) *ייענשו כך* " (וזה בהיותו סובייקטיבי חיובי "מקטן לגדול", תקף). אם "גמול" היה מתפרש באופן חיובי, האמירה לא הייתה תקפה במיוחד (בהיותה סובייקטיבי חיובי "מגדול למטן", אלא היה צורך לקרוא אותה כאמירה צימודית בלבד: "הצדיק (*שיש לו קרדיט רב*) יזכה *לגמול* כאן עלי אדמות, ואפילו הרשע והחוטא (*שיש לו קרדיט מועט*) יזכו *לגמול כזה* ".

אם לשפוט לפי השימוש בו במקומות אחרים, השפה (***hen/af***) מעדיפה את החלופה הראשונה, דהיינו פירוש ההיגד כמעודד. המילה *ki* כאן משמשת לאותת על הנשוא השקט של המסקנה (הנוספת בסוגריים), ומשווה אותה לזו של הנחת היסוד.

אנשים הנוטים לתאודיציה (כמו ירמיהו: 'למה תצליח דרך רשעים?' וכו') נוטים לפקפק באמיתות האמפירית של אמירה זו, בכל דרך שתפורש; אך תמיד ניתן לטעון בחזרה שרק אלוהים באמת יודע את המניעים העמוקים ביותר של בני האדם (כפי שהטיעון הבא אכן מאשר) ואת הערכים היחסיים של כל מעשיהם, ולכן שיפוטיו האמפיריים לכאורה עשויים להיות מוצדקים לחלוטין, גם אם בניגוד לציפיותינו. ייתכן שההפרכה פשטנית מדי, ולכן פנייה מצד תאולוגים לחשבון מלא יותר, הכולל חיים לאחר המוות (ולחלקם, חיים קודמים), היא תופעה מקובלת.

אכן, אנו מוצאים את המלבי"ם (רבי מאיר לייבוש בן יחיאל מיכאל, רומניה, המאה ה-19 לספירה), בהתייחסו לפסוק זה, מעיר כי בעוד שהצדיק נוטה לשלם על חטאיו בעולם הזה ולקבל תשלום על מעשיו הטובים בעולם הבא, הרשע קוצר את גמוליו בעולם הזה ומקוטל בעולם הבא [84]. עם זאת, בעוד שזה עשוי להיות נכון בהחלט, אני תוהה האם זה משתמע מבחינה הגיונית מהפתגם הנבחן. שכן, שימו לב היטב, הנחת היסוד הקטנה מציינת גמול *על אדמות* , ובמקרה כזה, *לפי עקרון הדאיו*, המסקנה חייבת להיות מוגבלת באופן דומה. ככל שאני יכול לראות, איננו יכולים להסיק באופן מוחלט, ללא תהליך אסור, הלאה, לעולם שמעבר.

אני רוצה להוסיף כאן, שלעתים קרובות מדי שמתי לב להפרות דומות של עקרון הספיקות בפרשנויות תלמודיות ורבניות אחרות.

משלי טו, יא. שלמה:

"אם (***קי***): גיהנום וחורבן לפני ה';"
כַּאֲפִי יְהוִ֑ה ***לִּבּ*** בְּנֵי אָדָ֥ם [לִפְנֵי יְהוָֽה]?

כאן, הנחת היסוד ככל הנראה אינה מסומנת על ידי אופרטור אם, בעוד שהמסקנה מסומנת על ידי המילה ***af*** ; אך מכיוון ששתי הטענות הן קטגוריות (האחרונה עם נושא מפורש ופרדיקט מרומז), המילה ***ki*** , שהיא בדרך כלל אופרטור, תהיה מיותרת אם היא נתפסת כחלק מהמסקנה: לכן יש לראות אותה כאופרטור אם החסר של הארגומנט,

---

83 עם זאת, אמיתותן של שתי הטענות הראשונות מוטלת בספק. הדבר מתברר אם ניישם נימוק דומה על בני אדם ונאמר "מי שמתכנן מטוס, האם אינו יכול לעוף?".

84 עמ' 119.

שמוצב בצדק יותר לפני הנחת היסוד. (לחלופין, ניתן היה לראות את הארגומנט כחסר אופרטור אם מפורש, ואת *ki* כמפנה אותנו לפרדיקט הנעדר של המסקנה; או *של-ki* ייתכן שיש את שתי הפונקציות. אך ראו את המקרה הבא.)

את ההנחה העיקרית המרומזת של[85]טיעון זה, א-פורטיורי , כאשר הוא קובע: "העולם התחתון עמוק הרבה יותר, הרבה יותר מעבר לטווח הראייה והידיעה, מאשר לב האדם..." . ההוכחה האינדוקטיבית לאמירה זו תהיה שרובנו יודעים מעט על לב האדם ושום דבר בוודאות על העולם התחתון. ובכל זאת, אני רוצה להעיר הערה כללית בהקשר זה, שלדעתי חשובה.

בעוד שהצורה *הלוגית* שבה מעוצב הפסוק הנדון היא ללא ספק קל וחומר, לא ניתן באמת לראותה כמנחה תהליך דדוקטיבי. דדוקציה, במבט צר מאוד, היא הסקה מתכנים ידועים יותר אל מה שפחות ידוע. במקרה של הפסוק שלנו, לא ניתן לומר שהנחת היסוד המשנית *ידועה לנו* ; אלא, היא, כמו גם המסקנה, נלמדות לנו בו זמנית, ככל הנראה בהשראה אלוהית. אף אחד מאיתנו, הלא-נביאים, לא יכול לטעון שהוא יודע מה אלוהים יודע; במקרה הטוב, יש לנו הנחה כללית שאלוהים יודע הכל, שתחתיה כל ההצהרות הספציפיות שנעשו (בין אם הן מסודרות באופן לוגי ובין אם לאו, יחסית זו לזו, כהנחות יסוד או מסקנות) כלולות באותה מידה, ובמקרה כזה ההסקה המעורבת היא למעשה סילוגסטית.

עלינו אפוא לראות את הפסוק כולו כאמירה פשוטה (מנקודת מבט לוגית) - שאלוהים ישפוט אותנו, עם ידיעה מלאה של מחשבותינו הפנימיות ביותר, וייתכן בהחלט שישלח אותנו לגיהנום ולאבדון. מטרת האמירה הזו אינה מיאוטית, אף על פי שהיא מוצגת כלפי חוץ בצורה כזו, אלא דרשה מעשית יותר, אזהרה לאלו שאינם מומרים או תזכורת ועידוד למומרים: כלומר, שיהיה משפט סופי וכו'. ספרות דתית, יהודית או אחרת, מרבה להתמכר לטכניקות רטוריות כאלה, ומעניקה לדרשות מראה מיאוטי.

<u>משלי י"ט, ז'.</u> שלמה:

"אם (***קי***): כל אחי העניים שונאים אותו,
כמה עוד (***af***): חבריו מתרחקים ממנו?

אותם אופרטורים ***ki/af*** כמו במקרה הקודם, מאותן סיבות. עם זאת, שימו לב שכאן למילה *ki* אין תפקיד אפשרי אחר מלבד זה שייחסנו לה כאן, מכיוון שהטענות אינן רק קטגוריות, אלא מפורשות לחלוטין; זה מצדיק את העמדה הדומה שנקטנו במקרים קודמים כאלה.

לגבי התוכן: אפשר לציין שלפעמים חברים או אפילו זרים יעמדו לצידך יותר ממשפחה. לפחות כלפי חוץ - האמת היא שהמניע שלהם לא תמיד יהיה אהבה חסרת רצון כלפיך, אלא במקרים מסוימים רצון לקשור אותך אליהם מתוך הכרת תודה, כדי שישתמשו בך בעתיד, או פשוט משחק תפקידים כדי לספק את האגו שלהם או להרשים את עמיתיהם בצדקה שלהם או לבצע עסקה מסחרית עם אלוהים.

<u>משלי י"ט, י'.</u> שלמה:

"אם (***קי***): לטיפש לא ראוי שיהיה לו מותרות;"
כמה פחות (***af***): שעבד ימשול בנסיכים.

אותה שפה ומבנה לוגי כמו במקרה הקודם. שימו לב, עם זאת, שהקשר *בין* הנחת היסוד למסקנה קצת קשה למצוא כאן; אולי הוא אסתטי בלבד: כשם שהנאתו של טיפש נראית לנו לא נעימה, כך גם מראהו של אדם צנוע בעל כוח על טובים ממנו מפריע לתחושת הכושר שלנו. לכאורה, בכל מקרה, אין מדובר בהצהרה של יהירות

---

[85] *שם* , עמ' 159.

אינטלקטואלית, או גרוע מכך, של דעה קדומה אריסטוקרטית, אלא של דאגה מוסרית (שמחתו של אדם חסר אינטליגנציה אינה מכוערת *כשלעצמה* ; וכמה 'נסיכים' בהחלט ראויים להישלט על ידי 'משרתיהם').

בבדיקה מעמיקה יותר של העניין, מצאתי הערה מעניינת מאוד של מלבי"ם, אשר מבהירה בצורה משכנעת את הקשר בין הנחת יסוד למסקנה. הוא מציין כי השוטה הוא זה שנותן לגופו לשלוט בנשמתו (במרדף אחר תענוגות) - כך שבמבט על הנחת היסוד המשנית, ההתייחסות לנסיכים ולמשרת במסקנה הופכת פחות לבלתי -רצוי [86]. עם זאת, במקרה זה, הנחת יסוד ומסקנה הופכות לשתי מטאפורות לאותו הדבר, והפסוק הופך לניסוח מחדש בלבד של אותה אמירה, ולא לטיעון קל וחומר. אולי עלינו להתמקד בשאלה, מדוע ההתייחסות ל'משרת' אחד ול'נסיכים' רבים? זה יחזיר אותנו לפרשנות החברתית-פוליטית יותר של המסקנה.

<u>משלי כא:כז.</u> שלמה:

"אם (***קי***): [אפילו מובא בכוונה 'כנה'] זבח רשעים תועבה הוא;"
כמה וכמה (***af***): הובא בכוונה רעה [האם זה תועבה]?

במקרה זה, כמו קודם, צירוף המילים *af ki* מספק לנו את האופרטורים ***ki/af*** if/then . שימו לב בהצהרה לעיל כיצד החלק הראשון של הנחת היסוד והחלק השני של המסקנה היו שניהם מרומזים, אך יכלו להתבטא בקלות במילים על ידי חיקוי החלקים המפורשים זה של זה - מעין 'אפקט מראה'. ברור שהנחת היסוד לא יכולה להיות כלליות בלתי מסויגת, נטולת הפסוקית שהוספנו לה, כי אז המסקנה תיכלל בה ותיותר; באשר למסקנה, היא תהיה בבירור לא שלמה ובלתי מוסברת ללא הפסוקית שהוספנו לה, מה שמראה גם את הקשר שלה, פחות או יותר, להנחת היסוד. לפיכך, למרות שהטענות הנתונות נראות קטגוריות, הן מותנות באופן מרומז, אחת עם קודמת מרומזת, השנייה עם תוצאת מרומזת. הן מנוסחות עם חסכון מקסימלי של מילים, אך בגלל הסימטריה שלהן, שום דבר מהמסר לא אובד.

<u>ירמיהו י"ב:ה'.</u> אלוהים:

"אם (***קי***): רצת עם אנשי הרגלים והם *עייפו* אותך,
אז (***ו***): איך (*עקה*) תוכל להתמודד עם סוסים [ובלי להתעייף]?

ואם (***u***): בארץ השלום, אתה בקושי מרגיש בטוח;
אז (***ו***): בארץ הירדן הפראית, איך (*עקה*) תרגיש בטוח?

אלו שניים, א-פורטיורי, בעלי אותו דחף. אופרטורי if/then של טיעונים אלה הם בהתאמה ***ki/ve*** ו- ***u/ve*** , אם כי במקרה האחרון ה- *ve* (= *u*) מחבר ומשווה את שני הטיעונים ולכן ניתן לראותו כמחליף *ki מרומז* . שימו לב שבטיעון הראשון, הנחת היסוד היא טענה מותנית ללא אופרטור if, אם כי עם *ve* כאופרטור then, ולמסקנה יש צורה דומה אם כי מרומזת חלקית. במקרה השני, הנחת היסוד והמסקנה הן גם מותנות, אם כי כל האופרטורים שלהן מרומזים. בשני המקרים, *ekh* משמש באופן רטורי, כרגיל, כדי להכחיש את החוזק או הביטחון המוצעים באירוניה.

<u>יחזקאל טו:ה.</u> אלוהים:

"הנה , כאשר *היה* ***שלם*** , לא היה ראוי לכל מלאכה;"
וְכַמָּה פְּשׁוּט מִכָּךְ כַּאֲשֶׁר ***אֻכְלָה*** וְנִשְׂרַף , הַיָּכָם יִהְיֶה כָּל מַעֲבָדָה ?

---

[86] *שם* , עמ' 198.

כאן, האופרטורים של הארגומנט בכללותו הם ***hine/af*** . הנחת היסוד היא טענה מותנית עם אופרטור *be* כ-if, וללא אופרטור then מפורש; והמסקנה היא טענה מותנית (עם משפט מקדים, תוך התחשבות ב- *ve הראשון* , אגב), שהאופרטורים שלה הם *ki/ve* .

<u>דניאל ב':ט'.</u> נבוכדנצר:

"כה (***להן***): ספר לי את החלום,
ו-(***ו***): אדע שתוכל להסביר לי את פירושו."

כאן, דבריו של המלך אינם כשלעצמם טיעון של *"קל וחומר"* , מבחינה מדויקת (מכיוון שההצהרה הראשונה היא פקודה, לא פריט מידע), אך הם מעידים על תהליך חשיבה בסיסי שהוא *"קל וחומר"* בצורתו. הטיעון הוא בבירור 'אם יועציי מסוגלים לומר לי מה היה החלום, אז הם מיומנים מספיק כדי לומר לי מה פירושו'. מסיבה זו, חסר אופרטור "אם", אם כי ניתן לפרש אותו כ"להן" ***(*** מקורי למילה המוכרה כיום, *"הן* "), שכן זוהי המילה שהמלך משתמש בה כדי לבטא את תנאי המוקדם שלו; באופן דומה, ניתן להתייחס ***ל-"ו"*** כאל האופרטור "אז" של הטיעון, אם כי בהצהרת המלך היא מתייחסת לתוצאה הנפשית אצלו של קיום תנאי המוקדם שקבע.

4. דוחה.

לבסוף , כמה הערות הנוגעות למקרים אשר על פני השטח עשויים להתפרש כאפקט של קל וחומר, אך בבדיקה מדוקדקת יותר אינם מצליחים לעמוד במבחן המידה מסיבה זו או אחרת.

בנוגע <u>לדברי הימים ב' לב:</u> ט"ו, סנחריב מלך אשור (באמצעות שליחיו) אומר:

"כי (*כי*): לא היה יכול כל אלהי כל גוי וממלכה להציל את עמו מידי ומיד אבותי;
כמו כן (*af*): לכן (*ki*), לא יוכל אלוהיך להציל אתכם מידי.

ההצהרה הראשונה מבוססת על ספירה של ניסיון אשור בעבר; ההצהרה השנייה היא יישום של אותו נשוא לנושא חדש, אלוהי יהודה. לכן, הטיעון הוא אינדוקטיבי במהותו, ועובר מהפרטי יחסית לכלליות רבה יותר, ואז חוזר למטה באמצעות הסכמה (אדוקציה או סילוגיזם) למקרה החדש. זה לא טיעון א-פורטיורי; כדי לקבל צורה זו, הטיעון יצטרך, כהנחה עיקרית, הצהרה שחלק מאלהי העמים שכבר מובסים היו עדיפים בכוחם על אלוהי יהודה, ונראה שאף הצהרה כזו לא משתמעת כאן.

אף על פי כן, הטיעון נותן רושם של טיעוניים א-פורטיורי, משום שהוא משתמש בטרמינולוגיה האופיינית ל-*af ki* (למעשה, משפט זה משתמש במילה *ki* פעמיים, פעם אחת באופן מיותר, מתוך כוונה להדגיש שמדובר בהסקה). אולי הדובר רצה לתת לו יותר עוצמה, כדי להפחיד את קהל היעד שלו עד כדי כניעה. שימו לב שקצת בהמשך, בפסוק 17, אותה אמירה חוזרת על עצמה בטרמינולוגיה אחרת, *ken/lo* ; אך שם הסגנון בבירור אינו א-פורטיורי.

שימו לב גם: <u>מלכים ב' י"ח:23-24</u> , וחזרתם עליהם <u>בישעיהו ל"ו:8-9</u> , עשויים במבט ראשון להתפרש כמעין קל וחומר בסגנונו. אך ככל שניסיתי, לא הצלחתי לנסח טיעון ברור, אפילו מלאכותי ובלתי סביר מבחינה לוגית. אם נניח שהדובר טוען: 'גם אם אתן לך אלפיים סוסים, לא תוכל להסיע עליהם רוכבים; כיצד תוכל לקוות להביס אפילו את

הקטנים מבין *שרי* אדוני?' - *קשה* לנו להסביר את שאר ההצהרה על 'לסמוך על מצרים למרכבות ולפרשים'. הטקסט אינו ברור, אפילו בפשטות .

לבסוף, בנוגע <u>לאסתר ט', י"ב.</u> אחשוורוש אומר:

"בשושן *הבירה* הרגו והשמידו היהודים חמש מאות איש ואת עשרת בני המן;"
בשאר מחוזות *המלך* , מה ***עשו*** ?

זהו אחד מעשרת טיעוני *קל וחומר* המוכרים על ידי *בראשית רבה* . כפי *שהרבנים* רואים זאת (כך למשל, קראתי איפשהו, האם מלבי"ם מבוסס על התלמוד), המלך הופתע וכועס על כך *שעמה* של אסתר, היהודים, היו כל כך מאוימים עד *שנמצאו* לפחות 500 אנטישמים; נקודת מבט זו תעזור להסביר מדוע המלך שואל את אסתר לאחר מכן מה עוד היא מבקשת ממנו (הוא היה מודאג, הוא כנראה הרגיש אחראי במידה מסוימת).

אבל למען האמת, יש לי ספקות לגבי מעמדו של המשפט כטיעון של *קל וחומר* . ראשית, לשונו היא *sui generis* : לא מצאתי טיעון נוסף, א-פורטיורי, המסומן על ידי המילה ***meh*** . זה כשלעצמו אינו הוכחה, כמובן, שכן ייתכן *שההרגלים* הלשוניים של אותו מקום וזמן היו ייחודיים (וייתכן בהחלט שפספסתי מקרים אחרים). ואכן, אפשר בקלות לדמיין את האמירה (אולי מלווה בהנפת יד פתוחה למעלה ולמטה [87]ובהדגשה של ה- *mah*) כמשמעותה *שהמלך* ציפה שיותר אנשים ייהרגו בשאר הממלכה. אנו כמובן יודעים מפסוק 16 שלמעשה עד 75,000 נהרגו במקומות אחרים.

אבל הבעיה אינה ציפיותיו של המלך, אלא האם בכלל נוסח *טיעון* (ובפרט, א-*פורטיורי*) (קל וחומר, האם היה נכון או לא). בהינתן ההנחה, ניתן היה לצפות באותה מידה שפחות אנשים נהרגו במקומות אחרים. ניתן באותה מידה להניח שרוב אויבי היהודים היו בבירה, כמו להניח שהם היו שכיחים באופן יחסי (או אפילו יותר) בשאר האימפריה, לפי השקפתנו על הפרופיל הסוציולוגי של אנטישמים. לפיכך, ייתכן ששאלת המלך לא הייתה יותר משאלה פתוחה; ואכן, אין שום אינדיקציה בטקסט לכך שההצהרה שלו הייתה אלא הצהרה פשוטה של פליאה וסקרנות.[88]

---

[87] זו לא סתם מחווה ישראלית מוזרה, אלא לדעתי מסמלת את פעולת *השקילה* , ומכאן 'כמה?!'

[88] במקרה מצאתי (זהו יוני 1998) עוד אחד, א-פורטיורי: יונה ד':10-11, אשר מראה, כפי שטענתי קודם לכן, שכנראה ישנם עדיין יותר מקרים מאלה שצוינו עד כה. טיעון זה נאמר על ידי ה ', האומר: "אתה דואג לצמח הקיק, אשר לא עמלת עליו..., ולנינווה הלא אדאג,...". הביטוי ***va ani lo*** (והלא אדאג) דומה בבירור בתפקידו ל- *halo* .

7. בלי דעות קדומות.

במאמר זה, נבחן כמה מהגורמים הפסיכו-סוציאליים העומדים בבסיס דרכי חשיבה דתיות.[89]

1. לקחת דילמה בקרניה.

ברגע שמתחילים להביע דעות בנושאים הקשורים לדת, הם ניצבים בפני דילמה יוצאת דופן, שאינה נמצאת בתחומים אחרים. הקרן הראשונה של דילמה זו היא אפשרית של סלידה כלפי המחנה הדתי, רבני או חילוניות; בעוד שהקרן השנייה שלה היא אפשרית של חוסר אמון במחנה החילוני, אקדמי או חובבני. זהו מקרה של "ארור אם תעשה ואורור אם לא תעשה", סביר להניח שלא ייעשה דבר הוגן בכל מקרה. פילוסוף הדת צריך להיות קשוב ולמצוא דרך כלשהי לקחת את הדילמה הזו בקרניים.

בחרתי, כאן, להשאיר עמימות מסוימת במונח "חילוני", ולאפשר לו לנוע בין עמדה ניטרלית ביחס לדת לבין עמדה אידיאולוגית-אנטי-דתית יותר, המכונה בצורה מדויקת יותר "חילונית". אני חושב שזה מוצדק, כיוון שאנשים עצמם לא תמיד ממוקמים באופן ברור, אלא עשויים להתחיל מנקודת מבט חילונית גרידא ולעבור לדעות נחרצות יותר, או להיפך. כמו כן, כמובן, להיות דתי בדרך כלל לא מרמז על דחייה של כל הדעות החילוניות.

עבור הדתיים, האמונות המצטברות של הדת היהודית האורתודוקסית הן נכונות ללא עוררין; והתהליכים האינטלקטואליים (המושפעים לעתים קרובות) שהביאו להצטברות אמונות זו מגילוי אלוהי ראשוני בסיני אינם פתוחים לספק, לפחות לא עוד לאחר מכן, לאחר שתוצאתם התבססה באישור כללי של רשויות רבניות קרובות עד עכשוויות. תפקיד המחקר, כאן, הוא בעיקרו לימוד: חזרה על שלבים שכבר נלקחו; אלה שלפניהם ידעו הכל, אלה שאחרי כן חייבים לנסות לשחזר את הידע הזה.

עבור החילונים, באופן אידיאלי, כל אמונה חייבת להיות נתונה לבדיקה והערכה עצמאיים והוגנים, הן באופן אמפירי והן באופן רציונלי; וכל אמונה יכולה להיזנח או להיאמץ, בהתאם לפגמים או ליתרונות שהחקירה עשויה לחשוף לאור כל המידע והתובנות הזמינים. זוהי תמונה אידיאלית של החתירה החילונית לאמת, משום שבפועל כמובן אנשים שונים (או אדם בזמנים שונים של חייו) עשויים להיות פחות או יותר מסוגלים לפתח בתוך עצמם ולקיים את הגישות הנכונות, פחות או יותר מודעים למידע זמין ולשיטות לוגיות, ופחות או יותר ניחנים באינטליגנציה טבעית.

---

[89] הרהורים אלה התעוררו בנסיבות הבאות. בסוף 1991 או תחילת 1992, לאחר חודשיים של כתיבה, הייתה לי טיוטה ראשונה בת כ-60 עמודים, אותה חילקתי עותקים לכמה אקדמאים ורבנים יהודים מקומיים. חלקם סירבו לקרוא אותה; אחרים מצאו אותה מעניינת, ואחד מהם הגיב בצורה שלילית. האחרון היה פרופ' סימון לאואר, שאליו נשלחה הכתב המודפס שלי על ידי ד"ר אסתר סטרובינסקי מחברת *הלימודים הצעירים של בריטניה* . איני יודע כמה ממנו הוא באמת קרא, אך הוא (נאמר לי) דחה אותו כיצירה "אפולוגטית". בהתחלה הייתי די נסער מכך שהוא לא שם לב ולא העריך את האלמנטים הקונסטרוקטיביים שבו (במיוחד, את התיאוריה המקורית שלי של טיעון קל וחומר!), אך לאחר זמן מה נאלצתי להודות שהביקורת שלו הייתה ראויה במובנים רבים. כתבתי חיבור זה כדי להבהיר את הסוגיות שעמדו בפניי, וכתוצאה מכך החלטתי להיות ביקורתי יותר. ליתר דיוק, החלטתי להיות *כנה* ככל האפשר, לא להתחנף לממסד הדתי היהודי ולא לאקדמיה, אלא להודות בגלוי בקשיים בכל מקום שאמצא אותם ולנסות לפתור אותם בצורה הוגנת ככל האפשר, ללא דעות קדומות דתיות או הטיה חילונית; פשוט אתעד חיפוש כן אחר האמת.

שתי גישות אפיסטמולוגיות אלו שונות באופן משמעותי; אך יש להן גם היבטים משותפים בולטים. עבור הדתיים, לא ניתן להטיל ספק באף גורם אחד בגוף האמונות המקובלות, שכן הדבר יגרום לקריסה של כל המבנה. עבור החילונים, כל סקירה ושינוי באמונות מקובלים באופן עקרוני, לא משנה כמה רדיקליים הם, בתנאי כמובן שהצעות כאלה משכנעות. בשני המקרים, קיים איום מרומז, פחד שולט, המלווה כל הכרזה: בראשון, נידוי או עונשים אלוהיים בלתי ניתנים לתיאור, ובשני, לעג והדרה מקצועית. אך שתי הגישות מציבות גם כמה דרישות דומות מהאינטלקט האנושי: דרישות של מאמץ, דרישות של מחקר והבנה; והן גם חולקות תהליכים לוגיים רבים.

שאין דרך ליישב באמת את הגישות הללו. למרות שיש להן נקודות משותפות, הן ככל הנראה עומדות בפני עקרונות מנוגדים באופן קיצוני: יש גבול והסתייגות אצל הדתיים, אמונה גוברת במסורת המקובלת, וספקנות מוחלטת בתודעה האנושית; החילונים מאמינים באופטימיות בכוחה של החשיבה החופשית, ומסתכלים בחשדנות על כל היקשרות דעות קדומות לנתונים או פרשנויות מסוימים.

ברצוני להציע כאן כמה הרהורים על האמת, אשר עשויים לסייע במעט בפתרון הסוגיות משני הצדדים.

א. עבור הדתיים.

אמונה היא גישה של רצון אנושי אל מול אי ודאות. היא מסמלת הנחה של אמת מעבר להמלצות השיפוט האמפירי/רציונלי: היכן שהקוגניציה הרגילה משאירה ריק, האמונה חופשית להתערב, ולעתים קרובות האמונה מתערבת *כנגד* ההסתברויות המושגות על ידי שיפוט בלתי מחויב שכזה. לפיכך, אמונה היא מושג מדיד (באופן גס, אינטואיטיבי): זוהי רצון להאמין שהוא ביחס הפוך לשיפוט האמפירי/רציונלי. אם ההסתברות שטענה מסוימת תהיה נכונה על פי הניסיון וההיגיון היא, נניח, 90%, אז האמונה שהיא *אינה* נכונה (שיש לה רק הסתברות של 10%) צריכה להיות חזקה באופן יחסי. ברור שלא נדרשת אמונה רבה כדי לדבוק באמונה שהיגיון וניסיון כבר תומכים בה באופן גורף.

נראה לי שאנשים דתיים צריכים לקבל בברכה את האתגרים שמציבה החשיבה החילונית לאמונתם. שמירה על אמונתו של אדם על ידי הישארות או החזקתו בבורות אינה סימן של אדיקות, אלא סימן לחולשה באמונתו, אם לא רק של עצלות אינטלקטואלית או טיפשות. קנאות עיוורת אינה הפגנת אמונה, אלא שימוש בכוח; לאלץ את עצמך או להיות כפיה על ידי אחרים לדבוק באמונה כלשהי אין מקום במרדף אחר האמת. אמונה חזקה ובטוחה בעצמה פתוחה בנדיבות ואינה חוששת מאתגר: כמו אהבה אמיתית, היא מחזיקה מעמד לאורך זמן, אינה מתרגשת ממראה הרגע, תמיד אסירת תודה לקבל מידע ותובנות חדשים, תמיד מחפשת פתרונות לבעיות.

שיפוט כל הצעה, כל פריט ידע המוצג לשיקול והערכה, הוא *כמו משפט משפטי* (אישי וקולקטיבי), והאדם/האנשים הנוטלים על עצמם את התפקיד הזה הוא/הם שופט/ים, פקידי בית משפט. זה כמו שיפוטו של אדם: יש בו אתיקה, מוסר הוא הכרחי. אתיקה זו מתועדת היטב בתורה (ראו לדוגמה שמות כ"ג:9-1, דברים ט"ז:20-18, ואפילו דברים כ"ה:15-13), וכתוצאה מכך בתלמוד, ובכתבי רבנים. לעדים או לשופטים עשויה להיות דעה אינטואיטיבית כלשהי לגבי תוצאות המשפט, אך בתפקידם בו יש להם חובה מוסרית לשמור על פתיחות מוחלטת ורצון לאמת. האמת, כך מלמדים אותנו, דורשת בכל עת:

- יחס שווה לבעלי דין, ללא דעות קדומות נוכח עונים או מכובדם, הדרתם או הכללתם בקבוצה פנימית, או מעלתם או חסרונם מעבר לסוגיה הנידונה;
- להיות נטול מושחת מפחד מנקמה או מהבטחות לתגמול, ולא מושפע מדעת עמיתים או מדעת קהל ולחצים;
- מציאת עדים ישרים והוגנים, וחקירה שקדנית של עדויותיהם, וכן מתן דיון הוגן לכל הצדדים;
- הבחנה בין ראיות מוצקות לראיות נסיבתיות, ושיפוט מתוך ידע בחוק ובנהליו;
- שימוש באותם קני מידה וסטנדרטים לכולם (על פי החוק); כוונה לעשות צדק, ולא לגנות את החפים מפשע וגם לא להיכשל בגינוי האשמים.

כל זה חל הן על שיפוט *רעיונות* והן על שיפוט בני אדם, שכן האם שיפוטם של בני אדם לא נקבע בסופו של דבר על ידי שיפוטם של רעיונות? אך מה שמבדיל מחקר תיאורטי ממשפט מעשי הוא שבמרדף ***הכללי אחר ידע,***

הניסיון לעולם אינו מסתיים, כך שהאמונה לעולם אינה בסכנה באמת . אף על פי כן, מוטלת החובה לעקוב אחר ההתפתחויות כפי שהן מתרחשות, ולא רק לסגור את דעתו: כמעט תמיד יש לקחים חשובים ללמוד.

ב. עבור החילונים.

האתגרים עבור החילונים שונים. קל מדי להיזהר מדעה קדומה אנטי-דתית, אשר, בדיוק כמו דעה קדומה פרו-דתית, עלולה לעוות את התפיסות והתפיסות של אדם לגבי האמת, דרך הרצון להשתחרר מהמגבלות והחובות שהדת עשויה בסופו של דבר להטיל עליו. לעתים קרובות, ההוגה החילוני, בדומה להוגה הדתי, נתון למניעים תת-מודעים בלתי מודים, ומשתמש בצורות החשיבה המדעית אך ללא רוחה המהותית, כדי להגיע לתוצאות מועדפות המשמשות להצדקת רצונות. מה שדרוש במקרה כזה הוא צלילות וכנות פנימית. עבור החילונים, כמו עבור הדתיים, הדרישה האפיסטמולוגית הבסיסית היא גישה.

בחוגים אקדמיים מסוימים, מבחינים בין יצירות *אפולוגטיות* לבין יצירות *ביקורתיות* . התנצלות על אמונות דתיות נדחית בדרך כלל על ידי אקדמאים חילוניים, ללא שיקול דעת או הערכה רציניים, כמשוחדת מטבעה ולא מדעית, בין אם מסורתית (ישנה) ובין אם מקורית (חדשה). מצדם, אנשים דתיים בדרך כלל נמנעים מקולות וכתבים ביקורתיים, וחשים בהם פרובוקציה ושליליות לא הוגנת. ניתן באותה מידה לראות יצירות אפולוגטיות כ"ביקורתיות" על מגמות חילוניות, ויצירות ביקורתיות כ"התנצלויות" על אתאיזם וחוסר מוסריות. מנקודת מבט של פילוסופיה, אתאיזם בעייתי לא פחות מאמונה דתית: בהינתן אמצעים קוגניטיביים רגילים, אף אחד מהם אינו מסוגל להוכיח או להפריך באופן מוחלט. האשמות מפתיעות, כך או אחרת, אינן משרתות את מטרת הידע.

התודעה המדעית, במובן הרחב והטהור ביותר של המונח, המתייחס לכל חתירה קשובה, הגיונית ואינטליגנטית אחר ידע, היא הוגנת בקפידה. הוגנות, או שוויון, היא בחינת כל התזות באותה זהירות, אם לא בהתלהבות. הוגה דעות חילוני מחויב לקחת בחשבון את ההסברים האפולוגטיים של הדתיים, והוגה דעות דתי מחויב גם הוא לקחת בחשבון את הביקורות, הספקות וההצעות של החילונים. אם מוצגות בפני אדם שתי השערות או יותר, יש לנתח ולבחון את כולן באותה מידה בקפידה במסגרת הרחבה ביותר האפשרית של מחשבה והקשר ידע [90]. אסור לאדם רק לרכז את התיאוריות החביבות שלו, ולהתעלם או לדחות את כל האחרות כבדרך אגב. לפחות, אם אדם מסתפק בלימודים מיוחדים משלו, אסור לו להגיב בצורה שלילית על תחומיהם של אחרים; אך תקשורת הדדית ואינטגרציה שקופה עדיפות.

בשני המקרים, הדתיים והחילוניים, הטעות האפיסטמולוגית הבסיסית היא זו של ***שיפוט מהיר*** . הדתיים, כשהם מתמודדים עם ביקורת, ממהרים לשפוט ומגנים את הדובר מחשש שאמונתם תזדעזע, אם לא תרוסק; קשה להיות דתי (או כל דבר שדורש משמעת מתמשכת) ללא ודאות מוצקה והתלהבות עמוקה, לא מגיעים רחוק. החילוניים, כשהם מתמודדים עם אפולוגטיקה, מפהקים משעמום או מתקררים מעוינות; בדרך כלל דעתם כבר גמורה, פסק הדין הסופי ניתן מזמן. כמובן, כל צד יטען שפסק הדין שלו היה מהיר ולא חפוז; מהיר - כמו כשמזהים במהירות את הטעויות בתזה טיפשית או בורה.

הטעות של הדתיים היא לשכוח את אינסוף הידע: נתונים חדשים, תובנות חדשות, תמיד עשויים בסופו של דבר להפוך אמונות חילוניות שהיו קיימות בעבר. באשר לחילונים, הם שוכחים שטענה שנראית מופרכת ולא סבירה עדיין עשויה להתברר בסופו של דבר כנכונה; הסתברות נמוכה היא עדיין הסתברות. אלו הן למעשה אותה טעות, הדורשת מאמץ להמשיך הלאה, לא משנה איך הדברים נראים עד כה.

ידע, כל ידע, ידיעת האמת, דורש כישורי תצפית, כוחות לוגיים והרבה דמיון; אך יותר מכל הוא דורש את הגישות המנטליות הנכונות: *יושר אינטלקטואלי ואומץ אינטלקטואלי, כלומר יושרה אינטלקטואלית* . יהיו אשר יהיו היכולות הטכניות או האינטליגנציה של אדם, בסופו של דבר *רצונו של האדם לאמת* הוא שחשוב ביותר, ולשם כך נחוצים *פתיחות, סבלנות ועבודה קשה גרידא* . ידע אינו רק מניפולציה של נתונים, רעיונות או סמלים, אלא בעיקר מעשה מוסרי. אם מטרתו היא עליונות או פריבילגיה, הוא יהפוך במהרה נימוק סביר ל"עבודת טיוח" או ל"עבודת

---

[90] לדוגמה, ארכיאולוג שימצא אזכור או רמיזה ציורית של סיפור אדם וחוה או של סיפור המבול בתרבויות שקדמו לתורה יטעה אם יסיק שגרסאות התורה של סיפורים אלה נגזרות מאותן תרבויות אחרות. התורה בשום מקום לא מכחישה שעמים אחרים מלבד העברים זכרו אירועים אלה, וסביר בהחלט שהזיכרון נישא על ידי משפחות רבות ושונות.

גרזן". ידע כחרב, כמקור של כוח וסמכות, אינו ידע אמיתי. ידע אמיתי הוא חופשי, אך מתקיים כולו על ידי רצון מוסרי; אין לו אמינות אחרת, הוא יורד לרמה של אידיאולוגיה וסיסמה.

יותר מכל, עבור כל אדם, מה שדורש החתירה לאמת הוא מחויבות אישית *לריאליזם* : ההכרה *שעובדות הן עובדות* , שרצון להיות אחרת או הסטת מבט מהן לא ישנו אותן בשום אופן. אם משהו שאני מאמין בו, בין אם בעל משמעות רוחנית ובין אם לאו, הוא בכלל שקרי, אני רוצה להיות הראשון לדעת זאת; בורות אינה אושר, או לא צורה מכובדת במיוחד של אושר.

ריאליזם דורש שקיפות (" *גלאסנוסט* " בלשון מודרנית); כדי לפתור בעיות, יש לחשוף אותן *ולטפל* בהן באופן מודע, במקום להתעלם מהן או לכסות אותן. ולאחר שהתמודדנו פנים אל פנים עם הקשיים, אין להגיב אליהם בפאניקה, להניח את הגרוע מכל, לזרוק את התינוק עם מי האמבטיה; אלא בקור רוח, לשקול את היתרונות והחסרונות בראש שקול, ולחפש פתרונות אמינים.

יש לציין שהנושא הבסיסי אינו מסורת לעומת שינוי, אלא מחשבה לעומת חוסר מחשבה. בעוד שבימים עברו, קונפורמיזם התחרז עם חוסר תנועה, כיום, במיוחד באמריקה, הוא מתחרז יותר עם טרנדיזם. בעבר, אנשים היו נכנעים ללא מחשבה לסמכות מוסדית, כיום הם הולכים ללא מחשבה, הלאה ולשם, אחר תרופות פלא חלקלקות שנוצרו על ידי התקשורת, בסגנון החודש. האוכלוסייה של היום, למרות כל ציפוי החופש מסמכות, שונה במקצת מזו של אתמול.

2. אודות תיקון.

כמובן , אין להכחיש זאת, המילה "ביקורתי" לא חייבת להיות בעלת משמעות גנאי, לרמוז על הטיה, אלא עשויה לסמל סירוב ראוי לשבח להטעות או להטעות. ואכן, "אפולוגטיקה" (במיוחד, תודו, אלו של דת או כת אחרת משלכם!) הן לעתים קרובות, אם לא ברוב המקרים, מבנים מלאכותיים, שמטרתם בבירור לתת אשליה של הסבר או הוכחה בלבד, ולעקוף בעיות או לטאטא אותן מתחת לשטיח.

בהקשר זה יש להודות כי מקבל החלטות במשפט היהודי (כמו כנראה בכל משפט דת אחר), כמו גם כל מלומד או סטודנט בתחום, עשויים לאפשר לעוות את שיקול דעתו בדרכים שונות. האפשרות של עיוותים כאלה אינה מרמזת שהם מתרחשים בכל המקרים, או תמיד; אך בכל מקרה, ראוי להיות מודעים לאפשרויות אלה, בשם היושר.

א. הסוגיה הראשונה היא **סולם הערכים** של האדם . בדת, אמת עובדתית, בין אם בעניינים עקרוניים ובין אם בנוגע לאמיתותם ההיסטורית של סיפורים, אינה בהכרח הערך העליון. אפשר בהחלט לשקול שמשחק תפקיד מפואר כלשהו או אמירת אמירה אדוקה מסוימת יקדמו את מטרת הדת, ולתמוך בעמדה זו מבלי להעריך את אמיתותה העובדתית, או גרוע מכך, תוך מודעות מעורפלת ותת-מודעת לכך שהיא מוטלת בספק או אפילו קלושה. הבעיה כאן היא שהדתיים לעתים קרובות מבלבלים בין "טוב" ל"אמת", או ליתר דיוק, הם מאמינים שמה שנראה להם טוב חייב להיות אמיתי; ובהתאם לפטור כל רעיון שנראה להם רע כשקרי.

למרבה הצער, הנחת יסוד כזו אינה בת קיימא מבחינה אפיסטמולוגית, שכן בלתי אפשרי לחזות באיזה שלב של התפתחותה האמת מצטלבת עם הטוב; האירוע לא בהכרח מתרחש ברמה שטחית, אלא עשוי להתממש בשלב מאוחר בהרבה של ההליכים. ישנן אמיתות שבהתחלה אינן נעימות, אך מאוחר יותר מבינים את העומק והבגרות שהן לימדו אותנו, ואת השיפורים באופיו של האדם שהן גרמו בנו, כמו גם את השקפת העולם הרחבה והמדויקת יותר שהן יצרו באדם. לעומת זאת, אמונה פשוטה או קנאות נוקשה עשויות להעניק לאדם הילה ראשונית של הישג מוסרי, אך בטווח הארוך השארית היחידה שלהן עשויה להיות תודעה חנוקה מנותקת ממגע עם המציאות, אדם נוקשה, חיים מבוזבזים.

ב. מלכודת נוספת היא זו של **עליונות** (בצרפתית, *la* כדי להיות מקובל, מכובד או מוערך על ידי עמיתים, אדם עשוי בקלות רבה לשפוט סוגיות עם נטייה לחומרה (או, לעתים רחוקות יותר, סלחנות). ביהדות, ככל שרמת מצוות הקודש שלך קשה יותר, כך אתה נראה בעל מידות טובות יותר . היכולת *לשפוט* בהקלה היא מותרות המותרות רק

[91] מצאתי דוגמה טובה לפרשנות זו אצל ברגמן (עמוד 120), המתאר את רבי אליהו מזרחי כמי שנדהם מכך שרש"י יוזם פרשנות מסוימת, בהתייחסו לבמדבר ל', ב', ומצטט את הראשון כאומר: '...כי רק חכמי המשנה, שקיבלו את ההסברים הללו כמסורות, מוסמכים לעשות כן ואף אחד אחר, אפילו לא *הגאונים הראשונים* , ובוודאי שלא יורשיהם'. כפי שאני רואה

ברמות הגבוהות יותר בהיררכיה, כאשר כישורי החומרה שלך מבוססים היטב, וכעת אתה יכול להרשות לעצמך את הסנוביות של חיקוי הלל, ובכך להוסיף ציפוי נוסף למראה החיצוני שלך.

בעוד שבסוגיה הקודמת (סולם הערכים) הטעות עשויה לנבוע מאידיאליזם מוגזם, במקרה של "התעלות" המניע הוא למעשה אנוכי יותר. זוהי רצון אנושי מאוד להשתלב חברתית ולטפס בסולם החברתי, תחת מסווה של אחריות רוחנית וחתירה רוחנית. זה אנוכי, משום שעל ידי כפיית נורמות התנהגות לא מציאותיות על אנשים אחרים, זה עלול לגרום להם קשיים חמורים. הבעיה היא אינהרנטית למערכת ידע סגורה כמו היהדות (אך לא רק היהדות): הדרך היחידה באמת להשפיע בתוכה היא פשוטו כמשמעו להוסיף לה, מה שאומר ברוב המקרים להפוך אותה לחמורה עוד יותר, שכן כל הרפיה עשויה להיחשב כנסיגה, וכראיה לדקדנס אישי. האינטלקטואל שרוצה להפעיל את שיריו המנטליים בפומבי בתוך המערכת, מחויב למעשה לעסוק בהתעלות!

אני אוהב לחשוב שכל מקבלי ההחלטות היהודים האחראיים והכנים היו מודעים למלכודות כאלה, והייתה להם ויש להם את כוח ההתבוננות הפנימית והחדות הפסיכולוגית הנדרשים כדי להימנע מהן. אלה כנראה ברובם, בהינתן ש"אי אפשר לרמות את כל האנשים כל הזמן". ובכל זאת, אולי חלקם לא מצליחים להימנע מהן. אבל עלינו להודות גם שהוגים דתיים יהודים לא אורתודוקסיים (קונסרבטיבים, רפורמים וכו'), וגם הוגים חילוניים, נתונים באותה מידה למלכודות דומות, אם כי בכיוונים מנוגדים, וגם צריכים להסתכל לתוך נשמתם ולשקול את מניעיהם ואת כנותם. למען ההגינות, חלקם אולי גם לא מצליחים להימנע מעיוותים.

על הקורא לא להיות חד-צדדי בבחינתו ובהערכתו, אלא לראות שחשיבה שגויה ושטחית נמצאת בכל המחנות [92].

בכל מקרה, אני אומר: אמת היא סימן של *כבוד אנושי והגינות* . בנסיבות רגילות, אין יופי, טוהר ותמימות, קדושה, כבוד, טוב לב, בזיוף אמת. תמיד ישנם אנשים שעבורם האמת אינה ערך מוחלט ואינו ערך הכרחי. הם יסלפו עובדות או ימתחו מסקנות, ימציאו אגדות ויצרו מיתוסים, יצפו את שקריהם בסוכר, ינצלו לרעה את כבודם, *או יקבלו באופן פסיבי התנהגות כזו מאחרים* , מכל מיני מניעים, חיוביים או שליליים, אציליים או מושחתים, אף אחד מהם לא נחמד.

אגו-טריפים יהירים, נכונות אנוכית להקריב אחרים למען מטרותיו של האדם, סירוב להכיר בטעויותיו ולהודות בעובדות או בחוסר ודאות, נכונות להסיק מסקנות לא מוצדקות מנתונים מפוקפקים, משאלת לב, עיוורון עצמי וסיוורון אחרים, חולשת אופי, קונפורמיזם או פחדנות, חוסר היכולת לומר 'לא!' או 'מספיק!' מחשש לדחייה או 'כן!' מחשש מחובות הפעולה המשתמעות מכך - אלה הן חלק מהאפשרויות ה"אנושיות, האנושיות מדי" בכל מחנה, הדתיים הקפדניים או החלשים, היהודים או הלא-יהודים, הלא-דתיים או האנטי-דתיים, המשכילים או חסרי המידע, איפה שלא יהיה.

איך אני יודע את הדברים האלה? פשוט כי תפסתי את עצמי עושה אותם לעתים קרובות או מתפתה לעשות אותם. לאף אחד אין מונופול על סגולות אינטלקטואליות או על רעות; כולנו חייבים תמיד לנסות להיות זהירים.

אפשר להבין היטב מדוע רוב הרבנים (הרמב"ם היה יוצא מן הכלל הבולט, אך מאמציו בהקשר זה לא זכו להערכה כללית, בלשון המעטה), חושפים סלידה כה עזה לפילוסופיה. תגובתם אליה דומה מאוד לתגובתם לעירום פיזי או למיניות לא צנועה. התבוננות רציונלית "ללא גבולות" חושפת את כל הפגמים והחולשות של דוגמות, ונוטה לנפץ את האמונה. לדעתם, דוקטרינות עשויות להיות נתונות למידה מסוימת של בדיקה; אך יש גבולות לכבוד.

שכן כל מה שנאמר עד כה עשוי בהחלט להתקבל בשמחה (בעיקרון, אם כי אולי לא תמיד במעשה) על ידי הוגים חילוניים לחלוטין, או על ידי דתיים בעלי נטייה לרפורמה; אך למען האמת, קשה להתקבל על כל השלכותיו על ידי הממסד הדתי האורתודוקסי בעל החשיבה הפחות מודרנית. משום שההשלכות הן בבירור שכמה החלטות רבניות

זאת, אנשים אלה רוכבים על המוניטין המוצק של רש"י כפרשן אורתודוקסי, ומבססים את כישוריהם על ידי ביקורת עליו על מחויבות לא מספקת. במקרה של רבי מזרחי, ההתקפה היא 'מקורית'; במקרה של רבי ברגמן, זוהי רק הד: אך גם הפסיכולוגיה וגם המטרה החברתית זהות.

[92] ספר שנהניתי ממנו לאחרונה ואני ממליץ עליו, הנוגע לתחום הספציפי של חקר התנ"ך, הוא " *כשלים פרשניים"* ; הוא נכתב על ידי מלומד נוצרי, ד.א. קרסון, ומתייחס בעיקר לתנ"ך הנוצרי, אך דבריו חדים ובעלי ערך כללי, ומראים רבות מהטעויות שגם מגינים פוטנציאליים וגם מבקרים פוטנציאליים של כתבי הקודש יכולים לעשות.

קודמות היו פגומות או חלשות. זה לא עולה בקנה אחד עם הכבוד שזוכים לו, שלמעשה מייחס לו מעין חסינות בלתי ניתנת לערעור.

ההסבר שהוצע כדי להתמודד עם מסקנות כאלה הוא שהמנהיגים הדתיים של העבר נהנו מרמת *תודעה מועדפת* , עם יכולת לתובנה לתפיסות, מושגים וקשרים לוגיים, בלתי נגישים באמצעים קוגניטיביים רגילים. בימי המקרא, זה היה *הנבואה* , נבואה (ברמות שונות); בתקופת התלמוד, זה היה *רוח הקודש* , שתורגם כרוח הקודש (שנחשבת גם כבעלת דרגות שונות); ולאחר מכן, חדות אינטלקטואלית פרוזאית יותר אך עדיין מועדפת על ידי אלוה, השמורה לטהורים ומושגת על ידי לימוד מעמיק של התלמוד, נקראת *חכמה* , חוכמה.

במילים כלליות, ההסבר יעיל, משום שהוא משנה את המשוואה באופן ניכר. בכך מוכנס לדיון גורם אפיסטמולוגי חדש. הביקורות שנבחנו קודם לכן היו ישימות בהנחה שציוד קוגניטיבי תפיסתי, מושגי ולוגי רגיל הוא מנת חלקם של כל בני האדם, אף על פי שמאגר הנתונים והאינטליגנציה שלהם עשויים להשתנות; ולכן כולם נתונים לאותן מלכודות מתודולוגיות, ויש להעריך אותם בשיפוטם על פי סטנדרטים אחידים. אם, כעת, הנחה זו פתוחה בספק, הכל מותר.

הבה נתקוף ונגן על נקודת מבט זו. היא אינה עקרונית בלתי נתפסת (אנו יכולים להתייחס לשינויים ברמות התודעה בעולם החי); קשה פשוט להגדיר, לתחום ולהדגים אותה. כל אחד יכול לטעון לתודעה פריבילגית או על-טבעית, ואכן חסידי דתות רבות (לא רק היהדות) עושים זאת ועשו זאת: כיצד אדם ללא טענה דומה ידע למי להאמין? אין סטנדרט מתקבל על הדעת, מלבד בדיקה קפדנית של תחזיות מפורשות; זה עשוי לחול על אירועים קונקרטיים מדויקים, אך הצהרות מופשטות רבות הן רחבות היקף ובלתי ניתנות לאימות.

יתר על כן, ביהדות (לפחות) מקבלי ההסמכה המיוחדת הזו (נביאים וחכמים) ממוקמים כולם הרחק בעבר: מחוץ להישג ידם של כל אימות נוכחי של מהימנותם ההיסטורית או של מהימנותם ההיסטורית, העיתוי והדיוק של הצהרותיהם, מוגנים מכל ניסוי מבוקר. קל מדי להשליך כל מה שרוצים אל העבר, לסדר מחדש אירועים לאחר מכן כראות עינינו, להמציא אגדות, למצוא באירועים מאוחרים יותר את ההתממשות הקונקרטית של תחזיות קודמות מעורפלות ודו-משמעיות. עד כמה אמינות בכלל מסורות מפה לאוזן או אפילו מסורות כתובות? עדים, אפילו בהנחה שהיו עדים למשהו, עשויים להיות תמימים, אמונות תפלות, קלים להטעות, בשל היעדר שיטות מדעיות וידע.

הרשו לי להבהיר זאת. יש לנו כאן תיאוריה לפיה ישנן שתי קטגוריות של יודעי דבר: אלה שנולדו בהשראה אלוהית, כמו משה רבנו (אם ניקח מקרה קיצוני), והיהודי הפשוט, חסר ההשראה (בין היתר). עבור אדם כמו משה, הבעיה האפיסטמולוגית של חזון חזון פשוטה למדי: בהיותו מקבל נוכח וישיר, עליו רק להאמין שמה ששמע/ראה היה אכן דבר אלוהים; וכביכול תכונה זו של המסר נישאת בתוכו באופן משכנע, כמרכיב אינהרנטי ובלתי ניתן להפרדה ממנו. (כמובן, אנו יכולים בהחלט לומר שמשה בוודאי זכה במתנה גדולה זו, כשם שאנו אומרים שאדם שנולד עשיר בוודאי היה בעל 'קארמה' טובה.)

אבל עבור היהודי הפשוט, שעשוי לנסות בכנות לחשוב על דברים לעומק, הסוגיות מורכבות הרבה יותר: מקור הידע שלו הוא עקיף, רק שמועות; הוא עצמו לא חווה את אלוהים, וגם לא תופעות שהוא יכול לזהות באופן חד משמעי כהודעות מאלוהים; חי זמן רב לאחר אירועי סיני, אין לו הוכחה מלבד מסמך (התורה שבכתב) ומסורת (התרבות שבעל פה ובכתב סביב התורה) לכך שאירועים אלה אי פעם התרחשו, שמשה אי פעם היה קיים, ואפילו אם כן, שההעברה שלאחר מכן של הנתונים והפרשנויות על ידי דורות רבים של מורים הייתה מדויקת, ולא עוותה, לא צונזרה ולא הוגברה.

וכך, בהתרחקות קיצונית מהסוגיות, ניתן לראות היטב עד כמה קשה גורלם המשותף של בני האדם בנושא האמונה הדתית. אנשים אשר בענווה גמורה מתקשים להאמין במשהו, בהחלט יכולים להיות מוצדקים, עם הרבה הבנה וחמלה. ואפילו אלה שצריכים ומוכנים להאמין, מוצגים בפני בחירות קשות מאוד בין תרחישים מתחרים ודוקטרינות חלופיות; קשה להאשים אותם אם הימרו על "בחירת אמונה שגויה", ולמען האמת קשה להאמין שניתן היה בצדק לגנות אותם על כך. ובאשר לאלה שעשו את "בחירת האמונה הנכונה", תהיה אשר תהיה, הם בוודאי ראויים לשבח רב, שכן משימתם האפיסטמולוגית הייתה קשה בהרבה ממשימתו של כל מי שזכה להשראה.

"פוסקים" *רבניים* קודמים היו חסינים מטעויות, אם לא יודעים-כל באופן מרומז, וישנן תמיכה לדעה זו בתלמוד עצמו. אך טענה זו אינה נראית תואמת את חילוקי הדעות בין פוסקים אלה המתועדים לאורך אותו מסמך, ובמהלך ההיסטוריה המאוחרת יותר. עיקרון כללי מובהק, לפיו אלה ואלה הם דברי אלוהים חיים (*אלו ואלו דברי אלוקים חיים*

); וכי לתורה יש "שבעים פנים", כולם נכונים באותה מידה למרות שנראה שהם סותרים. אך אמירה כזו היא יותר ביטוי של אמונה, מאשר פתרון מעשי מפורט לבעיה הברורה: חלק מהרבנים ניצחו בוויכוח, חלקם הפסידו: זוהי עובדה.

כיצד להעריך את התבוסות? האם אולי מדובר היה בקריסה רגעית של התודעה המועדפת; ובמקרה כזה, כיצד ייתכן שהרבנים הנוגעים בדבר לא היו מודעים לקריסה זו, והמשיכו לשמור על עמדותיהם השגויות? אם לא יכלו להבחין בהבדל, כיצד יכלו לטעון לתודעה מועדפת בכלל; ואם ידעו שעמדותיהם שגויות, מה היה משחקם בשמירה עליהן? למעשה, האופי *האינדוקטיבי* , ולא המיסטי, של מחשבתם ודיוניהם ניכר מאוד.

אבל ניתן לדחוף את הביקורת הלאה: ישנם מקרים בהם טעויות צצות הרבה יותר מאוחר. קחו למשל את הטענה המדרשית שיש עשרה טיעונים א-פורטיורי בתנ"ך; או את הטענה שלה שמין הילדים אינו ניתן לידיעה לפני לידתם. במשך קרוב לאלפיים שנה, נטען כי הצהרות כאלה אינן בטעות. כעת אנו מגלים שיש יותר מעשרה א-פורטיורי טיעונים בתנ"ך, או שהרפואה המודרנית יכולה לחזות מגדר [93]. נכון, אנחנו תמיד יכולים לנסות לדלל את ההצהרות המקוריות כדי שיהיו פחות או יותר תואמות לממצאים חדשים, בצורה כזו או אחרת; אבל העובדה נותרת שבמשך עשרות מאות שנים הן נלקחו פשוטו כמשמעו על ידי אינספור רבנים! מה קורה אז לאמינותן?

עם זאת, אם כעת ננקוט בעמדה ה"רביזיוניסטית" [94]שהנושא אינו חייב להיות "הכל או כלום", ונקבל בחוסר רצון שכמה *הצהרות* תלמודיות ורבניות (ואפילו, ביתר שאת, מקראיות) עשויות להיות שגויות: *היכן אנו מותחים את הגבול?* אם איננו מודים בכל דבר, האם עלינו לדחות הכל בכוח? אולי די לומר (בזהירות, בנדיבות): להודות בכל מה שמתקבל מהמסורת, אלא אם כן יוכח שהוא שגוי ויש לדחותו. אנו מוצאים דוגמאות לגישה זו בדיון רבני [95].

זוהי, אחרי הכל, הדרך במחקר אמפירו-רציונלי: מראית עין מתקבלת כמציאות, עד שאם בכלל מוכח שהיא אשליה. איננו דוחים *את כל* הידע רק משום *שחלק* ממנו התברר כשגוי לאחר שהאמינו בו זמן רב. זה יהיה סותר את עצמו, משום שזה ידרוש דחייה של הדחייה. לכן, אקסיומטי שידע *מסוים* הוא נכון, אם כי אקסיומה זו אינה מציינת בדיוק *איזה* . עם זאת, במקרה של ידע דתי ספציפי, לא ניתן לבנות אקסיומה אפיסטמולוגית ברורה שכזו.

> נראה לי שהמשיכה היחידה שלנו (ולאנשים רבים לאורך ההיסטוריה ובכל התרבויות הייתה רושם דומה), יכולה להיות לאינטואיציה העיקשת *שקיומו* של הקיום כשלעצמו, של עולם, של מורכבויות החומר, החיים והתודעה, הוא *הפתעה מוחלטת* (לפעמים מעורבבת בשמחה, לפעמים בייאוש), תעלומה בלתי ניתנת לתיאור ובלתי נתפסת, שניתן למתן אותה במידה מסוימת לשביעות רצוננו רק על ידי הנחת האל, למרות שהנחה כזו עצמה טומנת בחובה תעלומה גדולה עוד יותר.
>
> וברגע שאלוהים מוכר כך, אזי *תשומת הלב* לתקשורת כלשהי ממנו, הסבר והדרכה, אם לא באופן אינדיבידואלי אז באופן קולקטיבי, בכל דרך שהיא, תיראה הכרחית ובלתי נמנעת. לי, לפחות; העובדה שחלק מהאנשים חסרים ציפייה כזו לא תוכיח את היוהרה, שכן לא כל האנשים עוצרים וחושבים הרבה, ואפילו אלה שעושים זאת עשויים להיות מונעים משיקולים אקראיים. ציפייה וצורך זה בתורם פותחים את בני האדם לדת, לכל מיני דתות; וכאן, דרכיהם נפרדות בדרגות שונות, והסוגיות האפיסטמולוגיות מתרבות. יש הוגים שעונים עליהן בהתלהבות, חלקם בספקנות, חלקם בזהירות.

אפילו אם מישהו לכאורה יישב חלק מהסוגיות, מה יושג? לא יותר מדת אחת נוספת, עוד כת אחת. יש אנשים שיהפכו לדתיים יותר או פחות דתיים, כך או אחרת. אבל בוודאי (*בניגוד* לניטשה) הדת לעולם לא תמות; תמיד יהיו יהודים ואחרים שדוגלים באמונות דתיות. וכמו כן, רוח המחשבה העצמאית, שהיא אחד מהיבטי הגדולה האנושית, בוודאי תחיה; ואנשים ימשיכו לשאול שאלות ולחקור.

בכל מקרה, אף צד לא יכול או צריך, באופן חסר אחריות, להתעלם או להתעלם מהצד/ים האחר/ים, או להסתפק במסורתליזם או מודרניזם שטחיים ומוגדרים מראש. וטוב שהוויכוח נמשך, בסובלנות ובכבוד הדדיים, כי זוהי דיאלקטיקה בעלת ערך לכולם, המשקפת את נפשה וגורלה של האנושות.

---

[93] כרגע באמצעות 'אקוגרפיה', אם אני לא טועה; אבל שיטות מתוחכמות יותר בדרך.

[94] צריך להיות ברור שאני משתמש במילה הזו בתמימות גמורה, מבלי להתכוון לשום קונוטציה פוליטית (בהתייחס לציונות, או להיסטוריה של השואה).

[95] דוגמה לשינוי אינדוקטיבי כזה ניתן על ידי מנדל לויטס, בספרו " *עקרונות ופיתוח המשפט היהודי* ": "לאחר שציטט דברי רש"י ותוספות, הוא [משה סופר, המכונה "החתם סופר", סמכות הלכתית חשובה, 1762-1839] כותב, 'כל זה נאמר רק לפי הבנתם (את תהליך הווסת). אולם, בבקשת סליחתם, *הם אינם צודקים בדבריהם, כי האמת היא*... לפי החוקרים וספרי הכירורגיה... ויש לי לפניי ספרים אחרים של רופאים מומחים שאינם יהודים.'" (ההדגשה שלי). אגב, 'בקשת סליחתם' זו משקפת את ההפחדה המכבידה עליו, את פחדו מדחייה בשל מחשבה בלתי מוגבלת; אך הייתה לו היושרה לרדוף אחר האמת ולהוסיף 'אבל הם אינם צודקים וכו".

בידיעה זו, ולאחר שאמרתי את כל זה, איני חושב שפתרון סופי ויסודי של הסוגיות הגדולות אפשרי אי פעם, כך או אחרת. המשימה בלתי אפשרית: לא ניתן להוכיח או להפריך הרבה . לא סביר שהרבה ישתנה אי פעם ברמת השאלות התיאורטיות העמוקות. בפועל, כל אחד עדיין חייב תמיד לעשות בחירה אישית, ולהמר על דוקטרינה כזו או אחרת, בין אם מדובר במערכת אמונה או בדפוס התנהגות. כן או לא, כך או אחרת, יום אחר יום או בדרכים הדרגתיות או פתאומיות, בחירה היא בלתי נמנעת. בכל מקרה, בסופו של דבר, בחירות נעשות יותר משיקולים קיומיים מאשר על בסיס תיאורטי.

אז הבה נישאר מרוצים, אני אומר, מאמונה פשוטה (מתמדת, אך נטולת יומרות יהירות), ונהנה מההארות (ללא ספק המוגבלות מאוד) הנובעות משאלות וחקירות במרדף אחר האמת.

3. שינויים בחוק.

היהודית , הכוללת את ההלכה (החוק הנוקשה, הליבה ה"בלתי משתנה" של המשפט היהודי), *המנהגים* (החוק התת-תרבותי, המשתנה מקהילה לקהילה) וההגדה (סיפורים והסברים שאינם משפטיים), מנסה לפנות מקום ולהתאים לכל הצהרה ופרשנות של כל הרבנים המשפיעים. אם רב כזה סותר את עצמו, או רב אחר בעל חשיבות דומה, כל הטענות המעורבות זוכות לקרדיט, ונתפסות כהיבטים שונים של המסורת.

הכל נטען שהוא תורה, " *למשה מסיני* ", שהועבר בעל פה, אם לא בכתב. אולם טענה זו מאוזנת בעדינות ומרופטת על ידי הסיפור הפרדוקסלי של משה *רבנו* המועבר לרגע לזמנו של רבי עקיבא, ויושב בחלק האחורי של אחד משיעוריו של האחרון, ואינו מזהה או מבין במלואו את הנלמד, למרות שהכל מוצג כהעברה נאמנה של תורתו של משה.

אבל למסורת יש היסטוריה, שניתן לעקוב אחריה במידה מסוימת, והיסטוריה זו מציגה שינוי - חוקים שנוספו, חוקים שהוסרו, חוקים שהשתנו, מנהגים חדשים, מנהגים שנכחדו, טקסטים חדשים, השפעות חדשות, טקסטים שאבדו, טקסטים קיימים שאיבדו את השפעתם, פרשנויות חדשות, נקודות מבט חדשות, אנשים שכבר אינם משוכנעים מטענות או הסברים מסוימים, אנשים עם ערכים ורגשות חדשים שאינם מושפעים מטיעונים או פניות מהעבר, וכן הלאה.

האם ניתן לטעון בכנות שאינסוף נתונים זה כבר היה קיים, ולו בעל פה, בסיני? אין זה בלתי *נתפס* , שכן: (א) אמצעים על-טבעיים של רכישת והעברת נתונים אינם נכללים, ו-(ב) עם שלם, כלומר תרבות, היה מעורב, ו-(ג) מה שאפשרי עכשיו היה אפשרי אז (אם כי "הזיכרון" הקולקטיבי של היום הוא בעיקר בכתב, בעוד שבאותם ימים זה לרוב לא היה כך). אבל זה לא נראה לנו *סביר במיוחד* , בהתחשב בעובדות ההיסטוריות כפי שאנו מכירים אותן.

בהינתן קיומו של שינוי ממשי בהלכה היהודית, נראה שחלקו היה בכיוון של הקלה (למשל, *הפרוסבול* או הפסקת הקרבת קורבנות בית המקדש), וחלקו בכיוון של חומרה (למשל, ביטול הפוליגמיה הגברית או הגדלת כמות התפילות היומיות). בנוגע לשינויים בכיוון ההקלה, חלק מהאנשים הדתיים עשויים להתחרט עליהם, ואף להשתוקק ליותר הגבלות וחובות, תוך שהם רואים בהם הזדמנויות ל"קיום מצוות", כלומר לעבודת ה'. אך למען האמת, רוב האנשים בימינו יעדיפו להרגיש הקלה בכל הקלה בנטל, ויותר מכך, להסתכל בחשדנות על כל שינוי בכיוון החומרה.

מנקודת מבט פילוסופית, אפשר לתהות על שינוי כזה, אפילו בעולם משתנה. האם מדובר בשינוי במחיר גן עדן? אולי ישנם דורות רחוקים יותר וצריכים לשלם יותר כדי להגיע לשם. האם לחלופין מדובר בהבדל במשימה? אולי ישנם דורות חלשים יותר, ולכן ניתן להפקיד בידיהם רק אחריות נמוכה יחסית.

תהיה הסיבה אשר תהיה, שינוי כזה בבירור אינו בלתי נתפס. אין סיבה הגיונית מדוע החוק צריך להיות בלתי ניתן לשינוי, כשם שאין סיבה הגיונית מדוע כל היצורים או כל העמים או כל הפרטים צריכים להיות כפופים לאותו חוק. ההיגיון הפורמלי של טענות אתיות מאפשר את כל הכמויות (כלליות, פרטיות, יחידניות) ואת כל המודים (ללא תנאי, מותנות; קבוע/קבוע, מזדמן/זמני). הוא אינו קובע סטנדרט קבוע מראש של אוניברסליות וקביעות.

8. רשמים ראשוניים.

בפרק זה, נבצע כמה השוואות ראשוניות וכלליות בין כמה מצורות הטענה והתהליכים הלוגיים המשמשים בספרות המקראית, התלמודית והרבנית, לבין אלו המצויים במחשבה המדעית החילונית המודרנית [96].

אך שימו לב היטב שהרהורים ראשוניים אלה נכתבו לפני שהחלנו בניתוח פורמלי של עקרונות הרמנויטיים. הניתוח האחרון, כפי שנראה בפרקים הבאים, משנה באופן ניכר את נקודת המבט שלנו [97].

1. שיטות ותוכן.

המחקר הנוכחי מתייחס בעיקר לסוגיות של *מתודה* , ולא לסוגיות של תוכן. המיקוד שלנו אינו פילוסופי, במובן של מטאפיזי, וגם לא מדעי, במובן של התייחסות למדעים מיוחדים כמו קוסמולוגיה, ביולוגיה או היסטוריה. גישתנו היא *אפיסטמולוגית למדי* , להשוות את ההיבטים המתודולוגיים של דת ומדע, ולשים לב לדמיון ולשוני.

התפיסה המסורתית של התפתחות המשפט היהודי, אותה עקבנו בקצרה בפרק הראשון, מצביעה על כך שמדובר בעיקר בפעילות *דדוקטיבית* . החוקים נגזרו מהתורה, אשר נגלה על ידי אלוהים דרך משה לבני ישראל בסיני. חוקים אלה ניתנו במפורש בהתגלות, לרוב בכתב, בחלקם בעל פה, ולאחר מכן הועברו בנאמנות; או שהוסקו מאוחר יותר בהתאם לכללים הפרשניים מחמירים, על ידי הרשויות הדתיות שהופקדו על כך בקו ישיר מאז משה.

למיטב ידיעתי, לא נאמר לנו על ידי המסורת היהודית כיצד בדיוק נכתב **ספר *התורה* הראשון (מגילת התורה הפיזית)** [98].

האם אלוהים הכתיב את הכל בעל פה מילה במילה למשה, ואם כן, בקול רם או בראשו? או שמא אלוהים הציג טקסט חזותי למשה להעתיק, ואם כן, חיצונית או פנימית? או שמא אלוהים השתלט על ידו של משה ישירות, מבלי להעביר את המסר דרך מוחו ולבקש ממנו לתמלל אותו? ההשערה האחרונה נראית סבירה יותר, לפחות בקטעים מסוימים *על* משה, כמו אלה המכריזים עליו כענוו האדם. השערות ההכתבה מוצעות על ידי קטעים מקראיים כמו שמות י"ז, יד, "כתוב זאת... בספר", אם כי ניתן לתהות מדוע פקודות כאלה היו ניתנות במקרים ספציפיים אם הן היו הכלל [99]; תצוגת וידאו מוצעת, למשל, שמות כה, מ.

בכל מקרה, התורה חייבת להיות *כולה* מאלוהים, כדי להיות סמכותית; איננו יכולים לחשוד *שחלקים בלתי מוגדרים* ממנה נכתבו על ידי בני אדם, בין אם משה או כל אדם אחר, ללא מקור ושליטה אלוהיים.

בנוגע לסוגיית כתיבת התורה, יש להבחין בין זמן *האירועים* לזמן סיפורם. קריאת הסיפורים בדרך כלל שקוע מדי מכדי לחשוב שהם כנראה לא נכתבו בזמן *התרחשותם* . ברור שהיו מצבי פעולה שבהם משה היה עסוק מדי מכדי לכתוב דוחות; הוא בוודאי כתב אותם מאוחר יותר, תחת איזושהי שליטה אלוהית (רצוי - מכיוון שהזיכרון האנושי הוא תמיד סלקטיבי). אפילו במקומות

---

[96] שימוש במונחים "חילוני" ו"מדעי", כאן, מבלי לרמוז שחשיבה כזו היא מלכתחילה או בהכרח אנטי-דתית (חילונית). אנו יכולים לכלול תחת אותה קטגוריה רחבה לא רק את מדעי הטבע וההיסטוריה, אלא גם את הפילוסופיה במיטבה (לא כל פילוסופיה מחושבת היטב; עם זאת, לרוב הפילוסופיה יש תרומה לתרום, גם אם היא מבוטאת בצורה לא ברורה), וכל היבט של מדעי הרוח שעומד בקריטריונים.

[97] המסקנות הכלליות של המאמר הנוכחי אופטימיות מדי; אך הפרטים הספציפיים עליהם הוא מבסס מסקנות אלו נכונים במהותם.

[98] ראה לויטס, עמ' 35. הוא מצטט את הרמב"ם כאומר "... אם כי בדיוק באיזו שיטה ידועה רק למקבל, משה". בתלמוד, *גיטין* ס ע"א, מועלות שתי אפשרויות, האחת, שמשה כתב את התורה כשהיא נמסרה לו, השנייה, שהוא שינן אותה וכתב את כולה בסוף הקריירה שלו.

[99] א. אבן עזרא מציע שייתכן שצו ספציפי זה התייחס לספר מלחמות ה ', ולא לספר התורה (כהן, עמ' 433).

בהם אנו קוראים שאלוהים דיבר אל משה כדי להעביר חוקים (למשל ויקרא א', א'), אנו עשויים לתהות האם משה כתב זאת תוך כדי אירוע או שכתב זאת לאחר מעשה.

ניסיון לנסח רציונל אפיסטמולוגי של ההלכה היהודית יתנהל כדלקמן. מה שמתגלה אלוהי הוא ללא ספק נכון, משום שאלוהים הוא כל יכול, יודע-כל וקדוש; ומה שמוסק באופן מדויק מנתונים כאלה על ידי אנשים קדושים ומסורים לחלוטין, כמו חכמי ישראל, הוא גם נכון ללא ספק. לכן, חוקים כאלה הם בלתי ניתנים לשינוי, אינם פתוחים לספק או לביקורת על ידי רשויות דתיות מאוחרות יותר או הוגים מן השורה. הבה נבחן כעת בקצרה את נקודות החוזק והחולשה של רציונל כזה.

ראשית, כמה הערות להגנה על מושג ***ההתגלות*** . מה שמעניק באופן עקרוני לאמת הנגלה את אופייה ה"אפודיקטי", הוודאי לחלוטין, הוא שהיא מוצעת לנו על ידי ישות, אלוהים, שהוא בורא כל המציאות (כולל ערכים אובייקטיביים, כמו גם עובדות ניטרליות), ולכן יודע-כל (לאחר שיצר את כל מה שרצה, במודע, בידיעה בדיוק מה הוא עושה ומדוע הוא עשה זאת), והוא מושלם במוסר (לאחר שהמציא אותו ורצה בו בחופשיות), ולכן כן ואמין לחלוטין (רוצה לשכנע אותנו, לא לתמרן אותנו). אלה, אין ספק, אינם טיעונים, אלא מושגים הכלולים או משתמעים מגילוי התורה עצמו, שיש לקבלם באמונה; עם זאת, חשיבותם היא יכולתם להשתלב ברעיון ההכרח הלוגי.

כפי שראינו בפרק הפותח, טענה היא הכרחית מבחינה לוגית, אם היא נראית כנכונה בכל הקשרים של ידע. ישנן רק שתי דרכים אפשריות שבהן אופן כזה יכול להתרחש: או בכך שיש לה סתירה שהיא סותרת את עצמה באופן מיידי; או ***בכך שהיא נתפסת כברורה בכל הקשר ידע שיכול להתעורר אי פעם*** . התובנה מסוג הראשון נמצאת בכוחם של כל בני האדם, למרות שליכולתם הקוגניטיבית יש גבולות טבעיים; והיא מאפשרת את הבסיס האיתן של ידע חילוני (מדע). התובנה מסוג השני אינה בהישג ידנו, אך היא תהיה נגישה לתודעה מקיפה-כל, כמו זו של אלוהים; ומכאן חשיבות ידיעת-הכל של אלוהים לדת הנגלה. הקושי בנימוק זה הוא שלבני האדם אין לנו ידע קודם על אלוהים, אלא באמצעות הגילוי, ולכן איננו יכולים להצדיק מבחינה לוגית את הגילוי ללא מעגליות, אלא תמיד חייבים להסתמך בסופו של דבר על אמונה.

באשר לחלק השני של ההיגיון של *הסטטוס קוו היהודי* , דהיינו חוסר הטעות המשתמע של חכמי התלמוד ושל הסמכויות הדתיות המאוחרות יותר, ההצדקה שניתנה היא בעיקרה שבזכות צייתנותם הבלתי מעורערת לחוק בפועל, אנשים אלה זכו לעזרה מיוחדת על ידי אלוהים במרדף אחר האמת, עזרה שמעטים מאוד זכו לה מאז; לפיכך, לא ניתן לעיין במסקנותיהם על ידי אף אחד. בהרהור על הפלא המופלא של התודעה כשלעצמה, ובהכרה בקיומה של ההשגחה, קל להבין שכל ידע הוא מתנה מאלוהים. מנקודת מבט זו, כאשר אפילו היודע המדעי הוא מקבל פסיבי, הרעיון שאנשים מסוימים עשויים להיות כפופים לחסד נוסף, ולקבל השראה מיוחדת במרדף אחר ידע דתי, אינו נראה מופרך. אף על פי כן, גם כאן, ישנן מעגליות לוגיות, ועלינו לראות את ההצהרות שנעשו כביטויים של אמונה, ולא כנימוק טהור. הקושי הוא כמובן שטענות דומות יכולות להיות, ואף מבחינה היסטורית, הועלו על ידי אנשים אחרים, אפילו אנשים בדתות אחרות.

בניגוד לדת, מדעי הטבע הם בעיקרם מפעל *אינדוקטיבי* . כלומר, הם מסתמכים במידה רבה על ראיות אמפיריות, מהן הוא גוזר הצהרות כלליות באמצעות שיטות של "ניסוי וטעייה", כמו הכללה ופרטיקליזציה, ואדוקציה, יצירת תיאוריות דמיוניות ובחינתן - שיטות שבהן תפקיד הדדוקציה, למרות חשיבותו, עדיין משני יחסית. מול עולם של מראית עין, שלעתים קרובות מתנגשים זה עם זה ומשתנים, המדען [100]הוא פשוט בן אדם המנסה כמיטב יכולתו להבין ולהבין דברים. לאחר שלא נחשפו לשום תוכנית משחק לחישה, אפילו הכלים המתודולוגיים עליהם מסתמכים המדענים נאלצו להתפתח באופן אינדוקטיבי, החל מתפיסות אינטואיטיביות שהוכיחו בהדרגה את אמינותן בהקשר רחב יותר ויותר.

בגישה כזו לידע, כל פנייה להשראה אלוהית נמנעה, ולכן כל החוקרים עומדים על מעמד שווה ביחס לצורך לספק ראיות וטיעונים משכנעים לטענותיהם. לאף אחד אין סמכות בלתי מעורערת, גם אם ראוי לכבודו בזמנו, על תגליות גדולות ורעיונות גאוניים. [101]אין יין ישן וטוב, או ליתר דיוק, מקור וגיל אינם רלוונטיים. אמיתות חדשות יותר אמינות יותר מאמיתות ישנות יותר, במידה שהן לוקחות בחשבון לא רק את הנתונים עליהם התבססו אמונות קודמות, אלא גם תגליות ותובנות עדכניות יותר. איננו

---

[100] המדען האידיאלי, אם אתם מעדיפים.

[101] כאשר אנו תומכים או דוחים רעיון, רק ביחס לאדם/אנשים המנסחים אותו, ללא קשר לקוהרנטיות ולחדות שלו, אנו מבצעים את הכשל הלוגי של " *אד הומינם"* . (יש ששומרים את הביטוי למקרה השלילי, ומעדיפים *"אד verecundiam"* למקרה החיובי; אך אין הבדל מהותי, לדעתי.)

קשורים לעבר מושלם כלשהו, אלא להיפך, ידע מלא צפוי להיות בעתיד רחוק, משהו שאליו נוכל רק לשאוף, אך לעולם לא נוכל לצפות להגיע אליו במלואו.

מאחר שמאגר הנתונים של הניסיון משתנה וגדל ללא הרף, ותובנות ורעיונות חדשים תמיד ניתנים להעלות על הדעת, עלינו להיות תמיד, באופן עקרוני, מוכנים ונכונים לבחון מחדש את אמונותינו ומערכות האמונות שלנו, ודאיות ככל שייראו בכל זמן נתון. אין בכך כדי להצביע על אנרכיה או עבודה בוואקום; ישנה המשכיות אינטלקטואלית ותרבותית ושינויים מושגים לאורך זמן ובאמצעות מאמצים קולקטיביים. ובכל זאת, כל טענה היא בסופו של דבר לא יותר מתיאוריה, השערת עבודה, תקפה רק כל עוד היא אינה מתהפכת על ידי טענה אחרת, אינפורמטיבית ועקבית יותר. השקפת עולם מדעית עשויה להיזנח בבת אחת, ולו ברגע שתימצא אחרת שהיא משכנעת ופורייה יותר באופן סביר - וזה קרה מספיק פעמים.

כפי שנראה, לניגוד הנ"ל בין שיטות הדת והמדע, כדדוקטיביות ואינדוקטיביות בהתאמה, יש אמת וצדק מסוימת; אך הוא מדגיש הבדלים, שחלקם שטחיים, מבלי לשים לב כראוי לדמיון רב.

אך לפני שנמשיך לסוגיות המתודולוגיות, ראוי להעיר כמה הערות בנוגע לסוגיות *התוכן* . השוואה בין התוכן הספציפיים של התורה והמדע אינה עניינו כאן; קוראים המעוניינים בכך מופנים לספרות ייעודית [102]. רבות נכתב ונכתב, בהשוואה בין טענות הדת היהודית לאלו של מדעי הטבע. השוואות כאלה מתייחסות בדרך כלל לקוסמוגוניה [103], קוסמוגרפיה [104], ביולוגיה [105]או היסטוריה [106].

מחקרים השוואתיים כאלה, בהתאם לאידיאולוגיה ולמידע של הכותב - ינסו להנגיד בין דת למדע, ולדחות את האחד או להתנגד לאחר; או ליישב בין השניים, באמצעות פרשנות מחודשת במונחים מטאפוריים יותר של טענות מסוימות של דת, או על ידי הצגת ההתאמה המהותית של טענות דתיות ספציפיות עם השקפות מדעיות עכשוויות, או על ידי הדגמת אי הוודאות המתמשכת בעמדות המדעיות הנבדקות.

התורה עצמה מכילה מידע "עובדתי" מגוון; חלקו נוגע להיסטוריה האנושית, חלקו על הטבע, וחלקו מטאפיזי יותר [107]. בנוגע להיסטוריה - למשל, המקור המשותף של כל העמים (סיפור אדם וחוה), חלוקתם לקבוצות לשוניות (סיפור מגדל בבל), הזמן והנסיבות של יציאת מצרים וכניסת בני ישראל לארץ הקודש, וכן הלאה. בנוגע לטבע - למשל, גיל העולם או נתונים על הפיזיולוגיה של בעלי חיים מסוימים או הפסיכולוגיה של בני האדם. בנוגע למטאפיזיקה - אנו עשויים להזכיר מידע כמו קיומו של אלוהים, שמותיו, תכונותיו, כוחותיו ומעשיו, כמו אחדותו, עליונותו, צדקו וחסדו, סמכותו של אלוהים על היקום והתערבותו הגלויה או הנסתרת של ההשגחה בענייני האדם, וכן הלאה.

באופן דומה, לגבי שאר התנ"ך, התלמוד וכתבים רבניים אחרים. בדיונים המשפטיים של התלמוד, הרבנים מרבים לטעון טענות עובדתיות, שיכולות להיות היסטוריות או טבעיות כמו גם מטאפיזיות, כדי להצדיק את עמדותיהם. לדוגמה, ביום טוב ב' *ע"ב* , רבא טוען שביצה תמיד 'פותחת במלואה' יום לפני הטלתה; מבחינתו זה ברור מאליו, משום

---

[102] לדוגמאות, ראו שרודר או קלמן. ראו גם **נספח 2** להערות נוספות.

[103] לדוגמה, השוואה בין סיפור הבריאה המקראי, שככל הנראה התרחש ב-7 ימים, לפני 5754 שנים, לבין תרחיש המפץ הגדול, לפני 15 מיליארד שנים.

[104] לדוגמה, השוואה בין התפיסה המקראית לכאורה של כדור הארץ כזירה העיקרית של הדרמה האוניברסלית, לבין הראיות האמפיריות לכך שכוכב הלכת שלנו חסר מרכזיות במערכת השמש שלו, או אפילו בגלקסיה, והוא רק גרגר אבק ביקום עצום. למעשה, נראה כי נושא זה היה נושא בוער בזמנו של גלילאו, אך כיום נראה לא רלוונטי, למעט אולי לאנשים המחוברים לתפיסות הקבליסטיות של "ספירות שמימיות" הבנויות על המודל התלמי של היקום (למעשה עתיק בכמה מאות שנים מתלמי, כפי שמצוי אצל אפלטון ואריסטו).

[105] לדוגמה, מהו טבעם של החיים, האם הם חומריים או רוחניים? ומהם המקורות, הגילאים והמהלכים האבולוציוניים, אם בכלל, של מינים חיים?

[106] לדוגמה, השוואת הסיפורים והתאריכים המופיעים בתנ"ך ובמסורת המאוחרת יותר, עם ממצאי הארכיאולוגיה והתרחישים שהם מציעים.

[107] היסטוריה היא כמובן היבט של הטבע, במידה שאנחנו בני האדם שייכים לעולם הזה; עם זאת, מה שמבדיל מבחינה פילוסופית תהליכים היסטוריים מתהליכים טבעיים אחרים, הוא התפקיד שממלא הרצון החופשי האנושי בתהליכים טבעיים אחרים; מבחינה מתודולוגית, ההבדלים נובעים מהאינטימיות הייחודית, הסינגולריות והמרחק הזמני של רוב העובדות ההיסטוריות, מה שהופך את רוב התיאורים שלהן להשערות במידה רבה, בעוד שעובדות טבעיות ניתנות בדרך כלל לאימות ביתר קלות. באופן דומה ניתן לנתח את המטאפיזיקה ביחס להבחנותיה ממדעי הטבע.

שזה נדרש כתנאי מוקדם הגיוני לחוק עליו הוא מגן [108]. למעשה, חוקים שנמסרו על ידי מסורת עשויים להיות ודאיים מספיק כדי להסיק מהם אפילו 'עובדה' פיזית או ביולוגית פשוטה [109].

יש לציין כבדרך אגב שחלק ניכר מהשקפת העולם של הדת היהודית, "טבעית" ו"על-טבעית", בנויה על דרך חשיבה זו: כלומר, השלכת תכונות העולם מחוקים (או אפילו, בסופו של דבר, סתם מסורות). האחרונים משמשים למעשה כ"נתונים אמפיריים" שמהם מתפתחת באופן מצטבר השקפת עולם; הם מהווים קרשי קפיצה וגבולות לתיאוריות שאינן משפטיות. אך יש להתייחס לתיאוריות כאלה כספקולטיביות, במידה שהן מתעלמות או סותרות את נתוני הקוגניציה הטבעית.

כעת, במקרה של חילוקי דעות בין דת למדע בנוגע לעובדות טבעיות או היסטוריות, אנו ניצבים כמובן בפני בעיה, אשר בסופו של דבר חייבת להיפתר איכשהו, אם ברצוננו שיהיה לנו גוף ידע עקבי. יהיה זה לא ישר להתעלם מפערים כאלה; אך מצד שני, יהיה זה נאיבי לצפות לפתור את כולם בצורה משכנעת או לשפוט אותם בחומרה יתרה כאשר לא ניתן. עלינו להשאיר מקום לספק ואפילו למסתורין [110]. בנוגע לעובדות מטאפיזיות, כמו ריבונותו העליונה של אלוהים, אלה במידה רבה אינן נגישות להערכה אמפירית רגילה; אנו יכולים רק לשער לגביהן, אם לא ניחנו במצבי תודעה מיוחדים או התגלות אלוהית.

בכל מקרה, התפיסה המסורתית היא שהתורה, כפי שמעיד שמה, היא במהותה מסמך משפטי. נתונים עובדתיים בה, הנוגעים להיסטוריה או לטבע, הם מקריים, ומספקים הקשר להבנת החוק. באשר למידע על אלוהים, הוא מספק הצדקה והיגיון לחוק, ומרמז על קיומו של "סדר מוסרי" ביקום. אך המסר המהותי הוא החוק. לפיכך, תוכנו של מסמך דתי כזה הוא בעיקרו ***נורמטיבי*** , ולא תיאורי. תפקידו הוא לקבוע או לאסור, או לאפשר ולפטור, או להשאיר לבחירת הפרט, מעשים ספציפיים של התנהגות אנושית [111]. מנקודת מבט כזו, ייתכן שלא משנה מהו תאריך הבריאה, או האם בני האדם התפתחו מבעלי חיים, ואין צורך לפרש קטעים מקראיים הנוגעים לעניינים כאלה פשוטו כמשמעו [112].

לעומת זאת, תוכן המדע הוא ***תיאורי באופן גורף*** ; הוא נוטה להימנע במכוון מסוגיות נורמטיביות. מטרתו היא "להגיע לעובדות" - לספק לאנושות מאגר נתונים ניטרלי, המאפשר לנו לקבל החלטות מושכלות ולספק לנו כלים אינטלקטואליים וחומריים לביצוען ביעילות. שיפוטים ערכיים נתפסים כבעיה נפרדת, עניינה של פילוסופיה אתית או דת. שאיפתו של המדע היא רק לדעת את האופן שבו הדברים "הם" (או לפחות, איך הם נראים לנו), הכוללת צורות מסוימות של הסבר (תשובותינו ל"מדוע" דברים הם כפי שהם, הן בעצמן תיאורים נוספים, תוך התייחסות להפשטות רחבות או עמוקות יותר או לגורמים סיבתיים רחוקים יותר). בנוגע לאופן שבו דברים "צריכים להיות", המדע שותק במידה צנועה [113].

יתר על כן, מייסדי המדע המודרני בחרו במכוון לעקוף סוגיות מטאפיזיות. רעיון האל, כביכול, הוכנס בין סוגריים. היו לכך סיבות פוליטיות: לכנסייה לפני כמה מאות שנים היה הכוח לרדוף את אלו עם רעיונות שנחשבו מאיימים, ולעתים קרובות השתמשה בכוח זה. האינטרסים של המדענים היו בכל מקרה חילוניים וחומריים; לא היה להם אכפת להשאיר סוגיות דתיות ורוחניות ל"מומחים". אך כמו כן, הם הבינו שסוגיות כאלה בסופו של דבר אינן ניתנות לפתרון, והם לא רצו להיתקע בהן, אלא העדיפו להמשיך הלאה ולהתמודד עם תופעות נגישות יותר לבדיקה אמפירית ולבדיקה רציונלית.

חלוקה שכזו של החתירה לידע לא בהכרח שיקפה גישה שלילית כלפי דת, אלא ייצגה אסטרטגיה לגיטימית. רעיון האל לא נועד להתעלם או להידחות לצמיתות, אלא פשוט הושהה. לעתים קרובות הבעיות הקשות שאנו נתקלים בהן נדחקות הצידה, ואנו

---

[108] דהיינו, האיסור לאכול ביצה שהוטלה ביום קדוש.

[109] בדוגמה שניתנה כאן, המושג של התפתחות מלאה של ביצית מעורפל ודו-משמעי מספיק כדי שלא ניתן לאמת אותו. יש למצוא דוגמה טובה יותר.

[110] בכל מקרה, כפי שכבר צוין, הרמוניזציות כאלה אינן בתחום עבודתה הנוכחית.

[111] שימו לב שחוקי התורה נתפסים על ידי היהדות כמחייבים את נתיניהם, בעוד שהמושג "נורמות" נתפס בדרך כלל באופן רחב יותר, ככולל את העצה העדינה של החוכמה.

[112] קושי מתעורר בשל הטענה שאם התנ"ך אינו מילולי לחלוטין, לא ניתן להחשיב אותו כאמת באופן קפדני, ולכן ניתן לפקפק במקורו האלוהי. עם זאת, ניתן גם להעלות על הדעת שאלוהים רצה שנגלה לעצמנו עניינים מסוימים פחות רלוונטיים או דחופים, לאורך זמן, באמצעים טבעיים (מדע) - וראה בכך די בכך שיהיו לנו, עד אז, תיאורים סמליים קלים להבנה של דברים, דימויים ורעיונות שנועדו לעורר השראה ולא ליידע.

[113] כמובן, הנתונים הנורמטיביים שהם הדאגה העיקרית של הדת הם בסופו של דבר "עובדתיים" ו"תיאוריים", במובן המורחב של מונחים אלה, כנתונים ניטרליים שמעניינים את המדע. אם קיימים ערכים אובייקטיביים, שנקבעו על ידי הבורא, הם למעשה "רשומים בטבע", בדיוק כמו תופעות אחרות. מעמדם האונטולוגי זהה, אם כי הם שונים מבחינה חוקתית. עם זאת, מעמדם האפיסטמולוגי עשוי להיות שונה: בעוד שמידע ניטרלי ידוע באמצעות הופעתו ההדרגתית בפני חושינו התפיסתיים ותובנתנו המושגית, היהדות מציעה שאלוהים בחר למסור לנו מידע נורמטיבי (בעיקר, אם לא באופן בלעדי) באמצעות הכרזה מיוחדת.

מתמקדים בבעיות הקלות יותר, בתקווה שלפחות באופן זמני, וממתינים לתובנות חדשות ואיסוף נתונים נוספים בינתיים. ככל שהישגי המדע גברו, אנשי הכנסייה החלו בהדרגה לקבל, גם אם בחוסר רצון, את צמצום תחומם. בפועל, חלוקת העבודה לא תמיד נשמרה - משני הצדדים. מאמינים רבים באלוהים ובתנ"ך ממשיכים להחזיק בדעות חלוקות בנוגע לטבע ולהיסטוריה [114], וחלק מהמדענים טוענים מדי פעם שלתיאוריות או לממצאים שלהם יש השלכות מטאפיזיות או נורמטיביות [115].

מנקודת מבט לוגית, קביעת נורמות תמיד הייתה בעיה קשה לפתרון. כמובן, היו ניסיונות להפיק הצעות אתיות מעובדות רגשיות, פסיכולוגיות או סוציולוגיות, אך בדיקה מדוקדקת תמיד מגלה את אלמנט השרירותיות המעורב, את הסובייקטיביות וההטיה התרבותית העומדת בבסיס הנורמות המוצעות. אנשים רבים, כולל פילוסופים מוכשרים רבים, מסיקים שנורמות אובייקטיביות אינן אפשריות. הדת היהודית מציעה שבתחום הנורמטיבי, יכולות הקוגניציה האנושיות אינן מספקות משום שהתשובות לשאלותינו אינן חרוטות ומתגלות בטבע: חייב להיות דחף חיצוני, מסר אמין מאלוהים , כדי ליישב סוגיות ולספק לנו סטנדרטים. נראה שאלוהים רצה לשמור לעצמו גישה לתחום זה, ולהעביר לנו הדרכה מוסרית באמצעות דברי תורה.

2. *דווקה* או *לב-דווקה* ?

בחלק זה, נדגים, באמצעות ייחודיות טכנית של הלוגיקה התלמודית, שבניגוד לסוגים אחרים של שיח, היא מטבעה מכוונת לדדוקציה. עם זאת, נתחיל גם לחשוף, תוך התייחסות לחריגים לאותה ייחודיות, את הזרמים האינדוקטיביים החזקים העומדים בבסיס תהליכי החשיבה התלמודיים.

כאשר משווים את ההצהרות הלוגיות בשיח התלמודי ובשיח הרבני האחר ללוגיקה הנראית לעין במחשבה ובדיון המדעיים והנפוץ, הבחנה מעשית מורגשת מיד היא ***הפרשנות השונה שכל אחד נותן לטענות ספציפיות*** . הכוונה היא למשפטים המוצגים על ידי הכימות "חלק", כמו ב"חלק מהברבורים לבנים".

בדרך כלל, **בשיח יומיומי או במדע** , אנו מבינים את הביטוי "חלק" כ"לפחות חלק" - הוא *בלתי מוגדר* לגבי הכמות המדויקת. אמירה כזו נותרת *פתוחה, כדי לתת לנו זמן לחקירה נוספת* , שתקבע האם נוכל להניח, לנושא הנדון, שה"הכל" האוניברסלי ישים או שעלינו לטעון שהמותנה "רק חלק" (כלומר "חלק, אבל לא הכל", או "חלק כן וחלק לא") הוא המקרה. כמויות אחרונות אלו הן *יחסית יותר... מוגדר* (ביחס לפרופורציה, אך לא למספר) . לעומת זאת, **בתלמוד ובדיונים קשורים** , למילה "חלק" יש בדרך כלל ערך *לכאורה* של "רק חלק", שאינו כולל את האפשרות "הכל". רק לאחר ויכוחים רבים , *במקרים נדירים* , מסיקים כי המילה "חלק" הראשונית נועדה כפרט בלתי מוגדר, המאפשר פרשנות כ"הכל".

הצהרות פרטיקולריות הנחשבות כמותנות נקראות " ***דברה*** פרטיקולרית"; בעוד שפרטים בלתי מוגדרים, המאפשרים פרשנות אוניברסלית ומותנית כאחד, נקראים ***"לב דברה"*** . *"דברה"* היא ארמית [116], ופירושה "כך", או "בדיוק כך", או "באופן בלעדי כך"; *"לב"* מסמל "לא". ביטויים אלה אינם מוגבלים, כמובן, לכמת "חלק", אלא ניתנים למילוי על כל כמות הניתנת לפירוש שונה; לדוגמה, האם "10" פירושו בדיוק עשר, או עשר או יותר, או עד עשר, או בערך עשר?

---

[114] אמונה או חוסר אמונה באלוהים לא אמורות להשפיע על המראה התיאורי של העולם הטבעי, שכן תמיד ניתן לטעון כי, בכל דרך שבה העולם נראה, ייתכן בהחלט שהוא היה האופן שבו הוא בחר ליצור אותו. קונפליקטים בין דת למדע מתעוררים רק ביחס לטקסטים דתיים או למסורות שבעל פה; וגם אז, לגמישות ולאינטליגנציה של הצופה יש חשיבות רבה.

[115] לדוגמה, ספקולציות על הבריאה על ידי תומכי המפץ הגדול, או עצות הניתנות על ידי פסיכולוגים ללקוחותיהם. אבל אסור לנו לשכוח שגם מדענים הם בני אדם; וכמו כל האנשים, זקוקים לתשובות לשאלות מסוימות כרגע, כדי שיוכלו לנהל את חייהם. לאנשים, אפילו ללא דת, יכולות להיות דעות לגבי מה נכון או לא נכון, ורעיונות נכונים או לא נכונים לגבי כיצד להצדיק דעות אלה. לעתים קרובות, אמונות מוסריות חילוניות נובעות מבחינה היסטורית מהדת, אך לאחר שהן מושרשת עמוק באדם או בתרבות הן הופכות לעצמאיות מהדת.

[116] קשור לשורש העברי בן שתי האותיות *DQ* , שמרמז על זעירות, כמו ב- *דק* , אבק דק (ישעיהו, מ', ט"ו), *דקה* , דקה בזמן, ובדיוק , בדיוק.

כעת, להבדל הגישה הזה יש סיבה עמוקה ומעניינת; הוא אינו מקרי או סתם קונבנציונלי. כאשר, נניח, אמורא (רב בגמרא) נתקל באמירה מסוימת של תנא (רב משנה), או בתורה עצמה, מובן מאליו שהוא יפרש אותה, לפחות מלכתחילה, כ"דברה " "חלק", כלומר, "חלק, אך לא הכל". *שכן זוהי אמירה שנאמרת על ידי ישות תבונית* (תנא, במקרה של המשנה, או אלוהים, במקרה של התורה). לכן הוא (האמורא) יכול לטעון: " *נו?* אם המחבר התכוון ל'כל', הוא היה אומר זאת!" לפיכך, ניתן להניח באופן סביר שהאמירה אינה אומרת יותר ממה שהיא אומרת - כלומר, רק "חלק", או "רק חלק".

בלוגיקה התלמודית, אם כן, "חלק מה-X הם **I**) "Y) מתפרש כמרמז *ומשתמע מ"חלק* מה-X אינם **O**) "Y), משום ששניהם פירושם לא פחות מ- **IO** ; כלומר, אין כאן **I** או **O** מלבד ב- **IO .** כלל [117]***דדוקטיבי*** זה מתקיים ברוב המכריע של המקרים, כעמדת ***הלכתחילה*** . לעיתים רחוקות יחסית, לאחר ניתוח מעמיק של המצב, הנחה כזו *מהתחלה* נמצאת כבלתי סבירה, משום שהיא מובילה לסתירות פנימיות או לחילוקי דעות חריפים בין רבנים שונים. במקרה כזה, הפרטיקולרי, אשר נלקח תחילה *כדברה* , ***נחשב*** (כמוצא אחרון) מוריד בדרגה למעמד *של לב דברה* (מה שהופך אותו לתואם לטענה כללית מקבילה, ובמקרה כזה **I** ו- **O** הם תת-סותרים). כאן, הפרטיקולרי הבלתי מוגדר הוא תוצאה של תהליך ***אינדוקטיבי*** , ניסיון ליישב תזות סותרות, לפתור קושי. עם זאת, הוא אינו שומר על מעמד זה זמן רב, שכן כל מטרת התהליך היא להגיע למסקנה הכללית המתאימה![118]

האמור לעיל מסביר מדוע הלוגיקה התלמודית נחשבת דדוקטיבית במהותה. התלמוד בנוי על מספר טענות *מוכנות* (בכתב או בעל פה) הנחשבות למקור אלוהי. במצב כזה, טענה בצורה בלתי מוגדרת **I** או **O** היא בסך הכל ביטוי מקוצר של המילה המורכבת **IO** , משום שזוהי התוצאה האינדוקטיבית הצפויה, נניח (זהו ניחוש פרוע), ב-95% מהמקרים שיש לטפל בהם. הנתונים הגולמיים עליהם מבוסס ידע כזה כבר מתוארים במילים; התהליכים האפיסטמולוגיים המשמשים מכוונים לפרשנות ***הנתונים הגולמיים המילוליים הללו (ביטויים במילים אחרות, הסקת מסקנות מהם), באמצעות שילובם*** הפנימי והחיצוני (כלומר, בדיקת העקביות ההדדית של חלקי הגילוי, והקוהרנטיות שלהם עם ההקשר הרחב יותר של ידע אמפירו-רציונלי, כולל גורמים לשוניים).

לעומת זאת, במחשבה רגילה או מדעית, אין נתונים *מילוליים* , מלבד אלו הפוגעים באנשים משאר החברה [119]. ידע מילולי נבנה בסופו של דבר מניסיון, על ידי תיוג קבוצות של תופעות דומות ונבדלות (בין אם הן חושיות או שכליות, קונקרטיות או מופשטות). במסגרת כזו, אין כמעט דברים מוחלטים שיכולים לשמש כעקרונות עליונים שמהם ניתן לגזור את שאר הידע; מלבד מספר קטן מאוד של אקסיומות ברורות מאליהן מבחינה לוגית (שהכחשותיהן יהיו פרדוקסליות, כלומר, סותרות את עצמן), עלינו לפתח ידע באופן מהוסס ובהדרגה. כאן, הצורות הפרטיקולריות הבלתי מוגדרות **אני** ו- **O** נחוצות בדחיפות לשיח יעיל, כתחנות דרך ואבני דרך לידע מלא יותר, כפי שכבר הוסבר.

אף על פי כן, התצפית שלנו לעיל אינה מעידה על כך שקיים פער אפיסטמולוגי בלתי ניתן לגישור בין שני ה"לוגיקות", זה של התלמוד וההיגיון המשותף. מן האמור לעיל ברור ששתי המערכות משתמשות במידה רבה באותה

---

[117] צורה זו של הסקה, שהיא די נפוצה בשיח התלמודי, יכולה להיקרא, באנגלית, "הסקה באמצעות שלילה"; בלטינית, שמה הוא, אם איני טועה, *א-ניגודי* .

[118] עלינו לפרש ברוח דומה הצהרות כמו זו של גוגנהיימר (עמ' 179, 193):

> ההיגיון הפנימי של החוק (...) עוין בהחלט את המודים... התלמוד נמנע מכל ניסיון של היגיון מודאלי. במקום זאת, יש לנו מערכת של כללים, המכונים **רוב** (רוב) **וחזקה** (מצב קיים), המשמשים להפיכת הסתברויות ממשיות לוודאויות שיפוטיות. ניתן להשתמש בתוצאה של טרנספורמציה כזו ביקום של שיח שבו לאופנים אין מקום.

> אמנם נכון שדברי *לב דביקה* בתלמוד נותרים בלתי מוגדרים לא יותר מעבר למציאת סיום *דביקה* לדיון בהן, אך אין זה נכון לחלוטין לטעון שאין מודאליות בתלמוד. עצם העובדה שנעשה הבחנה בין *לכתחילה* לעמדות *מאמינות* היא הוכחה מספקת לכך שמעורבות בה מודאליות. ההכרה בכך שחלק מהטיעונים חזקים (דדוקטיביים), וחלקם חלשים יחסית (אינדוקטיביים), היא הוכחה נוספת. אך בכל מקרה, ה"טרנספורמציות" המוזכרות בציטוט לעיל יספיקו: לפני שנקבעה פסיקה, היא חייבת להיות לא ודאית לרגע, אחרת היא לא הייתה פתוחה לדיון. באשר למודאליות טבעיות, זמניות, הרחבות ובמיוחד אתיות - התלמוד לא היה מסוגל לתאר מצבים ותנאים שונים ללא שימוש בהם, וגם לא היה מסוגל לקבוע פסיקות משפטיות. יכולנו בקלות לתרץ את גוגנהיימר בהתייחס לפער הנרחב בידע בנוגע ללוגיקה מודאלית, שהוא עצמו מודה בו באומרו: "לוגיקה מודאלית אינה מנוסחת בצורה מספקת גם כיום"; אבל ההכחשה שלו את המודאליות קיצונית מדי אפילו בהקשר הזה.

[119] עלינו להתייחס כאן לאנושות כולה מאז ראשיתה, כאשר דנים בבניית שפה וידע מאפס; ניכר כי כיום אנשים מקבלים חלק ניכר מהידע שלהם בצורה מילולית שכבר נאמרה, מהחברה סביבם.

לוגיקה [120], רק *שהנתונים שלהן שונים בפורמט* . כלומר, אילו היו מתמודדים עם נתונים בעלי פורמט שווה, דרך התפתחותם אכן הייתה זהה; אך האחד תלוי במידה רבה בנתונים מילוליים, בעוד שהשני מוגבל לנתונים לא מילוליים. נכון *שהנתונים שלהם נבדלים גם במקורם* , כשהם מתגלים אלוהית (לחלק מהאנשים) במקרה אחד וגלויים באופן טבעי (לכולם) במקרה השני; אך סוגיה זו משפיעה על אמינות הנתונים הראשוניים, ולא על התהליכים המנטליים הבאים הקשורים להטמעת המידע.

בכל מקרה, שימו לב, שני גופי הידע אינם סותרים זה את זה. ראשית, ידע דתי לעולם אינו עצמאי לחלוטין מנתונים חילוניים; דת עשויה להסביר את העולם החומרי כאשליה גדולה, אך היא לא יכולה להתעלם ממנו לחלוטין - השפה בה משתמשת הדת מובנת רק משום שהיא ניתנת לצמצום לחוויה נפוצה. ומכיוון שהדת (בוודאי, הדת היהודית) מודה בנתונים חילוניים, היא מכירה גם בשיטה האינדוקטיבית שמטמיעה נתונים כאלה. אך יתר על כן, כפי שנראה, השיטה שבה הדת (לפחות, היהודית) מטמיעה בסופו של דבר את הנתונים הייחודיים שלה דומה מאוד לחילונית.

ידע חילוני ללא נתונים דתיים אולי נראה מתקבל על הדעת, אך רק אם עוצמים עין משאלות בוערות שונות - בסופו של דבר, דת היא בלתי נמנעת, אלא על ידי שתיקה, משום שאפילו תשובות שליליות לשאלות כאלה עשויות להיחשב כ"דתיות" בדרכן שלהן [121]. בכל הנוגע למתודולוגיה, המדעים החילוניים בהחלט, במידה מסוימת, משתמשים בטכניקות המצויות בלימודי דת, כמו ניתוח טקסטואלי, שכן המדעים יוצרים טקסטים כדי להעביר את תוצאותיהם, וטקסטים אלה בזמן כתיבתם או קריאתם נתונים לניתוח. ניתוח טקסטואלי משמש גם בהקשרים חילוניים ביחס למסמכים היסטוריים (מסמכים ספרותיים או משפטיים, כולל התנ"ך עצמו). לכן, מדענים אינם יכולים להתנגד להרמנויטיקה כשלעצמה (אם כי הם עשויים להסתכל בחשדנות על טכניקות פרשניות ספציפיות).

ראינו כי הלוגיקה התלמודית, בהיותה דדוקטיבית יותר מאשר אינדוקטיבית, מעדיפה פרשנות *דביקה* של טענות מסוימות. עם זאת, כעת נראה כי *הלוגיקה הפורמלית אינה יכולה להימנע בסופו של דבר משימוש ב"ל-דביקה"*. *פרטים, וכך מדגימים כי הלוגיקה התלמודית חייבת להכיר בהם לפחות באופן מרומז*. המצבים המשתמעים מהצורות **אני** ו- **O** , של בורות חלקית או ידע לקוי, עולים שוב ושוב במהלך כל המחשבה האנושית - לא רק בתהליכים אינדוקטיביים של איסוף ושיפוט נתונים אמפיריים, אלא באותה מידה *בתהליכים דדוקטיביים גרידא* . פרטים בלתי מוגדרים הם לכן הכרחיים אם ברצוננו להיות רהוטים.

למעשה, נוכל לבנות לוגיקה פורמלית עם ארסנל טענות נטול פרטים בלתי מוגדרים, פשוט על ידי הבעת עמדתנו במקרים כאלה במפורש על ידי הפרדת צורות מוגדרות (כלליות ומותנות). במקום **I** , היינו תמיד אומרים "או **A** או **IO** "; ובמקום **O** , "או **E** או **IO** ". אבל זה יהיה מלאכותי. מדוע לשלול מחשיבתנו כלים יקרי ערך, ולא לקבל כמובן מאליו את מה *שהשפה* הרגילה סיפקה? שפה רגילה בוודאי עונה על צרכי היכולות הקוגניטיביות שלנו. מידה מסוימת של קיצור לשוני נחוצה כדי להסיק בצורה ברורה, אחרת השפה עלולה להפוך למקור לבלבול. הצורות **I** ו- **O** מאפשרות פישוט כזה (למרות *שהחזקתן* מגדילה מעט את גודל ארסנל הטענות שלנו).

כדי להראות שתלמודים זקוקים לפרטים בלתי מוגדרים בדיוק כמו כל אחד אחר, כדי להסיק בצורה ברורה מעבר לשלב *ה"ראשוני"* , אין צורך להיכנס לרשימה וניתוח שיטתיים וממצים של תהליכים לוגיים. די לנו לשקול כמה *טיעונים שמסקנותיהם אינן מוגדרות כמותית יותר מהנחות היסוד שלהם* . בהרחבה, נוכל להמחיש למה אנו מתכוונים בהתייחס להמרות מסוימות:

(**א**) כל ה-X הם Y, ניתן להמרה ל-(**I**) חלק מה-Y הם X.

(**IO**) חלק מה-X הם Y וחלק מה-X אינם Y, הופך ל-(**I**) חלק מה-Y הם X.

---

[120] הצהרה זו, ודומותיה במקומות אחרים בפרק הנוכחי, יצטרכו לעבור תיקון ניכר בהמשך הספר, לאחר ניתוח פורמלי של ההרמנויטיקה הרבנית. שכן לאחר מכן נגלה תהליכי חשיבה תלמודיים שניתן לכנותם 'לוגיים' או 'אינדוקטיביים' רק על ידי ויתור נדיב מאוד - אך ראויים דווקא לתוויות 'פסבדו-לוגיים' ו'שרירותיים'.

[121] במובן זה, אתאיזם היא גם דת, כזו שבוחרת בתשובה שלילית לשאלת קיומו של אלוהים.

בין אם נתחיל עם טענה חיובית כללית או טענה מותנית, נוכל באמצעות המרה להגיע רק לפרט בלתי מוגדר; כך שלמעשה רק אלמנט ה- **I** בצורות אלו הוא שניתן להמרה [122]. לעומת זאת, בצד השלילי, טענה של **O** אינה ניתנת להמרה, ורק את צורת **ה-E** ניתן להמיר (אך זאת במלואה, ל- **E**) [123]. לפיכך, בהינתן **A,** או בהינתן **IO** , היסק באמצעות המרה יניב רק מסקנה בעלת כמות פחות מוגדרת, כלומר **I.** נוכל, כמובן, לנסח מחדש את המסקנה כ"או שכל ה-Y הם X, או שחלק מה-Y הם X וחלק מה-Y אינם X", אך נכונותה עשויה להיראות פחות ברורה באופן מיידי. הסקות אחרות מציגות תוצאות דומות, אם כי במקרים שונים [124].

בנוגע להנמקה סילוגיסטית, מסקנות פרטיקולריות כמעט תמיד אינן מוגדרות. רק באיור השלישי (על ידי חיבור מצבי הפעולה התקפים **IAI/3** ו -**OAO/3-** , בעלי אותה הנחת יסוד משנית) ניתן לבנות טיעון עם הנחת יסוד מותנית (ראשית), המניבה מסקנה מותנית, ולכן מוגדרת באותה מידה. אנו מקבלים את "הסילוגיזם הכפול" הבא:

חלק מ-Y הם Z וחלק מ-Y אינם **IO**) Z);
וכל ה-Y הם **A**) X);
לכן, חלק מ-X הם Z וחלק מ-X אינם **IO**) Z).

בכל המקרים האחרים, גם אם נתחיל עם טענה מותנית כאחת מהנחות היסוד שלנו, המסקנה כשלעצמה יכולה להיות רק פרטיקולרית בלתי מוגדרת. שכן באיור הראשון והשלישי, לא ניתן לשלב את מצבי היסוד התקפים **AII** ו- **EIO** , מכיוון שהנחות היסוד העיקריות שלהם סותרות, ואין מצבי יסוד תקפים עם הנחת יסוד משנית שלילית; ובאיור השני, ניתן להסיק רק מסקנות שליליות (ראה **AOO** ו- **EIO**), בכל מקרה. זה מראה שכל מי שמסיק סילוגיסטית מהנחות מותנות, *במוקדם או במאוחר נידון להיתקל במסקנות פרטיקולריות בלתי מוגדרות* .

לפיכך, לוגיקה דדוקטיבית דורשת שפה עם פרטים *של לב דברה* , בדיוק כפי שלוגיקה אינדוקטיבית דורשת. דבר זה, אגב, מאשר שלוגיקה מסוג אריסטו היא אכן גנרית, כפי שהיא רלוונטית לתפיסת העולם של התלמוד (עם ריכוז הדדוקציה), כמו גם לתפיסת העולם של אנשים העוסקים בקוגניציה של תופעות שאינן התגלותיות (המסתמכים יותר על אינדוקציה).

קריאת טענות *פרטיקולריות (בלתי מוגדרות)* כמותנות היא הפרדיגמה של פרשנות *הדבקה* ; תנועה מחשבתית דומה משמשת ביחס לטעויות *כלליות* , כפי שנסביר כעת. כאשר אנו קוראים טענה מסוימת 'חלק מ-X הם Y' כדבקה , אנו מייצרים מידע חדש, משום שאנו מניחים ש'חלק מ-X (אחר) אינם Y'. הטענה האחרונה נוגעת למופעים של X *שאינם* כלולים בראשונה; והיא משייכת להם את *הנשוא ההפוך* (כלומר, לא Y, במקום Y).

מסיבה זו, הטענה הנגזרת לכאורה נחשבת לעיתים, בלטינית, כ"א -***קונטראריו"*** של המקור. עם זאת, אני מהסס להשתמש בביטוי זה בחופשיות רבה מדי, משום שהוא עלול להתפרש באופן שגוי. חשוב לציין שהטענה המקורית והטענה הנגזרת ממנה על ידי קריאת " *דאבקה"* אינן סותרות; הן תואמות, שכן הן יכולות להיות מחוברות והן מחוברות. לפיכך, *"א-קונטראריו* " אינו פירושו "להיפך", אלא מקצה, לשארית מחלקת נושא, את השלילה של נשוא.[125]

לפיכך, מהותה של פרשנות *הדביקה* היא *להגביל* אמירה, באמצעות *החרגה* . במקרה של פרטים, תנועת המחשבה היא מ"חלק מה-X הם Y" ל"רק חלק מה-X הם Y" (או, מיותר לציין, מ"חלק מה-X אינם Y" ל"רק חלק מה-X אינם Y"). באופן דומה, במקרה של כללים, הקריאה הדביקה *של* "כל ה-X הם Y" היא הקריאה הבלעדית של

---

[122] "חלק מה-X הם Y" ו-"חלק מה-Y הם X" שניהם פירושם "חלק מהדברים הם גם X וגם Y", כאשר סדר המונחים אינו רלוונטי.

[123] את ההמרה של **E** לזו של **I** , באופן אבסורד; או שניתן להבין אותה באופן עצמאי, באופן דומה.

[124] לדוגמה, בניגודיות, צורות ה- **E** וה- **I** הן שמעכבות את התהליך, מכיוון ש"כל ה-X הם **A**) "Y) עשוי להיות מנוגד ל"כל ה-nonY הם nonX", ו"חלק מה-X אינם **O**) "Y) ל"חלק מה-nonY אינם nonX".

[125] שימו לב, בכל מקרה, ש"א -*קונטראריו"* אינו באמת "טיעון" (אם כי משמש בטיעונים); זוהי בסך הכל "קריאה", מכיוון שהתוצאה אינה ניתנת להסקה פורמלית מהנתון.

"רק ה-X הם Y", ומרמזת על "כל *שאינו* X אינו Y" - כלומר, "שום שאינו X אינו Y"[126](או, באופן דומה, הקריאה *הדביקה* של "שום X אינו Y" היא "כל שאינו X הם Y").

שימו לב היטב, שעל ידי אדוקציה גרידא , אנו יכולים רק להסיק מ"כל ה-X הם Y" ש"חלק מה-non-X הם non-Y" (התהליך נקרא אינוורסיה, ומאושר במקרה זה על ידי ניגודיות, ולאחר מכן המרה [127]); כדי להגיע למסקנה "כל ה-non-X הם non-Y", עלינו *להכליל* את ההיפך. מנקודת מבט של לוגיקה רגילה, לכן, קריאת *ה"דאבקה"* של טענה כללית כרוכה בגורם אינדוקטיבי. כשם שבמקרה של פרטים, נוצר מידע חדש, כך גם במקרה של כללים.[128]

את ההקבלה בין פרשנויות *הדאבקה* של טענות כלליות ופרטניות באופן הבא. נתבונן בנושא S (למינים), אשר כלול תחת נושא גדול יותר G (לסוג); ותן ל-P להתייחס לנשוא. המשמעות הכללית 'כל ה-S הם P' מרמזת על המשמעות הפרטית 'חלק מה-G (כלומר, אותם S) הם P', והמשמעות *של הדאבקה של הראשון* 'כל ה-non-S הם nonP' מקבילה לאחרון ל'חלק מה-G (כלומר, אלה שאינם S) אינם P'.

ניתן לבצע קריאות דומות ביחס לטענות תנאי (רגילות). לדוגמה, כאשר 'אם P, אז Q' מובנת כ- *davqa* , זה מרמז על 'אם לא P, אז לא Q'; למרות *ש-lav davqa* , זה מרמז (בדרך כלל) רק על 'אם לא P, לא אז Q'.

3. *קושיה* ותרוץ .

בהשוואה בין המתודולוגיות של התלמוד (והמחקרים המקורבים) לבין המדע (והשיח היומיומי), עד כה, הדגשנו הבדלים כוללים מסוימים. ראשית, ציינו את מאגרי הנתונים השונים שלהם. ושנית, הצגנו את הדת כמערכת דדוקטיבית בעיקרה, ואת המדע החילוני כמערכת אינדוקטיבית במהותה, וציינו כמה מהסיבות לניגוד זה. אך כעת עלינו לשקול קווי דמיון מסוימים בין דיסציפלינות אלה, כדי לקבל הערכה מאוזנת יותר, שכן בדיקה נוספת מבהירה כי הן מתכנסות במובנים רבים.

באשר לנתונים גולמיים, למרות שבתיאוריה דתנו מבוססת על חוויות מיסטיות (בעיקר התגלות סיני, *שהייתה* חלקית קולקטיבית, אם כי במידה רבה זכותם של נביאים, ובמיוחד משה, שאליהם עלינו להוסיף אירועים מאוחרים יותר, כמו נבואות ישעיהו, למשל), שכללו רכיבים לא מילוליים ומילוליים כאחד - בפועל, כיום, נותרו רק הרכיבים המילוליים, כך שדתנו תלויה בנתונים חושיים רגילים מאוד, כלומר *מילים הנקראות בספרים או נשמעות מפי אחרים* , כמו גם כמה אינטואיציות אישיות, וכמה דמיונות ורגשות.

באשר ללוגיקה, למרות שנקודת המוצא של המשפט היהודי היא דדוקטיבית מבחינה תיאורטית, אם נשים לב היטב לאופן שבו משפט זה *מתפתח בפועל* בטקסטים תלמודיים ורבניים, ולאופן שבו הוא *נלמד ונלמד* בפועל, נראה שהם *אינדוקטיביים באופן מובהק* . התלמוד מתפתח במידה רבה **באופן דיאלקטי** , על ידי גילוי ***קושיה*** (מילולית, קושי - בעיה לוגית) בתוך טקסטים מקובלים ונתונים קשורים, וחיפוש ובדרך כלל מציאת ***תרוץ*** (פתרון) עבורה. זוהי גם הדרך בה התלמוד נלמד ונלמד, תוך חזרה על שלבי הוויכוח המקורי.

הקושיה המדוברת עשויה להיות סתירה מוחלטת, או שהיא עשויה להיות מתח פחות ברור בין שתי הצהרות או יותר. ניתן לומר ששתי טענות או יותר נמצאות במצב של *מתח* - של אי התאמה אפשרית - אם קיימות הסתייגויות לוגיות או טבעיות שניתן להעלות על הדעת שבמסגרתן הן יהיו סותרות, או שישנן פרשנויות אפשריות למונחים שלהן שיובילו לאנטינומיה בלתי נסבלת. כמו כן, הקושי לא בהכרח נובע מקונפליקט בין הצהרות מפורשות, אלא קשור

---

[126] זה בדרך כלל המצב, אם כי יש לשים לב ש- *'davqa all* X are Y' נועד לעתים קרובות להיות: *פשוטו כמשמעו, כל* (ולא רק רוב) X הם Y. מה שמבוטל, במקרה כזה, הוא ההנחה האפשרית שהכמת 'all' משמש במובן היפרבולי, כלומר כאשר הכוונה האמיתית בו היא ' *כמעט הכל* ' או 'כמעט הכל (אבל לא לגמרי הכל)'.

[127] היפוך של "אין X הוא Y" יבוצע על ידי המרה, ולאחר מכן ניגודיות.

[128] שימו לב שייתכנו שינויים בשיטות. לדוגמה, הפירוש הרבני של ויקרא ז', יט, הקובע כי לטמאים *מותר* לאכול קדשים, הוא כי לטמאים *אסורים* לאכול קדשים (ראה שרמן, עמ' 51).

לגורמים מרומזים, כגון שתיקה מבלבלת בנוגע לנושא כלשהו או הערה מיותרת באופן מפתיע. עם זאת, ברגע שמקור אי הנוחות השקט עולה לגלוי, הקושי מתבטא במילים וניתן להתמודד איתו.[129]

הצעות סותרות עשויות להגיע מאותם מקורות או ממקורות שונים. המקורות הרלוונטיים הם, כפי שראינו, התורה שבכתב, הנ"ך, המשנה ומסמכים נלווים (למשל, ברייתות), הגמרות הירושלמיות והבבליות ומסמכים נלווים (למשל, מדרשים מאוחרים יותר), מסורות שבעל פה שנישאו על ידי רבנים מוסמכים, ומאוחר יותר תשובות רבניות שונות ומשפטים [130]. כך, לדוגמה, משנה עשויה להיראות מתנגשת עם משפט כלשהו בתורה; או שתי גמרות, אפילו שתיים בעלות אותו מחבר, עשויות לכאורה להתנגש; וכן הלאה (בכל שילוב). במקרים נדירים, הקושי עשוי להיות סתירה לכאורה בין תורתו של רב כלשהו לבין תורת מדע כלשהי (למשל, אגרונומיה או רפואה).

תפקידו של *התרוץ* הוא ליישב הבדלים אמיתיים או מדומיינים כאלה. ניתן להשיג זאת במגוון דרכים. לעיתים, הרבנים מודים שאינם יודעים כיצד לפתור בעיה, והם משאירים את הסוגיה פתוחה (***תקוע***) "למען אליהו הנביא" להתמודד איתה כשיחזור. בינתיים, הם עשויים להשתמש בסמכותם לבורר, ופשוט לדחות, באמצעות רוב קולות [131], אחת התזות הסותרות, אשר מסווגת מחדש כ"מסורת תיאורטית ללא משיכה מעשית" [132]. אך ***עדיף שהסכסוך יפוזר על ידי הוכחה שהטענות המעורבות נוגעות להנחות שונות, או מתייחסות למקרים שונים, או חלות על נסיבות או זמנים שונים, או משמעותן שונה*** . במבט ראשון, הסכסוך נראה בלתי עביר, אך לאחר ניתוח מילולי או מושגי מדוקדק, הטענות מוצגות כהרמוניות יותר ממה שחשבו בעבר.

> פתרונות כאלה של פרדוקסים הם לעתים קרובות, לאחר ויכוח ארוך ומייגע, באופן מאכזב: אמירה שנראתה בתחילה כללית, מתגלה כבעלת תחולה מוגבלת יותר; או אמירה שנאמרה בתחילה ללא תנאי, מסתברת לבסוף כמי שנועדה להיות מותנית; או שמילים מסוימות שהיו זהות לכאורה מקבלות משמעות דיסוננטית בהקשרים שונים. אפשר לתהות מדוע האנשים המעורבים לא טרחו מלכתחילה לבטא את עצמם בצורה ברורה וחד משמעית, אם מה שהתכוונו היה זהה למה שהתכוונו מאוחר יותר. במקרים מסוימים, מתפתה לחשוד בכפייה של פיוס *לאחר* מעשה! עבור אדם חדש, או זר חסר אמפתיה, התהליך עשוי להיראות לעיתים חסר יושר לחלוטין, תרמית, אריגה והתרה של אשליות מבזבזות זמן [133]. אבל ברור, או לכאורה, שיש התקדמות, שכן דוקטרינה עקבית ומשמעותית למדי אכן צצה בהדרגה. מנקודת מבט דידקטית, רצף הבלבול וההקלה משמש ליצירת ושימור עניין. בכל מקרה, מה שמעניין אותנו כאן הוא התפקיד האינדוקטיבי של הדיאלקטיקה.

בעיה בסיסית היא הסגנון הטלגרפי המשמש בשיח התלמודי. מילה פשוטה לכאורה היא לעתים קרובות *מילת מפתח בלבד* לתזה מורכבת מאוד, ואין לנו דרך לדעת מהי מה אלא *באמצעות* הדיאלקטיקה. ***תזות ותזות נגדיות אינן מוגדרות בבירור מלכתחילה, אלא מקבלות את צורתן הסופית רק באמצעות הסינתזה הסופית*** , מה שמראה שהן לא היו כה מנוגדות כפי שנראו.

---

[129] למילה *קושיה* יש במקור, בתלמוד, משמעות מיוחדת יותר, המתייחסת במיוחד להבדלים טקסטואליים. עם זאת, כיום, בלימוד התלמוד, המילה נמצאת בשימוש רחב יותר, בדומה למילה האנגלית 'difficulty' (קושי). במובן זה נשתמש בה כאן. שימו לב שלעתים קרובות מעורב אלמנט סובייקטיבי: מדובר *באדם* המבולבל משתיקה או מופתע מחזרה וכו'. במקרה כזה, יש צורך להבין את הסיבות והסיבות לציפיות ההגיוניות או האחרות של אותו אדם, שאנשים אחרים עשויים שלא לחלוק.

[130] *תשובות* הן תשובות כתובות לשאלות המופנות לרבנים בעלי סמכות בנוגע להלכה; דרך זו של הבהרה והסבר של החוק מילאה תפקיד חשוב בחיים היהודיים מאז ימי הגאונים. הקודקסים, כמו *משנה תורה של הרמב"ם ושולחן ערוך* של רבי יוסף קארו , היו פיתוחים מאוחרים יותר, אך כיום הם כמובן בעלי סמכות רבה בכל קבלת החלטות משפטיות.

[131] בנוגע לעיקרון החשוב שדעת הרוב היא הלכה, הצדקתו האפיסטמולוגית כמובן אינה יכולה להיות שהאמת מתגלה באמצעות הצבעת רוב. במקום זאת, אנו יכולים להתייחס לרושם משותף של אמת, או לזיכרון קולקטיבי של אמת ידועה בעבר, אך אינה ודאית עוד, ובמקרים כאלה הצבעת רוב קובעת מעין הסתברות אינדוקטיבית. רציונל טוב עוד יותר להציע הוא אונטולוגי: באמצעות כוח המוענק על ידי סמכות אלוהית, חוק פוטנציאלי הופך לממשי על ידי בוררות רוב.

[132] המניע האפיסטמולוגי של מושג זה ברור למדי: כלומר, לשלול את התזה שנדחתה מבחינה הלכתית, מבלי לבטל את סמכותו של תומכה, כלומר מבלי להטיל ספק בחסינותו של הטעות בהקשרים אחרים. מבחינה אונטולוגית, נראה שהמושג מרמז על מאגר טרנסצנדנטלי של חוקים פוטנציאליים בעבר, שאינם ניתנים עוד למימוש. רעיון זה עולה בקנה אחד עם ההערה שהועלתה קודם לכן, לפיה יש לראות את סמכות החקיקה שניתנה לכאורה לרבנים על ידי אלוהים ככוח יוצר, שכן ברגע שחוק מתפרסם על ידם הוא הופך לערך אובייקטיבי, לעובדה נורמטיבית. אם כן, נוכל לדבר על מימוש בלתי הפיך של חוק פוטנציאלי.

[133] יש לציין כי סוג זה של נימוק, שבו המטרה היא ליישב בין סמכויות סותרות, אינו מוגבל ליהדות, אלא היה נוהג נפוץ באוניברסיטאות אירופה של ימי הביניים.

דוגמאות לכך הן בשפע. לדוגמה, ב"באבא *קוואמ"* פ"ד ע"ב, הדן בתשלום פיצויים במקרה של כוויה (גרימת כאב) או חבורות (פציעה) - עבור צד אחד, המונח "כוויה" מתפרש כלא *כולל* "חבורות" מעצם הגדרתן, והמונח "חבורות" מתפרש כלא *כולל* "כוויה"; עבור צד אחר, המונח "כוויה" מתפרש כ"כוויה *וחבורות* " מעצם הגדרתן, והמונח "חבורות" (למרבה הפלא, אם איני טועה) מתפרש כ"כוויה *ללא* חבורות"; וכן הלאה. אנו רואים כאן ש-"X" לא בהכרח מתכוון ל-"X, בין אם Y ובין אם לאו", אלא עשוי להיות מתכוון ל-"X ו-Y", או ל-"X אך לא Y", או אפילו ל-"לאX ו-Y", או ל-"לאX ולאY". מונח הוא בסך הכל כותרת מקוצרת (***techila***) לביטוי מורכב יותר, שבו עשוי להיות לו אפילו ערך שלילי!

כעת, התהליך הדיאלקטי של קורלציה של תשובות שונות לשאלה משפטית אינו יכול להיחשב כחלק מלוגיקה דדוקטיבית, אלא יש לסווג אותו כאינדוקטיבי, מכמה סיבות קשורות. ראשית, תהליך מציאת תשובות לשאלות המוצגות הוא יצירתי יותר מאשר מכני; זהו למעשה תהליך של *אדוקציה* - הצעת תנאים או תנאים חדשים, אשר ישימו מחדש עקביות פנימית או חיצונית בבסיס הידע של האדם. שנית, בדרך כלל ניתן להציע פתרונות חלופיים לבעיה הנדונה, ולעתים קרובות אכן מוצעים. שלישית, ההחלטה הסופית, אם בכלל, מתקבלת לעיתים רחוקות באופן מיידי, אלא באמצעות תהליך הדרגתי של ניסוי וטעייה. חז"ל מציעים הצעות שונות כיצד *ניתן* להרמוני את התזות הסותרות, והצעות אלו מבוטלות בהדרגה מסיבה זו או אחרת, עד שנמצאת הצעה המקובלת באופן ברור על כולם או עומדת בכל הביקורת המופנית נגדה.[134]

שימו לב שיש לנו שתי רמות דיון זו מזו: בליבת העניין, יש קונפליקט הקשור לעניינים טקסטואליים ו/או דעות סמכותיות בנושאים כאלה; אך שנית, ייתכנו דעות סותרות לגבי האופן שבו ניתן לתקן את הקונפליקט המרכזי. ניתן לזהות רמות דיון נוספות, כאשר ניקח בחשבון את כל הפרשנויות והפרשנויות העל שבאו לאחר מכן לאורך המאות! כל זה מהווה עדות נוספת לאופי האינדוקטיבי של חלקים גדולים של השיח התלמודי.

באופן דומה, אגב, הפעולות המנטליות של כל מי שמלמד או לומד את התלמוד הן בהכרח אינדוקטיביות. קל וחומר, שכן התלמוד אינו מציג את תוצאותיו בצורה מסודרת ומאורגנת, אלא משאיר את מחקריו בצורתם הגולמית. הקורא נדרש לעקוב אחר מהלך הדיון, כאילו היה משתתף בו, באמצעות ניסוי וטעייה. מסיבה זו, התלמוד נותר לנצח מסמך חי במיוחד, חופשי מהסופיות היבשה של קודיפיקציות משפטיות מודרניות יותר.

את הרדיקליות והחשיבות של סיווגנו של חלק ניכר מהלוגיקה התלמודית תחת הכותרת של לוגיקה *אינדוקטיבית* , שכן הדבר סותר את דעותיהם של פרשנים מסוימים מהעבר אשר (יש לומר, מבלי לכוון לזלזל) לא תמיד היו בעלי ידע והבנה מתקדמים במיוחד של מדע הלוגיקה.

---

[134] ראו לויטס עמ' 68-66 על מחלוקת רבנית; בפרט, שימו לב לדבריו של רבי ינאי: "אילו התורה הייתה ניתנת חד משמעית, לא היו מתקבלות דעות בהיכלי הלימוד". על סמכויות החוק הנרחבות של הסנהדרין הלכה למעשה, ראו עמ' 63-62.

4. סטנדרטים של ידע.

לסיכום (עד כה במחקר שלנו), תהליכי החשיבה המעורבים בתלמוד ונוצרים על ידיו דומים במידה רבה לאלה של המדע. כמו המדען, גם התלמודאי חייב לעלות השערות שוב ושוב ולבחון אותן על סמך הנתונים הנתונים הנוגעים לו באופן ספציפי, וכן לשאוף לעקביות לוגית.

עבור המדען, מסד הנתונים מורכב בסופו של דבר מרשמים חושיים לא מילוליים של תופעות טבע (אשר באופן אידיאלי ניתנים לשחזור בפומבי, אם כי לא תמיד כך). עבור התלמודיסט, כפי שראינו, מסד הנתונים מורכב משאריות מילוליות (בכתב או בעל פה) של חוויות מיסטיות מהעבר. אך מלבד ההבדלים המהותיים הללו בהקשר האמפירי, השניים מציגים *תגובה נפשית אחידה, אותה מערך של כלים מתודולוגיים - טיעונים אינדוקטיביים ודדוקטיביים המשמשים בשילובים ובסדרים שונים* . וזה צפוי - כולנו אנשים, בעלי מבנה דומה, בעלי אותן יכולות קוגניטיביות, כפופים לאותן יכולות ואילוצים אפיסטמיים.

אפיסטמולוגיה היא הדיסציפלינה הפילוסופית העוסקת בהבנת האופן שבו מושג ידע וכיצד ניתן להצדיקו. דיסציפלינה זו, באמצעות עבודתם של לוגיקאים פורמליים, הבהירה כי ההצדקה של כל תוכן של ידע, או של כל שינוי מתוכן אחד לאחר, היא *סוגיה פורמלית* . לפני כל הסקה מדעית או תלמודית, בין אם אינדוקטיבית או דדוקטיבית, יש ***צורך לבחון את התוקף הלוגי של שיטת ההסקה באופן עצמאי מתוכנה*** . שום תהליך חשיבה, בין אם של תלמודיסט אדוק, מדען מקצועי או אדם או אישה פשוטים, אינו פטור מבדיקה פורמלית שכזו.

עם זאת, יש להדגיש כי (בניגוד לדעותיהם של פילוסופים ולוגיקאים מסוימים) אימות של לוגיקה הוא הישג פרוזאי מאוד של "שכל ישר", וכלל לא זכות יתר מיוחדת של שיטה טרנסצנדנטלית כלשהי. כשם שההיגיון היומיומי שלנו מתנהל על ידי אינטואיציות לוגיות - תובנות מושגיות נפוצות שלנו, אשר, נניח, תזה כלשהי תואמת או אינה תואמת אחרת, או מרמזת עליה או לא - כך גם תהליכי ההיגיון של לוגיקאים המכוונים לאימות פורמלי. המבחן האולטימטיבי של כל תהליך הנמקה, חומרי או פורמלי, הוא יכולתו לשכנע אותנו. אם, בכנות, לא משנה כמה נהיה בעלי ידע ואינטליגנציה וכמה שנתאמץ, איננו משוכנעים - אזי, איננו משוכנעים. טיעון חייב לשאת בתוכו את הכוח לשנות את דעתנו.

ישנם לוגיקאים שחושבים שאנו יכולים, בהתאם למודל של הגיאומטריה האוקלידית, להניח מראש סטנדרטים של חשיבה, באמצעות "אקסיומות" הניצבות מחוץ לכלל הידע. אך הם אינם מבינים ש"אקסיומות" כאלה יישארו בעצמן בלתי מוכחות, ולכן לא יוכלו להוכיח דבר. לוגיקאים אחרים, המוצאים את המעגליות הזו בעייתית, מנסים להימנע ממנה על ידי דחיית כל ידע מושגי וראיית ידע תפיסתי טהור כתקף בלבד. עם זאת, עמדה כזו אינה ניתנת לקיומה באופן עקבי, בהיותה עצמה הצעה מושגית. נקודת מבט מאוזנת ומעשית אפשרית רק באמצעות התבוננות פנימית כנה והכרה בדרכים בהן אנו באמת חושבים, ומחשבות על חשיבה.

הנמקה תלמודית, כמו הנמקה חילונית, לא הייתה יכולה להתקיים אלמלא היו לנו אותן תגובות לוגיות לגירויים של דוקטרינות מקובלות. "היגיון" אזוטרי, כמו האקרובטיקה המנטלית הבלתי נתפסת של *הקואן הזן* , בעל אמינות מועטה. רק במידה ש"היגיון" גורם לתגובה אוניברסלית של הבנה והרשעה, הוא נחשב כהיגיון אמיתי. מטרת הקואן *אינה* לשכנע באמצעות פנייה לראיות ולתהליכים רציונליים, אלא לסייע לאלה המדיטים עליו להתגבר על דפוסים מנטליים רגילים כאלה ולפרוץ דרך לסוג אחר של תודעה; במקרה כזה, בהנחה שאפילו הוא פועל ומייצר את התוצאה הרצויה, הקואן *אינו* היגיון, אלא במקרה הטוב כלי פסיכולוגי.

באופן דומה, עלינו למתוח קו ברור בין היגיון תלמודי לאמונה; בסיסי אמונה אלה אינם ניתנים לבלבול. כאשר אנו ניצבים בפני טיעון, או צורת טיעון כלשהי, המשמשת בתלמוד, אם ברצוננו להעניק לו *מעמד של היגיון* , עליו להיות מסוגל לשכנע אותנו בעצמו, *ללא תלות* בכל סוגיה של אמונה. אנו בהחלט יכולים להעניק כבוד ראוי לאמונה, אך איננו יכולים לנקוט באלימות כלפי תודעתנו ולהעמיד פנים שיש היגיון במקום שאין. השתכנעות על ידי טיעון אינה יכולה להיות *מבחן לאמונה* ; או שאנו מגיעים להכרעה באמצעות היגיון, ובמקרה זה אין צורך בכפיית אמונה או אין צורך בכך, או באמצעות אמונה, ובמקרה זה אנו פשוט מודים בכנות שזהו הבסיס לאמונתנו.[135]

---

[135] מה שנאמר כאן אמור להיות ברור מאליו, אך ראיתי לעתים קרובות מספיק אנשים שחוששים להודות בכך שאינם משוכנעים מטיעון, מחשש שייחשדו בחוסר אמונה או בחוסר כבוד כלפי הרבנים.

יש להעיר הערות אלה כאן, משום שייתכן שלתלמוד יש תפקיד דמוי *קואן* . עמדות ותהליכים רבים המצויים בו עשויים להיראות מוזרים לאנשים מסוימים; ייתכן שלימוד מתמשך גורם בסופו של דבר למעין שינוי תודעתי, שלאחריו כל מה שנחשב בעבר אניגמטי הופך מובן לחלוטין. יהיה אשר יהיה, איננו יכולים להיות מושפעים משיקול כזה; עניינו בכרך זה הוא רק בלוגיקה. בהמשך נבחן דפוסי טיעון שונים המצויים בתלמוד ובמסמכים קשורים, וננסה להעריך באופן הוגן וכנה את אמינותם, תוך התייחסות לסטנדרטים גבוהים של אמת.

9. תורות מסורתיות.

סקירה קצרה של הדרכים בהן היהדות מציגה באופן מסורתי את אמנות "תלמוד תורה", ולאחר מכן כמה הצעות בנושא.

1. הרמנויטיקה.

הלכת התלמוד נפסקה, תוך התייחסות לתורה, לאחר ויכוחים רבים. בשלב ראשון, הוויכוח התגבש כמשנה; בשלב מאוחר יותר, כגמרא. השיטות בהן נעשה שימוש בשיח כזה כדי לפרש את מסמך התורה ידועות כעקרונות 'הרמנויטיים' (או, ככל שהם נקבעו, כללים). בעברית, הם נקראים ***מידות*** , *שמשמעותן המילולית ' מידות* ' או 'מידות'. ל'לוגיקה' התלמודית הזו, כפי שנראה, יש ייחודיות מסוימת, הן בהשוואה ללוגיקה כללית והן באופן פנימי בדרך של נטיות שונות באסכולות שונות. רבנים שונים הציעו אוספים מגוונים של הנחיות מתודולוגיות כאלה, מתוך כוונה בכך להסביר ולהצדיק קבלת החלטות משפטיות [136].

הקוראים עשויים למצוא שימושי, בהקשר זה, ללמוד: את המאמרים על הרמנויטיקה באנציקלופדיה *היהודית* [137]ו האנציקלופדיה *יודאיקה* [138], כמו גם *"שער התלמוד" של ברגמן* [139], ומדריך *העיון* למהדורה האנגלית של שטיינזלץ של התלמוד.

האוספים המוקדמים ביותר היו: שבעת **חוקי הלל הזקן** (המאה הראשונה לפנה"ס) [140]; **שלושה עשר חוקי רבי ישמעאל בן אלישע** (המאה השנייה לספירה); ושלושים **ושניים חוקי רבי אליעזר בן יוסי הגלילי** , מתוארכים מעט מאוחרים יותר. רשימות אלו ניתנות כברייתות, שתי הראשונות בפרק המבוא לספרא *(* א', ז') [141]והשלישית בחיבורים מאוחרים יותר. כפי שכבר הוזכר, הברייתות היו פסקי דין של תנאים שלא נכללו במשנה; אך הן נחשבו בגמרא כבעלות סמכות כמעט שווה [142].

על פי המסורת היהודית, לפחות מאז ימי הגאונים (ובעיקר, סעדיה גאון) ועד היום, כללים אלה כולם מתוארכים למגילת הר סיני ומאז הועברו ממורים לתלמידים ללא הפרעה [143]. דבר זה אושר *בחלקו* על ידי הצהרות

---

136 העקרונות ההרמנויטיים חלים באופן רחב יותר על כל פרשנות המקרא, כולל ההגדה; עם זאת, במקרה של ההיבטים שאינם משפטיים, לעתים קרובות נעשה שימוש בנוסף בצורות פרשנות פחות מוסדרות. אם האחרונות אינן נחשבות אמינות מספיק עבור ההלכה, איני רואה כיצד ניתן להסתמך עליהן עבור ההגדה, המשפיעה גם על אמונותיהם ומעשיהם של אנשים.

137 כרך, עמ' 33-30.

138 כרך 8, עמ' 372-366.

139 פרק 13.

140 שימו לב כי הלל ושמי אינם מקבלים באופן מסורתי את התואר רב, או כל תואר מקביל אחר.

141 פירוש הלכתי *ליקרא* , המכונה גם *תורת כהנים* , המיוחס לר' יהודה ב. עילאי, תלמידו של ר' עקיבא (המאה ב' לסה"נ).

142 כפי שציין שרמן, הברייתות הללו היו שונות, בכך שהן לא היו כשלעצמן הצהרות הלכה אלא הסברים לאופן שבו החוקים נגזרו ממקור התורה.

143 כדי להסביר את ההבדלים ברישום, פרשנים אורתודוקסים מרחיקים לכת. תהיה לנו הזדמנות לדון בכמה מההסברים הללו בהמשך.

בתלמוד ובספרות של אותה תקופה, בהן טוענים רבנים שקיבלו ידע על כללים מסוימים ממוריהם [144]. אך האמיתות ההיסטורית של הטענה *הכללית* לא הוכחה עד כה על ידי ראיות טרום-תלמודיות כלשהן: בפרט, אין אזכור ברור של עקרונות פרשניים כאלה בשום מקום בתנ"ך.

לפי *Jew. Enc.*: "ניתן לקבוע את עתיקותם של הכללים רק על פי תאריכיהם של הרשויות המצטטות אותם; באופן כללי, לא ניתן לקבוע בבטחה שהם קדומים יותר מהתנא שאליו הם מיוחסים לראשונה. עם זאת, ודאי ששבע מידותיו של הלל ושלוש עשרה מידותיו של ישמעאל קדומות יותר מזמנו של הלל עצמו, שהיה הראשון להעביר אותם. בכל מקרה, הוא לא המציא אותם, אלא רק אסף אותם כעדכניים בימיו, אם כי ייתכן שהוא העשיר אותם." ובכל זאת, לפי *JE* , כללי ישמעאל הם "רק הרחבה של" כללי הלל; ובאופן דומה, כללי אליעזר חופפים במקרים רבים לכללי הלל וישמעאל, אם כי במקרים אחרים הם נוגעים להגדה ולא להלכה.

בכל מקרה, לא נראה סביר שכללים כאלה "יומצאו" לפתע, כמעשה מודע, על ידי מחבריהם לכאורה או כל אדם אחר. התרחיש הסביר ביותר, מנקודת מבט חילונית, הוא שבמשך זמן מה הם היו פרקטיקות שיח לא מודעות של משתתפים בדיונים משפטיים; בהדרגה, עלה בדעתם של חלק מהמשתתפים הללו (ככל הנראה דווקא אלה ששמם הגיע אלינו כמנסחים, או כתבים ואוספים, של כללים פרשניים) שהם ועמיתיהם, וקודמיהם, פנו שוב ושוב לצורת הנמקה או טיעון זו או אחרת, והנחות יסוד מרומזות כאלה היו מתפרסמות (ובכך מחזקות את השימוש בהן). פרשנים שונים כאלה היו מוצאים כללים מסוימים משכנעים יותר מאחרים וכך מרכיבים מבחר; בסופו של דבר, צצו אסכולות מתחרות.

אלו יהיו השלבים הטבעיים בהתפתחות גוף ידע כזה: ראשית, *תרגול לא מודע* (שיכול להיות נכון או לא נכון); שנית, *מודעות מתפתחת* לתרגול כזה (בשל מה שאנו מכנים 'מודעות עצמית'); שלישית, *מילול* , באופן אקראי בתחילה (על ידי אנשים יוצאי דופן, תוך התמקדות בפרקטיקות הבולטות ביותר), ולאחר מכן יותר ויותר נפוץ (יותר תובנות, על ידי יותר אנשים, ככל שמתפתח הרגל תרבותי); רביעית, שיטתיות (מהסוג הפשוט ביותר, כלומר: רישום) ומחלוקת (כאשר רשימות שונות מנוסחות על ידי קבוצות שונות). במקרה של היהדות, השלב הבא היה *מיזוג* תוצאות (על ידי דורות מאוחרים יותר, מתוך הערצה, הפיכת כל הרשימות ל'כשרות' בבת אחת); ובהמשך, היה שלב של *פרשנות* (ניסיון להצדיק, להסביר - במסגרת פרמטרים מסוימים). עם זאת, למרבה הצער, כפי שנראה, השלבים הטבעיים האחרונים של *פורמליזציה והערכה* מעולם לא התרחשו (עד לאחרונה, מחוץ לחוגים האורתודוקסיים).

לפי *Jew. Enc.* , רשימות שונות אלו לא נחשבו, אפילו בזמנן, כממצות. איני בטוח עד כמה הערה זו נכונה, כלומר האם ישנה אמירה כלשהי בתלמוד או בספרות קשורה המאשרת את ההנחה שהלל, רבי ישמעאל, רבי אליעזר, או מי שחיבר רשימה, לא ראה את עצמו כמי שהצליח לבצע ספירה מלאה של *מידות תקפות* . בקצה השני, השקפתם של המסורתיים כיום, שרשימות אלו היו שלמות באותה מידה, היא (כפי שנראה) השערתית באותה מידה, ומבוססת על טיעונים אנכרוניסטיים ומעגליים.

מה שברור בכל מקרה, הוא שהכללים בכל רשימה לא היו בלתי מעורערים בזמנם. אסכולת הלל נתקלה בהתנגדות של **אסכולת שמאי** , וניסוחיו של רבי ישמעאל ערערו על ידי **רבי עקיבא בן יוסף** . מעניין לציין *שבתחילה, דעות מנוגדות אלו נחשבו כמוציאות זו את זו; אך עם הזמן, הן החלו להיות בשימוש ללא הבחנה* [145].

ככל הנראה, התבסס ההנחה שלמרות ששני כללים דיסוננטיים אכן עשויים להוביל לפרשנויות סותרות, הבחירה באחד מהם ככלל החל סופי בכל הקשר נתון, הייתה עניין של מסורת או הכרעת רוב; למעשה, המסקנה הנכונה נקבעה מראש, והכלל שנבחר שימש רק כרציונליזציה לאחר מעשה. לפיכך, המעמד האונטולוגי שיוחס לכללים ההרמנויטיים הוא שהם היו מותנים בגורמים מהותיים - פורמליות שהופעלה או נותרה רדומות על ידי תוכן טקסטואלי (אשר פרטים אלו נקבעו, אחד אחד, על ידי הרשויות, על סמך העברות או הצבעה).

למרות שגישתו של רבי עקיבא רווחת בדרך כלל בפועל, שלוש עשרה *המידות של רבי ישמעאל* הן הידועות ביותר: הן הפכו לחלק מהליטורגיה היומית וניתן למצוא אותן ברוב ספרי התפילה היהודיים. מאז הניסוחים הראשוניים

---

144 לדוגמה, *כלל אופרת* , עיקרון של רבי ישמעאל, מיוחס לנחוניא בן הקנה (*תוספתא שבועות* א', ז'); *ריבוי אומיות* , עיקרון של רבי עקיבא, מיוחס לנחום איש גמזו (*שבועות כו*, ע"א).

145 גם כיום, בלימוד התלמוד, אנשים אינם מוצאים זה מוזר שכלל של רבי ישמעאל יכול לשרור בהקשר אחד וכלל של רבי עקיבא בהקשר אחר. באופן הגיוני, אפשר היה לחשוב שרק אחת מהשיטות תצטרך להיות מאומצת עבור התלמוד כולו.

שהוזכרו לעיל, נעשו ניסיונות רבים לערוך רשימות מלאות יותר (למשל, על ידי מלבי"ם). בפרקים הבאים ננתח את כל העקרונות ההרמנויטיים באופן שיטתי עם דוגמאות; כאן, נסתפק רק בכמה הערות מבוא.

בתחילה, יצוין כי **הכללים אינם כולם בעלי אופי דדוקטיבי גרידא** , בניגוד למה שניתן לחשוב במבט ראשון. כאשר הכללים מצביעים על "גזירה", הם אינם בהכרח מתייחסים לקשר מכני בין הנחות יסוד למסקנה. רוב תוצאות הכללים הן אינדוקטיביות חלקית או כולן; כלומר, הן, במקרה הטוב, השערת עבודה טובה בהקשר הנתון של ידע, אשר עשויה להיות מוחלפת בהשערה אחרת או בהסקה דדוקטיבית בהקשר ידע שונה.

חלק מהכללים, כולם או חלקם, מייצגים עקרונות דדוקטיביים או אינדוקטיביים שניתן להצדיקם בקלות על ידי הלוגיקה הטבעית. מבין אלה, חלקם ניתנים לאימות במונחים פורמליים (כלומר, החלפת סמלים בתכנים ספציפיים); בעוד שאחרים מתארים פעולות דיסקורסיביות שהן אינטואיטיביות למדי - תגובות לנתונים חומריים ללא דפוסים קבועים - וניתן לאשר אותן תוך התייחסות לשיקולים אפיסטמולוגיים רחבים יותר. עם זאת, חלק מהכללים, כולם או חלקם, נראים, מנקודת מבטה של הלוגיקה הטבעית, מעורפלים ושרירותיים למדי, ונשארים מקובלים רק בשל הטענה שהם ממקור אלוהי.

התלמוד עצמו מכיר, לפחות באופן מרומז, באופיים האינדוקטיבי של רבים מהטיעונים בו. עדות לכך היא העובדה שכאשר ניתנות מספר הנחות חלופיות למסקנה מסוימת, היא נתפסת כחלשה. הרבנים טוענים: *לא* , אם כל אחת מקבוצות הנימוקים שניתנו הייתה מספקת, מדוע לטרוח להביא את האחרות? מנקודת מבט דדוקטיבית, אכן אין תועלת במתן נימוקים רבים; אך גם אין בכך כל נזק. רק בלוגיקה האינדוקטיבית, מתן נימוקים רבים יותר מגביר את הסבירות לתוצאה, ולכן גם מרמז (אגב) על חולשתה היחסית.

ההערה שלנו כי *יש להדגיש* **את ההיגיון התלמודי (ואף הרבני המאוחר יותר) שהוא לעתים קרובות אינדוקטיבי** , ולא דדוקטיבי לחלוטין. זה סותר את האמונה הרווחת (אנשים די מופתעים כשאני מציע זאת), וזוכה להתעלמות כה רבה מצד סופרים אחרים, עד שאני נוטה לטעון שהוא מקורי. אם הוא מקורי, אז יש להדגיש אותו כחשוב מאוד, בין התובנות המשמעותיות ביותר של עבודה זו. בכל מקרה, זוהי עובדה ברורה ובלתי ניתנת לערעור.

הרעיון מטריד, שלא לומר הרסני, עבור אנשים רבים, משום שאינדוקציה נתפסת כבעלת פוטנציאל לטעות מטבעה יותר מנידוקציה, וקשה להתמודד עם ספק ודוגמה. אבל למען ההגינות, האמת היא שגם הנמקה דדוקטיבית יכולה באופן עקרוני לטעות, ולעתים קרובות אכן עושה זאת בפועל, ושהנמקה אינדוקטיבית אינה בהכרח חלשה באופן עקרוני וגם לא תמיד משתבשת בפועל. יש לשקול כל מקרה לגופו; אי אפשר לקבוע הצהרות גורפות בעד או נגד קטגוריות רחבות כאלה של תהליכים נפשיים.

הבה נבחן בקצרה את אופיין של י"ג *מידות* של רבי ישמעאל; תהיה לנו הזדמנות בהמשך לנתח אותן ביתר פירוט [146]. נוכל להבחין בין שלוש קבוצות:

(a) *מידות* שמטרתן **להסיק מידע** מהטקסט, כלומר להבהיר את מה שמשתמע ממנו; זה כולל **את הכללים מס' 1-3 ו-12** .

(b) *מידות* שימשו **להבהרת מונחים** בטקסט, ובמיוחד את ההיבט ההרחבתי שלהם; זה כולל **כללים מס' 4-7** .

(c) *מידות* משמשות **להרמוניה של** סתירות לכאורה או גלויות בטקסט, כולל, כמו גם סתירות, עודפות גרידא, פערים ומקורות אחרים של מבוכה; זה כולל **את כללים 8-11 ו-13** .

יש להודות, קיבוץ זה של 13 *המידות* הוא מעט מלאכותי. שכן, מבחינה צרודה, כל הסקה של מידע היא בסופו של דבר הבהרה של מונחים ומניעת חוסר עקביות; ובאופן דומה, כל הבהרה של מונחים מהווה הסקה של מידע והרמוניזציה; ובאופן דומה, כל הרמוניזציה מביאה להבהרה של מונחים ומובילה להסקות של מידע. אף על פי כן, המטרות המיידיות של תנועות מחשבה שונות אלה שונות מספיק כדי להצדיק את חלוקות המשנה שלנו. דבר נחמד בקבוצות אלה הוא שהן מראות סוג של המשכיות בגישתו של רבי ישמעאל, ומסבירות ומצדיקות את הסדר שבו *המידות* נרשמו. *המידה היחידה שאינה במקומה* , לדעתנו, היא מספר 12, שאמורה להיות קרובה יותר למספר 2, או לפחות באותה קבוצה.

[146] ראה פרקים 12-10, *להלן* .

א. הסקות מידע.

כלל 1, ***קל וחומר*** (מילולית: מקל ומחמיר), מתייחס לטיעון א-פורטיורי, צורת טיעון שמסקנתו היא דדוקטיבית במהותה, אם כי בפועל ישנם היבטים אינדוקטיביים המעורבים בקביעת הנחות היסוד, כפי שראינו. בתוך הלוגיקה היהודית, צורת חשיבה זו שימשה למעשה כפרדיגמה של דדוקציה, בדומה לסילוגיזם של אריסטו (שאיתו הוא מתבלבל לעתים קרובות) שזכה לכבוד בתוך הלוגיקה המערבית. גילוי הטיעון א-פורטיורי הוא, הייתי אומר, אחת התרומות המבריקות ביותר של לוגיקאים יהודים ללוגיקה הגנרית. יש לציין כי ל-א-פורטיורי שורשים מקראיים, כפי שדיווחה המסורת היהודית עוד מימי התלמוד, אם לא קודם לכן.

כלל 2, ***גזרה שווה*** , מתייחס לטיעונים באמצעות אנלוגיה, או ליתר דיוק, להסקות המבוססות על הומונימיה (דמיון ניסוח) או על סינרדינומיה (דמיון משמעות). הנמקה באמצעות אנלוגיה הייתה נפוצה מאוד בקרב הקדמונים, יהודים ואחרים, עד להופעת השיטה המדעית בתקופה מודרנית יחסית; היא יכלה לנוע בין השוואות מופרכות למשוואות אמינות מאוד. כמובן, רוב הטיעונים, כולל סילוגיזם, מבוססים על אנלוגיות, שכן ההמשגה תלויה באינטואיציה שלנו לגבי קווי דמיון בין אובייקטים נתפסים. עם זאת, רק לאחרונה הובן במלואה כי הלגיטימיות של אנלוגיה נשענת על הטיפול בה כהשערה שיש לבחון, ולסבול אותה שוב ושוב (כלומר, לא לדחות אותה) ואף לאשר אותה (אם היא ניבויית) על ידי ראיות, יותר מאשר על ידי חלופה/ות שלה. לכן אנלוגיה היא למעשה אופן חשיבה אינדוקטיבי.

בעוד *שגרה שווה* מבוססת על קרבת נושא, הסקות מההקשר פונות לקרבה הטקסטואלית בין נושאים. שיקולים לוגיסטיים כאלה הם יחסית מקריים, אך הם נשענים על העובדה שהטקסט המדובר נכתב על ידי מוח מסודר. צורת הנמקה זו כוללת: את הכללים המכונים ***חקש*** (המתייחסים לשני פריטים באותו פסוק) ***וספוכים*** (המתייחסים לשני פריטים בפסוקים סמוכים), אשר נחשבים באופן מסורתי כהיבטים של כלל מס' 2 (אם כי כנראה הכללות מאוחרות יותר תחת כותרת זו); וכללים המסווגים כמס' 12, ***מעינו*** (הסקה מההקשר המיידי) ***ומיסופו*** (הסקה מהפניה מאוחרת יותר). נימוק כזה צריך כמובן להיחשב כאינדוקטיבי, שכן למרות המיקום המכוון של מילים, ביטויים או משפטים, חייבים להיות שינויים מדי פעם בנושא.

עניין בעל משמעות קשורה, יש לציין, הוא ההנחה של רבי עקיבא שבמסמך אלוהי כמו התורה, בחירת המילים והמיקום שלהן אינם יכולים להיות מקריים; מכאן, שום מילה שחוזרת על עצמה אינה מיותרת ושום מילה חסרה אינה חסרת משמעות, כל אות חשובה, וכן הלאה. השקפה זו מאפשרת, ואף מעודדת, הסקות רבות (או הסקות לכאורה). יאמר, רבי ישמעאל לא הסכים באופן עקרוני בנושא זה, אלא סבר שהתורה "מדברת בשפת בני אדם".

הפרשנויות הכרוכות בטיעונים אנלוגיים או קונטקסטואליים עשויות להיות סבירות מספיק באופן אינטואיטיבי, אך הן אינן ניתנות לניסוח בקלות במונחים פורמליים ולכן קשה לאמת אותן באופן שיטתי. בכל מקרה, כאשר הן מיושמות ללא הבחנה, טיעונים כאלה עלולים להוביל לקשיים - קו חשיבה אחד עשוי להוביל למסקנה אחת, ואחר להיפך, בהיעדר הגנה לוגית אינהרנטית מפני סתירה. ואכן, נתקלו לעתים קרובות בקשיים. מסיבה זו, הוטלו מגבלות רבות על כללים אלה; ובסופו של דבר, הם נחשבו כבלתי שמישים ללא תמיכה של מסורת מקובלת, או לפחות הסכמת רוב הרשויות.

כלל 3, ***בנין אב*** (מילולית: מבנה אב), מתייחס לכאורה להיגיון סיבתי; כלומר, למציאת הסיבות (במובן הרחב) להבדלים או לשינויים, ובכך לחזות השפעות דומות בהקשרים אחרים. בהקשר משפטי, פירוש הדבר מציאת הבסיס של חוקים ידועים, על מנת שנוכל לחוקק חוקים קוהרנטיים בתחומים אחרים. גם כאן, מעורב טיעון אנלוגי, ואופן החשיבה הוא אינדוקטיבי במהותו. האופן שבו הכלל מנוסח באופן מסורתי ("עיקרון מקיף הנגזר מטקסט אחד, או משני טקסטים קשורים") נותן רושם מוטעה שהוא מתייחס להסקה מיידית או סילוגיסטית; אך עלינו לבחון את פעולתו בפועל כדי להבין אותו, ובמקרה כזה, התפקיד שממלא בו תהליך ההכללה מתברר. בעוד שהיגיון כזה קל יחסית, כיום, לבטא באופן פורמלי ולבקר באופן מדעי, הרבנים (כפי שנראה) התקשו באופן מפתיע איתו.

ב. הבהרת מונחים.

כללים 7-4, המסומנים יחד כ"כללים ***אופרתים"*** , נוגעים במידה רבה ללוגיקה מעמדית, שכן הם כוללים את הביטויים *כלל* (כללי) *ופרט* (פרטי) בצירופים שונים. ניתן לראות טיעונים רבים מסוג זה כנובעים למעשה ממוסכמות

לשוניות מוגדרות - במובן הלא-מלכלך, שהם משקפים אחידות מסוימת של כוונה, בסגנון הביטוי העברי בו משתמשת התורה. לדוגמה: שילוב של מונח כללי ואחריו מונח מסוים, בפסוקי תורה קרובים או בחלקי פסוק, מניב תוצאה מסוימת (" *כלל אופרת* "); בעוד שהשילוב ההפוך, של מונח מסוים ואחריו מונח כללי, מניב תוצאה כללית (" *פרטת כלל* "). כפי שכל סופר או דובר יודע, ניתן להעביר מקסימום מידע במינימום מילים, באמצעות ניסוחים מסוימים. נראה שזהו המניע כאן.

טוב ויפה, עד כאן - בתיאוריה. אבל בפועל, לא תמיד ניתן לקבל את הביטויים כלל ופרת כפשוטם. היכרות מדוקדקת יותר עם יישומים מעשיים של *כללי* הכללים *האופרתיים מגלה* שהלוגיקה שלהם אינה זהה לחלוטין לזו של אריסטו. בתורת הלוגיקה המערבית, הכללות או אי הכללות בין מושגים רחבים יותר (סוגים, מחלקות-יתר) לבין מושגים צרים יותר (מינים, תת-מחלקות), או מחלקות ומופעים יחידניים שלהם (פרטים), הן הליכים מכניים בלבד, המניחים מונחים *מוגדרים בבירור* . טיעונים סותרים כאלה ניתנים להצגה בקלות באופן ציורי על ידי מעגלים בתוך, מצטלבים או מחוץ למעגלים אחרים, המכונים דיאגרמות אוילר, והם נחלתם של התהליכים הסילוגיסטיים של אריסטו. אבל בלוגיקה המזרחית יותר של התלמוד, הדברים אינם כה פשוטים; מונחים מעורפלים יותר וניתן לפרש אותם כ"מרמזים" על מונחים שאינם קשורים באופן פורמלי.

> האמת היא שבפועל, *אפילו במחשבה המערבית* , מונחים לא תמיד מוגדרים בבירור מלכתחילה; במקום זאת, בדרך כלל, הגדרת המונח מתקבלת בתהליך הדרגתי ואינדוקטיבי, ככל שאנו מתמקדים בנושא יותר ויותר, ורוכשים ידע מעמיק יותר עליו. לפעמים אנו מחליטים, על פי מוסכמה, לתת שם לתופעה שאת תיאורה כבר יש לנו; אך לעתים קרובות יותר, אנו נותנים שם לתופעה לפני שאנו מסוגלים לבטא את מהותה במילים, ואז מתקדמים בניסוי וטעייה עד להגדרה מספקת שלה. היבט התפתחותי זה עדיין אינו מוסבר היטב בתיאוריה הקלאסית של לוגיקת המעמדות.

מאמצים מסוימים בפרשנות מעוותים למדי, ונדרשת מידה רבה של פנטזיה ותמימות כדי לקבלם. המתודולוגיה של רבי עקיבא, שבה המונחים המשמשים למטרות הכללה או אי הכללה הם ***ריבוי*** (רחב) ***ומעו"ת*** (צר), נראית מוזרה במיוחד לתודעתנו. לדוגמה, "כבשים" עשוי לרמוז על "ציפורים" או אפילו "בגדים", ללא חרוז או סיבה נראית לעין [147]. זו הסיבה שהרמב"ם ראה בטיעונים כאלה כבעלי מטרה זיכרון בלבד [148]. מסקנותיהם היו ידועות מראש [149], התקבלו בשרשרת המסורת שבעל פה; אף על פי כן, הרבנים עשו מאמץ נחוש לעגן אותם, גם אם קלושות, בתורה שבכתב.

הטוב ביותר שנוכל לעשות כדי למסד לוגיקה כזו, אם כן, יהיה לומר שבהינתן *המסורת* שהחוקים הנוגעים לנושא מסוים הם X, Y ו-Z; וכי חוקים אלה צריכים לנבוע מקטע מסוים בתורה, המובחן על ידי המונחים או הביטויים א', ב' ו-C; *אז, אם* X קשור ל-A, ו-Y קשור ל-B, *נובע מכך ש-* Z צריך להיות מזווג עם C. [150]לכן, הלוגיקה הפורמלית המעורבת היא צימודית והיפותטית:

אם A ו-B ו-C, אז X ו-Y ו-Z;
ואם A אז X ואם B אז Y;
לכן, אם C אז Z.

---

147 ב"בבא *קמא"* , כפי שאני זוכר, לא שמתי לב לעמוד. עם זאת, הנה דוגמה נוספת בה השתמשו פרשנים, שכנראה קשורה קשר הדוק. חשבו, למשל, על המשפט "על כל עבירה, על שור, על חמור, על כבש, על בגד, על כל אבידה... ישלם כפלים לרעך" (שמות כב, ח). השאלה היא, מדוע לאחר אמירת "הכל" מוזכרים מאפיינים ספציפיים שונים (שור, חמור וכו')? *כלל אופרת* מבין אותם כבעלי פונקציה *בונה* , הוא מתחיל בתזה מינימליסטית ואז מרחיב אותה: "שור " *פירושו* שור, וכן הלאה. *ריבוי אומיות* נותן להם פונקציה *אלימינטיבית* , החל בתזה מקסימליסטית ואז מצמצם אותה ברצף: "שור" מוזכר *כדי לא לכלול* אדמה (שהיא מקרקעין, בניגוד לשוורים), "חמור" ו"כבש" כדי לא לכלול עבדים או שטרות (השונים מהדוגמאות הנתונות במובנים מסוימים שלא צוינו), "בגד" כדי לא לכלול את הלא ספציפי (כגון כמות שלא צוינה).

148 לפי מה שאמר לי המורה; לא חיפשתי את ההפניה.

149 כדי להמחיש זאת, מופצת בדיחה מצחיקה בישיבות: "איך אתה יודע שאתה חייב לחבוש כיפה? כי כתוב שם " *ויצא יעקב* "... האם יעקב היה יוצא בלי כיפה?"

150 כדוגמה להיגיון כזה, נוכל להביא את דבריו של רש"י "אם לא חל", אשר ברגמן מבהיר כך: "אם התורה מצביעה על הלכה במקרה או בקטגוריה שבהם היא *כבר* ידועה, אזי יש להחיל את ההלכה הזו על מצב *אחר* " (עמוד 120, ההדגשה שלי). ברור שכאן, רש"י פונה גם לעקרון רבי עקיבא שאין דבר חוזר על עצמו או מיותר בתורה. נותרת הבעיה, *באיזה* מצב אחר, *וכיצד* ניתן להצדיק את הבחירה!

עם זאת, מלבד היבט זה, לעתים קרובות קשה למצוא בכנות הצדקה פורמלית לטענה כזו; כלומר, כיצד נקבעו מלכתחילה יחסי החיבור בין ההנחות העיקריות והמשניות. כאשר בהקשרים כאלה הרבנים מתווכחים בינם לבין עצמם באריכות, הדיון לעתים קרובות אינו סובב סביב סוגיות בסיסיות כאלה של הוכחה, אלא הוא בסך הכל מחלוקת בשאלה *איזה* מבין X, Y, Z יש לזווג (באופן שרירותי לכאורה) עם מי מבין A, B, C. הדרך היחידה שנותרה לנו, אם כן, להסביר את הבלתי מוסבר, היא לפנות ל"מסורת".

ג. הרמוניזציה.

כללים 10-8, המתחילים במילים " ***כל*** דבר שהייתה בכלל ויצא", עוסקים בקבוצות של אמירות שהנושאים שלהן נמצאים ביחסי מין-סוג. כלל 8, למרות שאולי נועד במקור ככלל אחד, נתפס באופן מסורתי כבעל שני גרסאות, שאנו מכנים " ***ללמד אותו הדבר"*** וללמד ***הפוך הדבר*** ; אלה נוגעים למקרים שבהם הנשואים נמצאים גם הם ביחס כלשהו בין מין לסוג. כלל 9, ***"ליתון טואן אחר שהו חיניאנו"*** , נוגע לנשואים התואמים זה את זה; וכלל 10, ***"ליתון טואן אחר שלו חיניאנו",*** נוגע לנשואים שאינם תואמים זה את זה.

כלל 11, שגם הוא מתחיל במילים " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא"* , וממשיך במילים ***"לידון בדבר חדש"*** , עוסק במצבים בהם אדם משנה מעמד ואז חוזר למעמדו המקורי. כלל 13, האחרון ברשימתו של רבי ישמעאל, ***"שני כתובים המחייבים"*** , עוסק ביישובים אחרים של תזות סותרות; יש לציין כי עיקרון זה משתקף במידה מסוימת מוקדם יותר בכרך הנוכחי, בחלק העוסק *בקושיה* ותרוץ .

כל העקרונות הדיאלקטיים הללו ניתנים בהחלט לביטוי פורמלי, וכפי שנראה) הם בעיקרם אינדוקטיביים באופיים, הכוללים הכללות ופרטיקליזציות. ישנם כמה היבטים דדוקטיביים, הכרחיים מבחינה לוגית, בהם; אך בסך הכל, כמכלולים של תגובות אינטלקטואליות למצבים טקסטואליים נתונים, הם מעדיפים מסלול אחד על פני אחר, שהוא אפשרי מבחינה לוגית באותה מידה, אם לא סביר באותה מידה, ולכן הם מהווים פעולות מנטליות אינדוקטיביות.

אפשר לשאול מדוע אלוהים, מחבר התורה האולטימטיבי, ביטא את עצמו בצורה כה מפותלת ומבלבלת, שחייבה עקרונות פרשניים כה מסובכים, במקום לדבר בצורה ישירה וברורה. התשובה שקיבלתי ממורים כששאלתי שאלה זו הייתה שמטרתו הייתה להסתיר במידה מסוימת את האמת, כדי לעודד לימוד תורה. כמו כן, אם הכל היה מובהר בצורה שיטתית ומפורשת, היה ניתן ללמוד את התורה במלואה בבידוד; בעוד שאלוהים רצה שהיא תילמד בצורה חברתית יותר.

יש המציעים גם כתשובה, על סמך רעיונות קבליים, שאם התורה הייתה מפורשת לחלוטין וחד משמעית, אז לא היה מקום לספק בעולם, ולספקנים לא הייתה הזדמנות לעשות את קפיצת האמונה הגאולת, הדרושה כדי להגן על חופש הבחירה האנושי. אם אלוהים היה מתגלה לחלוטין, אז בני האדם היו נאלצים, בפחד ובחרדה, ומתוך אהבה אינסופית, לוותר על כל רצון וזהות אישית. גיוון העולם נוצר ומתקיים דווקא באמצעות הסתרה של חלק מהאמת (כי אם העולם הוא בסופו של דבר, באמת, אחדותי, אז כל מראית עין של ריבוי חייבת להיות סוג של שקר).

אז בקצרה, תוכן רשימת הכללים של רבי ישמעאל. הניתוח שלנו (למעלה ולמטה) מצדיק במידה מסוימת את הסדר שבו הכללים מופיעים ברשימה זו (למעט, כפי שכבר צוין, כלל 12). עם זאת, חלק מהקבוצות המשתמעות מרשימה זו פתוחות לדיון. הייתי מציע שכל ההסקות מההקשר, כולל *חקש* וספומים (הנחשבים באופן *מסורתי* כתת-קטגוריות של *גזרה שווה*) *ומיינו* ומסופו , היו צריכות להיות מקובצות יחד תחת כותרת אחת (בדיוק כפי, למשל, *גזרה שווה* מהווה כותרת אחת עם חלוקות משנה). בפרט, לדעתי, יש לארגן מחדש את הכללים האופרתים, ולספור אותם ככותרת אחת, או לכל היותר כשתיים (סיווג כל תהליך לפי תוצאה שלו היא *כלל או* פרת) , [151]במקום ארבע. לבסוף, לדעתי, יש להתייחס לשני הגרסאות של *ללמד ככללים נפרדים, בדומה לשני הכללים "ליתון טואן אחר"* .

הערה ראויה היא שייתכן שסידור ומספור המידות *אינם* תנאים של ר' ישמעאל, אלא הצעות של המהדר ר' יהודה. למיטב ידיעתי (מבלי לחקור את הנושא לעומק), ר' ישמעאל לא קיבץ ומונה באופן שיטתי *את המידות שלו* , אלא רק ניסח אותן והתייחס אליהן בנפרד בהקשרים שונים לפי הצורך; כנראה שר' יהודה הוא זה שאיחד אותן מאוחר יותר לרשימה, וארגן אותן ל-13 משפטים בסדר הנתון. אך המספר 13 אינו קדוש. לדברי ברגמן, הראב"ד ציין את האפשרות של ספירה של 16 (ספירה של כללים מס' 3, 7, 7,

---

[151] כולל, בהפרדה הולמת, שני הכללים המובחנים על ידי המילה *חצאריק* , אשר באופן מסורתי מקובצים יחד תחת מס' 7. כפי שנדון בהמשך, ההתייחסות להשלמה כמשהו נפרד היא תגובת יתר, לדעתי.

12 כשניים כל אחד); בעוד שאחרים הציעו לספור את כללים 11-8 כאחד[152] וכך הגיעו כביכול לספירה של 10. אופן הספירה המועדף עליי מניב את המספר 1+2-13=12.

יש לציין כי, אם לשפוט לפי השיח התלמודי והרבני בפועל, הרשימה אינה שלמה[153]. פרשנים אורתודוקסים לא היו מקבלים את ההערה האחרונה הזו, ומנסים להסביר כל שתיקה או מחלוקת של רבי ישמעאל (או רבי יהודה) בנוגע לכלל כלשהו או פרט כלשהו של כלל שהוזכר על ידי רשויות אחרות, מוקדמות יותר, בני זמנו או מאוחרות יותר. מכיוון שהם רואים ב-13 הכללים חלק (בעל פה) ממעמד הר סיני, עליהם להסביר מדוע הלל מנה רק 7 כללים, או שר' אליעזר מנה עד 32. מסיבה זו אנו מוצאים את ברגמן אומר דברים כמו "הלל בוודאי לא התכוון לערער על תורתו של רבי ישמעאל", למרות שהלל חי כמה מאות שנים לפני רבי ישמעאל![154]

כלליו של הלל (אשר נתייג (**א**) עד (**ז**), כדי להבדיל אותם מכלליו של רבי ישמעאל המסומנים במספרים) ניתנים באנציקלופדיה *היהודית* כדלקמן:

ר' ישמעאל	**הילל'ס**	
1	*קאל וקומר*	**א**
2	*גזרה שווה*	**ב'**
3[155]	*בניאן אב*	**ג, ד**
4, 5	*כלל אופרת ופרת אוכלאל*	**ה**
?[156]	*קאיוצה בו מימאקום אכר*	**ו**
חלק מ-12	*מיינאנו*	**ז**

כעת, רשמתי בעמודה האחרונה את רשמי הראשוניים לגבי ההתאמות; מהם עולה כי הלל לא הכיר (או השתמש או מנה) לפחות שבעה מכלליו של ר' ישמעאל, דהיינו 11-6, 12 (החלק *המיסופי*) ו-13, בעוד שהוא מוסיף (או שיש לו שם אחר) אחד, דהיינו (ו). נוכל למתוח את המשוואות שלנו ולכלול את כללים 6 או 7 תחת (ה); להתייחס *למיסופי של ר' ישמעאל* כאל מקרה פרטי של *המיניאנו של הלל* ; ואולי אפילו להטמיע מקרים עתידיים של (ו) תחת כללים 2, 3 ו-12. אבל נראה לי מאוד לא סביר שהלל התכוון לאף אחד מכללי ההרמוניזציה של ר' ישמעאל (11-8, 13).

---

[152] לדעתי, זה שגוי. כלל 11 שונה באופן קיצוני מבחינה פונקציונלית מכללים 10-8, למרות שמשפט הפתיחה המשותף. וכללים 10-8 שונים מספיק בהנחות היסוד ובמסקנות שלהם כדי להצדיק טיפול נפרד, למרות שהם בבירור סדרה קשורה. זה יתברר בהמשך.

[153] עקרונות נוספים שכדאי לציין, המשמשים בפועל למטרות פרשנות, הם *רוב* (עיקרון סטטיסטי זה מקושר בדרך כלל להכרעת רוב של שופטים, אך ניתן להחיל אותו גם על *ענייני* שיפוט, כמו למשל בעבודה *זרה עה* ע"ב, שם במדבר לא:כב-כג "כל אשר יעמוד באש" מובן על ידי רש"י כמתייחס לכלי בישול, שכן הם כלי מתכת החשופים *בדרך כלל לאש*) ואולי *חזקה* (אשר, שוב, מקושרת בדרך כלל לסטטוס *קוו המשפטי* , אך בהקשרים רבים מתייחסת לראיות אמפיריות). שימו לב כבדרך אגב, בהתייחס לבמדבר לא:כב, לאזכור *הברזל* - מה שמרמז שתקופת הברזל החלה עד שנת 1300 לפנה"ס, בעוד שהיסטוריונים, כביכול על סמך ממצאים ארכיאולוגיים, מקימים אותה קרוב יותר לשנת 1000 לפנה"ס, אם איני טועה. ראו גם **נספח 3** להערות על נומרולוגיה יהודית (*גימטריה*), וטכניקות פרשניות אחרות, הנחשבות כהיבטים, גם אם שוליים, של הלוגיקה היהודית.

[154] חוץ מזה, איך אפשר לשער השערות לגבי "כוונות" של אדם מהעבר, ללא תיעוד כתוב התומך בטענותיו, ולומר "בוודאי"?!

[155] ברגמן טוען, בשם ראב"ד, ש-(3=c בעוד ש-(13=d. אבל אני לא רואה, אם לשפוט לפי ניסוחו של *"א* , כיצד עמדה כזו אפשרית. אני חושד בניסיון אופייני לכפות עובדות כדי להתאים לדעה המנחמת שרשימתו של הלל היא תקציר של זו של ר' ישמעאל; חשוב לציין שברגמן מסתיר את הניסוח האמיתי של הכללים המדוברים במקורות המקוריים.

[156] כלל זה נקרא על ידי ברגמן " *מה מצינו* "; מעניין לציין שמה *מצינו* משווה על ידי שרמן *לבנין אב* ! הניסוח "כפי שיצא לו ממקום אחר" מרמז בכל מקרה על סוג של הסקה של מידע.

ייתכן בהחלט, כפי שמציע י"א , שרבי ישמעאל פיתח בהדרגה את הכללים הנוספים האחרונים [157]כ"יישומים מיוחדים" (אני מעדיף לומר הרחבות) של (ה) של הלל, מכיוון שהם נוגעים לנושאים ביחסי מין-סוג. אך בכל מקרה עלינו להודות שרשימת 13 של רבי ישמעאל הייתה יותר מסידור מחדש של רשימת 7 של הלל; היו בה אלמנטים חדשים בבירור [158]. דפוסי התפתחות דומים, הכוללים חלוקות משנה, קריסת קטגוריות וסוגיות חדשות, ניכרים ביחס לרשימת 32 של רבי אליעזר [159], אם לשפוט לפי הנתונים שניתנו ב- י"א. שימו לב שאם נתייחס לשמאי ולרבי עקיבא, בעיות ההשוואה והניגוד הופכות למסובכות הרבה יותר [160]; ויהיה קשה מאוד לטעון שרשויות שונות אלה ביססו את עבודתן על תוכנית אב משותפת.

לא רק שללוגיקה התלמודית יש ייחודיות בהשוואה ללוגיקה הגנרית, אלא שישנן גם מגמות לוגיות שונות *בתוך* התלמוד עצמו. זה כבר ברור ממה שאמרנו לעיל, בנוגע לתחרות בין בתי הספר של הלל ושמי, או בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא. אך ההבדלים המגולמים בעקרונות מפורשים עשויים לא לשקף את כל ההבדלים הבסיסיים; נראה שישנם גם הבדלים שלא נאמרו, שלא הובאו לגלוי. זה מתייחס למושג השיטה *:* כידוע, ישנם מוטיבים מרכזיים העוברים דרך פסיקותיהם המשפטיות של רבנים בודדים.

חלק מהרבנים, כמו הלל למשל, נוטים לפסוק בהקלה; אחרים, כמו שמאי, ידועים כמי שנוטים לפסוק מחמיר. המונחים מקלים ומחמירים כאן אינם צריכים להיחשב כמרמזים על שיפוט ערכי מצידנו. הלל נראה החם מבין השניים, משום שהוא נוטה להקל על חובותיהם של אנשים; אבל שמאי גם דואג לאנשים, הוא רק רוצה לוודא שהם מגיעים לגן עדן. (מעניין לציין, כבדרך אגב, שבצרפתית המילה *chamailles* מתייחסת למריבות אינסופיות! אני חושד זה מכבר, למרות שזה לא ההסבר שניתן במילונים אטימולוגיים, שהמילה נגזרה מהמחלוקת הפתגמית בין שמאי להלל).

מה שמעסיק אותנו כאן הוא האפשרות *שהיגיונות שונים* עומדים בבסיס הנטיות השונות הללו. נניח, מישהו נודר מה שנראה כמו נדר; עד כמה זה מחייב מבחינה משפטית? רב אחד עשוי לענות בנדיבות שההצהרה מחייבת רק אם יש לה ניסוח מדויק מסוים; יש לקבל אותה כפשוטה, *עם... מינימום של השלכות* , תוך קבלת מסקנה רק מה שנובע בהכרח מההיגיון הפורמלי הגנרי. רב אחר עשוי לנקוט בגישה חמורה יותר, לפיה ברגע שהאמירה מנוסחת, כל מיני מניעים וכוונות עשויים להילקח כמובן מאליו כמשתמעים; אין צורך לומר זאת כדי שיהיה משמעות רבה. הרב האחרון נראה כמתייחס למסגרת לוגית ספציפית יותר, שבה קיימים יחסים לא רגילים בין טענות.

כדי לתת מושג על הסוגיה, הנה: בלוגיקה רגילה "כל X הם Y" לא מרמז על "כל Y הם X"; אבל אפשר בקלות לבנות מערכת לוגית מיוחדת שבה הסקה כזו מקובלת. זה יהיה מכביד, יקשה על ביטוי כל המחשבות האפשריות, אבל זה לא בלתי נתפס (מכיוון שלכל צורה יש סתירה). ייתכן בהחלט שדפוסים ברורים (ספציפיים) כאלה של לוגיקה פורמלית עומדים בבסיס ההבדלים *בשיטה* . זוהי בסך הכל ספקולציה; אבל הרעיון נראה ראוי להמשך. כדי להדגים זאת באופן חד משמעי ידרוש ניתוח של כל הצהרותיו של רב נתון, בחיפוש אחר אחידות.

2. היוריסטיקות.

ההרמנויטיים נועדו, כפי שנדון בסעיף הקודם, להסביר ולהצדיק את התפתחות המשפט היהודי ממקורו התורני. הם היוו את הגשר המתודולוגי בין התורה למשנה ולגמרא; הטכניקות הלוגיות, פחות או יותר, שבאמצעותן

---

[157] *ה'* לא כולל את כלל 13 של רבי ישמעאל בהערה זו. לגבי כלל 13, *ה'* אומר שהוא "לא נמצא בהלל".

[158] ככל הנראה, חלק מהפרשנים האורתודוקסיים מודים בנקודה זו, שכן ברגמן מעיר "יש המסבירים שכאשר הלל [פירט]בפני זקני בסירה, הוא דרש רק את שבעת הכללים הללו", ומרמז על קיומם של כללים אחרים שלא פירט על ידו באותה הזדמנות.

[159] כפי שכבר הוזכר, רשימתו של רבי אליעזר מאופיינת בשילוב של עקרונות בעלי ערך הגדי בלבד עם עקרונות בעלי ערך הלכתי; פרשנות סיפורי השראה מוסדרת פחות בקפדנות מזו של עניינים משפטיים. איני יודע ממקור ראשון עד כמה נכונות הערות אלה, אך אני רק מעביר מידע.

[160] האם כדי להימנע מחשיפת בעיות כאלה, כנראה, לא ניתנות באופן מסורתי רשימות לכללי שמאי ורבי עקיבא?

(במידה שהן עיבודים מדויקים ומפורטים באופן ממצה) הוסבו מסמך היסוד הכתוב, יחד עם המסורת שבעל פה, לתלמוד.

עם זאת, קבוצה נוספת של עקרונות מועברת באופן מסורתי ביהדות, המשקפת באופן רחב יותר את המעבר ממשנה לגמרא, ולאחר מכן מהתלמוד להלכה הרבנית שבאה לאחר מכן, ולבסוף את האופן שבו הלכה *נלמדת ונלמדת בפועל* . ניתן לאפיין עקרונות נוספים אלה *כהיוריסטיים* (כללי אצבע מעשיים), ולא כהרמנויטיים (מתודולוגיות *אפריוריות*), בכך שרובם מהווים סיכומים *לאחר מעשה* של אחידות מסוימת בטרמינולוגיה [161], בהצגה טקסטואלית ובסמכות אישית המצויה בתלמוד. אני אומר 'רובם', משום שחלקם, למרות שהם רשומים יחד עם כללי אצבע יחסית מקריים, הם צורות לוגיות אובייקטיביות פחות או יותר והיו רשומים בצורה הולמת יותר יחד עם טכניקות פרשניות [162].

רבים מהעקרונות ההיוריסטיים כבר הובהרו במפורש בתלמוד עצמו, ומשקפים את האינטליגנציה, המודעות העצמית ואחדות המטרה של גיבוריו, הכותבים והעורכים [163]; אך חלקם נוסחו ככל הנראה במאות שלאחר מכן, על ידי סבורים, גאונים, ראשונים ואחרונים. בין היצירות הנוכחיות באנגלית המתארות עקרונות כאלה, לעתים קרובות במקביל לפרקטיקות, נוכל להזכיר שוב *את מדריך העיון של שטיינזלץ* , *את "שער התלמוד" של ברגמן* , כמו גם *את הטרמינולוגיה התלמודית של רבינוביץ'* [164](שהקדמתה כוללת ביבליוגרפיה מצוינת בנושא) ואת [165]*"הבנת התלמוד" של* פייגנבאום . שני האחרונים מבין הספרים הללו מסוכמים **בנספח 4** להדרכת הקורא.

התפקיד העיקרי של הלימודים המסורתיים הוא פשוט לאפשר לתלמיד להבין על מה עוסק הטקסט התלמודי הצפוף. זה מניח, ראשית, ידיעת עברית [166], מעקב אחר המשנה, וידיעת ארמית, מעקב אחר גמרא, כולל יכולת קריאה וכמות מסוימת של אוצר מילים ודקדוק. תרגול הוא, כמובן, חיוני, אך גם אביזרים תיאורטיים חיוניים, הן בהתחלה והן ככל שמתקדמים. כלים כאלה ניתנים במידה מסוימת בתוך הטקסט עצמו; אך לימוד עם מורה, לפחות בהתחלה, הוא הכרחי עבור רוב האנשים, ומהווה דרך קלה יחסית לאיסוף מידע ומיומנות; בנוסף, ישנם לא מעט עזרים כתובים ללימוד תלמוד.

הביטויים המשמשים בתלמוד, כמו גם משמעויותיהם ורצפיהם, אינם אחידים לחלוטין וקבועים, אך משתנים בעדינות מהקשר להקשר, כמו גם (במידה רבה יותר) ממיקום גיאוגרפי אחד לאחר ומתקופה היסטורית לתקופה היסטורית (בדורות השונים של תנאים, אמוראים ושל רבנים מאוחרים יותר) [167]. האחידות באוצר המילים ובסמנטיקה התפתחה ללא ספק באופן ספונטני במידה רבה, ומשקפת את הביטוי של זמן ומקום, אם כי גם הוויכוחים התלמודיים ומחברי התלמוד יצרו כמה מוסכמות שרירותיות. באשר לדפוסי הפרשנות, למשל הכלל ש"אם משנה אנונימית [המכילה רק דעה אחת]קודמת לדעה המכילה מחלוקת, ההלכה אינה עוקבת אחר המשנה האנונימית" [168], הן בוודאי היו מוסכמות מודעות *מלכתחילה* או לפחות החלטות *לאחר מעשה* שהתבססו כביכול על ממצאי מחקר.

באשר לכללי האצבע ולחריגים שלהם, הנוגעים לאמינותם היחסית של קובעי החוק, למשל ש"ההלכה בדרך כלל הולכת לפי בית הלל על פני בית שמאי, למעט..." במקרים מסוימים, יש להבין אותם כסיכומים שלאחר מעשה [169]. הם לא היו דעות קדומות שהוטלו על ידי צו אלוהי, אלא הערכות סופיות של המנצחים והמפסידים במספר רב של סכסוכים שאינם קשורים. במילים אחרות,

---

[161] שים לב כבדרך אגב שחלק מהמונחים שמורים ככל הנראה להקשרים הלכתיים, בעוד שאחרים שמורים להקשרים הגדיים (רבינוביץ', עמ' xx).

[162] הסיבה להכללתם היא בדרך כלל להבהיר את המינוח, ולא כדי ללמוד לעומק את התכונות הלוגיות שלהם.

[163] אם לשפוט לפי טבלה בספר *Aiding Talmud Study* , היו כמה מאות משתתפים שמונו במשך תקופה של כ-450 שנה.

[164] יצירה זו, לדברי מחברה וכפי שמשתמע משמו המלא, היא עיבוד של " *הקדמה לתלמוד" מאת מ. מילצינר* ; ניו יורק, 1903.

[165] החיבור המוקדם ביותר בנושא טרמינולוגיה שהוזכר על ידי רבינוביץ' הוא *ספר כריתות* מאת רבי שמשון מחינון, 'אחד מאחרוני בעלי התוספות הצרפתים (המאה הארבע עשרה)'. לאחר מכן ישנו *מבוא התלמוד* של רבי שמואל אבן נגרלה 'הנגיד' (שנקרא כך, אך בטעות על פי מ. מרגוליס). וכן הלאה. לפיכך, על פי רשימתו של רבינוביץ', ההתפתחות *השיטתית* של ניתוח לשוני כזה היא תופעה מאוחרת יחסית (ראשונים). פרטים נוספים על שאלה זו ניתן למצוא ב"תולדות *התלמוד"* מאת רודקינסון (1903), המוזכר בעמוד י"ד, שלא קראתי.

[166] לכמה הערות אגביות למדי על השפה העברית, ראו **נספח 5** .

[167] הניגוד בין עברית משנה לארמית של הגמרא או בין הארמית של בית משפט הקודש לזו של י"ט הם רק הוריאציות הברורות ביותר.

[168] ברגמן, עמ' 92.

[169] ראה ברגמן, עמ' 94. אפילו כאן, ישנן דעות שונות. לדוגמה, יש האומרים שההלכה הולכת לפי בית שמאי ולא לפי בית הלל ב-6 מקרים, בעוד שחלקם אומרים ב-3 מקרים; או שוב, יש האומרים שבמחלוקות בין רבי יהודה לרבי נחמיה, האחרון מנצח, בעוד שהרמב"ם דוחה כלל אצבע זה.

עקרונות כאלה הם דוחות סטטיסטיים על ציונים אישיים, ולא הרהורים על מהות או טכניקות לוגיות; לא ניתן להשתמש בהם כהוכחות.

עלינו לקחת בחשבון את ההתפתחות ההיסטורית של מדע זה[170] של השפה התלמודית, סדר הטקסט והסמכות האישית. קיים אלמנט אמפירי בלתי נמנע המעורב בניסוח עקרונות היוריסטיים, שכן הם אינם (כביכול) חרוטים בטבע כפי שהלוגיקה, אלא תלויים בגורמים אנושיים. אנו עשויים לתהות כמה מהסדירות המתוארת בספרים בנושא היא הנחה רעועה וכמה ממנה מבוססת באופן בלתי מעורער: כלומר, מה מהווה *ראיה להנחה שיש סדירות* , ואיזו *מסקנה* נובעת מההנחה *שיש* סדירות; שכן אם ההנחה היא הכללה אמפירית, ולא מוסכמה שלפני מעשה, אז יש ללמוד אותה בקפידה רבה יותר (מכיוון שהחוק מושפע ממנו).

דף התלמוד ערוך בצורה סטנדרטית, כאשר תחילה מופיעים חלקים מהמשנה, ולאחר מכן פירוש הגמרא, כאשר האחרון מופרד על ידי האותיות העבריות **מ"ג** (GM.); פירושים מאוחרים יותר, כולל בעיקר אלו של רש"י ותוספות, כלולים בדרך כלל בדף, סביב הטקסט התלמודי. יש לציין כי מכיוון ששפות שמיות הן בעיקרן עיצוריות, הטקסט נכתב ופורסם במקור ללא *סימני תנועה* ; ועד לאחרונה נוהג זה נמשך, בין היתר בגלל אי ודאויות או מסורות שונות בנוגע לניקוד נכון. מכיוון שהטקסט גם נטול *סימני פיסוק* , ראשית יש צורך לזהות היכן מתחיל ומסתיים משפט, ואת הסעיפים השונים שלו; מה שאנו כוללים או לא כוללים במשפט, וכיצד אנו חותכים אותו לסעיפים, ישפיע באופן טבעי בדרך כלל על משמעותו. כמו כן, נעשה *שימוש בקיצורים רבים* , שיש להטמיע.

כפי שמבהיר פייגנבאום, סוגיה קשורה היא *תפקידו* של המשפט בהקשר הרחב יותר: האם מדובר בנושא חדש או בהמשך של דיון מתמשך; ואם האחרון, האם מדובר בשאלה או בתשובה, ובקשר למה? משמעות הדבר היא הצורך לזהות ולהעריך את תפקידה של כל מילה, ביטוי או משפט בכל שורה ושורה של טיעון, ולעקוב אחר מי אמר מה ומדוע. הקלה על תפיסה והבנה כאלה היא העובדה שישנן סכמות חוזרות; אך אפילו הכנה עצמית על ידי לימודן התיאורטי אינה תמיד מבטיחה את יכולתו בפועל להתאים נכון את הנתונים ולמפות את מהלך הדיון.

היוריסטיקות תלמודיות, אם לשפוט לפי מאמציה המצוינים של רבינוביץ', מורכבות מלקסיקון מסודר של מונחים, הכולל, ראשית, ***מונחים המצויים במשנה*** , לאחר מכן ***מונחים שהגמרא משתמשת בהם כדי להבהיר את קודמיה במשנה*** , ולבסוף ***מונחים שהגמרא ייסדה לצורך פיתוחה שלה*** . ניתן לאפיין מונחים מסוימים כאנליטיים, שכן הם מסייעים בהגדרת הנושא, תוך התייחסות להיבטים שונים של סיווגו; חלוקה זו נוגעת בעיקר לצורה ולתוכן של טענות, למונחים שלהן, לכמותן, לקוטביות שלהן, ובסופו של דבר גם למודליות או לתנאים שלהן; ו(במידה מסוימת) למודעות למה שטמון בהן. מונחים מסוימים הם סינתטיים, המתארים את ההליכים הלוגיים או הדיסקורסיביים שבאמצעותם טענה מנוסחת הגיעה לשיקול ובסופו של דבר התבססה או נדחית.

החלוקה והתת-חלוקה של מילים וביטויים המתאימים לכל הקשר, שונות במידה ניכרת במשנה ובגמרא, בגלל הבדלים בהתפתחות של שתי המסמכים הללו. המשנה היא למעשה מסמך שנועד לקבוע חוקים קבועים מראש; תמונה סטטית יחסית של החוק בזמן נתון, תוצר סופי. בעוד שהגמרא עוסקת, בתחילה, בתהליך לימוד ועיכול, ובסופו של דבר, לאחר שצברה תאוצה, היא מפתחת את החוק עוד יותר בנוכחות הקורא.[171]

עד כאן, תוכן ההיוריסטיקות של התלמוד; אין צורך להיכנס לפרטים, תוך שכפול עבודתם של אחרים. עם זאת, יש צורך בכמה הערות ביקורתיות רחבות בנושא. ראשית, הבה נציין שאם ברצוננו להפיק מתורות ההיוריסטיקות כמה פריטים בעלי משמעות אפיסטמולוגית, עלינו לבחון במיוחד את כל ההערות הקטנות שמחבריהם מעלים בנוגע *לסטיות* מהנורמה: מונחים המשמשים במשמעויות שונות בהקשרים מסוימים; מונחים שונים המשמשים לאותו הדבר לכאורה; מונחים יוצאי דופן המשמשים לעיתים שחקנים מסוימים במקום המונחים הסטנדרטיים המשמשים בעיקר; גמרא הסותרת או מתקנת משנה, סבורים עושים אותו דבר לגמרא; וכן הלאה. דווקא מקרים מגבילים כאלה, הנופלים מחוץ לנורמות המרכזיות המסורתיות המודגשות, הם אשר עלינו לשקול בקפידה על ידינו.

אנו עשויים להתייחס לכמה דוגמאות להיוריסטיקה חריגה המובאות בחיבורו של רבינוביץ'. הגמרא עשויה להצביע על מקרים "שלא נקבעו במשנה" (עמוד 62). דבר זה מרמז על כך שהאמוראים לא ראו בתנאים כיודעי כל, או לפחות ככאלה שצפו את

---

[170] לשפה ולארגון התלמוד יש היסטוריה; וגם *לחקר* ההיסטוריה הזו יש היסטוריה משלו. באיזו מידה אותרה האחרונה, ובדייקנות, איני יודע. נראה כי נעשה מאמץ מסוים, כפי שיפורט בביבליוגרפיה של רבינוביץ'; אך ייתכן שיידרש מאמץ יסודי יותר.

[171] בראיטות לעיתים קרובות מעוררים ויכוח סוער. שלא כמו משניות (שיש להן סמכות ראשונית), הכרזות אלו של תנאים <u>אינן בהכרח ידועות לכל</u> האמוראים, אך עם זאת יש להן סמכות ניכרת (אחרי משניות). מסיבה זו, ברייתות גורמות לעיתים קרובות לחילוקי דעות בין אמוראים: אלו שיודעים דעה אחת, ואלו שאינם יודעים דעה אחרת.

כל האפשרויות. הגמרא דוחה לעיתים משנה, מסיבה זו או אחרת: "במקרה אחד (*נדה יג* ע"ב) המשנה אינה מתקבלת משום שההלכה שהיא קובעת נחשבת כלא הגיונית!" והגמרא תעשה לעתים קרובות "תיקונים קלים בטקסט" של המשנה (עמוד 21); "במקרה אחד (*יבמות מג* ע"א)", עקב הבדלים בהחלטות לגבי מקרים דומים לכאורה, הגמרא קובעת ש"משנה זו אינה מוסמכת" (עמוד 26). דוגמאות אלה מרמזות על כך שחכמי הגמרא ראו את עצמם ראויים לערער על שיקול דעתם של חכמי המשנה, ודחו חומר אשר עם הזמן הופך לסותר את ההיגיון.

הדבר ניתן למצוא גם בדוגמה הבאה: "למעשה, במקרה אחד (*יבמות* כ"ז ע"ב)" הגמרא "דוחה משנה מתוך כבוד לממרא של רבי יוחנן!" (שהיה אמורא) (עמוד 28). ישנן גם הצעות לכך שטקסט המשנה זוהם עד למועד סקירתו של הגמרא: "בשני מקרים לפחות (*חולין* פד ע"א)", הגמרא אינה יכולה לפתור סתירה בין קטעים סמכותיים, "וחייבת לטעון שחוק מסוים אינו באמת חלק מהמשנה!" (עמוד 28); ניתן גם לתקן משנה (עמוד 32). גם ברייתות התעלמו מדי פעם (עמוד 37) או תוקנו (עמוד 32), אם כי זה פחות משמעותי, שכן בהגדרה, למרות שהן מאותה תקופה כמו המשנה, ייתכן שהן הוצאו ממנה במכוון משום שלא היו סמכותיות. הביטויים "אולי זה שגוי", "אין ללמד זאת" ו"אין להתייחס לזה ברצינות" משקפים את האפשרות הגדולה יותר לדחייה ביחס לברייתות (עמ' 60).

בהמשך הזמן, אנו מוצאים מקרים של סבוראים שהוסיפו תוספות לתלמוד, למשל ביומא ל ' *ע"ב* (עמוד 56), או שוב, לפי דעה אחת, בפסחים *ק"ב* ע"א-ב (עמוד 45). ממצא זה מצביע על כך שהתלמוד שוחק לאחר שנחתם. באופן רחב יותר, עלינו לשקול גם חילוקי דעות בין חכמים מאותה תקופה: חכמים מצאו טיעון של אחד מעמיתיהם מתוח (עמוד 59) או שרירותי (עמוד 69) או לא משכנע; או מצאו את גישתו לסוגיה מעורפלת מדי, פנטסטית מדי או טריוויאלית מדי (עמוד 64); או חכמים שנתקעו בבעיה, ואינם מסוגלים לפתור אותה (***תקו***) (עמוד 63). אירועים כאלה מספרים לנו משהו על החכמים כפרטים: הידע ויכולת ההיגיון שלהם לא היו בהכרח מושלמים.

כל האמור לעיל חל גם על דורות עוקבים של *פוסקים* . כל זה מדגים את האופי האינדוקטיבי של התפתחות ההלכה היהודית - וזה לא יכול להיות כך, שכן הידע האנושי מתפתח בתגובה לתופעות. ידוע היטב גם שכתוצאה מתעתוק ידני שוב ושוב, מעותקים שעליהם כתבו הקוראים פירושים בכתב יד, ולפעמים כתוצאה מצנזורה של חלקים ממנו על ידי רשויות לא יהודיות, עד לתקופת הראשונים, גרסאות רבות של התלמוד נפוצו; והחוקרים נאלצו לעמול במרץ כדי לזהות את הגרסה הנכונה, או הסבירה ביותר [172]. גם זו אינדוקציה: תצפית והנמקה, השערה ואישור או אי-הוכחה.

אין צורך להרחיב כאן על עניינים אלה, אף על פי שניתן להביא דוגמאות רבות נוספות מכל רחבי ההיסטוריה של המשפט היהודי. לדעתי, לא ניתן לזלזל בהערות שוליים כאלה ללימוד התלמוד ולפטור אותן כחסרות משמעות; הן מוכיחות מספר דברים ללא צל של ספק, כגון: שחכמים מאוחרים יותר לא תמיד נכנעו ללא תנאי לחכמים קודמים, אלא היו מוכנים להשתמש בראשם; שלעתים קרובות טקסטים היו מפוקפקים מספיק, כך שהיו הפסקות בהמשכיות העברת המשפט היהודי; ובאופן רחב יותר, שהמשפט עבר התפתחות, עם צמיחה ודלדול, שינויים ותהפוכות.

מעניין שאפילו מחבר כמו פייגנבוים, שניתן לסווג אותו כאורתודוקסי מאוד, מכיר בהתפתחות בשיטה ובשפה של התורה שבעל פה: "התנאים... החלו לארגן אותה לרשת של חוקים מדויקים המסודרים לפי נושאים" - ובסופו של דבר " *החומר, שיטות הניתוח ודרכי הביטוי התרחבו מאוד* " (עמוד 3, ההדגשה שלי). העובדה היא שהאורתודוקסים בדרך כלל נרתעים מלהודות שהחוק, ואף המתודולוגיה שלו, עברו שינוי *משמעותי* מאז ימי משה. יש להתעלם משינויים כ"מינוריים", מהסיבה הפשוטה שהתורה אחרת לא הייתה סינאית גרידא ולכן אלוהית לחלוטין במקורה.

עם זאת, על הקורא רק לבחון יצירה כמו " *עקרונות והתפתחות המשפט היהודי" של ליוטס* [173]כדי לראות כי אין ספק כי חל שינוי לאורך זמן, לרוב בדרך של הרחבה וצפיפות מוגברת, ולעתים קרובות מספיק בדרך של צמצום או פישוט. נהלים עשויים להתווסף או להתעלם מהם, להתפרט בפירוט הולך וגובר או להיות פחות תובעניים. כיצד יש ליישב בכנות שינויים כאלה, במבט קולקטיבי, עם הציווי המקראי שלא להוסיף או לגרוע מהתורה (דברים ד':2; י"ג:1)

---

[172] ראוי לציין, רש"י, ראה שרשבסקי. אגב, מזעזע לגלות שאפילו היו גרסאות שונות של התורה! בעניין זה, לויטס (עמ' 44-47) מודיע לנו שהתלמוד מדווח על תיקונים קלים בטקסט על ידי הסופרים (*נדרים לז* ע"ב - הסופרים הופיעו לאחר הגלות הראשונה); הוא גם מספר כיצד, במקרה אחד, נמצאו שלושה ספרי תורה בבית המקדש שלא היו זהים, והוחלט לאמץ את הקריאה המשותפת לשניים מהם כתקפה (*סופרים* ו', ד') - שיטה סטטיסטית פשוטה, שימו לב היטב. שימו לב גם להערתו: "זמן קצר לאחר תקופת התלמוד, הופקו מהדורות ביקורתיות של כתבי הקודש על ידי המסורים המכונים, שמהם אנו שואבים את המסורה של ימינו. הם החליטו איזו גרסה מבין הקיימות צריכה להיות סטנדרטית..." אם כי הוא בצדק רואה בעניין חשיבות מינורית - בצדק, משום שמשחק כזה מניח מראש מסמך קיים בגרסאות רבות. אך בעיות מסוג זה חזרו על עצמן, אם לשפוט לפי הערה אצל כהן שרשב"ם "כנראה קורא *עלכה* 'לגביך', ולא *לך* כמו במהדורות" (עמוד 166). באופן כללי יותר, ישנן סתירות רבות לכאורה (בשמות, באיות, במספרים וכו') בתנ"ך, שניתן לייחס אותן לטעויות של הכותבים או לטעויות סופרים, אם כי פרשנים אורתודוקסים עושים מאמצים רבים כדי להסביר אותן בדרכים אחרות; לדוגמה, *דודנים* בבראשית י':ד' כתובים *ורדנים* בדברי הימים א' א':ז' (האותיות העבריות *ד'* ו- *ר'* מתבלבלות בקלות). ראה מיטשל עמ' 32-31, וגם 102-101.

[173] ראו למשל פרק 6, אבל הספר כולו שווה קריאה.

אינו ברור - וזו הסיבה שיש להתעלם מהעניין. באופן דומה, לימוד יצירות על הרמנויטיקה והיוריסטיקה מראה בבירור כי היו שינויים בלוגיקה היהודית [174].

הצעה אחת שאני יכול להציע כאן, כדי לפתור את הבעיה האידיאולוגית הטבועה, היא שנבחין בין 'האצלת סמכות כללית' לבין 'אישור של כל הביטויים הספציפיים של הסמכות'. כלומר, אלוהים עשוי בהחלט לומר לנו: לחכמיכם מכל דור ומקום יש את אישורי לחוקק ולאכוף חוקים, מבלי לרמוז בכך שחוקים אלה חייבים להיות זהים בכל מקום ולכל הזמנים. כשם שבתחום החילוני, המלך (בממלכה) או 'העם' (בדמוקרטיה) מעניק לממשלה הנבחרת (הרשות המבצעת, המחוקקת והשופטת) את הסמכות לחוקק חוקים, מבלי לרמוז שהיא אינה יכולה לשנות חוקים אלה מאוחר יותר, כפי שיידרש באופן סביר ככל שהנסיבות משתנות, במסגרת גבולות המוגדרים על ידי חוקה כלשהי - כך גם בתחום הדתי אלוהים עשוי לעשות כן.

עצם העובדה של האצלת סמכות אינה הופכת את הבלתי משתנה לחיוני ואת האסורה להסתגלות. אכן, הקטע המדובר בתורה מציין את השופטים " *בימים ההם* " (דברים יז: ח-יג), דבר המשקף את המודעות לכך שחוקים מעשה ידי אדם, אפילו כאלה עם אישור אלוהי כללי, עשויים להידרש לשינוי, ככל שהידע והתנאים החברתיים מתפתחים [175]. בשום אופן אין האצלת סמכות כזו מחייבת באופן הגיוני ששופטים קודמים ייחשבו על ידי שופטים מאוחרים יותר כצודקים תמיד, כבעלי כוחות אלוהיים של ידיעת כל וחוסר תקינות, אלא רק מרמזת שהם עשויים להיות החכמים ביותר לזמנם ולמקומם. אם, נניח, כיום, שופטינו, הבודקים את מעמדן של נשים, תופסים אותן בצורה שונה מדורות קודמים, לאור אווירה אינטלקטואלית וחברתית פתוחה יותר, הם בהחלט עשויים לשנות חוקים מסוימים הנוגעים לנשים, מבלי להעליב בכך חכמי העבר, או להכחיש את אישורם האלוהי באופן כללי של חכמים ולבטל את עבודתם.

בשום מקום לא מוכח באופן רשמי שחכמים מאוחרים יותר צריכים לציית בקפדנות לכל פסקי הדין של הקודמים. עיקרון כזה של ציות נתפס כמובן מאליו על ידי האורתודוקסיה הנוכחית, כמסורת מבוססת, אך אין לו בסיס טקסטואלי ממשי. נדרש מאיתנו טיעון מעגלי: עלינו להאמין במסורת משום שהמסורת אומרת לנו להאמין בה. אבל, אני אומר, קודם כל צריכה להיות איזושהי הצדקה סמכותית יותר, העומדת מחוץ למסורת. לדוגמה, נשים אינן יכולות להיקרא לקריאת התורה השבועית, לא משום שהתורה אסרה זאת במקור, אלא בגלל 'כבוד הקהילה'. אולי באותם ימים לקהילות היו בדרך כלל תגובות כאלה; אבל מה אם כיום, בקהילות רבות, זה כבר לא המצב? [176]הסיבה שהוצעה על ידי הקדמונים מחזקת את עצמה, ומנהיגה הרגלים חברתיים, אך היא לא נשקלה ברמה רדיקלית מספיק.

3. גישה מתודית.

שההיגיון נוכח תמיד בחשיבה היהודית, לדעתי הוא אינו זוכה להתייחסות מפורשת כפי שהוא ראוי להיות. *תלמוד תורה* , כלומר לימודי מקרא ותלמוד, מהווים הכשרה לוגית רבת עוצמה, וההצלחה יוצאת הדופן של יהודים בכל התחומים האחרים נובעת במידה רבה, במישרין או בעקיפין, מהכשרה זו. אף על פי כן, נוכל לעשות טוב יותר - הרבה יותר טוב.

ניתן לשפר את הפרשנות המקראית על ידי יישום מודע יותר של היגיון. מה בדיוק הוסבר, או ניתן להסיק, באופן הגיוני מכל משפט וניסוח בתורה, ובאמצעות אילו צורות טיעון ספציפיות? פרשנים נותנים הסברים, אך הם כמעט ולא מציינים את מקורותיהם המדויקים, בין אם הם מסורתיים לחלוטין ובין אם הם מבוססים על היגיון. אני מדמיין ספר שיאסוף ליד כל פסוק את כל הלקחים שניתן ללמוד ממנו, וכיצד בדיוק. היהדות מהווה אוסף של אמונות, שרובן מרומזות, אם לא מפורשות, בתורה. לדוגמה, האמונה בהשגחה עליונה אינה מבוססת רק על אמירות מופשטות (כמו, נניח, זו שבפסקה השנייה של קריאת *שמע*), אלא גם מוצעת על ידי סיפורים קונקרטיים שונים.

אבל במיוחד בלימודי תלמוד, אני מאמין שיש צורך בשיפור גדול. חלק בתלמוד המתאר את כל הטיעונים והטענות הנגדיות המורכבות בנוגע לסוגיה מסוימת, מכונה ***סוגיה*** . התלמוד מחולק באופן טבעי למספר רב של חלקים; חלקם קצרים, חלקם ארוכים מאוד. המשנה מציבה טענה; הגמרא מוצאת בה קושי מסוים, ביחס למשנה אחרת או

---

174 דוגמאות ניתן למצוא מפוזרות בעבודה הנוכחית.

175 לוגיקאים כינו את הנטייה לסווג עצמים בהתייחס למאפייניהם בעבר, ולא בהתייחס לתכונותיהם החדשות בסופו של דבר, "כשל גנטי". זהו כשל אינדוקטיבי, כמובן, בכך שהוא משקף נוקשות מחשבתית, כישלון לנטר אמפירית אובייקטי מחקר לאיתור שינויים אפשריים בזהותם. יש להתיר התקדמות בתפיסותינו ובתפיסותינו.

176 נשים רבות כיום הן בבירור "מכובדות" בכל מובן של המונח כפי שהוא מובן לגברים; *המועצה הפדרלית השוויצרית* של רות דרייפוס עולה בדעתי. קבוצה נוספת שנראית לי כמי שנזלזלת בטעות על ידי התלמוד הן חירשים-אילמים; כיום, אנו יודעים את יכולותיהם האמיתיות.

לברייתא, ודנה בנושא; פרשנים מאוחרים יותר נכנסים לדיון: חי גאון, רש"י, תוספות, משה פיינשטיין. עולות שאלות עדינות יותר ויותר, נעשות הבחנות עדינות יותר ויותר, עד שכולם מרוצים, או מושתקים.

נראה, ואני לא מכחיש זאת, שמומחים בתחום מסוגלים לעקוב אחר טיעונים מורכבים אלה, אפילו בלי צורך בעט ונייר; מוחותיהם מהירים ובמצב תקין לחלוטין, והאינטליגנציה שלהם נהדרת. אבל עבור אדם משעמם כמוני, ואני לא חושב שאני הרבה מתחת לממוצע, קשה לעקוב אחר כל זה ללא גישה נקודתית יותר. אני יודע באופן אישי היטב, מניסיון חוזר ונשנה, כיצד טיעון יכול להיראות משכנע מאוד על פני השטח, ואז להתגלות, באמצעות יישום שיטות הלוגיקה הפורמלית, כשגוי, או לפחות זקוק לתיקון.

הייתי רוצה לראות כל *סוגיה* מנותחת בסבלנות, באופן שכל הטיעונים שלה יהיו מפורשים לחלוטין, שורה אחר שורה, ויוכח שכל האפשרויות נלקחו בחשבון, ולא ניתן להסיק מסקנות אחרות מלבד אלו שהוצעו באופן מסורתי. אם היה תחום של ספק, ונפסק *פסק* דין של השלטונות, טוב ויפה; החוק אינו חייב להתבסס אך ורק על היגיון. אבל בכל מקרה, ההיגיון הכרוכים בכך חייב להיות ברור, כדי שיהיה מוצדק לחלוטין. *ניתן לכתוב ספר שלם על כל סוגיה* , במידת הצורך. יש מרחב רב למחקר מלומד בגישה כזו, והיא בוודאי תעורר ותעורר עניין בתלמוד.

הצעתנו עשויה להיראות כנוגדת את המסורת לפיה התורה שבעל פה תישמר בעל פה ככל האפשר. אך האמת היא שמסורת זו כמעט ולא זכתה לתשומת לב מאז עריכת המשנה והגמרא: התבוננו בכל הפירושים הכתובים שהופיעו מאז. כל מה שאני דוגל בו הוא איסוף כל הכתבים הסמכותיים, הנוגעים לכל *סוגיה נתונה* , וסידורם המדויק תוך התחשבות בהיגיון פורמלי. זהו רק סוג של פרשנות-על, אפשר לומר. בכל מקרה, אין מה להסתיר מפני לא-יהודים; חוקרי התורה מכירים את השפות המעורבות, ויכולים ללמוד את הטקסטים המקוריים, בכל מקרה, אם ירצו בכך. מצד שני, ניתן בדרך זו להפוך את התלמוד לנגיש יותר ליהודי המודרני; וזה בוודאי מה שחשוב ביותר.

להלן דוגמה תמציתית למה אני מתכוון; איך הייתי רוצה לראות את התלמוד נלמד ונלמד. הדוגמה חלקית, אך היא מספיקה (בכל מקרה, אלו הן ההערות היחידות שרשמתי!). היא לקוחה ממסכת *ברכות* , עמוד 14. *הסוגיה* נובעת מחילוקי דעות (*מחולקת*), בין ששת מצד אחד, לבין רב ושמואל מצד שני, בשאלה האם מותר "לברך בעל פה" מישהו "לפני התפילה"; דבר המסבך עוד יותר את העניין, למונחים המעורבים יש פרשנויות שונות. שימו לב לסמלים שאני מוסיף, כדי לקצר את הדיון.

פ : **אפשר להגיד שלום לפני התפילה** (ששת).

ש : **אסור לומר שלום לפני תפילה** (רב ושמואל).

(שימו לב כבדרך אגב שהטענות הללו הן מודאליות; סוג המודאליות המעורבת הוא אתי: "יכול" כאן מתייחס להרשאה, ו"לא יכול" לאיסור.)

במבט ראשון, P ו-Q סותרים זה את זה; אולם מתברר ש:

" *תגיד שלום* " יכול להיות:

א) לחפש את תגיד שלום , או

ב) הזדמנות להיפגש ולומר שלום .

(שימו לב ש"חיפוש" יכול להיחשב כמקרה פרטי של "מפגש מקרי"; כך ש-P(a) מרמז על P(b), ובניגוד לכך Q(b) מרמז על Q(a), עבור כל ערך נתון של האיבר האחר (c או d).) כמו כן:

" *לפני התפילה* " עשוי להיות:

ג) לפני מתחילים להתפלל , או

ד) לפני השלמת תפילות .

(שימו לב ש"לפני סיום התפילות" מובנת ככוללת *את* כל הזמן שלפני, כולל "לפני שמתחילים להתפלל"; כך ש-P(c) מרמז על P(d), ולעומת זאת Q(d) מרמז על Q(c), עבור כל ערך נתון של האיבר האחר (a או b).)

לכל אחת מהתזות הנתונות עשויות, לפיכך, בהתאם למונחים המעורבים, להיות ארבע משמעויות. לפיכך, P יכול להיות P(a,c) או P(a,d) או P(b,c) או P(b,d); ובאופן דומה עבור Q. מטרתנו כעת היא לקבוע אילו צירופים של P ו-Q, במובנם השונים, הם עקביים פורמלית, מה שמרמז על איחוד אפשרי בין שתי העמדות. השיטה בה נעשה שימוש היא שיטת אלימינציה.

אם ל-P ול-Q יש בדיוק את אותם כתבי תחתיים, הם סותרים זה את זה מבחינה פורמלית, מכיוון שאחד אומר "יכול" והשני "לא יכול". לכן, ארבע מילות החיבור כמו "P(a,c) ו-Q(a,c)" סותרות את עצמן וניתן להשמיט אותן מבחינה נוספת. מה, לעומת זאת, לגבי שתים עשרה מילות החיבור הנותרות? נוכל להשמיט עוד כמה מהן, באמצעות טיעונים א-פורטיורי.

ראשית, אם אי אפשר להיפגש ולומר שלום, אז אי אפשר לחפש ולומר שלום. כלומר, P(a) ו-Q(b) מנוגדים, עבור ערך נתון של האיבר השני (c או d).

שנית, אם אי אפשר להגיד שלום לפני סיום התפילה, אז אי אפשר להגיד שלום לפני שמתחילים להתפלל. כלומר, P(c) ו-Q(d) מנוגדים זה לזה, עבור ערך נתון של האיבר השני (a או b).

טיעונים א-פורטיורי אלה מאפשרים לנו לשלול חמישה צירופים נוספים של P ו-Q, דהיינו: מהסיבה הראשונה, "P(a,c) ו-P(a,d)", "Q(b,c) ו-Q(b,d)"; מהסיבה השנייה, "P(a,c) ו-P(b,c)", "Q(a,d) ו-Q(b,d)"; ומכל אחת מהסיבות או משתי הסיבות, "P(a,c) ו-Q(b,d)". מה שמותיר אותנו, ככל שאני יכול לראות, עם שבעה צירופים עקביים פנימית של שתי התזות:

1. P(a,d) + Q(a,c) = אפשר לחפש כדי להגיד שלום לפני שמתחילים להתפלל, אבל אי אפשר לחפש כדי להגיד שלום לפני שמתחילים להתפלל.
2. P(b,c) + Q(a,c) = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל, אבל אי אפשר לחפש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל.
3. P(b,d) + Q(a,c) = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני סיום התפילה, אבל לא ניתן לחפש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל.
4. P(b,c) + Q(a,d) = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל, אבל לא ניתן לחפש ולומר שלום לפני שסיימו את התפילה.
5. P(b,d) + Q(a,d = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני סיום התפילה, אבל לא ניתן לחפש ולומר שלום לפני סיום התפילה.
6. P(a,d) + Q(b,c = אפשר לחפש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל, אבל אי אפשר לפגוש מישהו ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל.
7. P(b,d) + Q(b,c = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני סיום התפילה, אבל אי אפשר להיפגש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל.

רשימה זו אינה מסיימת את הניתוח. השלב הבא יהיה לקבוע את יחסי הגומלין בין צירופים אלה. חלקם אינם תואמים, משום שלחלק ה-P של אחד מהם יש את אותם המונחים כמו לחלק ה-Q של השני; לדוגמה, מספרים 1 ו-6 סותרים את מספרים 4 ו-5. חלקם מרמזים על אחרים, לאור הקשר (שהוזכר לעיל) בין המונחים א' ו-ב', או ג' ו-ד'. לפיכך, לדוגמה, מספר 2 מרמז על מספר 3; מספר 4 מרמז על מספר 2, ולכן מרמז גם על מספר 3; מספר 5 מרמז על מספר 3. צירופים מסוימים עשויים להיות לא סותרים, וגם לא לכלול השלכות, ובמקרה כזה יתפסו כתואמים בלבד. ייתכן שנרצה גם להתעכב על כל משפט ולשקול מה בדיוק משמעותו; לדוגמה, מספר 1 נראה מרמז על היתר לחפש להגיד שלום באמצע תפילה.

לא אמשיך לפרטים אלה, אלא רק אוסיף: רק *לאחר* כל ההכנות הפורמליות הללו, נוכל להתחיל לתהות לגבי עמדותיהם של רבנים שונים. בהינתן שמטרת *הסוגיה כולה* היא ליישב את הדעות הנבדלות לכאורה של ששת ורב/שמואל, ההיגיון משאיר אותנו עם שבע הרמוניזציות אפשריות; לאחר מכן עלינו למצוא דרכים לצמצם את

הרשימה עוד יותר. מה פסק הגמרא, כיצד נטו הראשונים השונים, מה אומרים האחרונים, ואילו טיעונים מדויקים הובאו ממקומות אחרים - כל זה נוגע רק לשבעת הצירופים *שנותרו* .

אם הקורא מבולבל ממבוך ההיגיון הנ"ל, זה בהחלט ישמח אותי! כי זה יוכיח את טענתי, כלומר שרק המוחות יוצאי הדופן ביותר יכולים לעבור את התהליך הזה בוודאות תוך שימוש בראשם בלבד, ללא תמיכה חומרית. אין דרך להיות בטוחים שכל האפשרויות האלטרנטיביות כוסו, ללא גישה שיטתית כזו. יהיה קשה לכל אדם נורמלי לומר בכנות שהוא יכול לעבור תהליכים לוגיים מורכבים כאלה במהירות, מבלי לראות אותם שחור על לבן. גם אם מורה יתאר דברים בעל פה שלב אחר שלב, יהיה קשה לתלמיד לזכור את כל הפרטים בזיכרון מההתחלה ועד הסוף, וכך להשתכנע בכנות. בכל מקרה, רקע טוב בתורת הלוגיקה נראה חיוני.

אגב, חוויתי את החוויה המצערת של כמה מורי תלמוד שממהרים לעבור *סוגיה* , בלי הרבה דאגה לתקשורת . הם נראו נוטים יותר לאגו-טריפ, להיראות בעלי אינטליגנציה גבוהה - או להיצמד ללוח זמנים שרירותי כלשהו (שתרץ בנוחות את דילוגם על הקשיים). אבל מטרתם של מורים צריכה להיות, וככל הנראה זו מטרתם של רובם, לפנות לתודעה האנושית הייחודית של תלמידיהם, ולהעביר להם *ביעילות מידע* משכנע , ולא למרחב האווירי שמסביב. הערך של המפגש פנים אל פנים הוא דווקא בכך שהמורה עונה על השאלות שמטרידות את התלמיד. תלמיד אחד, בין אם מתוך תמימות או אטימות או מתוך ידע או אינטליגנציה גדולים יותר, עשוי לא להיות בעל בעיה עם נקודה מסוימת; בעוד שאחר, מכל סיבה שהיא, מתקשה להטמיע את אותו מידע בהקשר הידע הספציפי שלו. אין שום מעלה בהתעלמות מקשיים; חשיבה טובה היא בלתי פוסקת, היא הולכת עד הסוף.

אף על פי כן, בעודי מודה בערכה של למידה בסיוע ראוי, קריאתי כאן עדיין היא לפירוט יסודי וכתוב של כל הטיעונים ההלכתיים, *סוגיה* אחר *סוגיה* . רק סקירה כזו, המבוצעת על ידי מומחים הן בלוגיקה והן בפסיקות רבניות, יכולה להפוך את הזרמים הלוגיים של התלמוד ופרשניו לשקופים לחלוטין, ולאפשר את הדגמת הסטנדרטים הגבוהים של הלוגיקה הכרוכים בהיגיון אורתודוקסי. אני מאמין, מתוך אמונה, שזה אפשרי; אך בכל מקרה, ההלכה יכולה להרוויח רק מתוכנית כזו. שכן אם במקרה ישנם תחומים של לוגיקה חלשה, הם לא יטילו ספק בכל דבר, אלא פשוט יציגו הזדמנויות לוויכוחים חדשים.

באופן רחב יותר, יהיה זה בעל ערך רב לחוקרים שיטתיים ולתלמידי התלמוד ופירושיו שיהיה להם פשוט *תוכן עניינים, מפתח, קונקורדנציה* . לא ראיתי מסמך כזה, אך נאמר לי שהוא כבר קיים; אם לא, כיום עם מחשבים זה אמור להיות קל לעשות (אם כי אולי יקר). יש צורך בשקיפות, לא רק ברמת הטיעונים הספציפיים, אלא באותה מידה ברמת הפיכת הספרות כולה לפתיחות לחקירה מאורגנת ושיטתית. לדוגמה, איסוף כל ההכרזות בכל נושא הנחקר - כדי שתהיה תמונה אמיתית, אובייקטיבית ומאוזנת של מה שנאמר על ידי כל הרשויות בנושא המדובר, וכדי שנוכל לעקוב במדויק אחר האבולוציה ההיסטורית של חוקים וגישות.

10. שלוש עשרה *מידות* (א').

בפרק הנוכחי ובשני הפרקים הבאים, נעסוק בבחינה מדוקדקת יותר ובביקורת גלויה של הפרשנות התלמודית/רבנית. בחלק הראשון של ניתוחנו של שלוש עשרה מידות של רבי ישמעאל, נעסוק בכללים 1-7 ו-12.

1. הצגה והערכה.

מסורתיות של עקרונות ופרקטיקה של פרשנות רבנית כוללות רישום של שלוש עשרה *מידות* של רבי ישמעאל (לפחות, אם כי ניתן להזכיר טכניקות אחרות, בניגוד או בנוסף), תיאור כללי של אופן פעולתן, והמחשתן באמצעות דוגמאות המצויות בתלמוד או בספרות מוסמכת אחרת.[177]

גישה כזו אינה מספקת, ראשית כל, משום שההגדרות התיאורטיות של הכללים בדרך כלל מעורפלות מדי לתועלת מעשית, ולמטרות הבחנה ברורה בין כללים דומים. מבחן פשוט של פרקטיות ובהירות יהיה כדלקמן: אם הכללים מוגדרים היטב, הם אמורים לספק לכל אדם אינטליגנטי הליך חסין תקלות, כך שבהינתן אותו מסד נתונים כמו של הרבנים, הוא או היא יגיעו לאותן מסקנות כמוהם. חוסר ההתאמה החשוב השני בגישה המסורתית הוא היעדר כמעט מוחלט של הערכה; אין הליכי אימות, אין צמצומים לסטנדרטים מקובלים של חשיבה. אין להכחיש את גאונותו של ר' ישמעאל ואחרים כמוהו, ביכולתם להפשט כללים של התנהגות אינטלקטואלית מתצפית על תהליכי החשיבה שלהם ושל עמיתיהם במצבים שונים. אף על פי כן, כפי שנראה, כישלונם לטפל במידע באופן שיטתי והיעדרם בכלים לוגיים, הניבו תוצאות לא מושלמות.

נציע כאן כמה דרכים מקוריות לחשיפה ולהערכת הרמנויטיקה הרבנית (בעיקר, י"ג *מידות*). השלב החשוב ביותר בשיטתנו הוא **פורמליזציה** ; משמעות הדבר היא החלפת סמלים משתנים (כגון 'X' ו-'Y') במונחים או תזות של טענות [178]. פורמליזציה של טיעון, יש לציין, פירושה: פורמליזציה של כל ההנחות והמסקנות המפורשות והמרומזות. ערכו של מדד זה הוא בכך שהוא עוזר לנו להבהיר את המצבים הרלוונטיים, את התגובות הרבניות אליהם ואת הסוגיות שהן מעלות. בדרך זו, אנו עוברים מרמה הדומה לאריתמטיקה, לרמה הדומה יותר לאלגברה. כאשר אנו עוסקים בסמלים, אנו מפחיתים באופן משמעותי את האפשרות לשיפוט מעוות, עקב התקשרות אישית לפתרון כלשהו; ניתן לטפל בכל הבעיות באופן אובייקטיבי. יש לומר שפורמליזציה לוגית אינה תמיד הכלי המתאים ביותר העומד לרשותנו; במקרים מסוימים, ניתוחים אפיסטמולוגיים ו/או אונטולוגיים הם בעלי ערך רב יותר.

- יש לנו שתי קבוצות נתונים כדי למסד, או לנתח בצורה כלשהי: (א) *ההצהרות התיאורטיות* של רבנים (המגדירים או מסבירים את הכללים, או מנחים את השימוש בהם), ו-(ב) *הדוגמאות המעשיות* שהם נותנים לתמיכה (המחישות או יישום הצהרותיהם). עבודה זו מאפשרת לנו להשוות, ואם יש צורך בכך, בין תיאוריה ופרקטיקה רבנית. כפי שנראה, הן לא תמיד תואמות.

---

[177] הניתוחים הנוכחיים התאפשרו בעיקר הודות להצגתו המפורטת של ברגמן את 13 *המידות* . אף על פי שאני לא אוהב את הטון הפומפוזי של המחבר ואת הקנאות הבלתי מעורערת שלו, ואיני מסכים עם רבות מעמדותיו הספציפיות, יש לשבח אותו על מאמציו יוצאי הדופן להבהיר את העקרונות ההרמנויטיים. לעתים קרובות מדי, סופרים מסתפקים פשוט ברישום דוגמאות עם מינימום של הרהור; הוא לפחות מנסה (אם לא תמיד מצליח) למיין את היחסים הלוגיים במפורש.

[178] פורמליזציה של *יחסים* אינה בעלת ערך טכני (מלבד חיסכון במקום), ונוטה להרחיק ולבלבל את הקוראים; עבור המאפיינים המופשטים יותר של טענות, נדבוק בשפה רגילה.

- תועלת נוספת של פורמליזציה או תהליכים דומים, היא האפשרות שהם נותנים לנו *להשוות מסקנות רבניות למסקנות המתקבלות על ידי סילוגיזם או טכניקות לוגיות מבוססות אחרות* . זוהי המטרה הסופית של מחקרנו, לקבוע ללא דעה קדומה האם או באיזו מידה ההרמנויטיקה הרבנית תואמת את הלוגיקה הדדוקטיבית והאינדוקטיבית. כפי שנראה, הם לא תמיד מקבילים למסלול הננקט או המומלץ על ידי הלוגיקה הרגילה.

לקראת פערים כאלה, חשוב ללמוד בקפידה את עקרונות ההרמנויטיים הרבניים, ולהבחין בין גורמיהם *הטבעיים* לגורמיהם *המלאכותיים* . ההיבטים הטבעיים אמינים באופן מיידי, וניתנים לאימות פורמלי על ידי, הלוגיקה האנושית הרגילה, ולכן שייכים לאפיסטמולוגיה חילונית. ההיבטים המלאכותיים, שלגביהם רבנים טוענים לאישור מסורתי ובסופו של דבר אלוהי, שנויים במחלוקת ודורשים בחינה מדוקדקת מאוד, למטרות הערכה או לפחות הסבר. משימתנו בנוגע לתוספים כאלה היא לשקול האם ההצדקות המוצעות להם על ידי רבנים הן הגיוניות ומשכנעות, או שמא יש להתייחס לגורמים אלה כהמצאות ושגיאות אנושיות.[179]

בהמשך פרק זה, ובפרק הבא, נעסוק ב-13 הכללים של רבי ישמעאל תחת שלוש כותרות גדולות. "הסקות ידיעה" - כולל כללים 1-3, ו-12, כלומר *קל וחומר* (טיעון קל וחומר), *גזרה שווה* (הסקה על ידי אנלוגיה), *חזק, סמוכים, מיניאנו, מיסופי* (הסקות הקשריות), *ובניין אב* (הסקה סיבתית). לאחר מכן "היקף המונחים" - כולל כללים 4-7, המכונים יחד *כללים אופרתים* (סוגים ומינים). לבסוף, "הרמוניזציה" - כולל כללים 8-11 ו-13, עליהם יידונו הרבה.

צריך להיות ברור שאין לנו כוונה, כאן, להסתיר קשיים כלשהם, אלא להציע לעסוק בחשיפה של "כל הבעיות". הפרטים הטכניים עשויים להיות קשים להרבה אנשים, אך גם חוקרים חילונים וגם דתיים, שיעמדו במבחן, יזכו לגמול רב. הם ימצאו לא רק ביקורת עצמאית של הפרשנות הרבנית, אלא גם הדגמה מתודולוגית בעלת ערך אוניברסלי. בהערה האחרונה, אני מתכוון שאותה שיטה של הסבר (על ידי פורמליזציה) והערכה (תוך התייחסות ללוגיקה פורמלית) ניתנת ליישום על תנועות מחשבה אחרות ביהדות, או מחוצה לה, בדתות אחרות או בתחומים אחרים (פילוסופיה, פוליטיקה, או כל דבר אחר).

2. הסקת מידע.

נבחן את הכללים הפרשניים שמטרתם בעיקרה להסיק מידע חדש מקטעי כתבי הקודש, ולא להבהיר או להרמוני את הטקסט (החלוקה, יש להודות, היא במידה מסוימת שרירותית). נכללים כאן תהליכים דדוקטיביים ואינדוקטיביים כאחד, בדרגות שונות של פורמליות וודאות.

✡ עסקנו **בקל וחומר (כלל מס' 1** של רבי ישמעאל) בפירוט רב, ואין צורך להזכיר כאן פרטים מסוימים. זה מתייחס לתהליך חשיבה טבעי, **קל וחומר הסקה** , הצורה הדדוקטיבית ביותר של טיעון רבני. חכמי התלמוד ואלה שבאו אחריהם, למרות שהייתה להם הבנה מפותחת במיוחד של צורת טיעון זו, לא הייתה להם הבנה מלאה שלה, כפי שניתן היה לצפות במקרה של התגלות אלוהית. הידע שלהם בה לא היה פורמלי; הם לא הבחינו בבירור בין שלבים אינדוקטיביים ודדוקטיביים של חשיבה; הם פירשו באופן שגוי יישומים מסוימים של עקרון *הדאיו*[180] ; והם ספרו בטעות את מספר הדוגמאות קל וחומר בתנ"ך.

יש לציין כי ניסוחו של רבי ישמעאל, פשוט ' *קל וחומר* ', הוא קצר מאוד - במקרה הטוב כותרת; הוא אינו מגדיר את התהליכים המעורבים. ההבחנה בין *מקל לחומר* למחומר *לקאל* אינה מופיעה ברשימת שלוש עשרה *המידות* ; איני יודע אם היא נמצאת במפורש בתלמוד או רק בספרות מאוחרת יותר. באיזו מידה היו הרבנים התלמודיים והפוסט-תלמודיים מודעים להבדל בין

---

[179] ניתן להתייחס לעיקרון הרבני *"אין מקרא יוצא מדע פשוטו"* (מצוטט על ידי *Enc. Jud.* , עמ' 371, בהתייחס *לשב* . 63a ו- 24a . *Iv*, ומתורגם שם כ"פסוק מקראי לעולם אינו מאבד את משמעותו הפשוטה", עם ההערה הנוספת "כלומר, ללא קשר לכל פרשנות נוספת"), כהכרה מרומזת בכך שפרשנויות המשתמשות בעקרונות הפרשנותיים לא תמיד היו טבעיות. ניתן לשאול כיצד הם הצליחו לקבל נפשית קונפליקטים בין קריאה שנוצרה על *ידי מידה* לקריאה פשוטה (*פשט*), בהינתן עיקרון כזה!

[180] אני מתייחס כאן לתת-חלוקה הרבנית של עקרון *הדאיו* שנדון קודם לכן, בפרק 4, הערת שוליים 10.

חיובי לשלילי קל וחומר; האם הם שמו לב אי פעם להבדל בין צורות קופולטיביות וצורות משתמעות של הטיעון, האם הם השתמשו בצורות המשניות; באיזו נקודה בהיסטוריה התפתחו הניסוחים הרבניים המורכבים יותר שאנו מוצאים בספרות העכשווית: כל אלה שאלות שאני שואל את עצמי, אך לא חקרתי את התשובה להן. להיסטוריונים של הלוגיקה יש עוד עבודה רבה לעשות.

באשר ללגיטימיות של השימוש בטיעון א-פורטיורי. אימתנו ארבעה (או שמונה) מצבי רוח ראשוניים, דהיינו קופולטיביים, סובייקטיביים או פרדיקטליים, חיוביים או שליליים (ואימפליקטיביים, מוקדמים או תוצאתיים, חיוביים או שליליים) ומספר מצבי רוח משניים נגזרים. מכיוון שלתהליך יש מצבי רוח תקפים באופן טבעי, נובע מכך שאם *מצבי* רוח אלה משמשים כראוי, לא ניתן להתנגד רשמית לשימושם בהקשרים שאינם מאושרים על ידי המסורת. המסורת יכולה להגביל את השימוש בהם רק בהתייחס להיבטים המקדימים האינדוקטיביים (כפי שדנו תחת הכותרת של התנגדויות); אך בהתייחס להיבטים הדדוקטיביים גרידא, לא ניתן לחוקק חקיקה רבנית [181]. זה יהיה כמו לנסות לפטור את עצמך בנוחות מחובת היושר או העקביות!

יש להכיר באותו חופש מחשבה לגבי כל שאר התהליכים הדדוקטיביים הטהורים (או שלבי התהליכים), כגון אופוזיציה, אדוקציה, סילוגיזם קטגורי או מותנה, הפקה, אפודוזיס וכן הלאה. כל הגבלה רבנית בתחומים כאלה תהיה כמוה לתמיכה באנטינומיה, ואינה ניתנת לסובלנות. התערבות רבנית, על בסיס פקודה אלוהית מיוחדת כלשהי שניתנה במעמד הר סיני והועברה במסורת שבעל פה, ניתנת להחלתה רק על תהליכים אינדוקטיביים; כלומר, ביחס למצבים המאפשרים *יותר* מתשובה אפשרית אחת לשאלה, ניתן להעלות על הדעת שתהיה צו אלוהי לגבי איזו תשובה להעדיף במצב/ים ספציפיים או בכל המצבים. עם זאת, עלינו לזכור שהיתכנותן של כוחות כאלה אינה מהווה הוכחה לכך שהם קיימים למעשה; היא רק מאפשרת טענה מבחינה לוגית אך אינה מצדיקה אותה; ויתרה מכך, שכל מחלוקת סביב כוחות כאלה מטילה ספק בלגיטימיות שלהם.

✡ הטכניקה של ***גזרה שווה*** (**כלל מס' 2**) מבוססת גם היא על תהליך חשיבה טבעי, אם כי אינטואיטיבי יותר וניסוי וטעייה. היא מורכבת **מהסקה באמצעות אנלוגיה** . פירוש הביטוי הוא "זהות מובחנת", ולכן מתייחס לתהליכים האפיסטמולוגיים הבסיסיים של *השוואה וניגוד* , שהם יחד הטכניקה הבסיסית של כל יצירת מושגים. בהחלתם על ניתוח טקסטואלי, באופן טבעי למדי (כלומר, ללא צורך בתקשורת מיוחדת או הסכמה ממקור אלוהי) נחפש הומונימים ומילים נרדפות, כדי להבין את השפה שבה נעשה שימוש ואת ההתייחסויות המושגיות שלה. בכל שיח, אנו עשויים למצוא תוויות אנלוגיות (דומות בשורשן, אם לא זהות), ולכאורה בעלות משמעות דומה או שונה בהקשרים שונים; או שאנו עשויים למצוא תוויות שונות בהקשרים שונים, עם אותה משמעות לכאורה.

הגישה המדעית *לגזרה שווה* תהיה פחות או יותר כדלקמן. משמעותה של תווית, כלומר מילה (כל אות זהה) או קבוצת מילים (ביטוי), או שורש מילה (בעל עיצורים משותפים מסוימים, באותו רצף; אם כי ייתכן עם כמה תנועות ועיצורים שונים המצביעים, על בסיס דקדוקי רחב יותר, הטיות משתנות) או קבוצת שורשי מילים, מוצעת על ידי ההקשרים השונים שבהם היא מופיעה בטקסט/ים הרלוונטיים, כמו גם בטקסטים אחרים ובשימוש עכשווי, וכן באמצעות אטימולוגיה השוואתית.

1. **הומונימיה** : אם *a, b, c*... הם כל המופעים של תווית, והמשמעויות המשוערות שלהן (בהתבסס על השיטות שהוצעו לעיל) חופפות, ואף משמעות משוערת אחרת לא תהיה קוהרנטית באותה מידה, אזי ניתן להניח שהמשמעות היחידה המוצעת היא המשמעות המיועדת. אם בהקשר/ים בודדים כלשהם, משמעותה של תווית אינה ודאית, והיא קוהרנטית בכל מקום אחר, ניתן ככל הנראה להכליל את אותה משמעות למקרה/ים הלא ודאיים. אבל אם התווית *דו משמעית* במקום אחר, כאשר יש משמעות משוערת אחת בהקשרים מסוימים ומשמעויות אחרות/ות באחרים, אזי אם לא ניכרים תנאי הבחנה ברורים, המשמעות השכיחה ביותר במקום אחר (אם בכלל) היא הסבירה ביותר, אם כי עדיין קיים ספק מסוים.
2. **מילים נרדפות** : אם *A, B, C*... הן תוויות שונות והמשמעויות המשוערות שלהן (בהתבסס על השיטות שהוצעו לעיל) הן חד משמעיות, וזהות הדדית או לפחות דומות בכל מקום בו הן מופיעות, ואפילו לא שונות באופן מותנה בשום מקום, אז תוויות אלו יכולות להיחשב כדו-משמעיות וניתנות להחלפה; כלומר, הן תוויות שונות לאותו דבר. אם בהקשר/ים בודדים כלשהם, משמעותה של תווית אינה ודאית, והיא קוהרנטית בכל מקום אחר, ניתן ככל הנראה להכליל את אותה משמעות למקרה/ים הלא ודאיים.

---

[181] אף על פי כן, לדעתי, חכמים היו חכמים מאוד כשדחו ענישה גופנית על הפרת איסורים שהתגלו באמצעות טיעון *קל וחומר* , או על הפרת איסורי תורה שעונשם הוסכם באמצעות טיעון *קל וחומר* . בפועל, לעיתים רחוקות, אם בכלל, אנו יכולים להיות בטוחים ב-100% ששחררנו את הדדוקציות שלנו מכל אי-ודאויות מהותיות אפשריות; ולכן עלול להיגרם עוול מסוים. מה שנכון לגבי *קל וחומר* , הטיעון הדדוקטיבי ביותר מבין הטיעונים התלמודיים, אמור להיות נכון שבעתיים לגבי עקרונות הפרשנותיים האחרים. (על פי *Enc. Jud.* עמ' 371-372, קאנון זה הנוגע לאיסורים או עונשים משוערים, הוא של רבי ישמעאל: *אין תושבים מן הדין* ; רבי עקיבא חלק על כך. אנו מופנים ל- *JT יב* י"א, א', יא'ד.)

לאחר שנקבעה המשמעות הכללית של תווית או השקילות של תוויות שונות, ניתן להניח שכל ההצהרות עם התווית/ות הרלוונטית מתייחסות לאותו נושא. דוגמה מפורטת לסוג הניתוח והסינתזה אליהם מתייחסים כאן ניתן למצוא בכרך זה, במחקר שלנו על קל וחומר בתנ"ך (פרקים ה'-ו').

דוגמה מסורתית *לגזרה שווה* ניתנת בספר יו"ד (בהתייחס *לפסחים* סו, א). הביטוי *"במועדו"* , שפירושו "בזמנו הקצוב", משמש הן במדבר ט', ב', בנוגע לכבש הפסח, והן במדבר כח', ב', בנוגע לקורבן התמידי (הכולל את השבת); מכאן משתמע שניתן להקריב את כבש הפסח בשבת (המתרחשת במקביל לפסח), למרות שזה כרוך בפעולות האסורות בשבתות אחרות.

ברור כי חשיבה כזו היא אינטואיטיבית מאוד ותלויה בהקשר הידע הכולל של האדם. היא בנויה מתפיסת מילים ומתפיסת היחסים האפשריים ביניהן. *התובנות הראשוניות* לגבי משמעויות אפשריות הנגזרות מהקשר המיידי והרחב יותר הן פעולות מושגיות התלויות בכושר הדמיון; *וסידור* הנתונים לאחר מכן, למרות שהוא תהליך מכני יחסית, הוא פונקציה של כמות הנתונים הזמינה באותו זמן ונלקחת בחשבון. לכן, לא ניתן בשום אופן לראות בשיפוטים כאלה ערך דדוקטיבי, אלא הם אינדוקטיביים במידה רבה.

בנוגע לטקסט המקראי, יש לנו מעט חומר להתייחס אליו, מלבד המסמך עצמו. משמעות הדבר היא שמסקנותינו כמעט קבועות מראש, שכן הנתונים הזמינים סופיים, גם אם הם מהווים מדגם גדול ומגוון מספיק של העברית של התקופה המדוברת. למעשה, לפעמים מילה או ביטוי משמשים רק פעם אחת בכל המסמך, ומשמעותם הופכת לנושא להשערה; ברור שככל שתווית מופיעה לעתים קרובות יותר בטקסט, כך משמעותה ודאית יותר. בנוגע לשימוש בעברית מאוחר יותר בהיסטוריה, זה כמובן משמעותי מאוד [182], אך יש לזכור שהוא הושפע ועדיין מושפע תרבותית מהפרשנויות שהוצעו על ידי הרבנים, ולכן לא בהכרח יכול לשמש כדי להצדיק פרשנויות אלו.

תהליך הפרשנות הטבעי הוא אדוקטיבי: רעיון מוצע, ואז נבדק בכל דרך אפשרית לצורך בדיקת עקביות [183]. מסיבה זו, הוא חשוף לניצול לרעה. אפשר בקלות רבה מדי להדגיש קווי דמיון ולהתעלם מהבדלים משמעותיים; ובכך למתוח את יישום הרעיון מעבר לגבולותיו החוקיים. לחלופין, אפשר להתעלם מקווי דמיון ולהדגיש הבדלים מקריים, ובכך להגביל רעיון באופן מלאכותי. זה נכון לגבי כל טיעון אנלוגי; ובדיקת *עקביות חוזרת ונשנית בהקשר רחב יותר ויותר של מידע מספקת את ההגנה הטבעית מפני טעות* , כמו בכל אינדוקציה.

כעת, גישה נינוחה וסבלנית שכזו קשה להיות מעשית במסגרת משפטית, שבה עמדה החלטית עשויה להידרש "עכשיו". מצד שני, הצורך להחליט אינו מרמז באופן הגיוני על חוסר אפשרות להפוך את ההחלטה שהתקבלה, מאוחר יותר, בהקשר של ידע חדש או תנאים שהשתנו. רשויות התלמוד דנו בעניינים והגיעו למסקנות שונות שנראו להם חכמות. עם זאת, רשויות פוסט-תלמודיות, נחושים לשמר את ההחלטות הללו, הציעו סעיפים נוספים לעקרונות ההרמנויטיים שנועדו להבטיח שהם תמיד יובילו לאותן מסקנות, ללא קשר לאופן שבו השתנה הקשר הנתונים.

לפיכך, ביחס לגזרה *שווה* , הם טענו שחכמים קיבלו מדי פעם מידע מהמסורת לגבי נושאים פתוחים לאנלוגיה משפטית, אך נאלצו למצוא את האנלוגיה המילולית שתצדיק אותה; או שוב, שבמקרים מסוימים חכמים קיבלו מידע על מילים שניתן להשתמש בהן להסקה כזו, אך הורשו למצוא נסיבות מתאימות לשימוש בהן; או שוב, שחכמים קיבלו מידע מראש על מספר הטיעונים התקפים של *גזרה שווה* שיהיו! [184]עכשיו, אני מתקשה להאמין לכל זה. לא רק משום שמפתיע מאוד ש"מידע" לכאורה כזה (כנראה) אינו מוזכר במפורש על ידי הגיבורים עצמם, אלא מופיע בכתב רק מאות שנים מאוחר יותר; אלא משום שתרחיש המסירה עצמו אינו סביר.

האם סביר שמורים רציניים יעבירו מידע משפטי חיוני לתלמידיהם בצורת *חידות* ? מדוע הם ישתתפו במשחקים כאלה, ולא יגיעו לעניין, אם היה להם המידע? אי אפשר לדמיין מערכת משפט מתפקדת שבה לא החוק והצדקותיו הם שמועברים מדור לדור, אלא חידות. שכן אז, היה צריך לקחת בחשבון שהחוקים המדוברים (כלומר, אלה שיש להסיק באמצעים כאלה) לא היו בתוקף עד לניסוחם בתלמוד. במקרה כזה, בוודאי שהתזה הבסיסית יותר שהחוק התנהל מבלי שהושפע מהזמן מאז סיני - אותה התזה שגם

---

[182] אנחנו לא עוסקים כאן בשפה מתה, כך שהמשימה פחות קשה.

[183] לדוגמה, האם 'לקחת' (*qach*) *תמיד* מסמלת רכישה באמצעות תשלום כספי, או שחייבים להניח משמעויות אחרות של המונח, ואם כן, כיצד ניתן להבחין ביניהן? לא מספיק שאנלוגיה מיושמת במקרה אחד (ללא בעיות הנובעות מאותו יישום אחד); יש לבחון אותה בכל המקרים האחרים שבהם המונח מופיע, לאורך הטקסט שלפנינו.

[184] ההפניות שנתן ברגמן לשלוש ההוראות הללו הן כולן שלאחר התלמוד: *הליכות עולם* לשתיים הראשונות, ורבנו תם ותוספות לשלישי.

תחבולות אלה נועדו להגן עליה - תוטל בספק. לכן, נראה ברור שהסעיפים הנוספים שהוזכרו לעיל הם מבנים[185] *שלאחר מעשה* , שאינם מבוססים על מסורת בעל פה או בכתב בפועל.

המחלוקות סביב סעיפים נוספים לתהליך *גזרה שווה* , מספקות סיבה נוספת לחשד שסעיפים נוספים אלה אינם מסורות סיני, אלא מבנים מאוחרים יותר (במקרה זה, תלמודיים) [186].

לפיכך, נלמד כי תחולתה של שיטת *גזרה שווה* תלויה ב"חופש" של המונח האמצעי שלה באחת או בשניהם. הכוונה היא האם כל ביטוי של המונח האמצעי המעורב, שדרכו יש להעביר גורם משפטי מנושא אחד לאחר, כבר נוצל כדי להצדיק הלכה אחרת. דאגה כזו מניחה עיקרון שכל *יחידת מידע בתורה יכולה לשמש רק להסקה אחת* [187]; ללוגיקה הגנרית אין הגבלה כזו (ניתן להשתמש בהנחה בכל מספר טיעונים), אך הבה ננית שזו מסורת. על בסיס זה, נשקלות שלוש אפשרויות: שהמונח האמצעי הוא (א) "חופשי משני הצדדים", (ב) "חופשי רק בצד אחד", בין אם בצד המקור או בצד היעד, או (ג) "חופשי מאף צד". הפוסקים אומרים ומסכימים בינם לבין עצמם כי הסקה של גזרה *שווה* מסוג (א) היא בלתי ניתנת להפרכה. בנוגע לסוג (ב), יש האומרים שהיא תמיד תקפה, בעוד שאחרים רואים בה תקפה בתנאי. בנוגע לסוג (ג), יש הרואים בו תקף בתנאי, בעוד שאחרים אומרים שהוא תמיד לא תקף.

באופן דומה, קיים ויכוח לגבי כמות הפרטים המשפטיים *שגזרה שווה* מאפשרת לנו לעבור מהנחת יסוד למסקנה. קיים גם ויכוח האם לאחר שמידע משפטי הועברו בכיוון אחד, ניתן להעביר מידע אחר בכיוון ההפוך, כדי להשוות את שני הצדדים, או שמא התהליך מוגבל יותר. אין זה רלוונטי לנו, כאן, אילו דעות נכונות בוויכוחים השונים הללו - *מה שמשמעותי* הוא פשוט העובדה שישנן בכלל מחלוקות בנושאים כה מכריעים.

בנוגע למושג ה"חופש" (*מופנה*), ניתן להוסיף הערה מעניינת: ניתן לראותו כניסיון, אם כי פרימיטיבי למדי, לבטא את סוג ההיגיון *הסילוגיסטי* הבא בעקבות ציור אנלוגיות. הרבנים שואלים: ברגע שמונח א' נתפס כאנלוגי למונח ב' (*גזרה שווה*), האם ניתן להחיל את החוקים החלים על א' על ב' ו/או להיפך? את תשובותיהם באמצעות מושג ה"חופש" ניתן להבין כדלקמן.

אם שני המונחים הם 'חופשיים', פירוש הדבר שהם מעולם לא היו בשימוש בהסקות סילוגיסטיות, כנראה משום ששניהם *sui generis* ; כתוצאה מכך, הרבנים מניחים שהם בעלי השלכות הדדיות, ומאפשרים סילוגיזם הלוך ושוב ביניהם. אם רק אחד מהם הוא 'חופשי', הרבנים מניחים שהוא סוג או מין (אני לא בטוח איזה מהם) מהשני, וכך מאפשרים הסקה סילוגיסטית של חוקים מהסוג למין, אך לא להיפך. אם אף אחד מהם אינו 'חופשי', פירוש הדבר שהם כבר חיו חיים לוגיים נפרדים, ולכן הרבנים מניחים שהמונחים אינם קשורים (או לפחות שאף אחד מהם אינו מרמז על השני), ולכן נמנעים מהסקה סילוגיסטית.

נקודת מבט זו מסבירה את תפיסת הרבנים, אך אינה מצדיקה אותה במלואה. שכן בסיס ההיגיון הסילוגיסטי שלהם אינו מדויק מדי; אין להם תמונה ברורה (למרות שתיאוריה זו צצה זמן רב לאחר אריסטו) של תנאי ההיסק הסילוגיסטי. דמיון בין מונחים וההיסטוריה של השימוש במונחים כאלה בהיסק אינם קובעים באופן בלתי נמנע את יחסי ההשלכה בין מונחים אלה. הרבנים חסרו הבנה ברורה של תורת הניגוד, כפי שנראה גם בסעיף העוסק בהרמוניזציה.

✡ לדעתי, נוכל לשבץ תחת כותרת אחת, דהיינו, ***הסקה מההקשר*** , את השיטות הפרשניות המכונות ***מעיניאנו*** ומיסופי (**כלל מס' 12**) ואת אלו המכונות ***הקש וסמוכים)*** הנחשבות לחלק מכלל **מס' 2**). כל אלה לוקחות בחשבון את הקרבה הטקסטואלית של ביטוי או משפט לאחרים מסוימים, ועל בסיס זה מניחות שקיים קשר מושגי בין הקטעים הנבדקים, המאפשר הסקה של תכונות מסוימות מההקשר לביטוי או למשפט. יש, ניתן לציין, אלמנט קטן של הסקה באמצעות אנלוגיה בתהליכים כאלה [188], אם כי ניתן לאפיין אותו כחיצוני ולא פנימי. ההבדלים בין ארבע הטכניקות הללו פחות ברורים (לפחות לי).

---

[185] או, ליתר דיוק: יומרות, שקרים - שנעשים כתמיכה באידיאולוגיה מסוימת, זו של תורה שבעל פה בלתי משתנה. שימו לב היטב לבסיס האשמתי: דווקא בניסיון לחזק את תפיסתם את מלוא והמשכיות המסורת, אנשים אלה נאלצים להכיר בהתרחשותה, במקרה הנדון, של העברה לא שלמה של מידע, וכך מרמזים על אובדן נתונים בינתיים ועל חוסר אמינות ההעברה. לכן, הנוסחאות המוצעות אינן עולות בקנה אחד עם המניע שלהן, ולכן הן חייבות להיות המצאות.

[186] *ספר יו"ד* , עמ' 368, מפנה אותנו *לש"ב* 64א ולספר *יומא* ח', ג', מהא. *ספר יו"ד* מסביר את התפתחות רעיון המונחים "חופשיים" (*מופנה*), כדרך למנוע ניצול לרעה של *גזרה שווה* בבתי הספר; הוא מוסיף שזוהי דרישה של רבי ישמעאל, שרבי עקיבא כנראה לא הסכים איתה.

[187] אין להתבלבל עם עקרון רבי עקיבא שבתורה אין מילה מיותרת ואין מיקום מילה מקרי.

[188] עם זאת, שימו לב שבמקרים מסוימים, המסווגים באופן מסורתי *כחזק* (ראו אביטבול, עמ' 104-100), כתבי הקודש עצמם קובעים במפורש את השוויון בין שני תחומי המשפט. לדוגמה, דברים כב:כו, המשווה בין אונס לרצח, באומרו "כי כאשר... גם כן..." (*כי כשר... כן הדבר הזה*). במקרים כאלה, היסק ודאי הרבה יותר, אם כי ייתכן שיש לו מגבלות מסוימות, משום שהוא אנלוגי ולא קשור להקשר.

דוגמה להסקה הקשרית: הרבנים הסיקו (על ידי הכלל " *מיניאנו* ") שהמצווה "לא תגנוב" בעשרת הדברים (שמות כ', יג) מתייחסת לחטיפה, בטענה ששתי המצוות הקודמות, נגד רצח וניאוף, שתיהן עבירות מוות, וחטיפה היא צורת הגניבה היחידה הכפופה לאותו עונש (*ספר ספר יו"ד* , המתייחס *למכה, בחודש, ח'* , ה').

מיניאנו פונה באופן רופף לנושא הסובב אותו ללא הגדרה מדויקת של מיקומו הטקסטואלי ביחס לקטע הנדון. *מיסופי* מתייחס לפסקה או קטע מאוחר יותר עבור המידע שהוא מסיק; אם כי כפי שציינו כמה פרשנים, הוא יכול באותה מידה להתייחס לקטע טקסט קודם. בשני מקרים אלה, הבסיס המשותף הרעיוני של טקסט המקור והטקסט היעד ניכר במידה מסוימת. במקרה של *חקש* וסמוך , לעומת זאת, ההסקה מבוססת כמעט אך ורק על רציפות טקסטואלית, *כאשר* לקטעים הסמוכים (בתוך אותו פסוק או בשני פסוקים סמוכים, בהתאמה) יש קשר רעיוני מועט בולט [189].

ההצדקה הטבעית של מסקנות לוגיסטיות תהיה מה שאנו מכנים כיום "אסוציאציה של רעיונות". כאשר שני רעיונות ממוקמים זה לצד זה במחשבותינו, בנאומים או בכתבינו, זה יכול להיות בגלל קשר לוגי כלשהו ביניהם, או לגמרי במקרה, או שוב משום שאחד מכיל תזכורת אגבית כלשהי לאחר. אפשרות אחרונה זו מרמזת שבמקרים מסוימים, גם כאשר חסרים שיקולים לוגיים גרידא, עדיין ניתן להסיק מסקנה מעובדת הקרבה. עם זאת, האפשרות של צירוף מקרי עדיין קיימת: נושא X עשוי להיגמר לחלוטין והסיפור עובר לנושא Y, נושא נפרד לחלוטין [190]. אפשרות חלופית זו פירושה שהסקה המבוססת אך ורק על עמדה היא קלושה. הרבנים היו ככל הנראה מודעים לחוסר ודאות זה, והיו משתמשים בתהליכים כאלה רק כמוצא אחרון, כאשר הפסוק המפורש כלל ספק שלא הייתה להם דרך אחרת לפתור.

ר' ישמעאל לא הזכיר את שיטות הפרשנות של *החקה והסמוכים* , ולניסיונות של רשויות מאוחרות יותר להסביר שתיקה זו יש צליל ריק. לפיכך, ברגמן (בהתייחסו לספר *הקריסוס*) אומר על ר' ישמעאל כי "הוא ראה *בחקה* את המקבילה לתורה כתובה במפורש". אם ר' ישמעאל אפילו לא הזכיר את הנושא, כיצד יכולים הרבנים המאוחרים לדעת על פי המסורת *מדוע* לא הזכיר זאת. כיצד יכולים להיות להם מידע על *מחשבותיו* בנושא שלא נאמר? עצם הרעיון סותר את עצמו: הוא מוכיח שוב כי הרשויות לעיתים קרובות מבלבלות בין *ההנחה האישית שלהן* בנוגע לעניין כלשהו לבין "מסורת מקובלת" (מסרבות להודות כי ר' ישמעאל אולי לא ידע על דברים אלה, או שייתכן שאין מסורת בנוגע אליהם, וכי יש לפתור סוגיות כאלה באופן אדוקטיבי).[191]

שוב, רבי ישמעאל, ככל הנראה (וכפי שמרמז השם שניתן לתהליך), לא התחשב או לא היה מודע לכך שהסקה של *"מיסופי"* אפשרית באותה מידה בכיוון ההפוך (" *מיטכילטו* ", אם יורשה לנו לומר זאת), מהצהרה או פסוקית מוקדמת יותר

---

189 *חזק* וסמוך *מסווגים* על ידי פרשנים עם *גזרה שווה* ; אבל אני לא בטוח למה (למעט אנלוגיות שניתנו במפורש בטקסט) - הם לא באמת תת-קטגוריות שלו, בהיותם לא מבוססים על הומונימיה ולא על נרדפות, אלא על קרבה טקסטואלית. אולי בגלל שהם כוללים לעתים קרובות אלמנטים של *גזרה שווה* , הם קובצו דווקא איתו. כמו כן, שימו לב, ההבחנה ביניהם דו-משמעית: בטקסט שבמקור נטול פיסוק, כמו התורה, כיצד ניתן להבחין בין שני חלקי אותו פסוק או שני פסוקים נוגעים זה בזה? זה הופך למשמעותי רק לאחר שנקבעו חלוקות המשנה של הטקסט.

בבדיקה מעמיקה יותר של הנושא, מצאתי כמה הערות מעניינות בספר " *גזרה שווה* " (*JE*). ככל הנראה, המילה "גזרה שווה" התייחסה בתחילה ל"אנלוגיות במילה או בעובדה", אך בסופו של דבר הוגבלה לאנלוגיות מילוליות (הומונימיות), בעוד *ש"חזקה* " החלה לשמש לאנלוגיות עובדתיות (סונימיות). אם זה נכון, הצגתי את המונחים הללו, המבוססת יותר על תיאורו של ברגמן, אינה מדויקת (מבחינה טרמינולוגית, אם כי לא במהות). באשר ל"סמוכים " , הספר מיוחס *לרבי* עקיבא, כשהוא מצטט אותו באומרו "כל קטע הקרוב לאחר חייב להתבאר ולפרש בהתייחס לשכנו" (בהתייחס לספר *במדבר* קל"א); הוא מוסיף כי "לדברי ישמעאל, להיפך, אין להסיק דבר ממיקומם של הקטעים השונים". לאור זאת, לא ניתן למנות *סמוכים* באופן מדויק ככלולים במשתמע בי"ג מידות של רבי ישמעאל.

190 דוגמה לכך היא הדוגמה שניתנה לעיל (שמות כ', יג): לכאורה שתי המצוות הבאות (נגד מתן עדות שקר וחמדנות) אינן כפופות לעונש מוות; במקרה כזה, מדוע גניבה (או חטיפה) תהיה עבירה של מוות? כמובן, אם טענה מוקפת משני *צידיה* בנושא מסוים, סביר יותר שהנושא המשותף של שתי הטענות הסמוכות נוגע איכשהו לטענה הסגורה. אף על פי כן, האפשרות *לתאונות* נותרת בעינה; בהחלט ייתכנו הבדלים בסיסיים משמעותיים, שניתן להצביע עליהם. דוגמה לכך היא שמות כא', 15-17, שם נמצא חוק הנוגע לחטיפה בין שני חוקים הנוגעים להכאת הורים ולקללתם, בהתאמה. (שימו לב, כפי שציין מכר שלי, ד"ר מ. איזביצקי, החוקים על הכאת הורים וחטיפה נוגעים שניהם למעשים אלימים. כמו כן, ראו כהן, עמ' 474; החוק קובע עונש של חנק לשניים אלה, אך סקילה על קללת הורים).

191 בנוגע *לחקש* ולסמוכים , *ברגמן* מוסיף פרטים נוספים, שלא נתייחס אליהם כאן, כדי להימנע מחזרות. אני רוצה רק לציין שההיסק של *הסמוכים* שהוא נותן כדוגמה בסוף הקטע מוזר מאוד: מהקרבה (דברים כב, יא) בין איסור *שעטנז* לבין הוראת ציצית, נגזרת המסקנה ששעטנז *מותר* במקרה של טלית! זה רחוק מהיסק רגיל, שכן המסקנה היא חריג לאחת ההנחות, למרות שלא הייתה סתירה בין ההנחות. באופן פורמלי, הטיעון מתנהל כך: 'לא תעשה X. חייב תעשה Y. לכן, כשאתה עושה Y, רשאי לעשות X'. מכיוון שהמסקנה מרמזת באופן פורמלי על 'רשאי לעשות X', היא סותרת את ההנחה העיקרית; טיעון כזה תלוי אפוא בפרטים אנטי-מילוליים של ההנחה העיקרית.

למאוחרת יותר. פרשנים מאוחרים יותר (ברגמן מתייחס *למידות אהרן*), שסברו שהסקה הפוכה כזו אפשרית, מסבירים את שתיקתו של רבי ישמעאל בטענה, למעשה, שבמקרים בהם הפתרון קודם לבעיה, ההסקה כה ברורה עד שציינה הייתה מיותרת. זהו טיעון אנכרוניסטי נוסף, בין אם אנו מסכימים עם תוקף ההסקה בשני הכיוונים ובין אם לאו. הפרשנים חייבים להודות באפשרות שר' ישמעאל לא החזיק באותה דעה, או סביר יותר (מכיוון שהוא עצמו אינו מזכיר אותה) שהוא פשוט לא חשב על הנושא כלל!

✡ הסקות מסוג **בנין אב** (**כלל מס' 3**) נראות כניסיון רבני **להסקה סיבתית** - שימוש במונח 'סיבתי' במובן הרחב ביותר שלו, הכולל כל אופן של סיבתיות; כלומר לא רק סיבתיות טבעית, של תנועה או שינוי, אלא גם סיבתיות הרחבה, של הבדלים 'סטטיים' (כלומר, מעמדיים), כמו גם סיבתיות לוגית, או הסבר רציונלי [192]. הסקה סיבתית הובהרה רבות בתקופה האחרונה על ידי ג'ון סטיוארט מיל [193], שזיהה את 'שיטות ההסכמה וההבדל'. היא נובעת מתצפית על שני סוגים של אירועים או דברים, כך שנוכחותו של אחד מלווה תמיד בנוכחותו של השני, ולכן היעדרו של האחרון מלווה תמיד בהיעדרו של הראשון. בנסיבות כאלה, ניתן, מתצפית על האירוע או הדבר הראשון, להניח את השני גם כאשר הוא אינו ניתן לצפייה. זהו תהליך אינדוקטיבי, הכולל אנלוגיה והכללה. באופן סמלי, באופן כללי, הקשר המהותי בין סיבה ג לתוצאה ה' יכול לבוא לידי ביטוי באמצעות טענה היפותטית והנגדה:

אם C, אז E (ואם לא E, אז לא C).

עם זאת, ניסיונות הרבנים לנסח עיקרון טבעי זה הדגישו יותר את הצד של "ההסכמה" מאשר את הצד של "ההבדל". רבי ישמעאל מתייחס להסקה "מפסוק אחד" או "משני פסוקים". לאחר מכן היו מחלוקות לגבי משמעותן של חלוקות משנה אלו (מחלוקות אשר, אגב, נוטות שוב להראות את היעדר מסורת בעל פה ברורה). חלק מהרבנים הבינו אותן, בהתאמה, כדלקמן: אם לשני נושאים (X, Y) יש מאפיין מסוים (A) במשותף, אזי מאפיין *אחר* (B) שיש לאחד (X) ניתן להניח שקיים לשני (Y) [194]; או, אם לשלושה נושאים (X, Y, Z) יש מאפיין מסוים (A) במשותף, אזי מאפיין *אחר* (B) שיש לשניים מהם (X, Y) ניתן להניח שקיים לשלישי (Z). רבנים אחרים טענו להבין את נוסחתו של רבי ישמעאל אחרת [195]. הם חיפשו מאפיין משותף [196](A, נניח) לנושאים הנמצאים בהשוואה (X, Y) אשר *יסביר* את המשותף שלהם לתכונה אחרת (B), ובמקרה כזה הופעתה המחודשת של אותו מאפיין (A) *במקום אחר* (ב-Z) יכולה להיחשב כסימן לאותה תכונה (B) שם (כלומר, ב-Z). למעשה, נוסחה זו זהה *באופן פורמלי* לשנייה מבין הנוסחות שהוזכרו לעיל [197], ורק מוסיפה את ההערה (החשובה) שיש לראות ב-A כסיבה ל-B.

הקושי בהצהרות אלה הוא הדגש שהן מעניקות על החיובי, ניסיונן להכליל ממדגם מוגבל (X, או X ו-Y) ללא מוכנות להעלות על הדעת את האפשרות של סטייה מדפוס הצירוף הקבוע לכאורה (של A ו-B) במקרים אחרים, כולל,

---

[192] שהזיהוי שלנו של *בנין אב* עם טיעונים סיבתיים צר מדי; חלק מהדוגמאות בספרות נראות כמו אקסטרפולציות גרידא ללא תהליך חשיבה של סיבה ותוצאה (אם כי ייתכן שנוכל לבנות אחד כזה, לאחר מעשה). דוגמה שנתן שרמן ממחישה זאת: כשם שאסור להתחתן עם אחותו מאותם שני הורים, וגם לא עם אחותו המלאה של אביו; אז, מכיוון שאסור להתחתן עם אחותו מאותה אם אלא עם אב אחר, 'מכאן נובע ש' אסור להתחתן עם אחותו למחצה של אביו מצד האם (ראה *יבמות* , נד ע"ב). שרמן אומר *שבנין אב* ידוע גם בשם *מה מצינו?* ("מה מצאנו?"), אם כי ברגמן מודיע לנו ששני אלה נספרו בנפרד ברשימתו של הלל. אני חושד שהרבנים עסקו בתחילה בהכללות עם מעט מחשבה, ואז בהדרגה מצאו לנכון להבהיר את התנאים.

[193] לוגיקן אנגלי (1806-1873), מחבר הספר *"מערכת לוגיקה"* (1847). ניסוח השיטות הללו על ידי מיל מורכב יותר מזה המוצע כאן: "הסכמה" היא צירוף קבוע של שתי תופעות, "הבדל" הוא הצירוף הקבוע של השלילה שלהן; לפיכך, הקשר הפורמלי הוא הדדי, כלומר זהה בשני הכיוונים: זוהי הצורה החזקה ביותר של סיבתיות, שבה הסיבה אינה רק מספקת לתוצאה, אלא הכרחית או *תנאי סינוס* עבורה. שימו לב שבכל ההגדרות הללו (כפי שמיל היה מודע לו), קשה להבחין בין סיבה ותוצאה: לשם כך, עלינו לבחון את הרצף הזמני או המושגי שלהן. שימו לב גם שמיל הציע שיטות חשובות אחרות, דהיינו "שאריות" (ביטול חלופות) ו"וריאציות נלוות" (ראה נספח 1, סעיף 3).

[194] גישה זו ידועה בשם *חדא מכדה* (בארמית, 'אחד מאחד'). אם הגרסה החד-פסוקית נקראת כך, אזי ניתן להניח שהגרסה הדו-פסוקית נקראת 'אחד משניים' (אך איני יודע איך נקראה בפועל).

[195] לדברי ברגמן, אסכולה שנייה זו טענה שההסקות של "אחד מאחד" הן ברורות מאליהן ואין צורך לכלול אותן ב-13 *המידות* . כיצד הם ראו את נוסחת "אחד משניים", הוא אינו אומר.

[196] עברי *צַד הַשָּׁוֶה* .

[197] הוכחה נוספת לכך היא חוסר ההבחנה, בגישת ה"תכונה המשותפת", בין הסקה של פסוק אחד לשני פסוקים בהתאם לנוסחתו של רבי ישמעאל. כלומר, אם בגישה זו "פסוק אחד" פירושו "אחד משניים", אז מה עשויה להיות המשמעות של "שני פסוקים"?

בפרט, המקרה הנדון (Y, או Z, בהתאמה) [198]. ככל הנראה, מתוך תחושה של חולשה זו, ניסו הרבנים לשים דגש רב יותר על השלילי, על ידי הצבעה על הבדלים במאפיינים בין (שניים או שלושה) הנושאים הנבדקים, ובכך בתקווה להדגים שסיבות אפשריות אחרות נשקלו ובוטלו. לפיכך, הם עשויים לומר, בצורה דו-פסוקית של *בנין אב* : ל-X יש ג' ול-Y חסר ג', כך ש-Z עם ג' אינו מוכיח שיש לו ב'; או שוב, ל-X חסר ד' ול-Y יש ד', כך ש-Z עם ד' אינו מוכיח שיש לו ב'. עם זאת, יש להבהיר שהצהרות כאלה אינן רלוונטיות לטיעון המרכזי: הן במקרה הטוב מוכיחות רק ש-C או D *כן... לא* גורם ל-B, אבל לא מוכיח ש-A *אכן* גורם ל-B [199].

דוגמה *לבנין אב* , ניתנת בספר יו"ד (בהתייחסו לספר *פסוק* פז, ב). הרבנים מנסים, בהתייחס לדברים כ"ג, כה ואילך, לקבוע האם פועל חקלאי שכיר רשאי לאכול תוצרת, בעודו עובד בשדות שאינם גפנים או תבואה. לשם כך, הם מנסים להבין מדוע התורה מתירה לו לאכול בכרמים ובשדות תבואה. הם טוענים: זה לא יכול להיות קשור לחובה להשאיר לקט לעניים (ויקרא יט, י), שכן זה חל על גפן ולא על תבואה; וזה לא יכול להיות קשור לחובה לתת לכהן חלק מהבצק (במדבר טו, יז-כא), שכן זה חל על תבואה ולא על גפן; 'לכן', זה חייב להיות פשוט בגלל היותם שניהם צמחים, וניתן להכליל את ההיתר לתבואה אחרת. [200]

נראה מהיתירות הזו שהרבנים בלבלו במידה מסוימת בין התהליך המנטלי של ניסוי וטעייה של *חיפוש* סיבה (*ratio cognoscendi*), לבין התנאים הפורמליים של הקשר הסיבתי האובייקטיבי (*ratio essendi*). אילו ידעו את האחרון בבירור, הם היו מעדיפים לוודא תחילה באופן שיטתי שיש להם *רשימה מלאה* של הופעות המאפיינים א' ו-ב' בתורה, לבד ו/או בנפרד, כמו גם שלילותיהם אם ישנן. לאחר מכן, כדי לאפשר את ההסקה מ-א' ל-ב', במצבים בהם א' מוזכר בטקסט אך ב' אינו מוזכר, הם היו צריכים לבדוק, לא רק ש-א' ו-ב' לפעמים מאושרים יחד (לפחות פעם אחת, אך ככל שיותר כך ייטב), אלא גם ש-א' לעולם לא מאושר עם *הכחשה מפורשת* של ב' (כלומר האלמנט השלילי החסר). יתר על כן, *דירוג ההסתברות* של ההסקה יהיה פרופורציונלי לתדירות הצירוף של א' ו-ב', בהשוואה לזו של א' המוזכר לבדו ללא אזכור של ב' [201]. ייתכן שבמקרים בהם הרבנים יישמו עיקרון זה, הם (שידעו את התורה בעל פה) ביצעו אוטומטית את מבחני העקביות ושיפוט ההסתברות הללו; אך הם לא תמיד עשו זאת במפורש.

יש לציין כי האטיולוגיה אינה מתעקשת שהסיבה תהיה אירוע או דבר אחד, או שהתוצאה תהיה אירוע או דבר אחד; כל אחד מאלה (סיבה או תוצאה) יכול להיות בעצמו שני דברים או אירועים **מקבילים או יותר** , בתנאי שכללי האינדוקציה המוצהרים (הסכמה והבדל) יקפידו עליהם עבור כולם בנפרד. יתר על כן, אם כללי האינדוקציה אינם יקפידו באופן בלתי נמנע (בין אם על ידי אירוע או דבר בודד או רבים מהם), עדיין ניתן למצוא אותם כחלים **באופן מותנה** או **מורכב** : כלומר, בתנאי שאנו מצליחים לזהות ולהבחין בין התנאים שבהם הסיבות החלקיות שלנו הופכות לסיבות שלמות או שההשפעות המזדמנות שלנו הופכות להשפעות קבועות [202]. כתוצאה מכך, גם ייתכנו נסיבות שבהן אירוע או דבר אחד הוא הגורם לתוצאה מסוימת ונסיבות אחרות שבהן אחר הוא כזה; או שוב, לאירוע או דבר מסוים יש השפעה כלשהי בקבוצה אחת של נסיבות, ותוצאה אחרת בקבוצה אחרת.

פרטים אלה של הלוגיקה הסיבתית כנראה לא הובנו לחלוטין על ידי הרבנים, אם לשפוט לפי הצעות מגבילות מסוימות שהעלו. מגבלה רבנית אחת כזו הייתה ש(בהתייחס לסמלים שהוצגו לעיל) [203]אם ל-X ול-Y יש תכונה משותפת נוספת (E, נניח) שחסרה ל-Z, אז לא ניתן להניח של-Z יש B. *אני אומר* , בהתחשב ב-'A+E כתכונה משותפת, התנגדות זו נראית סבירה; אך עדיין ייתכן ש-A גורם ל-B. מגבלה רבנית נוספת הייתה דחיית האפשרות שתכונות שונות של X ו-Y, כגון C ו-D (ראה לעיל), עשויות

---

198 לוגיקאים מתייחסים לכשל הלוגי הבסיסי כ- *post hoc ergo propter hoc* (כלומר, 'אחרי זה, לכן בגלל זה').

199 אלא אם כן, כמובן, כבר הוכח ש- A, C, D הן הסיבות האלטרנטיביות היחידות ל-B; כך שההיסק מורכב מביטול שתיים מתוך שלוש אפשרויות. אבל זה לא המצב בכל מקום.

200 התמימות הלוגית של טיעון כזה צריכה להיות ברורה מאליה. נניח שבוס קורא לשלושה מעובדיו למשרדו (בכוונה, נניח, לברך את הראשון על בנו שזה עתה נולד, לתת העלאה לשני ולפטר את השלישי). איש אינו יודע את הסיבות של הבוס, אך העובד השלישי מנסה לנחש מדוע הוזמן, על ידי חיפוש 'גורם משותף' בשני האחרים. הוא אומר: "זה לא יכול להיות קשור לצבע שיער, כי הראשון בלונדיני והשני ברונטית; זה לא יכול להיות קשור לכנות, כי הראשון לא ישר והשני כנה; לכן זה חייב להיות קשור לצורת האף, כי לשניהם, ולמעשה גם לי, יש את אותה צורת אף." כל הטיעון שלו שגוי לחלוטין ולא רלוונטי!

201 שכן תמיד ניתן להעלות על הדעת *שאי-אזכור* של B בקטעים מסוימים משמעו *שלילת* B, למרות שאין מקרים ידועים של נוכחות של A בהיעדר B, עובדה אשר מאפשרת לנו באופן אינדוקטיבי (ואכן מחייבת אותנו) להכליל ולומר ש-A מרמז על B.

202 סיבות מותנות/חלקיות, הנחשבות יחד עם תנאיהן או חלקים נלווים (כלומר, באופן קולקטיבי), מהוות סיבות בלתי מותנות/שלמות. השפעות מזדמנות, בנסיבות סביבתיות מוגדרות באופן רופף, הופכות להשפעות קבועות, כאשר הנסיבות המשמעותיות מוגדרות בצורה מדויקת יותר. כל הווריאציות הללו בנושא הסיבתיות ברורות לכל מי שחקר לוגיקה היפותטית, תוך התחשבות בכפולות ובתרכובות של גורמים קודמים ותוצאות, וקינון; זה לא סוד גדול (לפחות בימינו).

203 כאשר ל-X ,Y ו-Z יש במשותף את A, ול-X ו-Y יש במשותף את B; והם יסיקו של-Z יש גם את B.

לגרום באופן עצמאי ל-B בנושאים שלהם, כך ש-Z, שיש לו רק את התכונה המשותפת A, אך אף אחת מהתכונות השונות C, D, לא עשויה להכיל B. *אני אומר* , סביר להניח ששני התרכובות 'A+C+nonD' ו-'A+nonC+D' עשויות להיות סיבות מקבילות, בעוד שהתרכובת 'A+nonC+nonD' אינה סיבה: הבעיה תלויה בצד השלילי, ממנו התעלמו בהגדרתם הראשונית [204]. ניסיונות כאלה לחריג מראים, אם לחזור ולומר, שהרבנים לא היו בטוחים לגבי התנאים המדויקים של הסיבתיות [205].

יש כישלון גלוי של מחקר תיאורטי בלוגיקה, ללא תלות בכל דוקטרינה הקשורה לתורה, מצד הסמכויות הרבניות. כתוצאה מכך, כצפוי, יש מחלוקת רבה ביניהם בנושאים מתודולוגיים (אשר, כמובן, בסופו של דבר משפיעים על ההלכה); וגרוע מכך, לפעמים המחלוקת סובבת סביב נושא מלאכותי לחלוטין (אשר באופן טבעי נובע מאמונה כללית כלשהי שאליה מחוברים כל המשתתפים). מה *שמדהים* אותי הוא *שקיומן* של מחלוקות כאלה אינו גורם לאף אחד מהאנשים המעורבים להטיל ספק בגלוי בדוקטרינה ה"אורתודוקסית" לפיה העקרונות ההרמנויטיים, בשלמותם, הם התגלויות סיניי.

דוגמה לכך היא הדיון בנוגע לעיקרון "שני פסוקים הבאים כאחד", לפיו אם חוק L נאמר ביחס לשני נושאים, S1 ו-S2, ובאופן לוגי L(S1) מרמז על L(S2), ו/או להיפך, כך שאחת מההצהרות מיותרת, אזי L יכול להיות מיושם *רק* על שני המצבים שצוינו. לעיקרון זה אין בסיס טבעי, ככל שאני יכול לראות; כלומר, הוא אינו נובע באופן פורמלי ש-L(S1) ו/או L(S2) *אינם יכולים* לרמוז באופן לוגי על יישום אחר, לא מוצהר, נניח L(S3). אם רמיזה כזו אכן מתרחשת באופן לוגי, היא אינה יכולה להיות מעכבת על ידי צו אלוהי או רבני (אלוהים אינו סותר את חוקי הטבע שלו, וגם לא מאפשר לבני אדם לעקוף אותם). [206]; מסיבה זו, יש לסווג את ההגבלה כמלאכותית. מבחינה אנליטית, נראה שמדובר אך ורק בטענתו של רבי עקיבא שאין קביעה מיותרת בתורה; רעיון זה כשלעצמו שנוי במחלוקת, שכן רבי ישמעאל (תיאורטית) דוחה אותה, בטענה שהתורה מדברת בשפת בני אדם. יהא מקורה אשר יהא, קיימת מחלוקת בנוגע לניסוח המדויק של העיקרון המוצע, החל ממשנה ואילך. ישנם פוסקים (ביניהם תוספות) הטוענים כי נדרשות לפחות שתי אפשרויות מיותרות להגבלה כזו. ישנם (ביניהם רש"י) האומרים שההגבלה בכל מקרה אינה כללית לכלל ההסקה, אלא מוגבלת לניסיונות להרחיב את הדין המדובר באמצעות היסק *בנין אב* . אך איני רואה בסיס פורמלי גם למחלוקות נשואות אלה.

הסיבה האינטלקטואלית העמוקה לסטיות כאלה מהלוגיקה הטבעית היא, לדעתי, בתחילה נון -*פורמליזם נאיבי* , המתפתח בהדרגה ל*אנטי-פורמליזם שיטתי* (שגם הוא נאיבי, במובנים אחרים). הסיבה ההיסטורית היא אנטיפתיה מצערת, בתחילה רגשית ומאוחר יותר אידיאולוגית, *למה שהם כינו 'ידע יווני'*, שחסמה כל ניסיון ללמוד מתגליותיהם של אחרים. עבור אנשים אלה, *ההיגיון* צריך להסתגל לדרישות של תכנים קבועים מראש (ההלכה), במקום שכל התכנים ייכנעו לתכתיבי היגיון פורמלי אובייקטיבי. טענה רבנית זו לשליטה מוחלטת ניכרת, למשל, בהצהרתו של ברגמן בהקשר זה: "הכללים בנוגע לטקסטים כתובים... מגלים חוק רק ביחס למקום בו הם מיושמים ולא במקומות אחרים".

דוקטרינת המקור הסיני של ההרמנויטיקה הרבנית אינה ראשונית, אלא נגזרת של דוקטרינת המקור הסיני של ההלכה הרבנית. הרבנים חשבו שהם יכולים לתמרן את ההיגיון כרצונם, כל עוד הם מגיעים לתוצאות המשפטיות הנדרשות. מחלוקות התעוררו רק ביחס לנחיצות או ליעילות של מניפולציה כזו או אחרת, אך לא ביחס להנחה האפיסטמולוגית שבבסיסה.

אין צורך להתייחס להרהורים אלה באופן רדיקלי. עניינו כאן הוא בלוגיקה היהודית כשלעצמה, ולא במשפט היהודי. אם נטפל בראשון, אין זה נובע בהכרח שכל, או חלק, מהאחרון שגוי; שכן, כפי שמלמדת ההיגיון, הכחשת הקודם (במקרה זה, היבטים מסוימים של הפרשנות הרבנית) אינה מרמזת על הכחשת התוצאה (במקרה זה, המשפט הרבני) - *אלא אם כן* הקשר ביניהם במקרה בלעדי. חוק יכול להיות נכון (כלומר, באמת מרצון אלוהי), אך נגזר בצורה לא נכונה מהטקסט (כלומר, ממקום שגוי או בצורה לא נכונה). חוק יכול, כמובן, לחלופין, להיות שגוי, כמו גם נגזר

---

[204] לכן, אין זה מפתיע אותי שלפי ברגמן, " *הגמרא* אכן מעלה מדי פעם הפרכה כזו". הוא מוסיף כי "המפרשים (לקסובס לב *ע"א*) ניסחו עקרונות כדי להסביר את החריגים הללו"; לא ראיתי עקרונות אלה, אך עלינו לזכור שמדובר בהצדקות לאחר מעשה, שכן ההיגיון הטבעי מאפשר סיבות חלופיות.

[205] סוגיה נוספת שהם מעלים היא האם החריגים צריכים להיות "משמעותיים" או לא - בטענה שהפרכת בנין *אב של "אחד מאחד"* דורשת חריג משפטי ("חומרה או הקלה"), בעוד שנגד *בנין אב של "אחד משני"*, כל חריג (משפטי או לא משפטי) יעשה את העבודה. אני יכול רק לומר שהבחנה כזו אינה נעשית על ידי היגיון טבעי.

[206] אני מתייחס כאן, כמובן, ללוגיקה דדוקטיבית; אם ה"משמעות" היא אינדוקטיבית בלבד, כלומר אינה *הכרחית* אלא רק *מומלצת כסבירה* , ניתן להעלות על הדעת להקדים אותה בהתייחס לשיקולים רחבים יותר.

בצורה לא נכונה. אלה אינם עניינים שניתן לטפל בהם באופן כללי; אך יש לבחון כל מקרה בקפידה, ולאחר מכן יש לאמת גם את עקביות השלם. בכל מקרה, לא ניתן להפוך את ההיגיון עצמו לסוגיה של אמונה, למשהו אופציונלי.

הערה סטטיסטית. עד כה לא גיליתי כמה פעמים כל צורת פרשנות המתוארת כאן משמשת בפועל בתלמוד ובספרות רבנית אחרת. לעת עתה, הנה מידע שנאסף מכרך המפתח של מהדורת שונצינו (1952) של התלמוד הבבלי. כפי שראינו בפרק קודם, מפתח זה מכיל כ-137 הפניות לטיעון *קל וחומר* (תחת כותרות שונות). בנוגע לצורות שונות של טיעון באמצעות אנלוגיה, ישנם כ-161 הפניות (אנלוגיה, ניכוי באמצעות, 58; השוואות, לצורך גזירת חוקים, 1; *גזרה שווה* , 81; *הקש* , 17 ; *סמכות* , 1; טקסטים, קרבה של, 2; קריאת טקסט, 1). האם מפתח זה שלם, והאם כל הפניה מתייחסת לדגימה נפרדת או שיש חזרות, והאם חלק מההפניות מתייחסות רק לדיונים תיאורטיים, איני יכול להעז לומר [207].

שימו לב גם שעלינו להבחין בין שימוש בטיעון: (i) *בתוך* התנ"ך עצמו (למשל, אנו מכירים ארבעה או חמישה מקרים של *קל וחומר* בתורה, ועוד שני תריסר בשאר התנ"ך); (ii) *על ידי* הרבנים, ובמיוחד אלו של התלמוד, במאמציהם לפרש *מהתנ"ך* , כמסמך, של חומר הלכתי או הגדי; ו-(iii) *על ידי* הרבנים, ובמיוחד אלו שלאחר התלמוד, ביחס להצהרות הלא-פרשניות *של* רבנים אחרים. ברור שהשאלה הסטטיסטית מהווה פרויקט מחקר גדול וקשה בפני עצמו.

3. היקף התנאים.

ברור שבקריאת כל טקסט, הבנת המונחים בהם נעשה שימוש היא חיונית. לכך שני היבטים: היבט *איכותני* , אשר מטבעו מניח ידיעת השפה הרלוונטית, והיבט *כמותי* , הקשור לקביעת היקף. למסורת הרבנית, כמובן, היה הרבה מה לומר על שני היבטים אלה. ההיבט הראשון, הבהרת הדנוטציות והקונוטציות של מונחים, מטופל בחלקו במסגרת העקרונות ההרמנויטיים, באמצעות הסקות אנלוגיות והקשר; ובחלקו, הוא תלוי במסורת תרבותית ודתית ובתובנותיהם של פרשנים. ההיבט השני, הנוגע לסוגיות סותרות, מכוסה על ידי מערכת של עקרונות הרמנויטיים אשר נבחן כעת.

✡ *שיטות הפרשנות*, המכונות " *כללים אופרתים" קולקטיביות* [208], הן מאמצים לפרש את ההכללה האפקטיבית של מונחים חופפים מבחינה לוגית המצויים בתורה (ומכאן את תחולת הטענה/ות הכרוכות במונחים אלה). ***מכלול אופרת*** (**כלל מס' 4**) הוא פרשנות של שילוב של סוג + מין, ברצף זה, כבעל השפעה מגבילה, שמשמעותה 'רק המין המוזכר' (המין מוזכר לצורך אי הכללת מינים אחרים מאותו סוג); בעוד ש-" ***מיפרט אוכלאל"*** (**כלל מס' 5**) הוא פירוש של שילוב של מין + סוג, ברצף זה, כבעל אפקט מגדיל, המסמל 'המין המוזכר ואחרים כמוהו' (המין מוזכר כמדגם של אלה בסוג). דרך קלה לזכור את שני הכללים הללו היא לומר שהתוצאה שווה לשני מבין שני האיברים הנתונים. כללים אחרים כאלה, כפי שנראה, בעלי תוצאה מגבילה כוללת.

כדי להכניס אותנו לתמונה, נציין שבשיח היומיומי, היינו מבינים (בהתאם לניסוח המדויק) את ההיקף המצומד של מונחים חופפים לוגית באופן הבא, בהינתן ש-G הוא מחלקה-יתר ו-S1, S2... אחת או יותר מתת-המחלקות שלה, וכי-G ו-G ' הן שתי מחלקות המצטלבות חלקית מבלי לכלול את כל המופעים של השנייה ו-S, נניח, הוא כל תת-המחלקה המתייחסת לחלק G' של G. משפט שנושאו הוא "GS" או "SG" יתפרש באופן מינימלי כנוגע למין "S" [209], אם כי במקרים מסוימים הסוג "G" עשוי להתאים. "G *כגון* S1, S2..." עשוי להתפרש כ-"S1, S2..." (אם 'כמו' מתפרש כ'דומה ל-') או כ-"G" (אם 'כמו' מתפרש כ'לדוגמה'). רישום של הצורה "S1, S2... *אכן* G" כנראה יתכוון כ-"G", אם כי ללא תוספת כמו 'אכן', עלול להתקיים ספק. לבסוף, "GG" או "G'G"

---

[207] ראו גם, אולי, את הפריטים: עקרונות פרשניים, 2 הפניות; כללים לפיהם החוק מפורש, 2; טקסטים, פרשנות של, 3; טקסטים, השלכה של, 1.

[208] ביטוי זה מתורגם בטעות על ידי ברגמן כ"הכללות ופרטים"; היינו מעדיפים "כלליות ופרטים" או "סוגים ומינים". באופן דיוק, המונח הכללה, באנגלית, מתייחס לתהליך מנטלי הנע מאמירה מסוימת לאמירה כללית, ופרטים מתייחסים לתנועה מאמירה מעורפלת לאמירה מדויקת יותר. כאן, לעומת זאת, השאלה היא עד כמה רחבה או צרה הייתה כוונתו של כותב הטקסט.

[209] עם זאת, שימו לב שבאנגלית תואר בדרך כלל מופיע לפני שם עצם, בעוד שבעברית if מופיע אחריו.

בדרך כלל מכוונים כ-"G ו-G'" (כלומר, "S", הטענה המשותפת שלהם), אם כי לעיתים עשויה להיות משמעותה "G או G'" (כולל שני הטענות שלהם, כמו גם "S" או אפילו אולי תוך אי הכללת "S").

ניכר שישנה ערפול רב בשפה הרגילה, אשר מדע הלוגיקה יכול להתגבר עליו בקלות על ידי קביעת מוסכמות. תחום חקירה זה אינו לוגיקה מעמדית עצמה, אלא הקדמה לשונית לה. שימו לב שמעורבת בו פעולה מנטלית של "יישוב סכסוכים", במידה שהמונחים הנדונים נמצאים במתח מסוים, לפי הבנתנו התייחסות לסוג כנוגע לכולו (*דברה*) או לרובו או לחלק בלתי מוגדר שלו (*לב דברה*), והתייחסות למין כנוגע לפחות אליו (*לב דברה*) או אליו באופן בלעדי (*דברה*). כאשר המונחים מוזכרים יחד כנושאים של טענות, קיים אפוא ספק האם התוצאה היא כלליות, מקריות או פרטיקולריות בלתי מוגדרת. הכלל הלוגי, במקרה של ספק, הוא להכיר, באמצעות טיעון דילמטי, בפרטיקולריות הבלתי מוגדרת (*לפחות* חלקה) כאמת; באופן דדוקטיבי, אנו נשארים פתוחים לשאלה האם הכלליות (הכל) או המקריות (חלקה, אך לא הכל) נכונה; באופן אינדוקטיבי, אנו בוחרים בכלליות, משום שהיא אינה מציגה קוטביות חדשה, אלא אם כן יימצאו ראיות סותרות.

עבור הרבנים, במקרה של *כלל אופרת* , הסוג מוזכר כקירוב ראשון למשמעות המיועדת, והמין נוסף כדי לדייק יותר במשמעות זו. לדוגמה, בויקרא א', ב', "בבהמה, *בבקר* ובצאן", המונח הכללי הוא בעל קונוטציה משתנה (ניתן לפרש אותו ככולל סוגים אחרים של בעלי חיים, כמו אולי אתונות) והוא מובהר באמצעות המין המוזכר. כדי להסביר מדוע המין לא הוזכר לבד, ללא הסוג, נאמר לנו שייתכן שהוצעו *הרחבות* שלא התכוונו על ידי הכותב, או לחלופין שפרטים מסוימים שהציע הסוג הוחמצו; דעות שונות בין הרשויות בנושא זה. נוכל לקבל שילוב של שניהם כסביר: הסוג נמצא שם, למעשה, כדי לומר "אך אל תכלול עם מינים אלה, מינים *שונים אחרים* מאותו סוג".[210]

במקרה של *"פרט אוכלאל"* , מינים מסוימים רשומים תחילה כדי לציין את סוג הדבר המיועד, והסוג נוסף לסיום כדי לציין שגם "ודברים אחרים מאותו הסוג" מיועדים. לדוגמה, בשמות כ"ב, ט', "חמור או שור או כבש או כל בהמה (*בהמה*)", המין מדגים את הדברים המיועדים והסוג משמש להרחבת תחולת החוק הרלוונטי לדברים דומים אחרים, מה שמרמז שהרשימה הראשונית אינה ממצה. כדי להסביר מדוע הסוג לא הוזכר לבדו, ללא המין, נאמר לנו שייתכן שהוצעו *חריגים* שלא התכוונו על ידי הכותב, או לחלופין שפרטים מסוימים שהציע המין הוחמצו; דעות שונות בין הרשויות בנושא זה. נוכל שוב לקבל שילוב של שניהם כסביר: המינים נמצאים שם, למעשה, כדי לומר "והקפידו שלא להוציא מסוג זה מינים *דומים אחרים* מאותו סוג".

שיטות אלו, ווריאציות אחרות (המוזכרות להלן), הן של רבי ישמעאל; רבי עקיבא הציע אחרות באותם הקשרים: הוא קבע את היקף האמירות תוך התייחסות לעקרונות של ***ריבוי אומיות*** ומיעוט ***אוריבוי*** (הרחבה והגבלה, ולהיפך). ההבדל הטכני בין גישות אלו הוא בעיקרו של הדגשה. בעוד *שב"כלל אופרת"* , אזכור המינים משמש להגדרה מדויקת יותר של הסוג הראשוני; בריבוי *אומיות* , האזכור המפורש של המינים מדגיש את ההדרה של דברים שונים מסוימים, שלא הוזכרו במפורש, השייכים לסוג הראשוני. ובעוד שב"פרט *אוכלאל"* , הסוג הסופי משמש להגדרה רחבה יותר של מלוא היקף רשימת המינים, ומוסיף לאלה המוזכרים במפורש מינים נוספים שלא הוזכרו במפורש, ובמקביל מגביל במידה מסוימת, כפי שעושות כל ההגדרות, אקסטרפולציות מוגזמות; ב"מיעות *אוריבוי"* , אזכור הסוג מדגיש יותר את מגבלות האקסטרפולציה, תוך אי הכללת מינים מסוימים שלא הוזכרו שלו, השונים מדי מהמין שהוזכר, ובמקביל מציע גם לכלול מינים מסוימים שלא הוזכרו [211].

צורות פרשנות אלה נראות לי טבעיות למדי כשלעצמן. במקרים רבים, הניסוח ברור ולא ניתן לדיון, בכל מקרה. עם זאת, במקרים מסוימים, התוצאות אינן נראות בלתי נמנעות מבחינה פורמלית: לפעמים אפשר לראות סוג+מין כמשמעותם של 'סוג,' *שממנו* ... מין לדוגמה הוא...' [212], ומין+סוג כמשמעותו 'מין, *שהסוג* הרלוונטי [213]*שלו הוא...*' ; במקרים כאלה, שימו לב, המונח שהוזכר במקום השני נמצא למעשה בסוגריים, ומרמז על טענה שמעבירה,

---

[210] דרך אחת להסביר את אזכור המחלקה העליונה היא לראותה כמטרה *לרמוז* על מופעים או תת-מחלקות שלה שאינם כלולים (או נרמזים על ידי) תת-המחלקה הנזכרת; אשר אמורים להיות נושא של טענה לא מנוסחת בעלת קוטביות הפוכה, מה שהופך את הפרט המנוסה לתנאי.

[211] למרות ההתכנסות הפורמלית התיאורטית בין גישות אלו, הן בפועל הובילו לעתים קרובות למסקנות חומריות שונות (כאשר דבריו של רבי עקיבא מסתיימים לעתים קרובות כהלכה). אצטרך ידע ספציפי יותר על הוויכוחים התלמודיים הרלוונטיים כדי שאוכל להסביר מדוע. אבל, בהנחה שהבנתי נכון את הפורמליות ובהתבסס על המקרים המעטים שחקרתי, הייתי אומר שהבדלים כאלה פשוט מראים את כמות הסובייקטיביות הכרוכה ב"הסקות", בפועל.

[212] לדוגמה, "טיעונים לוגיים, סילוגיזם, אדוקציות, הם אמצעים לידע" אינו מגביל את הסוג למינים המפורטים. אפשר לבנות משפט בצורה זו, אם חושבים שחלק מהקוראים אינם מסוגלים להבין את שם הנושא הגנרי ללא הוספת שמות מינים מוכרים יותר.

[213] לדוגמה, "הסילוגיזם של אריסטו, טיעון דדוקטיבי, מניב מסקנות קטגוריות" אינו מתכוון לסוג בכללותו אלא רק למין. הסוג, כאן, משמש רק כדי למקם את הנושא הספציפי בהקשר רחב יותר.

כבדרך אגב, מידע אגבי כלשהו (לא בהכרח בעל רלוונטיות משפטית מיידית). כתוצאה מכך, אם נקבל את הכללים כהצהרות *ex cathedra* , וננסה תמיד להתאים את הפרשנויות שלנו לפורמטים הנתונים להן, לא סביר שנטעה מדי פעם. ברור שמאחורי תקנות כאלה עומדת דרך חשיבה נוקשה השוללת רישיון סגנוני למסמך ממקור אלוהי.[214]

✡ בנוגע לשילובים ולפרמוטציות האחרות של מסקנות היקף אלו (מסווגות ככלל **מס' 6**), ובמיוחד כלל ***אופרת אוכלאל*** ו(כנראה תוספת מאוחרת יותר[215]) *פרת אוכלאל אוכלאל* , עלינו רק להוסיף את ההערות הבאות. אלה כרוכות בפעולה רציפה של שני העקרונות הקודמים, כאשר לשלבי *הכלל* יש השפעה מרחיבה, ולשלבי *הפרת* יש השפעה מצמצמת, כאשר התוצאה הכוללת היא יחסית צרה[216]. ישנה הזדמנות גדולה יותר באופן יחסי לכפות את הטקסט לפורמטים קבועים מראש, במקום לפרש אותו באופן טבעי. נראה לי שעלינו תמיד לנסות לתפוס את הקריאה הפשוטה (*פש"ת*), ולהימנע מסטייה ממנה ללא הצדקה מוחצת.

דוגמה: במדבר ו', פסוק ג'-ד' אוסר על הנזיר לשתות יין או משקה חריף או חומץ או משקה ענבים, או לאכול ענבים, או לאכול ענבים טריים או מיובשים או כל דבר העשוי מהגפן, מהגרעינים (*חַרְצַנִּים*) ועד הקליפות (*זג*)[217]. לדברי ברגמן, *נזיר* לד ע"ב קורא קטע זה כ"פרת *כלל אופרת"* , אך זה נראה לי בלתי מוצדק, אם "משקה חריף" (*שֵׁכָר* , שיכול להשתכר) מתייחס למשקאות אלכוהוליים שאינם יין וכדומה. שכן במקרה זה, "יין ומשקה חריף" אינם יכולים להיחשב לחלוטין כפרת *ביחס* ל"מוצרי הגפן", שהוא כלל במקרה הטוב רק ביחס ליין ולמשקאות אחרים מבוססי ענבים, ענבים טריים או מיובשים, וגרעינים וקליפות. האופן שבו כל הפריטים הללו רשומים הוא טבעי למדי, בשלוש קטגוריות המקבצות יחד משקאות אלכוהוליים (לא כולם מבוססי ענבים), צורות ענבים הנאכלות בדרך כלל, וחלקים שבדרך כלל מבוזבזים על ידי הצרכן, בהתאמה, ובנוסף אזכור של קטגוריה רחבה יותר שאליה נופלים רוב (*אך לא כולם*) הפריטים. להתעקש על שילובם בפורמט *"פרט אוכלאל אופרת"* הוא מלאכותי ולא מדויק.[218]

✡ כמו כן, ראוי להזכיר כאן את העקרונות " ***מכלל התסריט לפרט"*** ו"מפרט ***התסריט לכלל" (מונח כללי הדורש*** השלמה]מסוימת [, ומונח מסוים הדורש [השלמה כללית]), אשר רשימתו של רבי ישמעאל מקבצת יחד לאחד (**כלל מס' 7**)[219]. ניתן לסווג אותם, כפי שעושה ברגמן (כנראה בעקבות רשויות קודמות), עם *הכללים האופרתים* . ההבדל ביניהם, הוא מציע, הוא למעשה: בעוד *שכללים האופרת* ופרת *איכות* ודומיהם עוסקים באפקט הקולקטיבי של מונחים ברורים בנפרד, כללי *התסריט* מתייחסים למונחים מעורפלים שמשמעותם המדויקת מתבהרת רק על ידי השפעתם ההדדית זה על זה. הבחנה זו היא דקה מאוד אכן, ומאולצת למדי אם לשפוט לפי הדוגמאות שניתנו בספרות[220].

הייתי אומר, במקום זאת, שניתן לטעון להבחנה בין מונחים עצמאיים מבחינה פונקציונלית (באופן כללי, מחלקות של ישויות, אשר עשויות להיות בעלות קשר היררכי; למשל, 'בעלי חיים' ו'שוורים') לבין מונחים תלויים (ליתר דיוק, מונח עצמאי

---

[214] מעניין לציין שהפילוסופיה הרציונליסטית, המנסה להסביר כל מילה ומיקום מילים באופן מסוים ומוגדר מראש, המיוחסת לרבי עקיבא, נמצאת כאן, ובמקרים אחרים, למעשה בבסיס מסקנותיו של רבי ישמעאל, כמו גם של רבי עקיבא.

[215] ראוי לציין כי ר' ישמעאל הזכיר רק את הראשון מביניהם כאחד מכלליו, תוך התעלמות מהשני וגם *מכלל-כלל-פרט* ופרת *-פרט-כלל* . ההסבר שלי לפערים חוזרים ונשנים כאלה ברשימה של ר' ישמעאל הוא פשוט: כמו לעתים קרובות בשלבים המוקדמים של חקירה, הוגים אינם עורכים בתחילה ניתוח ממצה של הנושא הנדון בהתייחס לסימטריות , אלא מתמקדים במקרים שעולים בפניהם בהקשר של דאגותיהם הפחות מופשטות. רק מאוחר יותר הם, או יורשיהם, בוחנים צירופים ותמורות אפשריות אחרות המוצעות על ידי ערבוב מחדש של המונחים העומדים על הפרק. ר' ישמעאל לא הגיע לשלב השיטתיות הזה; יורשיו אכן הגיעו. (הכל טוב ויפה; מה שמעצבן הוא ניסיונותיהם להצדיק את תוצאותיהם על ידי ייחוסן אנכרוניסטי אליו.)

[216] הבחנה טכנית שהוצעה על ידי הרבנים בין שני העקרונות המוצהרים היא, כפי שציטט ברגמן, שהראשון "קובע שכל פריט שיש לו אפילו דמיון אחד למפרט נכלל", ואילו השני "הפריט שיש לכלול חייב להיות דומה למפרט בשני היבטים לפחות". הוא מוסיף: "עד כמה משמעותי היה הדמיון נותר לחכמים לקבוע. לעיתים, הם שקלו כמה היבטים כאחד". שוב, אני חייב לומר, איני רואה בסיס טבעי לפרטים הנוספים הללו.

[217] דברים אלה מובנים בצורה שונה על ידי הרבנים.

[218] דוגמה נוספת היא במדבר יח:טז, אשר לפי ברגמן מתפרש בשבועות *ד* ' ע"ב *כ"כלל וכלל אופרת"* . כאן, הכפייה מורכבת מקריאת נושא, נשוא וסיווג של נשוא כסוגים (רחבים, רחבים וצרים יותר), תוך התעלמות מוחלטת ממיקומם היחסי (התפקידים הלוגיים) במשפט.

[219] מדוע עליו לעשות זאת, כאשר הפריד בין *כלל אופרת* ופרת *אוכלאל* , זו תעלומה עבורי; או לחלופין, מדוע שני האחרונים והכפולות שלהם לא קובצו יחד, באופן דומה? הייתי מציע, גם כאן, כישלון בלעמוד אחורה מהידע המצטבר ולסדר מחדש ולסדר את התוצאות שהתקבלו.

[220] לדוגמה, הדוגמה מויקרא א', ב' שניתנה קודם לכן, לפי הגדרותיו של ברגמן, תהווה כלל *התסריט ליפרת* ולא כלל *אופרת* , ככל שאני יכול לראות. שימו לב, עם זאת, שברגמן רומז ש"ישנן דעות רבות ומגוונות" בנוגע להגדרת תהליכי *התסריט* ; לכן אנו עשויים לעכב את שיקול הדעת.

יחסית, כמו 'שוורים', והסעיפים המשלימים שלו; למשל 'קרני ' או 'נגיחה של אנשים *על ידי* '). הקשר בין מונחים בלתי תלויים הוא במקרה הטוב פשוט תת-מונח (שוורים הם בעלי חיים), בעוד שהקשר בין תלויים הוא קשר מורכב יותר, כמו החזקה או פעולה (לשוורים יש קרניים ושוורים נגחים באנשים) [221]. הראשונים *משלימים* זה את זה, האחרונים *משלימים* זה את זה. איני מתכוון לומר שהרבנים אכן סיווגו את מסקנותיהם תחת כותרת זו או אחרת על סמך ההבחנה שאני מציע (אם כי אולי הם ניסו לעשות זאת), אלא שאם היו מתעקשים ליצור איזושהי חלוקה משנה של התופעות הנדונות, הם היו עשויים לבחור אותה באופן יעיל יחסית במקום זו שהוזכרה לעיל [222]. אני אומר 'התעקש', משום שגם ההבחנה שלי אינה רדיקלית מספיק כדי להצדיק ניסוח של כללים הרמנויטיים נוספים. שכן בדרך כלל ניתן (והרבה לוגיקה פורמלית מבוססת על פעולה זו), לבצע את מה שמכונה ללוגיקאים 'תמורה' [223], ולשנות את המונח המשלים למונח עצמאי (שוורים הם 'דברים בעלי קרניים' ושוורים הם 'דברים נוגחים').

הערה על סטטיסטיקה. במדד הכללי של סונצ'ינו יש 77 אזכורים לנושא *הכללים הפותחים* (כביכול, אבל לא בדקתי). אלה מגיעים תחת כותרות שונות: הרחבה, 5; הרחבה ומגבלה, 15; הרחבה אחרי הרחבה, 2; הרחבה בפרשנות, 5; עקרונות כלליים וחריגים, 1; פסיקות כלליות, 2; הכללה, 2; הכללה וספציפיקציה, 28; מגבלה בפרשנות, 6; כלל, כללי ופרטני, 1; כלל, הרחבה ומגבלה, 1; ריבוי, 1; *ריבוי* אומיות , 1; ספציפיקציה, 1; ספציפיקציה ככלל פרשני, 2; ספציפיקציה והכללה, 4. כפי שצוין קודם לכן (בדיון בתלמוד קל וחומר), קשה לומר באיזו מידה רשימה כזו ממצה ואינה חוזרת על עצמה, ללא חקירה נוספת. בכל מקרה, היא אינה אומרת לנו בדיוק כמה פעמים כל כלל משמש בפועל.

---

[221] הבחנה זו מזכירה את זו שעושים לוגיקאים, בין מונחים *קטגורמטיים* וסינקטגורמטיים , אם כי אינם זהים לחלוטין. *שימו* לב שבניגוד למונחים עצמאיים, מונחים תלויים אינם מחוברים באמצעות 'וגם' בלבד, אלא באמצעות יחסים מורכבים יותר כמו 'של', 'על ידי', 'עבור', 'דרך'.

[222] דוגמה מהתורה עשויה להיות במדבר יח, טז: "לפי ערכך חמשה שקלים כסף" (הוזכר בהערה קודמת), כאשר ל'חמשה שקלים כסף' אין משמעות בפני עצמה, מלבד מושג ה'ערכת' (במקרה זה, לצורכי גאולה).

[223] עם זאת, יש לציין כי מונחים מסוימים, אשר בשפתם העממית מנוסחים בפורמט דומה (בעיקר, 'יכולת של' ו'מטמורפוזה של'), אינם ניתנים לשינוי חופשי מבלי לגרום לסתירות בסופו של דבר. אך לא ניתן להתייחס לסוגיות כאלה בהקשר כה צר; הן שדות של לוגיקה בפני עצמן.

11. שלוש עשרה *מידות* (II).

בחלק השני של ניתוחנו את שלוש עשרה מידותיו של רבי ישמעאל, נעסוק בכללים ח'-יא' ו-י"ג.

4. הרמוניזציה.

במילים כלליות, חמשת העקרונות ההרמנויטיים הנותרים, אותם נכנה "כללי הרמוניזציה", משמשים לפתרון יתירות לכאורה, פערים, ספקות, מתחים או חוסר עקביות בין טענות. במקרים מסוימים, תוצאותיהם זהות לאלו של הלוגיקה הפורמלית; במקרים מסוימים, הם מעדיפים מסלול שהוא רק אפשרות בין אחרות על פי הלוגיקה הפורמלית; ובמקרים מסוימים, הם מציעים מסלול שהלוגיקה הפורמלית לא הייתה ממליצה עליו. שימו לב שעקרונות אלה מהווים יחידות של תהליך חשיבה, אשר עשויות לפעול בנפרד במצבים פשוטים, או בסופו של דבר ברצף בשילובים מורכבים.

שים לב שהניתוח הפורמלי שלי בסעיף זה מבוסס על מדגם מוגבל ככל הנראה, שנלקח מספרות נגזרת בנושא שבדקתי. ייתכן שהדוגמאות המעטות המוצגות שם כמייצגות את המסורת הרבנית אינן מייצגות באופן מלא מסורת זו. יתר על כן, גם אם דוגמאות אלה מייצגות באופן מלא, ייתכן, ואף סביר, שמחקר אמפירי ישיר ומעמיק בתלמוד ובספרות רבנית אחרת יחשוף מגוון גדול בהרבה של צורות חשיבה, לגיטימיות או לא, הנמצאות בשימוש בפועל [224]. אין להתייחס כמובן מאליו לתצפיותיהם של רבני 2,000 השנים האחרונות שהתעניינו בנושאים אלה, ולתפיסותיהם ולסיווגיהם את מה שראו. להיפך, כפי שאנו מראים כאן, כישלונם להשתמש בשיטות פורמליות מגדיל את הסבירות שהם החמיצו חלק מהנתונים הזמינים ושפטו בצורה שגויה את הנתונים שהיו להם. עדיין ניתן לעשות עבודה רבה, ויש לקוות שמאמציי הראשוניים יימשכו על ידי אחרים.

יש לציין שאף אחד מכללי ההרמוניזציה הנידונים כאן אינו מוזכר במדד סונצ'ינו [225]. לכן אין לי מושג באיזו תדירות כללים אלה משמשים בפועל בתלמוד.

עניינו כאן, שימו לב, אינו בסוגיות המשפטיות כשלעצמן, אלא במבנה הלוגי של הפרשנות. אין לי שום קשיים הלכתיים; מטרתי היא לנסח מתודולוגיה *להבהרה*, סיווג והערכת פרשנות רבנית, תוך התייחסות להיבטיה התאורטיים והמעשיים כאחד (כלומר, כללי ר' ישמעאל והסברם על ידי רבנים, מצד אחד, ודוגמאות ליישומם בתלמוד ובספרות רבנית אחרת, מצד שני). הנתונים האמפיריים שלנו מורכבים מהצהרות ומפעולות מסורתיות, אך גישתנו האנליטית לנתונים אלה תהיה אובייקטיבית ומדעית לחלוטין.

כעת נעסוק בשלושת (למעשה, ארבעת) העקרונות הפרשניים הראשונים, המתחילים בביטוי " כל דבר שהייתה ***בכלל ויצא...*** " (**כללים מס' 8-10**), שפירושו המילולי "כל דבר שהיה באופן כללי ויצא..." [226]. במילים כלליות, ובמונחים פורמליים, כללים אלה עוסקים במצב הפרשני הבא:

---

[224] דוגמה לכך צוינה בפרק הקודם (הערת שוליים 15): ההסקה, מאיסור שעטנז וממתן ציצית, ששעטנז מותר במקרה של טלית. אך גם, קודם לכן ובהמשך, אנו מוצאים הסקנות מרומזות רבות במחשבה הרבנית, אשר למרות שהן קשורות לעקרונות מפורשים, אינן בעצמן היבטים של עקרונות אלה.

[225] למרות שייתכן ש"טקסט, מיותר", שיש לו רק התייחסות אחת, חל.

[226] שימו לב שכללים אלה שונים מכללים *אופרתים* בכך שבמקום להתייחס להשפעה ההדדית של *מונחים*, הם נוגעים להשפעה ההדדית של *טענות*, המוערכת על ידי בחינה מדוקדקת של הנושאים והנשואים שהם כוללים, כמו גם של מאפייניהם הפורמליים השונים האחרים (קוטביות, כמות, מודליות וכו').

נָתוּן:

כל S1 הם P1 (הנחת יסוד עיקרית),

וכל S2 הם P2 (הנחת יסוד משנית),

כאשר כל ה-S2 הם S1, אך לא כל ה-S1 הם S2, (הנחת יסוד סובייקטיבית) [227],

ו-P1 ו-P2 נמצאים ביחס כלשהו {*f* {P1, P2} (הנחת יסוד פרדיקטלית).

מהם הקשרים הנובעים מכך:

בין S1 ל-P1, ובין S2 ל-P2, מלבד האמור לעיל ;

ובין S1 ל-P2, ובין S2 ל-P1 (מסקנות) **?**

זה, אם כן, נוגע לשני סובייקטים תת-אלטרנטיביים (S1 ו-S2, שיחס הסוג-מין שלהם מוגדר במה שנקרא 'הנחת היסוד הסובייקטיבית'), אשר נמצאים בכתובים בנפרד הקשורים לשני נשואים נפרדים (P1 ו-P2, שיחסם מוגדר במה שנקרא 'הנחת היסוד הפרדיקטלית'). [228]היחס הנתון של הסוג (S1, הנושא העיקרי) לנשוא שלו (P1, הנשוא העיקרי) ייקרא הנחת היסוד העיקרית; בעוד שזה של המין (S2, נושא משני) לנשוא שלו (P2, הנשוא המשני) ייקרא הנחת היסוד המשנית. השאלה הנשאלת היא, איזה מידע ניתן להסיק בנוגע לנושאים ולנשואים (מסקנות) השונים? *עבורנו, שאלה זו היא כפולה: (א) אילו מסקנות מציעה* ***המסורת הרבנית*** *, ו-(ב) אילו מסקנות מציעה* ***ההיגיון הטהור*** *; בהשוואה לקבוצות אלו, אנו עשויים לגלות שהן חופפות או מצטלבות או מתפצלות לחלוטין.*

ההנחות העיקריות והמשניות ניתנות במפורש בכתובים (כנראה, אם כי ניתן להעלות על הדעת שהן רק מרומזות, בתנאי שהן נגזרות מהטקסט *באופן דדוקטיבי* גרידא). ההנחה הסובייקטיבית עשויה להיות ניתנת טקסטואלית (או, שוב, משתמעת בקפדנות), או, כפי שקורה לעתים קרובות, היא עשויה להיות פשוט ברורה מאליה (ידע טבעי); כך גם לגבי ההנחה הפרדיקטלית. צורת הקשר האחרון, *f* (P1, P2), משתנה מכלל לכלל, וכמובן תשפיע על המסקנות המוסקות. אחד מ-P1 ו-P2 עשוי להיות כפוף לאחר, או שהם עשויים לרמוז זה על זה (בהיותם זהים, או בעלי משמעות לוגית); או ש-P1 ו-P2 עשויים להיות תואמים בדרך אחרת (סותרים זה את זה או לא קשורים), או שהם עשויים להיות לא תואמים (סותרים או מנוגדים).

באשר ל"מסקנות " המוצעות, נראה כיצד הן משתנות, וכיצד הן נוצרות, ככל שנמשיך; שימו לב שהן עשויות להיות אינדוקטיביות, כמו גם דדוקטיביות. יש לציין שבפרשנות רבנית, אחת או יותר מההנחות עשויות להשתנות במהלך הטיעון: טענה כללית בתחילה עשויה להסתיים כמותנית או כבלתי מותנית; שינויים כאלה יש לספור גם כ"מסקנות" (או כחלק מה"מסקנה" הכוללת).

מיותר לציין, הרבנים מעולם לא ניסחו את כלליהם במונחים כה פורמליים; ניסחתי אותם כך כדי להבהירם ולהעריך אותם בוודאות . הגדרותיו של רבי ישמעאל (באופן גס, אך בצורה סבירה) מפרטות את ההנחות העיקריות, המשניות והסובייקטיביות, כמו גם (אם כי לא תמיד בבירור) את ה"מסקנות" המשוערות, בשפה רגילה. אך הן אינן מפרטות, או לא רומזות אלא על, ההנחות היסודיות, שיש לנחש אותן פחות או יותר, תוך התייחסות לדוגמאות מסורתיות; *השערותינו בעניין זה מאוששות על ידי הסימטריה והמיצוי של הצירופים שהם מניחים* . באשר להערכה לוגית, רבי ישמעאל ובני דורו ויורשיו אינם עושים כל מאמץ, או מפגינים כל מיומנות, בניתוח פורמלי של התהליכים; נשתדל למלא את החסר.

יתר על כן, אני בספק רב אם הליכים פרשניים אלה יושמו באופן מכני בכל מקום בו נמצאו תנאיהם הפורמליים; אני חושד שהם טופלו כמערכת כלים, שניתן להשתמש בהם, או להתעלם מהם, כנוח, בתנאי שכל הרבנים הסכימו. קשה לדמיין כיצד הם יכלו להמשיך אחרת, משום שכפי שנראה, המסקנות שהם מסיקים הן לרוב מיותרות מבחינה לוגית (אם לא, בהקשרים מסוימים, לא הגיוניות); מכאן נובע שבמקרים מסוימים יתעוררו סתירות, הקוראות לנסיגה מפעולות פרשניות קודמות שגרמו לצרה. אך כדי להוכיח ניבוי זה, יהיה צורך ללמוד את התלמוד בפירוט רב יותר ממה שעשיתי; באופן אידיאלי, יהיה צורך ברשימה מסודרת היטב של כל המקרים שבהם התרחשה פרשנות.

---

[227] שימו לב היטב שהנושא הצר יותר, S2, הוא זה שמרמז על הנושא הרחב יותר, S1; מסיבה זו, אנו אומרים ש-S1 כפוף ל-S2. מצד שני, מכיוון ש-S1 כולל את S2, אנו אומרים ש-S2 כפוף ל-S1.

[228] אם לשתי טענות יש נושאים זהים (או לפחות בעלי רלוונטיות לוגית) (שניהם S, נניח), כללים אלה אינם חלים. במקרה כזה, אנו עוסקים ב'לוגיקה מנוגדת' רגילה, כך שהניגוד בין הטענות זהה באופן עקרוני לניגוד בין הנשואים. עם זאת, אם הכמות שונה בשתי ההנחות, אזי ניתן לטעון שהנושאים שלהם אינם שווי ערך מבחינה טכנית, אלא רק תת-אלטרנטיביים (כל S = S1 וחלק S = S2). האם במקרה האחרון הרבנים היו מיישמים את הכללים המדוברים, איני יודע.

כעת, *באמצעות סילוגיזם* , נוכל ללא עיכובים נוספים להסיק את המסקנות הבאות (מסקנות צדדיות):

מההנחות היסוד המינוריות והסובייקטיביות, **חלק מ-S1 הם P2** (מצב רוח **AAI/3**).
מההנחות העיקריות והסובייקטיביות, **כל ה-S2 הם P1** (מצב רוח **AAA/1**).

סילוגיזמים פורמליים אחרים עשויים להיות אפשריים, בהתאם להנחה הפרדיקטלית המעורבת; מסקנות סופיות כאלה יצוינו בהמשך.

במקרים מסוימים, מסקנות דדוקטיביות שונות אלה אינן מובילות לאנטינומיה ומתקבלות על ידי הרבנים, אם כי הם עשויים ללכת מעבר להן ולהמליץ על תהליך אינדוקטיבי כלשהו (למשל, קריאה *א-מנוגדת* או הכללה). במקרים מסוימים, הן אינן מובילות לאנטינומיה, אך נדחות על ידי הרבנים (מסיבות שנראה בהמשך), אשר מעכבות אותן בצורה כלשהי (למשל, באמצעות קריאה אנטי-מילולית של הטקסט או פירוט). במקרים מסוימים, לוגיקה דדוקטיבית מהנתונים הנתונים גורמת לקונפליקט, שיש לפתור; וגם כאן, הרבנים עשויים להעדיף פיוס אחד על פני אחר.

לעיל, ונמשיך לעשות זאת, רק את הצורות **הקופולטיביות** של *"כל דבר שהייתה בכלאל"* ; כלומר, צורות הכוללות טענות *קטגוריות* . עם זאת, יש להבהיר שצורות **משתמעות** של אותן צורות ניתנות להעלות על הדעת באותה מידה; כלומר, צורות הכוללות טענות *מותנות* . שני הסוגים משמשים בדוגמאות רבניות, אם כי אולי הראשון יותר מהאחרון. כפי שמוצג להלן, הפורמט הכללי של ההשלכות דומה לזה של הקופולטיביות; כל התוצאות כנראה זהות, *בשינויים המחויבים* . לכן, איננו צריכים להתייחס לשני הסוגים; וגם לא נעשה זאת, כדי להימנע מחזרות. ההבדל המשמעותי ביניהם הוא שבעוד שקופולטיביות כוללות ארבעה *מונחים* , ההשלכות כוללות ארבע *תזות* . במקום הנושאים (S1, S2) והנשואים (P1, P2), אנו עוסקים בקדמונים (P1, P2) - אין להתבלבל עם הסמלים הקודמים לנשואים; כאן P מייצג טענה) ובתוצאות (Q1, Q2), בהתאמה. לכן, למען הפרוטוקול, ניסחנו, באופן כללי:

בהינתן: אם P1 אז Q1 ואם P2 אז Q2 (הנחות יסוד עיקריות ומשניות) **,**
כאשר P2 מרמז על P1, אך P1 אינו מרמז על P2 (הנחת יסוד מוקדמת) **,**
ו-Q1 ו-Q2 נמצאים ביחס כלשהו {Q1, Q2} f (הנחת יסוד תוצאתית) **.**

מהם הקשרים הנובעים מכך:
בין P1 ל-Q1, ובין P2 ל-Q2, מלבד האמור לעיל;
ובין P1 ל-Q2, ובין P2 ל-Q1 (מסקנות) **?**

את הביטוי הנפוץ " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא*... " ניתן כעת לפרש בצורה מדויקת יותר. " *כל דבר* " מתייחס למונח המשני (S2); " *שהיה בי-* ", להכללתו של האחרון תחת המונח העיקרי (S1, דרך הנחת היסוד הסובייקטיבית 'S2 הוא S1'); " *-כלאל* ", להנחת היסוד העיקרית (S1 הוא P1); ו-" *ויאטסה* ", להנחת היסוד המשנית (S2 הוא P2). שימו לב שבכל הכללים הללו, הנושא הבסיסי הוא, בדרך כלל, אדם או אנשים (גם אם מוזכר אי פעם חיה, צמח או מינרל, הנושא האולטימטיבי, שאליו כל חוק עשוי להתייחס, הוא אנושי). הנשוא האפקטיבי הוא בבירור חוק או קבוצת חוקים, שבאמצעותם עלינו להבין בהקשר זה הוראה, איסור, היתר ו/או פטור כלשהם. הבה נבחן כעת את העקרונות ההרמנויטיים הרלוונטיים בפירוט.

✡ **כלל מס' 8** משלים את המשפט הנפוץ האמור במילים ***...מין הכלל ללמד, לו ללמד על עתסמו יאצא, אלה ללמד על הכלל קולו יאצא*** . בתרגום מילולי, העיקרון קובע: "כל דבר שהיה בכלליות ויצא מהכלליות, יש ללמדו: אין ללמדו 'על עצמו, הוא יצא'; אלא יש ללמד ש'על כל הכלליות, היא יצאה'".

אנו עשויים להציע את הפרשנות הבאה: "נושא (S2), מתוקף היותו שייך לאחר (S1), נכלל בכלליות (כל S1 הם P1); לאחר מכן הוא (S2) טופל באופן מובחן (כל S2 הם P2). במקרה כזה, יש ללמד את הנשוא המובחן (P2): אין ללמד אותו (P2) רק בהתייחס למין הבודד (S2), אלא גם ללמד אותו (P2) בהתייחס לסוג כולו (S1) [כך שכל S1

הם P2]". לפיכך, " *atsmo* " מתייחס למונח המשני (*yatsa* " ;(S2 ", לנשוא המשני (P2); ו-" *haclal kulo* ", למונח העיקרי (S1).

למרות *שעיקרו של* ר' ישמעאל עצמו אינו מציין את הנקודה הבאה, *אם לשפוט לפי כמה דוגמאות שניתנו בספרות* , כלל ה- *lelamed* נוגע למקרים ***בהם הנשוא המשני P2 כפוף לנשוא העיקרי P1*** . לכן, בהקשר זה, הנחת היסוד הנשואית שלא הוגדרה בנוסחה הכללית הקודמת שלנו היא:

כל ה-P2 הם P1, אבל לא כל ה-P1 הם P2 (הנחת יסוד קדם-קטלית),

והמסקנה העיקרית שככל הנראה הוצעה על ידי רבי ישמעאל היא:

כל ה-S1 הם P2 (מסקנה עיקרית).

על פי ההיגיון הדדוקטיבי, הנחת היסוד הנשיאתית האמורה אינה מספקת לנו מסקנות נוספות, מלבד אלו שכבר הושגו באמצעים אחרים (ראה לעיל). לכן, המסקנה המוצעת *של* רבי ישמעאל היא במקרה הטוב אינדוקטיבית. ההיגיון הדדוקטיבי מאפשר *שלסוג* יכול להיות נשוא כללי ולמין מאותו סוג יש נשוא ספציפי יותר; הוא אינו מתעקש *שהסוג* ילך בעקבותיו ויהיה לו גם את הנשוא הספציפי יותר. רבי ישמעאל, לעומת זאת, כנראה סבור כי, בנוגע לתורה, הנחת היסוד המשנית, או ליתר דיוק, המשמעות *של* ההנחות המשניות והסובייקטיביות, יש להכליל את 'חלק מ-S1 הם P2' ל'כל ה-S1 הם P2'.

הדוגמה, כפי שדווח על ידי ברגמן, עליה ביססתי את הפורמליזציה הנ"ל היא: שמות כ"ב:י"ח גוזר מוות על מכשפה (כללי), בעוד בויקרא כ':כ"ז גוזר מוות על מדיום או נקרומנסים ("אשר בו רוח [*דפאים*]או רוח מוכרת ["]) בסקילה (פרט); מכאן, בהינתן הכללת מדיומים ונקרומנסים בקטגוריית המכשפות (הבסיס הטקסטואלי להנחה זו אינו ניתן, שימו לב; כמו כן, פרשנים כוללים מכשפים, וטוענים כי הנקבה משמשת רק משום שרובם נשים), מוסק מפרשנות *כללית זו* כי יש לסקלה מכשפות (מכל הסוגים). שמתי לב *ששינוי* הנשוא מורכב מהוספת דיוק נוסף (על ידי סקילה) לנשוא המקורי (גזר דין מוות); והנחתי שזהו תנאי *בלתי נמנע* להחלת כלל זה.

שימו לב היטב, שלפי ההיגיון הטבעי, המסקנה המוצעת *של* רבי ישמעאל אינה בלתי אפשרית (שום אנטינומיה לא נובעת ממנה); היא פשוט חוסר רצף (לא בלתי נמנעת מבחינה פורמלית). משמעותה *של* הנחת היסוד המשנית היא *לב דברה* , ויכולה באותה מידה להתברר ככללית או מותנית. כמו כן, לא תהיה כרוכה בקריאה *דתית של* "חלק מה-S1 הם P2", בניגוד להכללה *של* רבי ישמעאל, כלומר כך ש"חלק מה-S1 אינם P2". לכן, המסלול המוצע הוא מלאכותי, המומלץ על ידי סמכות דתית הטוענת לאישור אלוהי. אין מדובר במהותה בהיסח הדעת, אלא בהצעה שהנחת היסוד המשנית לא תקרא כבלתי מוחלטת.

מדוע הטקסט לא פשוט אמר 'כל S1 הם P2' (במקום 'כל S2 הם P2') מלכתחילה, אם זו הייתה כוונתו, לא מוסבר; אולי זה היה לא הולם *מבחינה הקשרית* , ומרמז על מסקנות שגויות מההקשר *שמסביב*. כמו כן, מדוע ההסקה המוצעת נעשית, *במקום* לקרוא את הפרטיקולריות כהוראה יוצאת דופן, כך *שמינים של* S1 *שאינם* S2 *אינם* P2, למרות *שהם* P1, לא מוסבר. הייתי צופה *שהקריאה* החלופית *של* הפרטיקולריות, כמותנית, אכן מתרחשת לעיתים בפרקטיקה הרבנית; אך לא חיפשתי דוגמאות [229]. בכל מקרה, *באופן דדוקטיבי* , כל אחת מהתוצאות מקובלת פורמלית; לכן ניתן להתייחס למצב הרוח המוצע רק כהעדפה *אינדוקטיבית* , הנטענת כייחודית לפרשנות המקראית.

✡ ברגמן מודיע לנו *שלמעלה* יש גרסה אחת *של* כלל *הלומד* , *שבה* החוק הפרטי מלמד "על עצמו כמו גם על החוק הכללי". בגרסה אחרת, לדבריו, הוא מלמד (לא על עצמו אלא) "רק על החוק הכללי". עם זאת, מהדוגמה *שהוא*

---

[229] למען האמת, לדעתי, קריאת *ה"דַּקָא"* נראית הסבירה יותר מבין השתיים (אם כי לא בלתי נמנעת), משום שזה יסביר מיד מדוע הכתובים לא אמרו בפשטות "כל S1 הם P2".

נותן, אני חולק בתוקף על פירושו לגרסה האחרונה, בעוד שאני מוכן להודות שהיא קיימת בספרות הרבנית. אך לפני שאדון בחילוקי הדעות בינינו, הרשו לי להציג גרסה נוספת זו במונחים פורמליים.

בואו נבחן תחילה את הדוגמה של ברגמן. ויקרא כב:ג' דן את מי שמתקרב לקדשים כשהוא טמא לעונש 'כרת' (כרת) (כלליות); ויקרא ז:כ' דן את מי שאוכל שלמים כשהוא טמא לאותו עונש (פרטיות); שלמים מופיעים בין שאר הקדשים בויקרא ז:לז (ליתר דיוק, פסוק זה אינו מזכיר את הקטגוריה הכללית של קדשים, אלא רק מפרט סוגים שונים של קרבנות: עולה, תבואה, חטאת, אשם, הקדשה ושלום). מכאן משתמע שצריכת (או התקרבות?) של קרבנות פחות קדושה משלמים, כגון אלו המיועדות לתחזוקת המקדש (ברגמן אינו מציין היכן בטקסט נקבע הבחנה זו במידת הקדושה), אינה *כפופה* לכרת. [230]

למרות שגם ר' ישמעאל וגם יורשיו לא מציינים את הנקודה הבאה, *אם לשפוט לפי כמה דוגמאות שניתנו בספרות* , כלל הווריאציה של *lelamed* נוגע למקרים ***בהם הנשוא העיקרי P1 כפוף או זהה לנשוא המשני P2*** . לכן, בהקשר זה, הנחת היסוד הנשואית שלא הוגדרה בנוסחה הכללית הקודמת שלנו היא:

כל P1 הם P2 (הנחת יסוד פרדיקטלית),

והמסקנה העיקרית שהוצעה ככל הנראה על ידי רבנים היא:

חלק מ-S1 *אינם* P2 (מסקנה עיקרית).

כעת, הבה נבחן את ההסקות הסילוגיסטיות שאנו יכולים להסיק בהינתן הנחת יסוד פרדיקטלית זו; יש רק אחת, המוצגת להלן. שימו לב שהתוצאה שלהלן זהה למסקנה העיקרית של הגרסה המקורית של *lelamed* , אלא שכאן היא מתקבלת על ידי דדוקציה, ללא צורך בהרחבה אינדוקטיבית.

מההנחות העיקריות והפרדיקטליות, **כל S1 הם P2** (מצב רוח **AAA/1**).

שימו לב ש"כל P1 הם P2" אינו אומר לנו האם כל P2 הם P1 או לא כל P2 הם P1; כל אחת מהאפשרויות מקובלת, ככל הנראה, בגרסה הנוכחית. במקרה שבו P1 ו-P2 מרמזים זה על זה (כלומר, זהים או שקולים מבחינה לוגית), לא ניתן להסיק דבר נוסף מההנחות הנתונות.

ישנו ***חריג פורמלי*** ליישום הגרסה השנייה של *ללמד* , כלומר במצבים בהם חלים הכללים מסוג *כללים ופרטים* . עבור הטענות המורכבות 'G ו-S הם P' ו-'S ו-G הם P', כאשר S כפוף ל-G, כל אחת מהן שווה ערך פורמלית לצירוף של שתי הטענות הפשוטות 'G הם P' ו-'S הם P'. ולדברי רבי ישמעאל, המסקנות שיש להסיק במצבים אלה הן, בהתאמה, 'רק S הם P' (*דברה* , לפי כלל מס' 4) ו'כל G הם P' (כללי, לפי כלל מס' 5). מכאן נובע שכאשר אנו נתקלים בנושאים תת-חלופיים עם אותו נשוא, עלינו להחליט תחילה איזה כלל רלוונטי. לפי רש"י (*שבועות* , ז ע"א), כללי *כללים ופרטים* ישמשו כאשר הנושאים התת-חלופיים קרובים זה לזה בטקסט (באותו פסוק), בעוד שהגרסה האמורה של *ללמד* תכנס לתמונה כאשר הטענות רחוקות יחסית זו מזו. המסקנה המתקבלת שונה מזו של גרסה שתיים *של הלמד* , שימו לב היטב, במקרה של 'SG הם P'; אך בכל מקרה, התהליך כשלעצמו שונה גם במקרה של 'GS הם P'. הערות דומות חלות על צורות אחרות של *כללים אופרטים* .

---

[230] שים לב כבדרך אגב ששרמן (עמוד 51) משתמש באותו חלק בטקסט כדי להמחיש את הגרסה הראשונה של *ללמד* . מויקרא ז', יט, המאפשרת לטהורים לאכול בשר [קורבנות](ולכן, כביכול, מתן קריאה בלעדית של הטקסט, אוסרת על טמאים לעשות זאת), ומפסוק כ', הקובע עונש של *כרת* על טמא שאוכל שלמים, הוא מסיק את אותו עונש עבור *כל הקורבנות* [הקדושים]. מעניין שמסקנה גורפת זו סותרת את התוצאה המורכבת יותר של ברגמן שהושגה באמצעות הגרסה השנייה של *ללמד* ! איני יודע איזו מהן נחשבת נכונה מבחינה הלכתית. עם זאת, הפירוש שלי של פסוק יט הוא שהוא מתייחס לקורבנות שלמים, שכן לא רק הפסוק הקודם אלא שני הפסוקים שאחריו עוסקים בקורבנות אלה, ובמקרה כזה הטיעון של שרמן אינו באמת גרסה ראשונה של *ללמד* , אלא פשוט הכללה מקורבנות שלמים לכל הקורבנות (מה שלא אומר שברגמן צודק, כמובן).

אנו רואים אפוא שבגרסה השנייה הזו של *lelamed* , ה"מסקנה" שקבעו הרבנים, "חלק מ-S1 אינם P2", היא בדיוק *הסתירה* של המסקנה הנדרשת על ידי הלוגיקה הדדוקטיבית (לקיחת ההנחות כפשוטן)! לכן אני מתפתה מאוד לדחות לחלוטין צורת הנמקה זו כאנטינום. בכל מקרה, אני מוכן להתערב שהליך זה אינו מקובל באופן בלתי נמנע במצב המדובר, שכן סביר מאוד שהוא יוביל בסופו של דבר לאי-עקביות; אך לא חיפשתי דוגמאות להמחשה. עם זאת, עלינו לנסות ולהבין מה הניע את הרבנים להציע היגיון מעוות שכזה, וכיצד ניתן לבטא אותו באופן פורמלי.

ככל הנראה, מה שהניע את הרבנים לבחור בקונבולציה כזו, הוא העובדה שהנשוא הגדול (P1) מורחב פחות מהנשוא המשני (P2), או בעל הרחבה שווה, בעוד שהנושא הגדול (S1) מורחב יותר מהנושא המשני (S2). מדוע יעשה זאת הכתוב, במקום לומר 'כל S1 הם P2' מלכתחילה, בידיעה שאנו יכולים להסיק מסקנה כזו באופן אוטומטי? לכן, לכאורה הניחו הרבנים, הכתובים אינם רוצים שנסיק מסקנה כזו.

בנוגע לאמצעים לוגיים לעמדה כזו: בהינתן הנחת היסוד הנשיאותית, המבדילה את *המילה הזו* מהאחרות ומגדירה אותה, הדרך היחידה בה נוכל למנוע את המסקנה 'כל S1 הם P2' היא להכחיש את הנחת היסוד העיקרית, 'כל S1 הם P1'. שימו לב היטב שאם נעשה זאת ואומר:

חלק, אך לא כולם , של S1 הם P1 (פרטים של הנחת יסוד עיקרית),

אז המסקנה הצדדית ש'כל S2 הם P1' אינה מתקיימת עוד, והקשר בין S2 ל-P1 נותר בעייתי.

> ההתנגדויות שניתן להעלות לעמדה רבנית זו הן הבאות. אם הרבנים מופתעים במקרה הנוכחי מכך שהטקסט לא אמר מיד 'כל S1 הם P2', מדוע לא הופתעו באותה מידה במקרה הקודם מכך שהטקסט לא אמר זאת ישירות, אם זו הייתה כוונתו?
>
> יתר על כן, במקרה שבו P1 כפוף ל-P2, יכולה להיות סיבה *הקשרית* למתן ההנחה העיקרית נשוא ספציפי יותר, כדי להימנע מהסקה לא רצויה (כגון גרסה ראשונה *הנגזרת* מהנחה משנית אחרת) שאחרת הייתה יכולה להיות נגזרת מנושא כללי. במקרה שבו P1 ו-P2 זהים, ההפתעה הרבנית יכולה לנבוע רק מההרחבות השונות של הנושאים, S1 ו-S2; גם כאן, ניתן להציג הסבר הקשרי: ייתכן שהסקות לא רצויות היו יכולות להיות מוסקות מנושא כללי או נושא ספציפי במקומו שגוי.
>
> ייתכן שאלוהים, כותב התורה, חשב: 'אני יכול להרשות לעצמי ניסוח כזה, שכן הרבנים יבינו בסופו של דבר את כוונתי הסופית, באמצעות סילוגיזם דרך הנחת היסוד הנשיאותית'. עצם העובדה שהטקסט נחשב ככתוב על ידי ישות מודעת ושהסילוגיזם הוא קל, אינה מוכיחה שאלוהים התכוון למה שהרבנים אומרים שהוא התכוון. דרך חלופית היא בת קיימא, כך שאי הנוחות שלהם מהיתירות לכאורה לא הייתה מוצדקת. אז הנה להערכה; הבה נחזור לתיאור.

בגרסה החדשה של *lelamed* , ה"מסקנה" המשוערת שוללת את הנחת היסוד העיקרית. היא אינה ניכוי (מכיוון שבניכוי, מסקנה לעולם אינה יכולה לסתור הנחת יסוד), וגם לא פירוט בתגובה לחוסר עקביות טקסטואלית (מכיוון שלא הייתה סתירה בין ההנחות, לא היה קונפליקט הקורא לפיוס). לכן, מבחינה קפדנית, לא ניתן לכנותה היסק, אלא במקרה הטוב קריאה המונעת על ידי אי נוחות מעורפלת עם הלוגיסטיקה של הטקסט. הרבנים דוחים באופן שרירותי (ללא מניע פורמלי) את הקריאה המילולית של הנחת היסוד העיקרית, "כל ה-S1 הם P1", ואומרים לנו שהיא אינה *דברה* כללית, אלא מותנית בפועל. מסקנתם לכאורה, ש"חלק מה-S1 אינם P2", היא הסיבה, ולא התוצאה, של קריאה כזו. הקריאה האנטי-מילולית הופכת הכרחית כדי למנוע תוצאות אבסורדיות, רק לאחר שה"מסקנה" הרצויה נבחרה באופן מלאכותי; יתר על כן, "מסקנה" זו אינה בהכרח נובעת מקריאה כזו, היא מתאפשרת רק על ידה.

לפיכך, הגרסה השנייה של *lelamed* מסתיימת, ולא מתחילה, בפירוט של ההנחה העיקרית; אין תהליך כרוך בהגעה למסקנה העיקרית שלה. שימו לב שבהקשר זה, ההיסק הסילוגיסטי מההנחה העיקרית המקורית (כל S1 הם P1) וההנחה הפרדיקטלית לכאורה (כל P1 הם P2), כלומר 'כל S1 הם P2', אסורות על פי דין רבני.

אגב, מה"מסקנה " העיקרית, כפי שטוענים הרבנים, נובע ש"יש לפחות מין אחד של S1 שלא כמו S2, קראו לו S3, שאינו P2"; כלומר, שהנשוא המשני חל רק על הנושא המשני (ובסופו של דבר על אחרים כמוהו); הבעיה עם חינוך זה, לעומת זאת, היא שהוא אינו מוסיף ידע קונקרטי, מכיוון שהוא אינו יכול לומר לנו *באיזה מובן* מינים אחרים

"דומים" או "שונים" מהמין הנתון [231]. למעשה, אם כן, למרות שהנחת היסוד המשני כשלעצמה (כל S2 הם P2) נותרת ללא שינוי, היא הופכת להיות בלעדית:

רק S2 הם P2 (מסקנה נוספת).

שימו לב היטב שטענה בלעדית זו אינה נדרשת פורמלית ככזו, אלא נכונה בקירוב ומעניקה מעט מרווח תמרון לנושא להתרחב במידה מסוימת (כלומר, 'S2' כאן עשוי לכלול מינים אחרים של S1 כמו S2, אך בכל מקרה אינו כולל מינים מסוימים של S1 בשונה מ-S2). ההסקה הסילוגיסטית ש'חלק מ-S1 הם P2', מהנחת היסוד המשנית ומהנחת היסוד הסובייקטיבית (כל S2 הם S1), נותרת תקפה; ויש כמובן לקשר אותה למסקנת הרבנים 'חלק מ-S1 אינם P2', כדי ליצור טענה מותנית.

נחזור על כך, הצעת הרבנים אינה סבירה מבחינה לוגית, אלא אם כן נתקן את ההנחות בצורה נוחה. כדי *למנוע* סתירה, יש להכחיש את ההנחה העיקרית 'כל S1 הם P1', כלומר לפרט אותה ל'חלק, אך לא כולם, S1 הם P1'. עם זאת, צעד זה אינו *מביא* לכך שה'מסקנה' העיקרית הרצויה ניתנת להסקה דדוקטיבית; היא נותרת 'מסקנה ידועה מראש' (תזה ללא הצדקה בהנחות, ישנות או חדשות). כל מה שתיקון ההנחה העיקרית עושה, הוא להפוך את ה'מסקנה' העיקרית לניתנת להיתפסות באופן פורמלי; העדפתה על ידי הרבנים נותרת פעולה אינדוקטיבית. ***פעולה זו תהיה מקובלת על המדע, אם תועלה כהשערה זמנית לבדיקה על ידי נתונים אחרים; עם זאת, אם היא מבוטאת כצו קבוע, שאינו פתוח לביקורת, היא הופכת, מנקודת מבט מדעית, לפעולה שרירותית.*** הרבנים, כמובן, טוענים לאישור אלוהי לכך; אך עלינו לציין כי טענה כזו אינה ניתנת לאימות באמצעים מדעיים. נעזוב את העניין בכך ונמשיך הלאה.

כעת נוכל לחזור לביקורת על ניסוחו של ברגמן. ההבחנה בין שני הווריאנטים של *ללמד* שהוא מציע אינה נכונה. בגרסה הראשונה, נוכל לומר, אכן, שהחוק הפרטיקולרי מלמד "על עצמו כמו גם על החוק הכללי", כיוון שהנשוא המשני מיושם באופן רבני על הנושא המשני. עם זאת, לא ניתן לומר, בגרסה השנייה, שהחוק הפרטיקולרי מלמד (לא על עצמו אלא) "רק על החוק הכללי". החוק הפרטיקולרי למעשה אינו מושפע מהתהליך, והחוק הכללי אינו דומה לו. הדבר הטוב ביותר שאנו יכולים לומר הוא שהחוק הפרטיקולרי נתפס על ידי הרבנים כיוצאי דופן *לחוק* הכללי; הוא גורם לאחרון להפסיק להיות כללי. הנשוא המשני שמור לנושא המשני (ואחרים בסופו של דבר 'אוהבים' אותו), וחברים אחרים של הנושא המרכזי ('שלא כמו' הנושא המשני) נשללים מהנשוא המשני.

בואו נראה כעת כיצד עלינו לפרש את נוסחת *הללמד* של רבי ישמעאל , כך שתכסה את הגרסה השנייה. כדי להתאים את המשפט " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עתמו יצא אלא ללמד על הכלל קולו יצא* ", עלינו לקרוא לתוכו משהו בנוסח ש"נושא (S2), מכוח שילוחו תחת אחר (S1), נכלל בכלליות (כל S1 הם P1); לאחר מכן הוא (S2) טופל באופן ייחודי (כל S2 הם P2). במקרה כזה, הטיפול הייחודי (כל S2 הם P2) נועד ללמד אותנו משהו. הוא לא נעשה רק כדי ללמד אותנו משהו על עצמו (S2) שהמין התמיין (כל S2 הם P2), אלא גם כדי ללמד אותנו משהו [**נוסף**]על כל הסוג (S1) שממנו הוא התמיין, [**כלומר, שלא כל S1 הם P2**]".

בגרסה מתוקנת זו, אנו קוראים את המילה המשתמעת "אחר", שמשמעותה "מלבד הטיפול הייחודי", *לתוך* הנוסחה, כך שה"מסקנה" תהיה שונה עבור הסוג מאשר עבור המין. כאן, " *יצאה* " מתייחסת לכל הנחת היסוד המשנית, ולא לנשוא המשנית, שימו לב.

לכן, נוכל להבחין בין שני הווריאנטים של *ללמד* , על ידי תיוג הראשון " ***ללמד אותו דבר לשר הכלל*** " (ללמד את *אותו* הדבר, P2, ביחס לשאר הסוג, S1), והשני " ***ללמד הפוך דבר לשר הכלל*** " (ללמד את הדבר *ההפוך* , לא P2, ביחס לשאר הסוג, S1). השווה זאת להבחנה של ברגמן, "כמו גם את הכללי" ו"רק את הכללי", ותוכל לראות שהוא לא מדויק.

הבה נסקור כעת את הדמיון וההבדלים הטכניים בין שתי הגרסאות הללו של *ללמד* , מלבד היסודות המשותפים שלהן לכללים האחרים מסוג " *כל דבר שהייתה בכלאל ויצא"* . (א) בשתיהן, הנחת היסוד הנשיאתית, המשמשת כתנאי

---

[231] מעצם הגדרתו, כל מין שונה במובנים מסוימים, וגם דומה במובנים מסוימים למינים אחרים מהסוג המשותף. בפועל, הרבנים מציעים חלוקות באופן שרירותי למדי, ללא שליטה אדוקטיבית.

מבחין ליישום הכלל, טוענת לרמיזות בין הנשיאים; עם זאת, בגרסה הראשונה, אותה כינינו *ללמד. אותו הדבר* , הנשוא המשני כפוף לנשוא העיקרי; ואילו בגרסה השנייה, הנקראת *ללמד חֶפֶץ חֲפֶץ* , הנשוא העיקרי מרמז על הנשוא המשני. (ב) המסקנה העיקרית של הראשון היא חיובית באופן כללי (כל ה-S1 הם P2), בעוד שזו של השני היא שלילית באופן פרטי (חלק מה-S1 אינם P2); הם מסכימים, עם זאת, שחלק מה-S1 הם P2.

לבסוף, (ג) הם כוללים תהליכי חשיבה שונים: *lelamed אותו הדבר* מתקדם על ידי הכללה אינדוקטיבית של משמעות מסוימת של ההנחה המשנית (כלומר, חלק מ-S1 הם P2), בעוד *שללמד פחד* הדבר מתקדם על ידי הנחת מסקנה שרירותית הסותרת את המשמעות של ההנחה העיקרית (כלומר, כל S1 הם P2) וכתוצאה מכך פירוט מתיישב של ההנחה העיקרית עצמה. אף אחד מהתהליכים אינו מתבקש או הכרחי על פי ההיגיון הטבעי, וגם לא מהווה דדוקציה מהנחת היסוד הנשיאתית המניעה אותו; אך התכסיס הכרוכה בראשון הוא פשוט יחסית, בעוד שזה הכרוכה באחרון מעוות יותר.

לאור הנחות היסוד הפרדיקטליות הדומות, הסיווג המסורתי של *"ללמד חזה הדבר"* עם *"ללמד אותו הדבר"* נראה תקין. אך יחד עם זאת, לאור ההבדלים הרדיקליים בתהליך ובמסקנה, אנו עשויים לפקפק בכך שהגרסה השנייה התכוונה בהגדרה המקורית של רבי ישמעאל. אני חושד שניסוחה היה פיתוח מאוחר יותר, גם אם נעשה בו שימוש מוקדם יותר באופן לא מודע. באותה מידה ניתן היה לנהוג בה ככלל נפרד מסוג "כל דבר שהייתה בכלל ויצא" . הוא דומה לכלל מסוג "ליתון *טואן אחר , שלו חייניאנו* " (ראה להלן) בכך שהוא כרוך בפירוט של ההנחה העיקרית, אם כי מסיבות שונות למדי.

שני הכללים הבאים (מס' 9 ו-10) ממשיכים את הביטוי הנפוץ " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא*"... עם המילים ***"ליטון טואן אחר"*** . כעת ננתח אותם.

✡ ראשית, הבה נתמודד עם **כלל מס' 10** , שהוא קל יותר. הוא משלים את הסעיפים הקודמים בביטוי **...שֶׁלֹּא *חֵינְיאנו, יָצָה לַחֻקֵּל וְחַמְמִיר*** ", וניתן לתרגמו מילולית כ"כל דבר שהיה באופן כללי ויצא לטעון תזה אחרת, שאינה *תואמת* , יצא להקל ולהקשות". הביטוי ' שֶׁלֹּא *חֵינְיאנו* ' אומר לנו שהנשואים הגדולים והמשניים, מעצם טבעם (או אולי מכוח חלק אחר של הטקסט), אינם מסוגלים להיקשר באותו נושא. הם לא רק שונים, אלא גם סותרים זה את זה; קיים פער רדיקלי ביניהם.

לפיכך, למרות שגם ר' ישמעאל וגם יורשיו לא מציינים את הנקודה הבאה, *אם לשפוט לפי כמה דוגמאות שניתנו בספרות* , הכלל *"ליטון טואן אחר , שלו חייניאנו"* מתייחס למקרים ***בהם הנשוא העיקרי P1 והנשוא המשני P2 סותרים או מנוגדים*** . לפיכך, בהקשר זה, הנחת היסוד הנשואית שלא הוגדרה בנוסחה הכללית הקודמת שלנו היא, באופן מינימלי:

אין P1 שהוא P2 (ואין P2 שהוא P1) (הנחת יסוד פרדיקטלית).

שים לב שזה נותן הגדרה מינימלית של אי ההתאמה בין P1 ל-P2 שאליה מתייחסים. הסעיף בסוגריים מיותר, וממילא משתמע ממנו. במקרה של סתירות, עלינו לומר בנוסף: **אין nonP1 הוא nonP2** (מה שמשמעו ש-No nonP2 הוא nonP1). בעוד שבמקרה של סתירות, עלינו להוסיף: **חלק מה-nonP1 הם nonP2** (מה שמשמעו ש-NonP2 הם nonP1).

יש להעיר כאן הערה בנוגע ל*נשואים מורכבים* . אם נשוא אחד X מורכב משני מושגים a + b, בעוד שהנשוא השני Y מורכב רק מאחד מהמושגים הללו (למשל, a), *מבלי להזכיר את השני* (b), אזי שלוש קריאות אפשריות [232].

(i) X = 'a + b' ו-Y = 'a + b-' או Y = 'a + notb'. כאן, בידיעה שאחד מהאירועים עשוי להתרחש בפועל; התוצאה היא ש-X כלול ב-Y, או במילים אחרות, Y הוא *סוג* של X (כמו גם של מינים אחרים, Z = a + notb). לכן, היינו מיישמים את הכלל *ללמד* ; ונבחר את הגרסה " *חכמה הדבר*" אם P1=X ו-P2=Y, או את הגרסה *"אותו הדבר"* אם P1=Y ו-P2=X.

---

[232] אם מדובר ביותר משני מושגים, נוכל בקלות לצמצם אותם לשניים. כך, למשל, אם X = 'a + b + c' ו-Y = 'a + b-', אז 'a + b' הם למעשה מושג אחד ו-'c' השני, למטרותינו. עם זאת, שימו לב היטב, שאם קיימת, בנוסף לאלמנט חסר באחת התרכובות, אי התאמה מפורשת ביניהם (לדוגמה, X = 'a + b + c' ו-Y = 'a + notc')، אז הם (כלומר X ו-Y) מנוגדים אוטומטית.

(ii) 'X = 'a + b ו-'Y = 'a + b'. כאן, הכללנו את הגורם 'b' מ-'a' במקרה של X, ל-'a' בכל המקרים, כולל זה של Y; התוצאה היא ש-X ו-Y *זהים* . לכן, בין אם P1=X ו-P2=Y, או P1=Y ו-P2=X, היינו מיישמים את הכלל *המצוין* חֲפֶף הַפָּךְ.

(iii) 'X = 'a + b ו-'Y = 'a + לא b'. כאן, הכללנו מאי -*אזכור* 'b' ביחס ל-Y, להיעדר *בפועל* של 'b' ב-Y; התוצאה היא ש-X ו-Y אינם *תואמים* [233]. לכן, בין אם P1=X ו-P2=Y, או P1=Y ו-P2=X, היינו מיישמים את הכלל *shelo kheinyano* .

לעתים קרובות, כפי שברגמן מכיר, כתבי הקודש מציגים פער, לא *על ידי ביצוע פעולות* (הקצאת נשואים לא תואמים לנושאים תת-אלטרנטיביים), אלא *על ידי השמטה* (כפי *שתואר* זה עתה). כפי שמראה הניתוח לעיל, במקרה האחרון, לפני שנוכל להחיל אחד מהכללים ההרמנויטיים, יש לבצע תהליך החלטה [234]. לאחר מכן, אם התרכובות המעורבות נמצאות כבלתי תואמות, אנו מיישמים את *"שהו חייניאנו"* ; אחרת, אחת מהווריאציות של *"ללמד"* . ראוי לציין כי הכלל *"שהו חייניאנו"* , כפי שמוגדר בהמשך, לעולם לא נכנס לתמונה בהקשר זה![235]

כעת, הבה נבחן את המסקנות הסילוגיסטיות שאנו יכולים להסיק בהינתן הנחת היסוד הפרדיקטלית האמורה, 'שום P1 אינו P2':

מההנחות היסוד המשניות והפרדיקטליות, **מספר S2 הוא P1** (מצב רוח **EAE/2**),
מההנחות העיקריות והפרדיקטליות, **No S1 הוא P2** (מצב רוח **EAE/1**).

לא ניתן להסיק הסקה נוספת עם המשפט הנוסף (אין nonP1 הוא nonP2) של נשואים סותרים, וגם לא עם המשפט (חלק מה-nonP1 הם nonP2) של נשואים סותרים, שימו לב. כעת, בהשוואה לתוצאות החדשות הללו להשלכות של ההנחות העיקריות והמשניות בשילוב עם ההנחה הסובייקטיבית, כלומר 'כל S2 הם P1' ו'חלק מה-S1 הם P2', אנו רואים שהן טענות סותרות וסותרות בהתאמה. לכן, אם בטקסט אנו נתקלים בנושאים ביחסי מין-סוג שיש להם נשואים לא תואמים, אנו עומדים בפני מצב *של חוסר עקביות פורמלי* . זו אינה אנטינומיה הנובעת מפרשנות רבנית, אלא אנטינומיה הטבועה בטקסט, שימו לב היטב. פתרון פורמלי של הסכסוך נדרש בהחלט.

עיקרון של לוגיקה אינדוקטיבית הוא שיש לחפש הרמוניזציה על ידי ביצוע נסיגה *מינימלית* מהכללות, הנחוצה כדי להשיב את העקביות; זוהי התוצאה הסבירה ביותר [236]. אם ניתן להראות שהנושאים אינם תת-חלופים ו/או שהנשואים אינם סותרים, כמובן שאנחנו כבר לא באותו מצב ותהליך אחר עשוי להיות מתאים. אבל, בהינתן שההנחות הסובייקטיביות והנשיאוניות נכונות, הדרך *היחידה* להשיג את התוצאה הנדרשת היא *לפרט את הנחת היסוד העיקרית* . בנוגע להנחת היסוד המשנית, אם היא מפורטת לבדה, נותר קונפליקט; ניתן כמובן גם לפרט אותה, אך זה לא משפיע על התוצאה. כלומר, הלוגיקה דורשת ללא עוררין כי:

חלק, אך לא *כולם* , של S1 הם P1 (פתרון סכסוך, מסקנה מובילה).

כעת תוצג ההוכחה למה שאמרנו:

---

[233] שימו לב שאם *מתן הערך 'a' כנכון* , 'a+b' ו-'a+notb' אינם עוד רק בלתי תואמים (ללא הגבלת זמן), אלא הופכים לסותרים (כלומר, לא רק ששניהם לא יכולים להיות נכונים בו זמנית, אלא גם לא יכולים להיות שקריים בו זמנית).

[234] ההחלטה תלויה, בין היתר, בקשרים הידועים בין היסודות 'a' ו-'b'. הם חייבים להיות תואמים, מכיוון ש-'a+b' מופיע, במצבנו. אם 'a' מרמז על 'b', אז 'רק a' מרמז על 'a+b'. בכל שאר המקרים, הצירוף 'a+notb' נותר אפשרי מבחינה לוגית, אם כי במקרים מסוימים הוא עשוי להיעדר *באופן מהותי* או אפילו להיות בלתי אפשרי, מסיבות טבעיות או מקראיות.

[235] ניתן אכן לחזות את המצב של *"שהו חייניאנו" בפרספקטיבה רחבה יותר* , הכוללת הגדרת שני הנשואים, תחילה, כ-'P1=a-b' ו-'P2=b', ולאחר מכן התחשבות באפשרויות הלוגיות של צירוף בין הצירופים השונים של a, b, והשלילות שלהם. שכן P1 יכול להיות שווה ל-'a+b' או 'a+notb' או 'a+b' *או* 'a+notb', בעוד ש-P2 יכול להיות שווה ל-'a+b' או 'nota+b' או 'a+b' *או* 'nota+b'. 3+3 צירופים אלה (מתוכם 2 דיסקונקטיבים) מרמזים על תשע צירופים. מבין צירופים אלה, חמישה הם בין צירופים בלתי תואמים (*shelo kheinyano*), וארבעה הם בין צירופים תואמים; מבין האחרונים, מניב 'P2 מרמז על P1' (*ללמד אוטו הדבר*), מניב 'P2 משתמע מ-P1' ומניב 'P2, P1 מרמזים זה על זה' (*ללמד הפוך הדבר*), ולבסוף, מודה (כלומר, צירוף שתי ההפרדות) ש-'P2 אינו קשור או סותר את P1'. מקרה אחרון זה מאפשר את קיומו של *דבר שהוא חייניאנו.*

[236] לא נוכל להיכנס כאן להוכחה מורכבת של עיקרון זה. זה קשור לניתוח פקטוריאלי (ראו את עבודתי " ***לוגיקה עתידית*** " בנושא זה).

- אם נציין רק את הנחת היסוד המשנית, כך ש'חלק, אך לא כולם, S2 הם P2', ונשמור על הנחת היסוד המרכזית, אזי הסוריטים הבאים יישארו אפשריים: 'כל S2 הם S1' (סובייקטיבי) ו-'כל S1 הם P1' (עיקרי) ו-'אין P1 שהוא P2' (פרדיקטלי), לכן 'אין S2 שהוא P2'; אך המסקנה האחרונה סותרת את 'חלק מה-S2 הם P2' (מינורי); לכן, עדיין יש לנו חוסר עקביות.
- מצד שני, אם נציין רק את הנחת היסוד העיקרית, כך ש"חלק, אך לא כולם, S1 הם P1", ונשמור על הנחת היסוד המשנית, אזי הסוריטים הבאים נותרים אפשריים: "חלק, S1 הם S2" (ההפך מסובייקטלי) ו"כל, S2 הם P2" (מינורי) ו"אף P2 אינו P1" (ההפך מפרדיקטל), לכן "חלק, S1 אינם P1"; והמסקנה האחרונה תואמת את "חלק, אך לא כולם, S1 הם P1" (מינור שונה); לכן, מדד זה פותר את הסתירה שלנו.
- אם נצביע על שתי ההנחות, לא ניתן לבנות סוריטים כאלה. התוצאות מקובלות באותה מידה; אך צעד זה כרוך בתגובה רדיקלית יותר מהנדרש, הוא חורג מהכרח הלוגי. לפיכך, ניתן להכחיש או לא להכחיש את ההנחה המשנית; מה שקובע הוא הכחשת ההנחה העיקרית. ההבדל בהתנהגות נובע מכך שהמונח המשני צר יותר מהמונח העיקרי.

כלומר, עלינו לומר שהטקסט, אשר במבט ראשון הוביל אותנו להאמין ש"כל S1 הם P1", לא נועד להילקח פשוטו כמשמעו, אלא רק לרמוז ש"רבים, אולי רוב, אך לא כולם" של S1 הם P1. ההשלכות הסילוגיסטיות של תוצאה חדשה זו על היחסים בין S1 ל-P2 ובין S2 ל-P1 הן כדלקמן.

מההנחות היסוד המינוריות והסובייקטיביות, **חלק מ-S1 הם P2**	**3/IAI** ( ).
מההנחות העיקריות והפרדיקטליות, **חלק מ-S1 אינם P2**	**1/EIO** ( ).
מההנחות העיקריות והסובייקטיביות, **אין מסקנה**	(**1/IA?**).
מההנחות היסוד המשניות והפרדיקטליות, **חלק מ-S2 אינם P1**	**2/EIO** ( ).

התוצאה האחרונה נכונה בין אם הנחת היסוד המשנית מוגדרת באופן ספציפי ובין אם לאו. אם הנחת היסוד המשנית *היא* לא מפורט, אנו יכולים יתר על כן להסיק ' **שום S2 אינו P1** '; אם, לעומת זאת, הוא *מפורט* (מסיבות בלתי תלויות, שכן אין לנו כאן סיבה לעשות זאת), אז האם 'שום S2 אינו P1' או 'חלק מה-S2 הם P1' נותרת שאלה פתוחה, באופן פורמלי. תוצאות אלו, יחד עם ההנחה העיקרית שהשתנה (רק חלק מה-S1 הם P1), מהוות את מסקנותינו, על פי ההיגיון הפורמלי. כעת, הבה נפנה לחכמים, ונראה מה הם אומרים.

דוגמה ל*"ליטון טוען אחר* שלו חיניאנו" שנתן שרמן: שמות כא:ב-ו מציג מערכת חוקים הנוגעת לשחרור עבד עברי (*עבד עברי* , מתייחס לגנב שנמכר על ידי בתי המשפט כדי לפצות על גניבתו, כפי שמוצג בשמות כב:ב; לגבי עניים שמכרו את עצמם, ראה ויקרא כה:לט-מג); לאחר מכן שמות כא:ז-יא מציג מערכת חוקים שונה מאוד לשחרור בת שנמכרה כשפחה (אמא) ; מסקנה, הסט הראשוני היה לעבדים עבריים בלבד, וחוקים של כל קבוצה אינם ניתנים להחלת על הקבוצה השנייה.[237]

עד כה, המסקנות הפורמליות שהוצעו לכאורה על ידי רבי ישמעאל *זהות* לאלו של ההיגיון הטבעי, בכלל הנוכחי. עם זאת, הדוגמה לעיל מרמזת כי חז"ל נוקטים עמדה מוגדרת יותר ומסיקים בנוסף:

אין S2 והוא P1 (מסקנה נוספת).

האם הרבנים הולכים כל כך רחוק באופן בלתי נמנע, או רק מדי פעם, איני יכול לומר ללא רשימה מלאה של דוגמאות; אבל כבדרך אגב, זה נראה די טיפוסי. מסקנה זו יכולה לנבוע משתי מדיניות. או שהרבנים סבורים כי יש לשמור על הנחת היסוד המשנית כללית, כלומר ש"כל S2 הם P2"; ובמקרה כזה, המסקנה הנוספת האמורה נובעת מההנחות המשניות והפרדיקטליות באופן דדוקטיבי. או שהרבנים סבורים כי יש לפרט את הנחת היסוד המשנית;

---

[237] זו אינה דוגמה טובה במיוחד, לדעתי, שכן הטקסט מתאר את העבד כמי שעשויה להיות לו אישה (מרמז שהוא זכר), ולגבי השפחה נאמר "לא תצא *כעבדים* " (בהתייחסו ככל הנראה לפסוקים הקודמים הנוגעים לעבד העברי), כך שהנושאים כמובן אינם חופפים וההיסק המוצע מיותר. אני תוהה גם האם גנבות נמכרות על ידי בתי המשפט; בכל מקרה, הבת אינה נמכרת על ידי בתי המשפט. עם זאת, בהתעלם מכל אלה, נוכל להשתמש בחוקי השחרור השונים כהמחשה חלקית. דוגמאות טובות יותר ניתנות בהמשך.

ובמקרה כזה, הגעתם למסקנה הנוספת נובעת מהכללה מהמשתמע "חלק מה-S2 אינם P1" של ההנחות המשניות והפרדיקטליות. החלופה הראשונה עדיפה על לוגיקה פורמלית, בכך שאין כאן שום שינוי מיותר בנתונים נתונים. החלופה השנייה, אם תשתמש בה על ידי הרבנים, תהווה פעולה אינדוקטיבית (שבנוגע לה נוכל לחזור על ההערות שנאמרו בעבר בנסיבות דומות; כלומר, שפעולה כזו היא שרירותית, אם היא מוצגת ככלל קבוע; אם כי מקובלת מדעית, אם היא מוצגת כהשערה טנטטיבית).

✡ **כלל מס' 9** משלים את הביטוי הנפוץ " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא... "* במילים ***"ליתון טואן אחר, שההו חייניאנו, יצא לחקל ולא לחחמיר"*** , וניתן לתרגמו מילולית כ"כל דבר שהיה באופן כללי ויצא לטעון תזה אחרת, שהיא תואמת, יצא להקל ולא להקשיח". הביטוי " *שההו חייניאנו* " אינו ברור בתחילה; אך ניתן להגיע למשמעותו המיועדת באמצעות תהליך של אלימינציה. " *שההו חייניאנו* " (ראה כלל מס' 10 לעיל) מתייחס בבירור לנשוא לא תואם; לכן, " *שהו חייניאנו* " חייב להתייחס לסוג כלשהו של נשוא תואם; עם זאת, הוא אינו יכול להתייחס לנשוא משני אשר מתחלף או מרמז הדדית או מתחלף על ידי הנשוא העיקרי, שכן יחסים כאלה כבר טופלו תחת הכותרות של *ללמד* ; לכן, ' *שהו חייניאנו* ' חייב להתייחס ספציפית לנשוא סותר או לא קשור. כלומר, כאן, למרות *ששני* הנשואים שונים מטבעם, במובן של נבדלים זה מזה, הם אינם סותרים זה את זה, אלא *ניתנים לחיבור* .

ייתכן שבעלי המסורת לא יסכימו עם הגדרה זו של " *שהו חייניאנו"* . הם עשויים להבחין בינה לבין *"שהו חייניאנו"* באומרם ששניהם עוסקים בנשואים שונים במקצת, הראשונים "בעלי נושא דומה", בעוד שהאחרונים "בעלי נושא שונה", או משהו בסגנון זה. אך להבחנה כזו יש ערך מעשי מועט, משום שקשה לקבוע באמצעותה מה "שונה, אך לא מאוד" ומה "שונה מאוד"; ההבחנה בפועל הופכת לניחושים גרידא, או (הם עשויים לומר) לעניין של "מסורת שבעל פה".

למרות שאני משתדל כמיטב יכולתי, איני רואה דרך לעגן הבחנה כזו במונחים פורמליים. לא ניתן, למשל, לייחס אותה לסוגיית הנשואים המורכבים (ראה לעיל). הסבר גנטי יכול להיות הקשר בין שתי דרגות של מושג X, נניח X1 ו-X2, לבין מושג שאינו תואם אותו, נניח Y (מרמז על nonX): נוכל לומר ש-X הגדול יותר (X2) רחוק יותר מ-X הקטן יותר (X1) מ-nonX (נחשב כ-X=0); אך גם X1 וגם X2 נותרים בסתירה ל-Y. המושג של אי-התאמה "פחות" או "יותר" הוא, באופן מדויק, מעורבב. עבור לוגיקה פורמלית, כל אי-ההתאמות הן שוות ערך, ללא דרגות; דברים או לא *יכולים* להתקיים יחד, או שהם *יכולים* להתקיים יחד (בתנאים מסוימים).

הדוגמאות שהפרשנים בדרך כלל נותנים לשני התהליכים זהות בבירור מבחינה פורמלית: החליפו סמלים במקום המונחים, ותראו שהנשואים אינם תואמים פורמלית בשתי קבוצות הדוגמאות. מכאן נובע שאין דרך להצדיק הליכים שונים עבור שני המצבים. יתר על כן, אם שני הכללים של *ליטון טואן אכ* אכן התייחסו לנשואים שאינם תואמים, אזי ההרמנויטיקה של ר' ישמעאל תחסר הערה על תואמים (במובן של לא קשורים או סותרים).

לפיכך, למרות שגם ר' ישמעאל וגם יורשיו לא מציינים את הנקודה הבאה, ניתן לומר שהכלל " *ליתון טואן אחר, שהו חייניאנו"* נוגע למקרים ***בהם הנשוא העיקרי P1 והנשוא המשני P2 אינם קשורים זה לזה או סותרים זה את זה*** . השערה זו מבוססת על תהליך האלימינציה האמור, ובתקווה *שתאושר בסופו של דבר על ידי כמה דוגמאות שניתנו בספרות* . בהקשר זה, אם כן, הנחת היסוד הנשואית שאינה מוגדרת בנוסחה הכללית הקודמת שלנו היא, באופן מינימלי:

חלק מה-P1 הם P2 וחלק מה-P1 אינם P2, ו-
(חלק מ-P2 הם P1 ו-) **חלק מ-P2 אינם P1** (הנחת יסוד פרדיקטלית).

שים לב שזה נותן הגדרה מינימלית של סוג התאימות בין P1 ל-P2 שאליה מתייחסים. הפסוקית 'חלק מ-P1 הם P2' משמשת לביטול אי-התאמות, המטופלות תחת הכותרת *shelo kheinyano* ; הפסוקית בסוגריים 'חלק מ-P2 הם P1' מרומזת בה, ולכן ניתן להשמיטה. הסעיפים 'חלק מ-P1 אינם P2' ו'חלק מ-P2 אינם P1' משמשים לביטול קשרים משתמעים, המטופלים תחת הכותרת *lelamed* . במקרה של משפטים מנוגדים, יהיה צורך להוסיף את הפסוקית ' **כל ה-non-P1 הם P2** ' (שמרמז על 'כל ה-non-P2 הם P1'); במקרה כזה, ניתן להשמיט את הסעיפים 'חלק מ-P1 אינם P2' ו'חלק מ-P2 אינם P1', ששניהם משתמעים מהפסוקית הגדולה יותר. במקרה של משפטים שאינם קשורים, יתווסף במקום זאת הפסוקית ' **חלק מ-non-P1 אינם P2 ' (שמרמז על 'חלק מ-non-P2 אינם P1').**

כעת, הבה נבחן את ההסקות הסילוגיסטיות שאנו יכולים להסיק בהינתן הנחת היסוד הפרדיקטלית (המורכבת) האמורה. בשילוב עם הנחת היסוד העיקרית, כל שאנו יכולים להסיק באופן פורמלי הוא **שחלק מ-P2 אינם S1** (מצב רוח **OAO/2**). עם זאת, מידע זה אינו אומר לנו דבר על הקשר בין S1 ל-P2 (בסדר זה), מלבד מה שכבר ידוע לנו מההנחות המשניות והסובייקטיביות, כלומר שחלק מ-S1 הם P2 (שהיא בלתי מוגדרת, שימו לב). באופן דומה, אנו יכולים להסיק, מההנחות הפרדיקטליות והמשניות, שחלק **מ-P1 אינם S2** ; אך מידע זה אינו אומר לנו דבר על הקשר בין S2 ל-P1 (בסדר זה).[238]

לפני שנוכל להציג ולהעריך, באמצעים פורמליים, את המסקנה/ות שהוצעו על ידי הרבנים במקרה כזה, עלינו למצוא הצהרה או דוגמה אשר מבהירות במידה מסוימת את העניין, כפי שעשינו במקרים אחרים. הבעיה כאן היא שההצהרות והדוגמאות שנתקלתי בהן עד כה בנוגע לכלל הנוכחי הן אמביוולנטיות[239]. לכן עלינו להמשיך בדרך שונה, ולחפש דוגמה אשר אילו הרבנים היו מודעים יותר לסוגיות הפורמליות הכרוכות בה, היו עשויים לסווג תחת כותרת זו. גישה מוצעת זו היא, יש להודות, היפותטית ביותר. שכן פרויקט המחקר הנוכחי אינו מחייב במהותו, אלא תיאורי; מטרתו בעיקר אינה לומר לרבנים כיצד עליהם *לפרש* טקסטים, אלא לגלות כיצד הם *אכן* מפרשים טקסטים. אנו רוצים להעריך *את שיטותיהם* , לא להמציא עבורם שיטות. בסופו של דבר נועדה פסיקה ערכית, אך רק לאחר שיהיה לנו משהו משלהם להעריך.

אף על פי כן, זכרו, הגענו להשערתנו בנוגע לצורת " *שהו חייניו"* לא באופן פתאומי, אלא על ידי גילוי הדרגתי של צורותיהם של שאר חלוקות *המשנה של "כל דבר שהייה בכלל ויצא"* . לכן, השערתנו התבססה במידה זו על הפרקטיקה הרבנית, והיא הצורה היחידה שנותרה. כמובן, סביר להניח שרבי ישמעאל ויורשיו מעולם לא נאלצו להתמודד עם מצב של נשואים תואמים (אך לא תת-אלטרנטיביים או משתמעים) בפועל, ולכן לא היה להם צורך לפתח תגובה פרשנית וכלל מקביל. סוגיה אמפירית זו קשה לי, באופן אישי, לפתור כרגע, מכיוון שאין לי רשימה מלאה של דוגמאות של פרשנות רבנית. עם זאת, מצאתי כמה דוגמאות בספרות, שבהן הנשואים נמצאים *באופן אובייקטיבי* ביחס הנדרש, למרות שהם מסווגים באופן שונה על פי המסורת (ראה **נספח 6**).

באופן אובייקטיבי, דוגמאות אלו צריכות להיות מסווגות כ"שהו *חייניאנו"* ; אך באופן מסורתי, אחת מהן מסווגת כ"שהו *חייניאנו"* (כלל מס' 9, לעיל), והשנייה *כלידון בדבר חדש* (כלל מס' 11, להלן; אך שימו לב, לגבי הדוגמה האחרונה, שניתן לסווג אותה גם כ"שהו *חייניאנו"* , בהתאם לאופן שבו ההנחה העיקרית נקראת). לפיכך, המסקנות שהן מניבות משתנות בצורתן. אך בכל מקרה, איננו יכולים להניח לחזות, על סמך סיווגים מחדש כאלה, מהן המסקנות הפורמליות המועדפות על ידי הרבנים עבור מצבים של *"שהו חייניאנו"* ; שכן אם היו מודעים להתאמה של הנשואים בדוגמאות המוצעות, ייתכן שהיו מציעים מסקנות אחרות מאלה שהציעו מבלי שהיו מודעים. כדי לדעת בוודאות, אנו זקוקים לדוגמה שהיא גם " *שהו חייניאנו" באופן אובייקטיבי* וגם נחשבת ככזו על פי המסורת, שעד היום לא מצאתי.

לכן, יש להשאיר את הסוגיה פתוחה, עד לאיסוף נתונים נוספים. זו אינה בעיה גדולה, משום שתהיה תגובת הרבנים אשר תהיה, כעת הבהרנו את השיטה לפיה יש לטפל בתגובה כזו: יש לנסח אותה באופן פורמלי (החלפת תוכן בסמלים) ולהשוות אותה לתוצאות הלוגיקה הסילוגיסטית.

כעת נעזור להעיר כמה הערות בנוגע לסעיפים האחרונים של כללי *"ליטון טוען אחר"* של רבי ישמעאל , הנוגעים **להקלות ולחומרה** . כלל מס' 9, *"שהו חיינו"* , מסתיים בביטוי *"יצא לחקל ולא להחמיר"* (כלומר: ייעודד להקל ולא להחמיר); וכלל מס' 10, *"שלו חיינו"* , מסתיים בביטוי *"יצא לחקל ולא להחמיר"* (כלומר: ייעודד להקל ולהחמיר). באופן מסורתי, ביטויים אלה משמשים לאפיון תוצאת הפרשנות, על ידי השוואת החוק הכללי והחוק הפרטי.

דוגמאות. (א) 'הקלה ולא החמרה': הכתובים קובעים גזר דין מוות על הריגת אדם, למעט במקרה של הריגה ברשלנות, שבה העונש הוא גלות במקום מוות; לפיכך, עבור הריגה ברשלנות, העונש קל יותר ולא כבד יותר. (ב) 'הקלה והחמרה': הכתובים קובעים תשלום כופר על חייו לאדונו של שור שהורג אדם, למעט במקרה בו הקורבן הוא עבד; במקרה האחרון, אדונו של השור

---

[238] למען הסר ספק, שימו לב גם שבמקרה שבו P1 ו-P2 סותרים זה את זה, לא ניתן להסיק דבר נוסף מההנחות הנתונות.

[239] מכר שלי, מר ש. שמרל"ה, ציין בפניי, כשביקשתי ממנו דוגמאות, שייתכן בהחלט שחלק מהכללים הפרשניים מכילים רק מקרה אחד או שניים בפועל. לכן, כלל לא בטוח שנמצא דוגמה, המוכרת הן על ידי הרבנים והן על ידי לוגיקנים כמוני כ"שהו *חייניאנו"* . רשימה וניתוח שיטתיים של כל המעשים הפרשניים בתלמוד רצויים מאוד, כנראה.

משלם לאדונו של העבד סכום קבוע (30 שקלים כסף), ללא קשר לשווי השוק של העבד; מכיוון ששווי השוק של העבד יכול להיות גדול או קטן מהסכום הקבוע, העונש האחרון כרוך גם בהקלה וגם בחומרה.[240]

לפי הניתוח שלנו, לאפיונים אלה אין משמעות פורמלית. איננו יכולים לחזות, על בסיס *פורמלי* , כיצד החוקים הכלליים והפרטניים, כביכול, ישוו זה לזה מבחינת הקלה או חומרה. ברור שאפיונים כאלה הם למעשה סיכומים לאחר מעשה המבוססים על נתונים[241] *מהותיים* . אם במקרה, בכל מקום בו נעשה שימוש בפרשנות של *"שהו חייניאנו"* או *"שלו חייניאנו"* , התוצאות נמצאו בעלות אופי זה או אחר, הסיכומים נכונים; אחרת, לא. סביר להניח שהכתובים והפרשנויות הרבניות תואמים את הדפוסים הללו, אך אין הכרח הגיוני שהם אכן עושים זאת. שכן מבחינת ההיגיון, הכל אפשרי מבחינה זו. משמעות הדבר היא שהביטויים המדוברים אינם ממלאים תפקיד בהבאתנו למסקנות; הם חסרי תועלת מבחינה טכנית בקביעת ההלכה.

בנוגע לסוגיה המהותית, אין לי עניין ישיר. אך ראוי לציין כי נראה כי הסעיפים האמורים של ר' ישמעאל אינם מבוססים על *ספירה מלאה* , כפי שראוי היה, אלא על *הכללה* מכמה מקרים. דבר זה עולה מהערתו של ברגמן בנוגע ל*"שהו חייניאנו* " לפיה "(למרות שניסוח כלל זה קובע 'להקל יותר ולא להחמיר יותר', גם ההפך הוא הנכון.) אם הפריט מוגדר לצורכי חומרה, הוא אינו זוכה להקלות של הדין הכללי". כמו כן, ניכר, בכמה דוגמאות רבניות, כי האפיונים לעתים קרובות מאולצים, במאמץ להתאים לדבריו של ר' ישמעאל. ברור שר' ישמעאל ביסס את הביטויים הללו על הכללה חפוזה מדי, מתוך תצפית על מדגם מוגבל של מקרים. לכן, הם לא רק בלתי מוצדקים מבחינה פורמלית, אלא גם אינם מדויקים מבחינה אמפירית. כתוצאה מכך, ניסוחיו של ר' ישמעאל מגבילים מדי, בפועל.

אף על פי כן, הבה נבחן לעומק ונראה האם נוכל בכל זאת לשאוב מידע מועיל מהפסקאות האחרונות של רבי ישמעאל, מבחינה פורמלית או מתודולוגית.

פרשנות פורמלית אפשרית היא הבאה.

אם ניקח בחשבון את התוצאה הכוללת של פרשנות *"שלה חייניאנו* ", מה שקורה למעשה הוא שההנחות הגדולות והמשניות מצטמצמות בהתאמה והופכות לאקסקלוריות, כך שהנושאים הגדולים והמשניים מקבלים בסופו של דבר נשואים *נפרדים* . נוכל לומר, באופן חופשי, שתוצאה זו "מקלה ומחמירה כאחד", בכך שמה שיהיו, ההקלות וההחמרות של ההנחה הגדולה אינן מוחלות על המונח המשני וההקלות וההחמרות של ההנחה המשנית אינן מוחלות על המונח העיקרי. לפיכך, הפסוקה האחרונה של רבי ישמעאל לוכדת את "רוח" כלל זה, אם כי לא את "אותו".

אם נפנה כעת לכלל *"שהו חייניאנו"* , ולפסקה האחרונה של רבי ישמעאל "מקילה אך אינה מחמירה", ונניח שגם כאן הוא התייחס ל"רוח", ולא ל"אות", של פרשנות מסוג זה, נוכל להניח שהמסקנות שהוא ימליץ עליהן, במצבים בהם לנושאים תת-אלטרנטיביים יש נושאים תואמים, הן כאלה שהנחת היסוד המשנית בסופו של דבר "קלה" יותר מהנחת היסוד העיקרית. פרשנות פורמלית יחסית לכך (בהתייחס למספר נושאים), תהיה שהנושא המשני מקבל בסופו של דבר רק נושא משלו ללא הנשוא האחר, בעוד שהנושא העיקרי ללא הנושא המשני מקבל בסופו של דבר את שני הנשואים [242].

---

[240] דוגמה (א) היא משרמן. דוגמה (ב) היא של אביטבול. עם זאת, יש להבהיר שבדוגמה האחרונה, מוקד ההשוואה שגוי: אין להשוות את הסכום הקבוע לשווי השוק של העבד (כפי שעושה אביטבול, ככל הנראה, בהתאם למסורת), אלא לכופר עבור חייו של אדון השור. אם הכופר עבור חייו של אדם חופשי גדול באופן אחיד מהסכום הקבוע עבור עבד, אז החוק למקרה של עבד 'מקיל אך אינו מחמיר'. אם הכופר עשוי להיות גדול או קטן מהסכום הקבוע, אז נוכל לומר שהסכום הקבוע 'מקיל ומחמיר', במובן זה (במקום של אביטבול). ביקורת נוספת: בכל מקרה, אף אחת מהפרשנויות הללו אינה מאפשרת שימוש בביטוי 'מקיל *ומחמיר* '; הפירוש המדויק יהיה 'מקיל *או* מחמיר', אם לשפוט לפי דוגמה מסורתית זו. עם זאת, ניתן לשפוט זאת כבעיית תרגום, שכן ' *ve*- ' נקרא בהקשרים אחרים כ'או' לעתים קרובות כמו 'ו'. כל זה מראה על הקירבות וחוסר האמינות של החשיבה הרבנית.

[241] דוגמה נוספת שכדאי לציין. בנוגע לפרשת העבד והשפחה העברית, שנבחנה קודם לכן: שרמן מסביר כי השפחה נהנית מהקלות והחמרות מסוימות הנמנעות מגברים, כגון שהיא רשאית לצאת לחופשי אפילו לפני שש שנות שירות ואדונה יכול לארוס אותה בניגוד לרצונה. אבל, אני אומר, ההבדלים הללו ניתנים על ידי הטקסט, הם אינם תוצאות של פרשנות; זה לא ישנה דבר בתהליך ההיגיון אם היו *רק* הקלות השוואתיות או *רק* חומרות השוואתיות, *כל עוד* לפחות זוג אחד של נשואים אינו תואם.

[242] פרשנות מהותית יותר (תוך התעלמות מהערתו של ברגמן הנ"ל), תהיה כדלקמן. אם P2 *מקל יותר* מ-P1, אז אנשים בקבוצה S2 לא צריכים לקבל את הנטל הגדול יותר של P1, אלא להישאר רק P2; בעוד ששאר אלו בקבוצה S1 יכולים להישאר רק P1, או להיות גם P1 וגם P2; זהו המקרה המתאים ביותר, כמובן - כנראה בדיוק מה שרבי ישמעאל התכוון אליו. עם זאת, אם P2 *מחמיר יותר* מ-P1, אז או שאנשים בקבוצה S2 צריכים לקבל הפחתת הנטל שלהם, בכך שהם גם P2 וגם P1, בעוד ששאר אלו בקבוצה S1 יישארו רק P1; או לחלופין, אנשים בקבוצה S2 יישארו רק P2, בעוד ששאר אלו בקבוצה S1 צריכים לקבל הגברת הנטל שלהם, בכך שהם גם P1 וגם P2; אבל בשני המקרים הללו, שימו לב, הנטל של אנשים

אני מציע הערה זו בצורה ספקולטיבית מאוד, אפילו בלי לחפש דוגמאות; אני בספק רב שזו הייתה כוונתו הפורמלית של רבי ישמעאל. שימו לב שבכל מקרה, כמה שאריות מהטקסט המקורי חייבות להישאר: לפחות חלק מ-S1 חייב להיות P1 ולפחות חלק מ-S2 חייב להיות P2 [243].

ההימור הטוב ביותר שלנו הוא פרשנות *מתודולוגית* , אשר הולכת כדלקמן. הסבר זה מתייחס לעצה רחבה יותר בהיקפה מאשר דאגות של לוגיקה דדוקטיבית או פורמלית-אינדוקטיבית.

בהתייחס ל"שלו *חייניאנו"* , נוכל לטעון שרבי ישמעאל אומר שמאחר שההנחה העיקרית הוכחה, על ידי סתירות שנגרמו כתוצאה מכך, אינה אוניברסלית, עלינו להתייחס מעתה בזהירות רבה, אלא אם כן או עד שיוכח אחרת, לבחון בחשדנות כל אמירה *אחרת* שאנו נתקלים בה בטקסט בנוגע למונח העיקרי, לפני שנרחיב אותה למונח המשני (באמצעות כלל פרשני אחר). זוהי עצה סבירה וחכמה. כפי שמראות הדוגמאות, המלצה כזו אינה שוללת מראש את האפשרות שלמונחים העיקרי והמשניים יש כמה נשואים משפטיים משותפים (הם חייבים לפחות להיות בעלי כמה נשואים לא משפטיים משותפים, אחרת הם לא היו תחליפי משנה); היא רק משמשת להטמעת זהירות בתהליך הפרשני.

הגישה האפיסטמולוגית הרגילה שלנו היא לקבל את המראה או הצהרות כפשוטן, תוך הימנעות מהיגיון להכחיש אותן; ניתן לכנות זאת "הגישה הנינוחה". עם זאת, במצב של *"שלו חייניאנו* ", לאור נתקלנו בסתירה אחת, יש לנו עילה לצפות לאחרות; לכן נעשה חכם להימנע מאמינות מיידית מהופעות או הצהרות עוקבות, תוך הימנעות מהיגיון לאשר אותן; ניתן לכנות זאת "הגישה הזהירה". ניתן להשוות גישות אלו לדרכים בהן ניתן לשפוט אנשים: כ"חפים מפשע עד שיוכח אשמתם" או "אשמים עד שיוכח חפותם". הראשונה שוללת בהדרגה פריטים מסוימים (שמתבררים כבלתי נסבלים), השנייה כוללת בהדרגה פריטים מסוימים (שמתבררים כבלתי נסבלים). בפועל, אנו פועלים איפשהו בטווח שבין שני הקצוות הללו.

בהתייחס ל"שהו *חייניאנו"* , בהתאם, מאחר שלא משתמעת סתירה, הגישה המתאימה תהיה "נינוחות". ברור שכל הקלה או חומרה המוצגת על ידי הנחת היסוד המשנית, פוטרת את נושאה מהחמרות או הקלות סותרות החלות על הנושא המרכזי בטענות אחרות; אך פטורים כאלה נובעים מטיעונים נפרדים, תחת כלל *"שהו חייניאנו"* ; כך שהם אינם, למשמע, תוצאה ישירה של כלל *"שהו חייניאנו"* . עם זאת, גורמים שיוריים שצוינו או משתמעים איפשהו בטקסט בנוגע לנושא המרכזי, שלא בוטלו במפורש או במשתמע על ידי הנחת היסוד המשנית, ניתן להניח באופן סביר שהם יישארו חלים על נושא האחרון, אלא אם כן או עד שתהיה לנו סיבה להאמין אחרת.

מנקודת מבט זו, הביטוי *"לחקל ולא לחצמיר"* , המשמש עבור *"שהו קייניאנו"* , נועד במיוחד לניגוד *לביטוי* " *לחקל ולא לחצמיר"* , המשמש עבור *"שהו קייניאנו"* , ביחס לסוגיה זו של מתודולוגיה.

✡ **כלל מס' 11** , האחרון מבין העקרונות המתחיל בביטוי הנפוץ " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא..."* , משלים אותו במילים ***...לידון בדבר החדש, ויצא לטפל במסגרת עניין חדש, עד שיחזקאלנו הכתובים לכללנו בפרוש*** ". בתרגום מילולי, הוא אומר: "כל דבר שהיה בכלליות ויצא לטפל בו במסגרת עניין חדש, אינך יכול להחזירו לכלליותו [הראשונית]עד שהכתובים מחזירים אותו לכלליותו [הראשונית]במפורש". כלל זה, למרות מראהו השטחי, שונה מאוד משלושת הקודמים. ניתן לומר זאת כך: "אם חבר בסוג מסוים, הכפוף לנשואים מסוימים, *הופך* לחבר בסוג חדש לחלוטין, כפוף לנשואים אחרים, ואז שוב *הופך* לכאורה כלול תחת הסיווג הראשוני שלו, אין לו להחזיר את הנשואים של אותו סיווג, אלא אם כן הכתובים מאפשרים בבירור שחזור כזה". במונחים סמליים, הגדרה זו אומרת את הדברים הבאים:

(i) בהתחלה, **x, אדם, הוא S1, נושא-מחלקה,**

וכל S1 הם P1, נשוא (מכאן x הוא P1) **;**

בקבוצה S2 עדיין גדול יותר מזה של שאר אנשי S1, בסופו של דבר. (בהתחשב בהערתו של ברגמן, הנשואים במקרה האחרון יישמרו בנפרד, כמו במקרה הראשון.) ניכר, לאור ריבוי ההשערות האפשריות, כי הביטוי של ר' ישמעאל 'מקיל אך אינו מחמיר' הוא דו משמעי מאוד, ולכן אינו מהווה מדריך ודאי.

[243] זה נכון בכל הפרשנויות: זה ניתן על ידי הרבנים, שאמרו " *אין מקרא יוצא מדעתו* " ("פסוק כתוב לעולם אינו מאבד את משמעותו הפשוטה", *אנך יו"ד*, בהתייחסו לשב *סג* ע"א, *י"ב* כ"ד ע"א). בהקשרים פורמליים, 'משמעות פשוטה' מתייחסת למשמעות המינימלית ההכרחית של כל טענה, כלומר פרט בלתי מוגדר.

(ii) מאוחר יותר, **x מפסיק להיות S1 והופך ל-S2, נושא-מחלקה נוסף,**
וכל S2 הם P2, נשוא נוסף (מכאן x הוא P2) **;**
(iii) אך מאוחר יותר, **x מפסיק להיות S2 והופך ל-S1** (אם כי אין S2 שאינו S1) **;**
(ד) במקרה כזה,
למרות ש-x הוא (שוב) **S1, זה לא *בהכרח*** (שוב) **P1, ו**
למרות ש-x אינו (עוד) **S2, הוא לא *בהכרח* אינו** (עוד) **P2.**

הערה על טרמינולוגיה, בנוגע לכלל זה. הוא מורכב משלוש הנחות יסוד (מורכבות), עם נושא (x) בסיסי, שני מושגי נושא (S1, S2) ושני נשואים (P1, P2). נתייחס להנחות היסוד כעיקרי (i), משני (ii) ואמצעי (iii), למרות שרמות המושגים שלהם אינן תלויות זו בזו; ובהתאם לנושאים ולנשואים של ההנחות העיקריות והמשניות. ה'מסקנה ' (המורכבת) (iv) היא משפט מודאלי (מהסוג הלוגי), המזהיר אותנו לא... *להסיק* מסקנות חפוזות מסוימות מההנחות.

הבה ננתח את המצב הזה. אנו עוסקים כאן לא בסיווגים השונים של פרטים שונים (מודליות מורחבת), אלא במסעות ממשיים של פרטים ממעמד אחד לאחר וחזרה (מודליות טבעית). בשלושת הכללים ההרמנויטיים הקודמים (מס' 8-10), השאלה הייתה כיצד להתמודד עם מצב סטטי, שבו כתבי הקודש מתייחסים לנושאים השייכים לתת-מעמד לכאורה בצורה שונה במקצת מהאופן שבו הם מטופלים במסגרת מעמד-על. הסובייקטים האינדיבידואליים *הם* חברים בשתי המעמדות בו זמנית; הם אינם עוברים שינוי, במובן של *הפיכה* , למעשה חדלים להיות דבר אחד ואז מופיעים מחדש כמשהו אחר. בכלל הנוכחי, אנו מתמודדים עם סוגיית המטמורפוזה, שיש לה תכונות לוגיות שונות מאוד [244]; ספציפית, השאלה היא תנועה מעגלית: השתייכות למעמד אחד, לאחר מכן מעבר למעמד *חדש* , ולבסוף *חזרה* למעמד המקורי.

גזמתי את פירוש הכלל מדוגמה שנתן שרמן. ויקרא כב:י-יא מודיע לנו שיהודים פשוטי עולם (שאינם כהנים) ושוכרים או שכירים של כהנים אסורים לאכול 'קדושים', בעוד שעבדים שנקנו על ידי כהנים או שנולדו בביתם רשאים לעשות כן. אנו יודעים (בין אם על ידי קריאת *דברה* של הפסוקים האחרונים, או *קל וחומר מעבדות* ילידי בית, או מפסוק שלא צוין) שבת כהן (הסמל שלנו, x), בין אם כבת בית אביה לפני שהיא נישאת לפשוטי עם ובין אם כאשתו של כהן אחר (S1), מותרת לאכול כזה (P1). פסוקים 12-13 אומרים לנו שאסור (P2) לה (x) בזמן שהיא נשואה לפשוטי עם (S2); אם כי אם לאחר מכן היא תתאלמן או תתגרש... ותשוב לבית אביה, כמו בנעוריה (S1), היא רשאית לאכול אותו (P1). בדוגמה שלנו, הכתובים מתירים במפורש כניסה חוזרת של הבת תחת הקטגוריה של בית כהן לצורך אכילת קדשים; אך העובדה שהיה צורך לציין זאת היא משמעותית כשלעצמה, ומרמזת שלא ניתן להניח זאת בפשטות מעצם עובדת חזרתה הביתה (או בשילוב קל וחומר עם פסוק 11 בנוגע למשרתים קנויים, שהם חדשים לבית).

בכלל של *לידון בדבר החדש* , בניגוד לאחרות, *קטגוריות הסובייקט (S1, S2) אינן חופפות, הן שונות (יש להן איבר משותף, x, אך בזמנים שונים)* ; באשר לנשואים (P1, P2), הקשר ההדדי ביניהם אינו רלוונטי כאן. הנשוא העיקרי (P1) חל על המושג האינדיבידואלי שלנו (בתוקף שייכותו למושג הסובייקט הראשון (S1); באופן דומה, הנשוא המשני (P2) חל עליו *בתור* המושג הסובייקט השני (S2). בהתייחס להנחה השלישית, עולה שאלה לגיטימית, האם מחלקת הסובייקט המקורית (S1) נועדה להיות רחבה מספיק כדי לכלול חוזרים ממחלקת סובייקט חלופית (כמו S2), כך שהנשוא הקודם (P1) יחול שוב; או שמא הנשוא המאוחר יותר (P2) נשאר בתוקף (או שאולי, נשוא שלישי כלשהו נכנס לתמונה)?

מנקודת מבט של לוגיקה סילוגיסטית, בהינתן ההנחות כפשוטן, האלמנט הכללי של ההנחה הראשית, 'כל S1 הם P1', בשילוב עם האלמנט הסופי של ההנחה האמצעית, 'x הוא (שוב) S1', יניב באופן פורמלי את המסקנה 'x הוא (שוב) P1'. באשר לאלמנטים 'x אינו עוד S2' של ההנחה האמצעית ו'כל S2 הם P2' של ההנחה המשנית, הם אינם מבהירים האם x נשאר P2 או אינו עוד P2 (כמובן, אם P1 ו-P2 אינם תואמים, x חייב להפסיק להיות P2; אך אם הם תואמים, הנשוא הסופי של x אינו נקבע). רבי ישמעאל מודע בבירור לשתי התוצאות הלוגיות הללו; עם זאת, הוא מזהיר אותנו לא ללכת בעיוורון אחר הראשונה (אם כי, בנוגע לשנייה, הוא וההיגיון הפורמלי מסכימים).

---

[244] ראו את המדריך הלוגי שלנו, פרק 1.2.

אם נקבל את ההנחה הראשונה כפשוטה באופן כללי, מסקנתנו היא שהנשוא הראשון נכנס שוב לתוקף. עם זאת, לאור ידיעתנו ש-(א) *שינויים מהסוג הנבחן אכן מתרחשים בטבע ובכתובים*, ובהתחשב בכך ש-(ב) *כוונתן של אמירות כלליות בתורה אינה מילולית לעיתים* , איננו יכולים להניח מסקנה אוטומטית כזו, ונכון להשאיר את השאלה פתוחה, ולהמתין לתשובת הכתובים (במישרין או בעקיפין). האפשרות המילולית היא דדוקטיבית, והאפשרות האנטי-מילולית היא אינדוקטיבית. כלל הרמנויטי זה, במקום לתמוך במסקנה כלשהי, קובע מראש כל מסקנה סופית; מטרתו להבטיח שלא ייעשה שימוש מכני בלוגיקה דדוקטיבית, כאשר האירועים המתוארים מתרחשים, אלא אם כן הטקסט מצדיק זאת.

ליתר דיוק, על פי כלל זה, אם הכתובים חוזרים על הכללת הפרט האוהב תחת ההנחה העיקרית (לאחר השינויים האמורים), אזי הכלליות של ההנחה העיקרית מאושרת; עם זאת, אם הכתובים אינם עושים זאת במפורש, התגובה המוצעת היא, למעשה, לפרט *את ההנחה העיקרית* ל"לא *כל* S1 הם P1". הליכים נוספים חלופיים אלה (אישור או לפרט את ההנחה העיקרית) מהווים מסקנה סופית; לכן ניתן לומר שלתהליך *לידון בדבר החדש* יש מסקנות מותנות (ולא רק עיכוב כל מסקנה).

הטיפול הנ"ל בכלל שונה מהמסורתי, אך אני סבור שאין ספק שהמצב שתיארנו הוא מה שניסה רבי ישמעאל להציג. השימוש שלו כאן במילה " חדש", ולא *במילה* "אחר" כמו בשני הכללים הקודמים, מאשר את דעתי, שכן הוא מרמז על שינוי ממשי של משהו, במקום הפרדה אינטלקטואלית גרידא בין דברים שונים. בכל מקרה, זה בהחלט יהיה כלל חכם; וניסוחים מסורתיים, כפי שנראה כעת, אינם מוסיפים דבר בעל ערך מעשי לכללים הקודמים ולכן אינם יכולים להיות מתאימים.

אם נקרא כלל זה כפי שנעשה באופן מסורתי, הפורמליות אינה ניתנת להבחנה מאלה של הכלל " *שהו חייניאנו"* , אם לא גם של הכלל " *שהו חייניאנו"* [245]. אך אין דרך עבור הלוגיקה הפורמלית להבחין בין "דרגות הבדל" בין מחלקות שאינן תואמות, כך שכל עיקרון המנוסח על בסיס כזה חייב להיות בשימוש סובייקטיבי. לפיכך, לכל דבר ועניין מעשי, הקריאה המסורתית אינה ניתנת להבחנה וחסרת תועלת. אם נניח שר' ישמעאל אמר משהו משמעותי ובעל ערך, הקריאה שהצעתי (המבוססת, שימו לב, על דוגמה מקובלת) נראית כמועמדת טובה יותר.

יש לומר ***שהצורות שייחסו הרבנים למקרים חומריים הן לעתים קרובות שגויות*** . בשל היעדר כלים פורמליים, הרבנים לעתים קרובות מפרשים באופן שגוי את העקרונות ההרמנויטיים; כלומר, הם ממקמים דוגמאות בצורה לא נכונה, ומכיוון שהבנתם את העקרונות מבוססת במידה רבה על דוגמאות, הם לעתים קרובות מתקשים להבהיר את הסיבות והסיבות של תהליכי החשיבה שלהם ולהבדיל ביניהם. אפשר היה להניח שמכיוון *שהם* ניסחו את העקרונות מלכתחילה, עליהם לדעת יותר מכל אחד אחר למה הם מתכוונים בהם ולהיות חופשיים לסווג דוגמאות תחת כותרות לפי בחירתם. אבל הנושא מורכב יותר מזה.

ניכר כי התיאוריה והפרקטיקה של פרשנות רבנית התפתחו במקביל, לאורך זמן. הרבנים צפו בעצמם חושבים בצורה מסוימת במצבים מסוימים, ובהמשך עודדו לחשוב באותו אופן שוב במצבים אחרים. לעתים קרובות מאוד, הדמיון בין המצבים היה "כפוי", וניתן לראות מאמץ מלאכותי מאוד לדחוס את הדוגמה לתבנית, כדי להתאים אותה לפורמט הרצוי [246]. העובדה שהפורמטים עצמם היו מוגדרים בצורה מעורפלת למדי, אפשרה תעלולים כאלה של "יתד מרובע בחור עגול". אך אנו רואים גם אי ודאות בנוגע לניגוד בין מונחים או תזות: "שונה" מתבלבל לעתים קרובות עם "לא תואם"; אי התאמה נחשבת כבעלת דרגות; הניגוד הפורמלי של חיבורים אינו מנותח; וכן הלאה.

כל זה מסתבך עוד יותר עקב קיומן, בתהליכי החשיבה הרבניים, של הכללות מרומזות (נסתרות או לא מוכרות במודע) וקריאות בלעדיות, אשר פשוט נלקחות כמובנות מאליהן. טענתה של מסורת סיניטית שהתפתחה בהדרגה, וההפחדה שהיא גרמה (הרתיעה מלהטיל ספק בסמכויות קודמות מחשש לדחייה על ידי עמיתים), גרמו להצטברות ולהנצחת טעויות כאלה, משום שתהליך הביקורת העמיתית החוזרת ונשנית, אשר בדרך כלל הייתה חושפת ומתקנת

---

[245] הקריאה המסורתית של *"שהו"* אינה ניתנת להבחנה באופן פורמלי מ"שלו " ; כך שבקריאה זו שניהם אינם ניתנים להבחנה מלידון בדבר *החדש* . אבל אם אנו קוראים *את "שהו"* כנוגע לנשואים תואמים, כפי שאני עושה, אזי היא אינה ניתנת להשוואה לקריאה המסורתית של *"לידון"* .

[246] אפקט זה מושג לעיתים על ידי *דילג על פרט רלוונטי כלשהו* בטקסט הכתוב, כפי שנראה בדוגמה שניתנה בהמשך. אנו עשויים להתייחס לכך כאל בעיה לא פורמלית; או להתייחס לכך כאל אי-התחשבות בהקשר המלא של המידע הזמין. אין ספק שיש דרכים נוספות בהן "עיצוב" מתרחש. הסיבה לנוהג זה היא שהוא "מעניק לגיטימציה" לטיעון, נותן לו מראית עין של מסורתיות.

טעויות, היה מעוכב במידה ניכרת. במקרה הטוב, נוכל לכנות זאת חוסר יכולת; במקרה הרע (במידה שהמחברים הנוגעים בדבר חשו שהם מציגים באופן שגוי את העקרונות או ממציאים את ההתאמה של דוגמאות) הטעיה ומניפולציה.

כתוצאה מהנסיבות השונות שתוארו זה עתה, פעולות פרשניות מסווגות בטעות, תחת כלל 10 במקום 9 או 9 במקום 10, או 11 במקום 9 או 10, לדוגמה (דוגמאות לסיווג שגוי כזה מוצגות ומנותחות בנספח **6** [247]).

לפני סיום הדיון בחמשת הכללים של " *כל דבר שהיה בכלל ויצא...*" , ברצוני להדגיש שוב כי הניתוח שלי התבסס ***על פורמליזציה של מספר מוגבל של דוגמאות*** . לכן, הוא תלוי בהכללה; שכן לא מן הנמנע שקיימות דוגמאות בהן הרבנים הסיקו מסקנות בעלות צורות אובייקטיביות שונות מאלה שנתקלנו בהן כאן (יהיו טענותיהם התיאורטיות אשר יהיו). באופן אידיאלי, המחקר שלנו היה צריך להתבסס על *ספירה מקיפה* של כל הפעולות הפרשניות התלמודיות (והפוסט-תלמודיות); הישג כזה מעבר להישג ידי, מכיוון שחסרים לי הכלים הלשוניים הדרושים (עברית וארמית) ומכיוון שככל הידוע לי איש לא ערך את הרשימה הנדרשת (קל וחומר באנגלית) - אך אני מקווה שמישהו יבצע את ההישג ביום מן הימים. אף על פי כן, מה שבטוח למדי הוא שפורמליזציתי את הדוגמאות העומדות לרשותי במדויק, כך שכעת יש לנו תמונה פורמלית, לפחות חלקית, של תהליכי חשיבה רבניים בפועל, מספיקה כדי לגבש מעין פסק דין (השוואת הנתונים האמפיריים להצהרות רבניות ולהיגיון פורמלי).

בכל מקרה, מחקר זה לפחות סייע לקבוע ***מתודולוגיה ברורה ובטוחה לביקורת עצמאית של כללי וחוקים של הרמוניזציה רבנית*** . זהו כשלעצמו ממצא חשוב ביותר, שפיתוחו דרש זמן ומאמץ, שכן איש לא עשה זאת לפני כן והוא לא היה ניכר באופן מיידי.

✡ לבסוף, אנו מגיעים לכלל **מס' 13** , הקובע: ***וכן, שני כתבים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויאהבו אותם*** . משמעות הדבר היא, בבירור, 'שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא שלישי ומפייס ביניהם'. זה מתייחס למצב שבו אנו נתקלים בשתי טענות בכתובים, נניח פ' ו-ק', שנראות סותרות; המידה *ממליצה* למצוא טענה שלישית בטקסט, ר', אשר איכשהו פותרת את המחלוקת ביניהם. פיוס כזה עשוי להוביל באופן הגיוני לכך שאף אחת משתי הטענות הראשוניות, אחת מהן, או שתיהן, לא ישונו על ידי השלישית, בהתאם לתפקיד שממלאת האחרונה:

- **P ו-Q נותרים בסופו של דבר לא מושפעים על ידי R; אך R מראה שהקונפליקט *המשוער* אינו מתרחש בפועל במקרה שלהם.**

דוגמה שניתנה בספר *יהודה* : לפי שמות יט:כ', "וירד ה' על הר סיני", ולפי דברים ד:לו, "מן השמים השמיעך את קולו". קטעים אלה מרמזים לכאורה שאלוהים היה גם *למטה*, קרוב לארץ וגם *למעלה* בשמים; אך הניגוד לכאורה מתמוסס על ידי *ספרא* (א:ז'), שטוען [248], בהתייחס לשמות כ:יט, "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם", שאלוהים הוריד את השמים עמו כאשר דיבר. כאן, ההנחה שהשמים נשארו במקומם הרגיל (למעלה), שהייתה מקור הסכסוך, מוכחשת.

- **לבסוף מודים ש-P ו-Q מתנגשים; אך R מראה ש-P ו/או Q מוגבלים *יותר* מההנחה, כאשר אחד או שניהם למעשה מותנים ולא (כפי שנראה לעין) קטגוריים, או תלויים ולא (כפי שנראה לעין) כלליים.**

דוגמה שנתן ברגמן, במדבר ז', פסוק פט, אומרת ש"משה בא אל אהל מועד" לדבר עם אלוהים, בעוד ששמות מ', פסוק 35 אומר שהוא "לא יכל לבוא" אליו, ומוסיף "כי ישב עליו הענן". הפסוק האחרון היה נחוץ כדי לפתור את הסתירה בין שתי האמירות הראשונות, *מה* שהופך את שתיהן לתנאי: משה בא ודבר עם אלוהים *כשהענן* הסתלק, והוא נשאר בחוץ *כשהוא* שם.

---

[247] אני מתנצל בפני הקוראים על כך שאני נכנס לפרטים כה רבים, אך זה הכרחי כדי לאמת את האשמותיי החמורות. אני מקווה שיום אחד מישהו יטרח לנתח את כל הטיעונים הרבניים הקיימים בפירוט שווה, ואף גדול יותר; זה מפריע לי כשאנשים יוצאים מזה עם נימוקים שגויים. צריך להיות ברור שלא התוכן *הוא* שמעסיק אותי, לא אכפת לי מה התוצאה ההלכתית; מה שחשוב הוא שהתהליך *יהיה* תקף.

[248] הקריאה בספרא *אינה* ברורה מאליה בשום אופן בעיניי; לכן אין זו דוגמה לפיוס מקראי, אלא רק לפיוס רבני. ראה בהמשך.

שימו לב לסמליות הייחודית המשמשת בכלל הנוכחי, בהשוואה לכללים ההרמנויטיים האחרים: כאן, אנו מתייחסים לטענות שלמות (P, Q, R) מכל צורה שהיא, ולא לטענות בעלות צורות ספציפיות (כמו בטיעון א-פורטיורי או בכללי ההרמוניזציה הקודמים), או למונחים (כמו *בכללי כללים*). הכלל ה-13 הוא הפחות מובנה והמכני מבין כללי ההרמוניזציה: עלינו לחפש בכל הטקסט הנחת יסוד שאינה מוגדרת מראש באופן פורמלי, כך שהיכולת האינטואיטיבית שלנו פעילה יותר. בעוד שבכללים האחרים, התוצאה מושגת (לטוב או לרע) בצורה ישירה וכמעט אוטומטית יותר.

התהליכים המעורבים כאן הם תהליכים אינדוקטיביים טבעיים לחלוטין, הנמצאים בשימוש נרחב כדי להרמוניזציה של הבדלים לכאורה בהקשר המשתנה ללא הרף של ידע אמפירי ורציונלי. בהקשרים טבעיים, הם משמשים להשבת העקביות כאשר היא נראית אבודה לרגע, תוך טענה כי או שהסתירה לכאורה הייתה אשליה מסיבה כלשהי, או שאחת או שתיהן מהתזות הסותרות היו מוכללות יתר על המידה או חסרות פירוט או שגויות בדרך אחרת. בהקשר מקראי, יש לקוות שהטקסט עצמו הוא זה שמספק את הפתרון לבעיה, ומודיע לנו על אירוע או מפרט טבעי כלשהם, או במקרים מסוימים על נס, אשר משנה את פרשנותנו את המצב ומסיר כל אנטינומיה.

שימו לב שלפי *Jew. Enc* .., רבי עקיבא ראה בהחלטה אימוץ של אחת הטענות הסותרות, בעוד שר' ישמעאל בחר בדעה שיש לשנות את שתיהן. אך אני מדגיש כי, מבחינה פורמלית, ישנן החלטות אפשריות רבות, כפי שצוין כאן.

יש לומר כי ייתכן שהסכסוך אינו ברור מיד; לעתים קרובות, הוא מורגש רק מאות שנים לאחר התלמוד, לפעמים על ידי פרשן בררן שמטרתו להבהיר נקודה כלשהי. כמו כן, כפי שנוסח במקור, כלל *שני כתובים* צופה כי טענה שלישית, *הכתוב השלישי* , תימצא בטקסט כדי להשיב את האיזון האבוד. עם זאת, לעתים קרובות זה לא המקרה פשוטו כמשמעו; לעתים קרובות, הסכסוך נפתר בפועל רק על ידי התערבות רבנית, תוך התייחסות לפירוש מבוסס היטב במסורת שבעל פה או באמצעות פירוש חדש (כאשר, במקרים רבים, פרשנים שונים מציעים הצעות שונות). לדעתי, התערבות חיצונית כזו אינה דורשת פטור מיוחד, שכן התהליך, כפי שכבר צוין, לגיטימי למדי על פי ההיגיון הכללי; בתנאי, כמובן, שהוא מבוצע כראוי, כלומר, *נכונות גמישה לתקן הנחות יסוד שבסופו של דבר גורמות לקשיים משלהן* .

ישנם פרשנים (ברגמן מצטט *את תוספות העזרה*) שחשו צורך להצדיק את התערבותם של רבנים, ועשו זאת בהתייחס לביטוי " *וכן"* , הפותח את ניסוח כלל זה על ידי רבי ישמעאל. הם קוראים *את* "וכן" כ"ובאופן דומה", ומתייחסים אליו לכלל הקודם (מס' 12), בטענה שהכלל הנוכחי נוגע למצבים שבהם ההקשר המיידי אינו מתיישב (*מעינינו* או *מיסופו*), ומסמיך את חכמים להכריע בסוגיה [249]. עם זאת, ניסיון הצדקה זה אינו מתחשב בהפניה לקטע *מקראי שלישי* (*הכתוב השלישי*). אכן, לפי תפיסה זו, כאשר הכתוב פותר במפורש את הסכסוך, לא התרחשה פרשנות בפועל, והכלל מתייחס רק למצבים שבהם הכתוב שותק!

אבל, לדעתי, ניתן באותה מידה, ובאופן אמין יותר, לקרוא את הביטוי "וכן" כ"וגם", ולהתייחס אליו באופן חופשי לכל הכללים ההרמנויטיים הקודמים, תוך רמיזה בלבד שהכלל הנוכחי הוא האחרון ברשימה (או, אולי, אחרון חביב). כאשר הכתובים *מספקים* פתרון לבעיה, זהו עדיין פרשנות, במידה שעלינו למצוא את הקטע הרלוונטי; הכלל, במקרה כזה, משמש כדי להזכיר לנו לחפש אותו. באשר למקום בו הכתובים אינם מספקים פתרון, מדוע לא לומר שמקרים כאלה מטופלים באמצעות כללי ההרמוניזציה האחרים של רבי ישמעאל. בפועל, זהו קו דק מאוד המפריד בין שני המצבים: החלטות רבות לכאורה מהכתוב אינן אוטומטיות, אלא מניחות קריאה רבנית מסוימת של הטקסט (למשל, קריאת *ספרא* בדוגמה שניתנה לעיל).

האחרון מבין שלוש עשרה *המידות* הוא האבטיפוס לסדרת הכללים העוסקים בהרמוניזציה, בכך שהוא מתאר בצורה הברורה ביותר את צורת ההיגיון המכונה **דיאלקטיקה** , שדפוסה הוא *תזה-אנטיתזה-סינתזה* [250]. מיקומה ההיררכי אמביוולנטי. במובן מסוים, היה צריך להופיע בראש רשימת הכללים, משום שהוא המעוגן בצורה העמוקה ביותר בטקסט (*ל"לידון בדבר החדש"* יש הבחנה דומה). לפני שנחיל כל צורה אחרת של הרמוניזציה, באופן טבעי ננסה למצוא *בתוך הטקסט עצמו* פתרון כלשהו לסכסוך הנתפס. אם לא נמצא הערה מפורשת המסוגלת, באופן ישיר או עקיף,

---

[249] במילים אחרות, לפי תפיסה זו, כלל מס' 13 אינו עוסק בפיוסים מפורשים (*מפרשים*) של התורה עצמה, אלא בפיוסים מרומזים (*סתומים*) של חז"ל. ברגמן מוסיף, באופן אופייני, "והתורה דורשת מאיתנו ללכת לפי קביעותיהם", אך הוא אינו מציין היכן היא עושה זאת.

[250] בהתייחס לתיאור בן שלוש המילים של הדיאלקטיקה, ראוי לציין את הדברים הבאים. במבט ראשון, "תזה" ו"אנטיתזה" מתייחסים לשני הרעיונות הנמצאים בקונפליקט, ו"סינתזה" ליישוב ביניהם. אך נוכל גם לומר, לאחר מחשבה, ש"תזה" מתייחסת לשני *הרעיונות* הנמצאים בקונפליקט, "אנטיתזה" להבנה *שהם* נמצאים בקונפליקט, ו"סינתזה" (כמו קודם) לפתרון הסכסוך.

לפתור את הקושי, ייתכן שנפעיל הליכים מכניים יותר, במיוחד זה של *"שלה חיניאנו"* (מכיוון *שלמד* , *"שהו חיניאנו"* *ולידון* מתייחסים לכפירות, פערים, ספקות או מתחים פרשניים נתפסים, ולא לסתירות פורמליות).

עם זאת, ככל הנראה, הרבנים פונים מדי פעם גם לכלל ה-13 כדי להצדיק פיוסים אינטואיטיביים יותר. במובן זה, זהו גם מוצא אחרון, והוא ממוקם היטב ברשימה. אם ברצוננו להכיר במפורש בהיגיון כזה במקרים בהם אף קטע מקראי אינו מיישב במפורש, או בעקיפין דרך אחד מכללי הפרשנות האחרים (בהנחה שאינם ממצים), את ההבדל הנצפה בין שני קטעים, נצטרך להוסיף סעיף לכלל ה-13, לפיו, "בתנאים אלה, יש למצוא הנחה מתיישבת אמינה ועקבית". אני חושב שזה הוגן לומר שסעיף נוסף זה התקבל בשתיקה ונעשה בו שימוש על ידי כל הפרשנים, כולל רבי ישמעאל עצמו. כפי שכבר נאמר, דפוס החשיבה המעורב הוא טבעי, ולכן אינו זקוק לאישור מיוחד בהקשרים מקראיים, *אם נעשה בו שימוש נכון* .

הדרך שבה הנחות יסוד מסוימות הפכו להעדפה על פני אחרות לאורך זמן, היא פשוט באמצעות תהליך של סקירת קבוצות עמיתים; תהליך זה כלל ויכוח בין מומחים כדי להבטיח את אמינותן ועקביותן של הנחות יסוד כאלה. תהליך מסוג זה הוא, באופן עקרוני, נורמלי ובריא, למעשה תהליך של פיתוח ידע קולקטיבי, גישה *מקובלת* המצויה בכל תחום מדעי. כמובן, הייחודי לחשיבה הרבנית (ולמפעלים דומים בדתות אחרות), הם ההיבטים הסמכותיים הברורים מבחינה היסטורית שלה.

ההערות לעיל מבוססות על הנתונים שיש לי עבור הכלל ה-13. עם זאת, ייתכן שעם בסיס נתונים גדול יותר נוכל לנסח את הכלל בדיוק רב יותר. בין התוצאות האפשריות או התיאוריות החלופיות הן הבאות:

- ייתכן שכלל 13 עוסק, באופן ייחודי, במקרים *בהם הנושאים (או המוקדמים) של הטענות הסותרות הם הך* (או, למרות שמושגים שונים, בעלי השלכות הדדיות מבחינה לוגית). דבר זה אושר על ידי שתי הדוגמאות שניתנו לעיל; והוא יבדיל אותו מכללים 10-8, שבהם הנושאים (או המוקדמים) העיקריים והמשניים הם תת-חלופות, ומכלל 11, שבו הם אינם תואמים. במקרה כזה, הכלל ה-13 יוגדר בצורה מדויקת יותר, כטיעון שבו 'כל ה-S הם P1' (הנחת יסוד עיקרית), 'כל ה-S הם P2' (הנחת יסוד משנית), 'שום P1 אינו P2' (הנחת יסוד פרדיקטלית), שמסקנתו מורכבת מהכחשת לפחות אחת משלוש ההנחות הללו.
- לחלופין, הכלל המדובר עשוי להיות רחב יותר מזה החל, ולכלול את כל המקרים שבהם הנשואים אינם תואמים (יהי קשר הנושאים אשר יהיה). במקרה כזה, *"של חיינו"* יהיה מקרה פרטי של *"שני כתובים המחזקים"* , והאחרון יכסה מצבים נוספים, כגון כאשר הנחת היסוד הנשואית המתאימה מוכחשת או כאשר הנושאים זהים.
- ייתכן גם שתקנה 13 נועדה לכסות, לא רק סתירות במובן הצר, אלא במובן הרחב יותר כפי שהובנו הרבנים, הרואים בכל פער, יתירות או מקור לספק כקריאה לתגובה הרמונית כלשהי. השקפה זו ניכרת בכללי *ללמד* , *שהו חיניאנו* ולידון *בדבר החדש* . במקרה כזה, תקנה 13 תוסיף לכללים 11-8 את תפקיד "יישוב סכסוכים" על ידי שינוי הנחות יסוד סובייקטיביות או פרדיקטליות. באופן דומה, היא עשויה לאמץ את כללי הכללים *האופרתים* ואחרים [251].

עלינו לזכור גם שמנקודת מבט פורמלית, המסקנות שהומלצו על ידי הרבנים ברבים מהכללים הקודמים אינן הכרחיות מבחינה לוגית. מכאן נובע שהן עלולות להוביל מדי פעם לאי-עקביות, ויש לראותן כמעין סתירות במקרה הטוב. פתרון סתירה נגזרת כזו, גרידא על ידי נסיגה מתוצאות יישום מידה מיותרת , היה עשוי להיות מכוון על ידי רבי ישמעאל כפי שהיא כלולה תחת הכלל הנוכחי.

בנוגע **לאדוקציה** , שראינו (בפרק ב') היא תהליך חשיבה שניתן מהתורה, אף על פי שלא הבחינו בו ככזה על ידי הרבנים, וגם לא נקבע על ידם ככלל הרמנויטי. ניתן לטעון שמאחר שאדוקציה היא *הרמוניזציה בין ניבוי מושגי לממצאים אמפיריים* , היא שייכת לכלל 13. עם זאת, כדי לכלול אותה שם, נצטרך להרחיב את דבריו של רבי ישמעאל, שכן האחרון מתייחס ספציפית להרמוניזציה טקסטואלית - הוא אינו דן בעימותים ופיוסים בין הספר, או פרשנויותיו (על ידי רבנים או אנשים אחרים), לבין המציאות החיצונית. אף על פי כן, אם הכלל מותאם, כפי שהוצע לעיל, כדי לאפשר הרמוניזציה על ידי תובנה אנושית (לפחות, רבנית), אזי ניתן לראותו ככולל גם סוגיות אדוקטיביות.

---

[251] לדוגמה, ניתן לראות את טיעון *הסמוחים המוזר* , שהוצע על ידי ברגמן (ראה הערת שוליים 15 בפרק הקודם), כמעין "פתרון סכסוך" (אם כי כזה שתוקפו מוטל בספק רב).

12. הקשר לסיני.

כעת נבחן את סוגיית המקור הסיני של ההרמנויטיקה התלמודית/רבנית.

1. פסק דין על הפרשנות הרבנית.

לי ספק שחלק מהמגנים הדוקטרינריים של היהדות יכעסו עליי מאוד על הפירוק ההרסני של ההרמנויטיקה הרבנית בשני הפרקים הקודמים. אבל אני חייב לומר שמצפוני נקי: עובדות הן עובדות, היגיון הוא היגיון. לא יצאתי לדרך בכוונה לפגוע באמינות ההלכה היהודית; להיפך, קיוויתי למצוא אותה תקפה. עם זאת, החלטתי לערוך הערכה אובייקטיבית של התהליכים המעורבים, ללא התרגשות מכל שיקול מלבד האמת, תוך שימוש מלא בידע הלוגי שלי. אני מניח שאלוהים מאשר זאת, שכן אני מאמין שהאפיון הרבני שלו כאלוהי *האמת* פשוטו כמשמעו. אני מודה שההשלכות הדתיות של התוצאות שהתקבלו הן רבות ומורכבות, ולא כולן טובות. אבל זה לא ענייני, שהוא רק מתודולוגי; אין לי את היכולת, וגם לא את הנטייה, לפענח את ההשלכות הדתיות.

> אין ספק שגם אני יאשימו אותי ב"יהירות ובת-לא-לומדת", ויאמרו לי "לפרש את התורה לפי [רצונותיי]האישיים", אם להשתמש במילותיו של הרב סימלאי [252]. נכון שיש לי ידע שטחי לכל היותר בהלכה היהודית, לאחר שלמדתי מעט מאוד את התלמוד (בעיקר בשל תסכול תהליכי ההיגיון שלו). עם זאת, כשם שפיזיקאי תיאורטי, נניח, אינו צריך להיכנס למעבדה, אלא עשוי לעבוד עם תוצאות מחקר ניסיוני של אחרים; כך במקרה שלי, בניתי את הניתוח שלי של ההיגיון הרבני על סמך נתונים שהועמדו לרשות מומחים קרובי משפחה בתלמוד. *חלוקת עבודה* היא כמעט בלתי נמנעת במרדף הקולקטיבי אחר ידע; לכל פועל יש את היכולות המיוחדות שלו. המתנה שלי - אני מודה בענווה לאלוהים עליה, כי איני רואה כיצד הייתי ראוי למתנה כזו - היא היגיון; ובחרתי ליישם אותה בתחום זה, בביטחון שאתרום תרומות חשובות (ואולי חש בנאיביות ובטיה מסוימת אצל קודמיי).

השיטה שלי כללה פשוט ניתוח נתונים מסורתיים, דוגמאות ועקרונות שהוצגו על ידי היהדות עצמה, תוך התייחסות ללוגיקה מדעית. שיטה טובה יותר, יש להודות, הייתה ללמוד את התלמוד וספרות רבנית אחרת באופן ישיר, ולבנות מאגר נתונים יסודי של תצפיות עצמאיות של תהליכי חשיבה בפועל, לצורך הערכה באמצעות לוגיקה. עם זאת, הגישה הראשונה אינה שוללת את ביצוע הגישה השנייה בסופו של דבר; והרציונל של הגישה השנייה אינה מפחיתה מערכה של הגישה הראשונה, או מבטלת אותה. ניתן להשוות זאת לניתוח כימי, כאשר נלקחות דגימות של גוף וההרכב הכימי שלהן מזוהים נכון; העובדה שסביר להניח, וסביר להניח, שלדגימות אחרות, שטרם נלקחו, עשויות להיות מבנה כימי אחר, אינה אומרת שהדגימות שכבר נותחו לא נותחו כראוי. במקרה שלנו, בנוסף, התהליכים שניתחנו נחשבים על ידי המסורת (בצדק או שלא בצדק) כמייצגים [253].

---

[252] מצוטט על ידי ברגמן (עמ' 99), בהתייחס *לירושלמי* עד *פסחים* ה', ג'. משפט זה התייחס להוראת ההגדה ל"בבלים או לאנשים מן הדרום'.

[253] אם כי לא בהכרח ממצה. לכל מי שמעוניין להמשיך במחקר דומה, אעביר את המידע המעניין שנתן *JE* לפיו מלבי"ם, *באיילת השחר* , אוסף את "כל הכללים הפרשניים הפזורים בתלמודים ובמדרשים", אשר נספרים כ-613 במספר. לא בדקתי את המקור הזה, שסביר להניח שהוא עשיר. אך, עשיר ככל שיהיה, איננו פטורים ממנו מלבחון את העניין במו עינינו ובמו גישותינו.

הבה נסכם, בקצרה רבה, את תוצאות מחקרנו על 13 *המידות* , במטרה להבחין בין היבטיהן הטבעיים והמלאכותיים. ראשית, שימו לב שכל הכללים סובלים במידה מסוימת מעורפלות ועמימות, מה שאומר שהם צפויים להיות מיושמים במידה מסוימת של אנרכיה.

- ***"קל וחומר"*** , כפי שהראינו, הוא צורת חשיבה טבעית ותקינה. הרבנים הבינו אותה היטב ויישמו אותה במיומנות (זה כמובן לא נועד להיות הצהרה ריקה, ערובה גורפת שכל הטיעונים הרבניים קל וחומר הם ללא דופי [254]), ללא קישוטים מוזרים. לכן, ניתן לומר *שלמידה הראשונה הזו* אין למעשה מרכיבים מלאכותיים; אם כי ניסיונות רבניים לשמור ולווסת את השימוש *במידה זו* (ראה בהמשך) חייבים להיחשב כתוספות מלאכותיות.
- ***גזרה שווה*** מבוססת על תהליך חשיבה טבעי, השוואה וניגוד, אשר מיושם בניתוח טקסטואלי ומחפש משוואות במשמעות (נרדפת) או ניסוח (הומונימיה). אנלוגיה מקובלת מדעית, אם כי רק במידה שהיא נשלטת על ידי שיטות אדוקטיביות, כלומר התבוננות מתמשכת והתאמה לנתונים זמינים. בעוד שהרבנים הפגינו מיומנות מסוימת בהסקה כזו באמצעות אנלוגיה, הם לא הבינו בבירור ולא נכנעו במלואם לבלמים ולאיזונים שהנמקה כזו דורשת. במקום להתייחס להליכים אובייקטיביים, הם ניסו לשמור ולסדר את השימוש במידה זו *(* שוב, ראה בהמשך) באמצעים סמכותניים; ויתרה מכך, הם הציגו הוראות לא רלוונטיות מבחינה לוגית, על "חופש" המונחים או התזות המעורבים. לפיכך, כלל זה, למרות שיש לו בסיס טבעי ניכר, פיתח בסופו של דבר בליטה מלאכותית גדולה למדי, ואין לסמוך עליו בפועל באופן מרומז.
- מסקנות מההקשר, כולל ***חֶקֶשׁ*** , ***סְמוּכִים*** , ***מְעִינוֹ*** וּמְסוּפוֹ **,** *הן* כמו טיעונים באנלוגיה, בכך שהתודעה הפרימיטיבית מקבלת אותם מיד, רק משום שהם נראים סבירים. אך, לאחר מחשבה נוספת, עלינו להודות בצורך בהליכי אימות; ובסופו של דבר, האמצעי המדעי היחיד שיש לנו הוא אדוקציה (בדיקה חוזרת ונשנית, ואישור או ביטול, של השערות). בכל מקרה, קרבה אינה תמיד משמעותית, אפילו בתיאוריה; לכן אי אפשר לנסח כלל מוצק לגביה. מכאן נובע שהניסיון הרבני לעשות זאת הוא מלאכותי למדי, במידה שהוא מוצג כיותר מסתם אפשרות בין היתר.
- ***בנין אב*** הוא, כפי שציינו, ניסיון רבני להיגיון סיבתי. אינדוקציה של סיבות ותוצאות היא, כמובן, תהליך טבעי ולגיטימי, כאשר היא מבוצעת כראוי, על ידי התבוננות בחיבור או בהפרדה של תופעות, טבלאות של המידע וחיפוש דפוסי התנהגות. הניסיון הרבני להיגיון כזה היה, לצערי, פחות ממבריק. נראה שהרבנים תפסו את ההיבט החיובי של הנמקה סיבתית, אך כנראה לא הצליחו להבין לחלוטין את ההיבט השלילי [255]. בפועל, ייתכן שהם לעתים קרובות חשו קשרים סיבתיים בצורה נכונה; אך הם התקשו לנתח את הקשר באופן תיאורטי, במילים. התוצאה של כישלון יחסי כזה היא שיש להתייחס למאמצי *בנין אב* בחשדנות, ולסווג אותם בין ההיבטים המלאכותיים של פרשנות רבנית.
- כללי הכללים השונים ***של כללים ופרטים*** (כולל גרסאותיהם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא) משקפים היבט טבעי של פרשנות, אך במידה שהם כופים באופן נוקשה פרשנויות שיש להן חלופות אפשריות, יש לשפוט אותם כמלאכותיים במידה מסוימת, או לעיתים, כמלאכותיים. זה בנוגע לתיאוריה; בנוגע לפרקטיקה, נוכל ללכת הרבה רחוק יותר. במקרים רבים, כללים אלה מיושמים באופן מלאכותי מאוד, ומשמשים כתירוצים בלבד למעשים מלאכותיים שאין להם קשר ממשי אליהם. אם נתייחס לכל פנייה כוזבת כזו לעקרונות אלה כדוגמה יעילה להם... (במבט רחב יותר), אז המרכיב המלאכותי שלהם מוגדל במידה ניכרת.
- בנוגע לכללים הראשונים המתחילים בביטוי " ***כל דבר שהייתה בכלל ויצא"*** , מצאנו שהמאפיינים המשותפים שלהם הם עיסוקם בנושאים תת-אלטרנטיביים (או קדמונים) עם נושאים (או תוצאות) מנוגדים זה לזה. כאשר הנשואים נמצאים ביחס מקביל בהשוואה לנושאים, המסקנה מכלילה את הנשוא המשני לנושא העיקרי (***ללמד אוטו הדבר***). כאשר הנשואים נמצאים ביחס אנטי-מקביל בהשוואה לנושאים, המסקנה הופכת את הנחת היסוד המשנית לבלידה ומפרטת את הנחת היסוד העיקרית (***ללמד הפוך הדבר***). כאשר הנשואים אינם תואמים, המסקנה דומה

---

[254] בפרט, למרות שעקרון *"הדיו"* נוסח על ידי רבנים, רבנים אחרים התנגדו לו; כפי שראינו, היו סיבות טובות משני הצדדים, כלומר שלפעמים הוא הכרחי ולפעמים ניתן להימנע ממנו, כך שניתן להצדיק מחלוקת תיאורטית זו. עם זאת, היו בפועל כמה הפרות בלתי נסלחות של עיקרון זה - בלתי נסלחות, בהקשר הנתון.

[255] אני תוהה כמה מהם יעברו את "מבחן וסון", המתואר כך (מבוסס על מייקל תומפסון-נואל, בפייננשל *טיימס* , 15-16/4/1995): מוצגים לנו ארבעה קלפים המסומנים A, D, 3, 6, ונאמר לנו שלקלפים עם תנועה בצד אחד תמיד יש מספר זוגי בצד השני; השאלה היא, אילו קלפים (לפחות) יש להפוך כדי לבדוק את אמיתות הכלליות הנ"ל? התשובה הנכונה היא (*חכו! בדקו את עצמכם לפני שאתם ממשיכים לקרוא!*): הקלפים A (כדי לוודא שמספר זוגי כתוב בצד השני) ו-3 (כדי לוודא שאין תנועה בצד השני); D ו-6 אינם רלוונטיים .

בצורתה לקודמתה, אם כי מסיבות שונות; ואולי בנוסף, היא הופכת את הנושא המשני והנשוא העיקרי ללא תואמים (***ליטון טואן אחר שלו חייניאנו***). בנוגע למצבים שבהם הנשואים תואמים בדרך אחרת (***ליטון טואן אחר שההו חייניאנו***), מחקרנו לא קבע את המסקנה הרבנית והותיר את הסוגיה פתוחה.

כעת, בכל המקרים הללו, *למעט* המסקנות העיקריות של *"שלו חייניאנו"* , הפותרות סתירות משמעותיות בהתאם להיגיון הטבעי, המסקנות הרבניות מיותרות מבחינה דדוקטיבית: הן במקרה הטוב העדפות אינדוקטיביות. עם זאת, מכיוון שהרבנים רואים אותן לא כהשערות זמניות הפתוחות לבדיקה, אלא כחוקים שיש לפעול לפיהם יהיה אשר יהיה, יש לראותן כשרירותיות ומלאכותיות. יתר על כן, בעוד שניסינו לקבוע את הצורות המדויקות של חוקים אלה, הרבנים עצמם אינם תמיד בהירים בנושא זה, ולעיתים מציינים דוגמאות בצורה שגויה; זוהי סיבה נוספת להתייחס לפעילותם תחת כותרות אלה (למעט, אם לחזור ולומר, לצורך הרמוניה לגיטימית) כחשודה ומלאכותית.

- הכלל ***"לידון בדבר חדש"*** , שהרבנים לא היו בטוחים כיצד להבחין בינו לבין עצמו, נמצא בשיטות פורמליות תוך התייחסות לדוגמאות כנוגע למעברים של יחידים ממעמד אחד לאחר וחזרה; רבי ישמעאל התכוון להעלות שאלה בנוגע לשינויים מקבילים בנשוא. בעוד שגישה מילולית לטקסט תדחה שאלה כזו, במסגרת מערכת פרשנית פתוחה יותר, היא נראית סבירה למדי. מבחינה אפיסטמולוגית, כלל זה נוטע זהירות יוצאת דופן במצבים הנדונים, ומניח שהסקות מותנות אישור חוזר. עם זאת, גם אם איננו מסווגים כלל זה כמלאכותי מדי מטעמים תיאורטיים, עלינו להתייחס לחלק מיישומיו לכאורה בחשדנות ניכרת, לאור הראיות לכך שהרבנים אינם ברורים לגביו.
- לבסוף, הכלל ***"שני כתובים המחזקים"*** , הנתפס כעיקרון הרמוניזציה רחב היקף, יכול להיחשב כהיבט חשוב של הלוגיקה הטבעית. עם זאת, תוקף מהותי זה אינו מצדיק באופן אוטומטי כל פעולה דיאלקטית המצויה בספרות הרבנית; לעתים קרובות, התערבויות רבניות במסווה זה הן מאולצות למדי. יתר על כן, ייתכן שכלל זה לא התכוון, למעשה, על ידי רבי ישמעאל לכסות כל פתרון סכסוך (או לפחות כל סכסוך שלא נפתר על ידי כללים קודמים); ייתכן שהיקפו נועד להיות הנחות יסוד בעלות נושא משותף (או קודם) ונשואים (או תוצאות) מנוגדים זה לזה. אי ודאויות כאלה בהגדרה מחייבות גם כן זהירות. לסיכום, כלל זה, כמו רוב הקודמים, בפועל אם לא בתיאוריה, מכיל גורמים מלאכותיים.

סיכום זה מבהיר כי *איננו יכולים להגדיר במשפט אחד את המאפיינים הייחודיים של ה"לוגיקה" הרבנית* , כלומר את אותם היבטים שלה שאינם זוכים לתוקף אוניברסלי על ידי הלוגיקה הטבעית. באופן כללי, **הרבנים פיתחו דרכי חשיבה שונות עקב היעדר כלים פורמליים, עמימות כתוצאה מכך בהגדרות תיאורטיות, וחוסר ודאות שנגרמה כתוצאה מכך ביישומים מעשיים** . הלוגיקה הטבעית שלהם התעבה בהדרגה על ידי שילוב של אלמנטים מלאכותיים מגוונים, שהפכו קשים יותר ויותר למיון, והפכו לכפייים יותר ויותר. בהיותם בלתי מוצדקים באופן ברור באמצעים טבעיים, היה צורך להגן על אלמנטים נוספים אלה באמצעות הפחדה, תוך פנייה לאישור אלוהי ולסמכות המסורת.

פסק הדין על רוב ההרמנויטיקה הרבנית, הנובעת מניתוח לוגי מדויק שלנו, חייב להיות, בלשון המעטה, של " *אגודל כלפי מטה"* [256]. בסופו של דבר, **מה שזה לא יהיה, זו אינה תורת לוגיקה טהורה** [257]. ישנם, אין ספק, היבטים רבים שלה שהם טבעיים והגיוניים לחלוטין [258]. אך היבטים ייחודיים מסוימים שלה, שאנו יכולים לכנות "לוגיקה" יהודית ייחודית, חייבים להיות מודים שהם, ברובם, לא-רציפים או אנטינומיים; לכל הראיות, תוצרים של חשיבה מבולבלת מאוד. נוכל, במאמץ, להתחשב ברבים מהתהליכים האחרונים, אילו היו נתפסים כהשערות טנטטיביות *מהתחלה* , העדפות ראשונות אינדוקטיביות, בכפוף לאישור נוסף או לפחות לאי-דחייה על ידי גוף הידע הנותר. אך

---

256 הייתי כל כך המום מהפסק הדין השלילי המפתיע הזה, ששיניתי את שם הספר. במקור, התכוונתי לקרוא לו " *לוגיקה יהודית"* , מתוך גאווה בהתקדמות המוקדמת של עמי בהיבטים מסוימים של הלוגיקה, כגון אדוקציה, א-פורטיורי ודיאלקטיקה. אבל לאחר השלמת ניתוח כל העקרונות ההרמנויטיים, התברר לי שאני יכול לקרוא לספר רק " *לוגיקה יהודית"* !

257 אני מניח שאני מתמכר לאירוניה קלה כאן. כלומר, או שהרמנויטיקה הרבנית נועדה להיות תורת לוגיקה, ובמקרה כזה היא פסאודו-לוגיקה; או שהיא לא נועדה כך, ובמקרה כזה זה מטעה להציג (כפי שנעשה לעתים קרובות) טיעונים רבניים כתהליכי חשיבה *המובילים* למסקנה: יש לראות כל טיעון כגזירה גרידא . אבל בכל מקרה, אי אפשר לקבל את זה בשני הכיוונים. חשוב לציין *ש"מידות* " מתורגם כ"עקרונות לוגיקה" בסידורי תפילה יהודיים דו-לשוניים רבים; לויטס, עמ' 66, הערה 61, מודיע לנו שזו החלטה של מועצת הרבנים .

258 זה כשלעצמו לא מוכיח דבר, שכן (כפי שאמרו הרבנים עצמם) *תמיד יש גרעין של אמת באמירה שקרית* . זה חייב להיות כך: ללא מציאות כלשהי להישען עליה, אשליה לא יכולה להתקיים כלל; איש לא היה מאמין כלל לאמירה שקרית אם לא הייתה מכילה אמת כלשהי. הבעיה היא תמיד להפריד את קליפת השקר, ולשקול אותה מול גרעין האמת.

באופן מסורתי הם מוצגים כוודאויות בלתי ניתנות לביטול, תהליכים קוואזידדוקטיביים, שאינם נתונים לביקורת ביקורתית (לפחות, ללא רישיון מיוחד המוענק למעטים בעלי זכויות יתר). לכן עלינו להעריך אותם במסגרת נתונה זו.

> יהיו אשר יהיו הטענות המסורתיות, על פי ההיגיון, כמעט בלתי נמנע שבגוף מידע גדול, אימוץ הנחות יסוד מיותרות וסתירה שרירותית של נתונים יובילו לחוסר עקביות נסתרות, אם לא ברורות מאליהן. במיוחד כאשר טקסט ההוכחה עצמו הוא דו משמעי, לא מסודר ומבלבל, כמו התורה, כך שיש לפעול בזהירות רבה. כדי להגיע לתוצאה עקבית, תוך שימוש בתהליכים מלאכותיים כמו כלליו של רבי ישמעאל, חיוני שיהיה מרחב תמרון מסוים, אפשרות לסגת כמו גם להתקדם. אם יש ליישם כל כלל באופן נוקשה ובלתי הפיך, התוצאה הסופית צפויה להיות בלתי ניתנת לקיימא, וניתנת לקיומה רק על ידי שקרים והטעיה עצמית. אפילו הכללה פשוטה וטבעית של משפט מקראי כלשהו, למשל באמצעות ללמד אותו דבר , עלולה להתגלות כמנוגדת למשפט טקסטואלי אחר; קל וחומר עם פרלוגיזם מורכב ומעוות, כמו למשל ללמד *הפוך הדבר* . במקרים כאלה, עלינו לחזור בו מהטקסט או לשנות אותו: אין לי מושג על איזה בסיס מותר לנו לעשות את האחרון, ללא צורך הגיוני מוחלט; נראה מוצדק הרבה יותר לעשות את הראשון. אין ספק שהאקסיומה העיקרית שלנו היא שהתורה אמינה יותר ממבנים רבניים.

ההגנה היחידה האפשרית כנגד תוצאות המחקר הנוכחי היא לומר שכללי הפרשנות הרבנית מהווים ***צופן סודי*** , שבאמצעותו יש להפוך הוראות בתורה להצהרות משפטיות תקפות. תזה זו מציעה שאלוהים כתב את התורה במכוון בצורה מטעה, ולא רצה שלכולם תהיה גישה לכוונותיו האמיתיות, אלא רק למעטים נבחרים (הרבנים היהודים), שאליהם נגלה במיוחד *טבלת המרה* , העקרונות ההרמנויטיים, למטרות פענוח. לפיכך, על פי רעיון זה, אלוהים אמר (למעשה) "כאשר, למשל, אני מקצה נשוא מרמז לנושא משני בתורה, עליכם לסתור את דברי התורה שבה ייחסתי את הנשוא המרומז לנושא המשנה (*ללמד פחד הדבר*)". במילים ברורות, זוהי למעשה ההגנה המוצעת על ידי הממסד האורתודוקסי. הם ניסחו זאת בצורה רומנטית יותר, בהתייחס ל"רמיזות ותעלומות נסתרות" ש"מתנגדות לפרשנות מילולית" [259], אך לזה הם מתכוונים.

לפיכך, *בראייה זו, התורה יכולה, ולעתים קרובות עושה זאת, משמעותו גדולה או קטנה יותר ממה שהוא אומר* . כי זה מה שקורה: כאשר, ללא הכרח הגיוני, הרבנים מכלילים אמירה מסוימת או קוראים אמירה באופן בלעדי [260], הם ***מוסיפים*** לחוק; וכאשר, באופן דומה, הם מפרטים אמירה כללית, הם ***גורעים*** מהחוק. טענה זו אינה בלתי נתפסת, אך היא די מופרכת וקשה להאמין לה. אפשר לתהות מדוע אלוהים ירצה לעסוק בתעלולים כאלה, ולא לדבר בצורה ברורה וישירה. אם מטרתו הייתה להאיר את האנושות בכלל, ואת העם היהודי בפרט, בתורה מושלמת, מלאה בחוכמה ואהבה אלוהית, צדק וחסד, טוהר ורוחניות, מדוע לא לומר בדיוק למה הוא מתכוון? מדוע הוא יצטרך להסוות את כוונותיו האמיתיות, ולתת את המפתח אליהן רק לרבנים?[261]

כל זה נוגע, יש לשים לב היטב, במיוחד במצבים שאינם *כרוכים* באופן הגיוני או דורשים את התגובות הרבניות. במצבים בהם ההיגיון דורש בבירור היסק מסוים או פתרון של סכסוך, אין צורך בגילויים מיוחדים; כל אחד (פחות או יותר) באופן עקרוני ניחן באופן טבעי באמצעים האינטלקטואליים הנדרשים. הרמנויטיקה הרבנית, כזכות מוענקת אלוהית, נכנסת לתמונה, למעשה, בכל מקום שבו ההיגיון מתמודד עם סוגיה *בעייתית* , משום שהכתובים, כמכלול, אינם עונה על שאלה כלשהי, אלא משאירים פער. הפער יכול להיות טענה פרטיקולרית בלתי מוגדרת: האם עלינו לקרוא אותה ככללית או מותנית? בידע טבעי, הדרך המועדפת [262]תהיה הכללה. לחלופין, הפער יכול להתבטא בשתיקה מוחלטת לגבי נושא כלשהו, ללא אפילו טענה פרטיקולרית מנחה. באתיקה טבעית, אנו עשויים לבחור במתירנות, או במקרה הטוב בחוק קונבנציונלי.

כאשר עוסקים במאגר נתונים שככל הנראה *התגלה על ידי אלוהים* , כמו התורה, במקום בידע שפותח באופן טבעי בתודעתם של בני אדם, ההיגיון המדעי אינו יכול לחזות בוודאות מה הייתה כוונתו של נותן המחוקק, במקרה של פערים. סביר יותר, שניתן לטעון, שטענה פרטיקולרית בלתי מוגדרת תיקרא כמותנית, וייתכן שפערים רדיקליים יותר

---

[259] אני מצטט שוב את ברגמן (עמוד 99), המשתמש בשפה זו בהתייחס לדברים הגדיים של חז"ל; אך ראיתי שפה דומה בהתייחס לתורה.

[260] ייחוס שלילת הנשוא לשאר הנושא, או לשלילתו, מעבר לרישיון שניתן על ידי הלוגיקה האדוקטיבית.

[261] איני קריטי-קרי, וגם לא שייך לשום כת או דת אחרת; זוהי שאלה גלויה וכנה של "יהודי נורמלי", אשר מקיים עד כה את דת אבותיו *בצורה חלקה* . שאלה נוספת שכדאי לשאול היא: מדוע אלוהים לא ירצה ללמד אותנו היגיון וחשיבה מסודרת; איזה יתרון יהיה לו בבלבול ובשיבוש אנשים מבחינה אפיסטמולוגית? ככל שאני יכול לראות, רק מעמד של אנשי דת יכול להרוויח מהנחות כאלה.

[262] בהתבסס על תורת האינדוקציה הפקטורלית; ראו שוב את עבודתי " ***לוגיקה עתידית"*** .

ימולאו על ידי החלטת שופטים שמונו על ידי אלוהים (כפי שמציע דברים יז:8-13). האפשרות האחרונה תצדיק *תוספות* לחוק (הכרזה על פרטיקולרית בלתי מוגדרת כבלעדית, הכללתה, או ניסוח הוראה חדשה לחלוטין, כולם התייחסויות למקרים שלא טופלו בעבר); אך היא לא תצדיק *חיסורים* מהחוק (מלבד פרטים הנדרשים עקב סתירות גלויות, שלא ניתן לפתור אותן בדרך אחרת).

אף על פי כן, התורה מתנגדת *במפורש לתוספות* וגם להחסרות *מהתורה* שבכתב, בקטעים כמו זה הבא [263]:

> ***לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוך ולא תגרעו ממנו למען תשמרו את מצות ה'*** (דברים ד', ב') .
>
> ***את כל הדבר הזה אשר אנכי מצוך אותו תשמרו לעשות לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו*** (דברים יג:א).

ניתן לפרש קטעים כאלה באופן מילולי, לרמוז שאפילו במקרים בהם נמצאו פערים, אף מחוקק או גוף חקיקה אנושי אינו רשאי להעיז לנסות ולמלא אותם. הנטייה האנושית עצמה, ובמיוחד הרבנית, לחוקק כמעט כל דבר נראית כבלתי חוקית [264]. מנקודת מבט זו, כאשר החוק האלוהי הכתוב מעורפל, למרות שכל מאמצי ההיגיון הטהור נעשים כדי להבהירו, אין למעשה חוק אלוהי (בנושא הנדון). מינוי שופטים נועד אז אך ורק ליישום החוק *האלוהי* ; כלומר, להחליט בכל מקרה האם החוק האלוהי הופר, או לטובת מי החוק האלוהי נוטה, ולגזור את גזר הדין, אם בכלל, הנדרש על פי אותם חוקים. אין האצלת סמכויות לבניית חקיקה בעלת סמכות אלוהית כמעט. כל חקיקה שאינה אלוהית כפופה לאתיקה טבעית או למוסכמות אנושיות, ולכן עשויה להיות פתוחה לשינויים בנסיבות מתאימות.

בכל מקרה, ההיגיון של "הצופן הסודי" שברירי מאוד. הוא נועד, כזכור, להיות הסבר אחרון ***לחוסר ההיגיון של המידות*** (כפי שנחשף לעיל). אבל זה מחזיק מעמד רק באופן זמני, במקרה הטוב; שכן, ברגע שהצופן נשבר וחדל להיות סוד, כפי שנעשה בכרך זה, כל הטיעון מתפרק. אפשר, רק כל עוד נותר מסתורין, לטעון שאלוהים כתב את התורה בצורה שונה ממה שהתכוון שתיקרא, ונתן באופן בלעדי למשה וליורשיו (הרבנים) ספר צופן (המידות) כדי לתרגם את כוונותיו. אבל, ברגע שהמשוואות המשתמעות הופכות שקופות ונגישות לכולם, הרעיון שאלוהים מבטא את עצמו בדרכים כה מפותלות וחסרות תועלת הופך למגוחך.

> כל הטענות האזוטריות הן שווא באותה מידה בטווח הארוך. לפיכך, באופן דומה: התורה שבעל פה בכללותה מפסיקה להיות זכות מיוחדת ברגע שהיא נכתבת (כמו במשנה ובכל כתבי ההלכה הבאים), ולכן אפשר לתהות מדוע היא לא נמסרה לנו בכתב מלכתחילה.

לכן קל להניח שמאז הופעתן הראשונה של *המידות* (כלומר, קרוב לתקופת התלמוד), הן היו פשוט המקבילה היהודית לטיעון הסופיסטי [265], תוצרים של חוסר הכשירות הלוגית וחוסר היושר האינטלקטואלי של הדוברים, ושל הבורות היחסית והתמימות של מאזיניהם. העובדה היא שההיבטים המלאכותיים של ההרמנויטיקה הרבנית נותנים אשליה מספקת של טיעונים לוגיים מורכבים, כדי להטעות ולגרום לכניעה אינטלקטואלית של כל מי שחש חוסר ביטחון ביכולותיו הלוגיות ו/או שמסיבות רגשיות מוכן להשתכנע. רציונל "הצופן הסודי" משחק רק תפקיד תומך, כגיבוי בסופו

---

[263] שני משפטים אלה, כמובן (בהיותם מספר דברים), נאמרו על ידי משה. הנחת היסוד שלנו היא שהוא משמיע אותם בסמכות מלאה מאלוהים , כשופר בלבד, ולא כרב הראשון. נקודת מבט אחרת לגמרי, היא להתייחס לדברים כאל החיבור הרבני הראשון, כלומר התעתיק הראשון של תורה שבעל פה. (ואכן, בקריאת חיבור זה, אני מדמיין את משה, כעת המנהיג המזדקן של סדר חדש מבוסס, יושב באוהלו, מכתיב כפי שהם עולים בדעתו דברי חוכמה למזכירו האישי. הדימוי עולה מהסגנון האגבי, הסטיות, החזרות, הנושא המפוזר....). בכל מקרה, ניתן לטעון ש"המילה" שאליה מתייחס משה, שאינה ניתנת לשינוי, כוללת לא רק את התורה הכתובה, אלא גם את התורה שבעל פה. עם זאת, כיצד ניתן להבטיח דבקות בתורה בלתי כתובה? מה, במקרה כזה, יהוו תוספת או חיסור? כיצד יוגדרו הגבולות?

[264] לויטס (עמוד 90), בהתייחסו לשני קטעים אלה מספר דברים, מעיר: "אף על פי כן, גדולי ההלכה היהודית, ובפרט חכמי התלמוד, לא היססו להוסיף חקיקה חדשה לגוף ההלכה היהודית. הם פירשו את הצו המקראי המצוטט לעיל כחל על כל מצווה בפני עצמה; כלומר, לא להוסיף למצווה מאפיין שלא נקבע לה בתורה... יתר על כן, לא נחשבה הפרה של ציווי זה אם החקיקה הנוספת סומנה בבירור כחרבנית ולא מקראית במקורה." עם זאת, הסבר זה אינו פותר את הבעיה בכנות; חוקים רבים *למעשה* נופלים מחוץ להיקפה כך או אחרת. זהו רק מסך עשן: אם נבחן את החקיקה הסופית נקודה אחר נקודה, נמצא ללא ספק תוספות וחיסורים רבים.

[265] מבחינה היסטורית, אולי עדיף שנעשה השוואה למטיפים הסטואיים של התקופה הרומית.

של דבר בוויכוחים עם פילוסופים. בפועל היומיומי, ההרמנויטיקה הרבנית "עובדת", כלומר היא "משכנעת", משום שההגנה מפניה דורשת צלילות לוגית ומומחיות שחסרות לרוב האנשים (בין אם הם רבנים או הדיוטות).

כוח השכנוע של *המידות* היה, כמובן, גדול יותר בעבר מאשר היום; אם כי יש אנשים, אפילו אנשים משכילים, ממשיכים להיות מושפעים מהם. סיבה לא מבוטלת לאמינות המתמשכת היא רצונם של יהודים להתחבר למסורת היהדות האמיתית ועתיקה. הם אינם מחפשים אמת מוחלטת; הם מחפשים שורשים ורוצים להשתייך. הם מוכנים לכפות את דעתם לתוך תהליכי החשיבה הלא טבעיים של הרבנים, משום שהם רואים בתהליכי החשיבה הנוכחיים שלהם עצמם כמושרשים באופן מלאכותי באותה מידה, על ידי החברה המודרנית והתקשורת שלה. אבל אין לבלבל בין החתירה לאושר לבין זו של אמת.

2. חסימות מלאכותיות להתפתחות טבעית של החוק.

קיומה של מסורת משפטית שבעל פה מוצע בתורה (הכתובה) בקטעים שונים, שכבר הוזכרו. זה סביר לחלוטין, כפי שמבהיר הסיפור בשמות יח: 13-26: בעקבות עצתו של יתרו, משה עמוס יתרו מינה שופטים ליישם (ולכן במידה מסוימת לפרש) את החוק במקומו, תוך שמירה לעצמו רק את המקרים הקשים ביותר. למעשה, משה הפך לתאורטיקן, כזה שמתקשר עם אלוהים, והשאיר את רוב העבודה המעשית לאחרים. זה היה צריך להיעשות במוקדם או במאוחר, כדי להבטיח את הנצחת המערכת המשפטית החדשה לאחר מותו. עם עזיבתו של משה, ובסופו של דבר עם היעלמות הנבואה, ההתייחסות לפסיקה אלוהית במקרים קשים פסקה, והחוק יכול היה להתפתח רק תוך התייחסות לפרמטרים שנקבעו מראש.

אך בעוד שהטענה הכללית הנ"ל מוצדקת וסבירה, אין היא נובעת באופן אוטומטי שכל טענה מסוימת של המסורת נתמכת באותה מידה. אם נתמקד ביתר פירוט בעקרונות הפרמנויטיים, נראה כי לא סביר שהם הועברו במלואם מסיני. ההצעה שחוקי המשחק של השיח התלמודי היו ידועים לאורך כל הדרך קשה במיוחד לעיכול. מה שברור אמפירית, דווקא, במשנה ובגמרא (ואילך), הוא ההתפתחות ההדרגתית של כללי המשחק, באמצעות ניסוי וטעייה, דרך מחלוקות ופשרות בין השחקנים. אנו נתקלים בראיות רבות לכך לאורך העבודה הנוכחית.

ראוי לצטט את *האנציקלופדיה היהודית* בהקשר זה: "התלמוד עצמו אינו נותן מידע על מקור המידות, למרות שהגאונים ראו אותן כמידות סיניות... זה יכול להיות נכון רק אם הביטוי [*הלכה למשה מסיני*] פירושו לא יותר מאשר "עתיק מאוד", כמו במקרה של קטעים תלמודיים רבים [266]. עם זאת, זו טעות מוחלטת לקחת ביטוי זה פשוטו כמשמעו ולראות את המידות כמסורתיות מימי משה על סיני."

במבט ראשון, נראה כי הכללים המוצעים מקורם במושג משה, בצורה כזו או אחרת. אך כאשר נבחן אותם מקרוב ונראה:

- *שישנן מחלוקות בנוגע לתקפותן ומוצעות רשימות סותרות,*
- *שהרשימות אינן שלמות ואינן מאורגנות בצורה מושלמת,*
- *וחשוב מכל, שישנן חילוקי דעות בפרשנויות של העקרונות עצמם,*
- *ומוצעים עבורם חריגים והרחבות רבים...*

- עלינו להיות זהירים ביותר, במיוחד משום שמדובר בהנחיות *מתודולוגיות* לפירוש החוק האלוהי. אם (או במידה שבהן) הנחיות אלו מוטלות בספק, אזי כל עבודה הנעשית איתן הופכת גם היא לפתיחה לספק.

---

[266] מעניין לציין כי הביטוי *"הלכה למשה מסיני"* מוכר על ידי לא פחות מהראש כלא תמיד אמיתי פשוטו כמשמעו, על פי לויטס עמ' 142.

חוקים אתיים, בין אם הם קשורים לטקסים דתיים, מוסר אישי וחברתי, או עניינים משפטיים ופוליטיים, *יכולים* באופן הגיוני להיות אופציונליים או קונבנציונליים, ולכן בעלי "שבעים היבטים", במובן *שייתכנו אמצעים רבים המשיגים את אותה מטרה באותה מידה* , וגורם ההכרעה הרבנית עשוי לשקף את הצורך בהקשרים כאלה בבחירה משותפת ואחידה, בקונצנזוס. בנוגע להרמנויטיקה, ניתן להעלות על הדעת שאלוהים כתב את התורה בדרכים כאלה שמספר קשרים אינטלקטואליים אפשריים מאוסף נתונים אחד, כל אחד לאחד מחוקי האתיקה האופציונליים; ושהמגבלות שקבעה המסורת לתהליכי חשיבה כאלה מייצגות את ההיבט הקונבנציונלי של החוק והלוגיקה הדתיים. עם זאת, מידה זו של תמרון ושליטה בפרשנות היא רק חלק קטן מעולם הפרשנות, שנותר כבול על ידי כללים מוחלטים רבים של לוגיקה.

ביחס לחוקי הלוגיקה הטבעית אין "אם" ו"אבל". רבנים אינם יכולים *לבחור להתעלם* מכללים כאלה, כשם שהם לא יכולים *לבחור*. *ללכת* בעקבותיהם; אלו הן אמיתות אוניברסליות, מציאויות בלתי ניתנות להפרכה, שעבורן לא ניתן להניח השערה של 'שבעים פנים'. ***'היגיון' רבני אינו יכול להתיר את מה שההיגיון הטבעי אוסר, וגם לא לפטור ממה שהוא דורש*** . הערות אלה, כמובן, נוגעות בעיקר ללוגיקה דדוקטיבית; בנוגע ללוגיקה אינדוקטיבית, או אפגוגית, פסיקות מקדימות המעכבות כיווני מחשבה שאחרת היו עלולים להילקח בסופו של דבר אינן נשללות לחלוטין. הרבנים עשויים להעלות על הדעת, כפי שנרמז זה עתה, בהתייחס לטקסט התורה, לאסור או להפוך לציווי תהליך פרשני המותנה *על* פי מדע הלוגיקה. הם יצטרכו לטעון לאישור אלוהי, כמובן - משהו שקשה להוכיח או להפריך, ומשהו שכל אחד אחר יכול באותה מידה לטעון בסופו של דבר, אם הטענות מתקבלות בעיוורון. אבל בכל מקרה, אמינותן תלויה בכבוד לגבולות האובייקטיביים שנקבעו על ידי ההיגיון הטבעי.

אף על פי כן, הרבנים עשו מאמצים לשמר *ולווסת* את *השימוש* בעקרונות הפרשנותיים, לעיתים בדרכים שנראות בלתי מוצדקות או בלתי מוצדקות. רמזים לנטייה זו ניתן למצוא בתלמוד [267], אך היא התפתחה רבות בספרות הפוסט-תלמודית. אנו מצטטים את ברגמן [268], תחילה בהתייחסו לפרשנות המקראית (לצורכי הלכה): " **אין לנו עוד סמכות לפרש את התורה שבכתב באמצעות אף אחד משלושה עשר הכללים של פרשנות** (*מהרי"ק שורש* קל"ט; ראה *לכתובות* המצוטט ביד *מלאכי קל"ד)"; ובאופן דומה, בהתייחסו לפרשנות* התלמוד, תוך מתן רש"י *בשבת קל"ב* ע"א כהתייחסותו: " **אין לפרש את התורה שבעל פה באמצעות אף אחד משלושה עשר הכללים הפרשנותיים** ".

המשפט הראשון מבין המשפטים הללו שומר את השימוש בעקרונות ההרמנויטיים לפירוש כתבי הקודש לחכמי התלמוד באופן בלעדי; המשפט השני מונע את השימוש בהם לפירוש טקסטים תלמודיים ואחרים על ידי אף אחד. מבחינה לוגית, שני המשפטים מניחים שחקיקה כזו אפשרית באופן אובייקטיבי, כאילו לדרכי החשיבה המעורבות אין הכרח פורמלי! אבל האמת היא שאף אדם אינו יכול לחוקק חוקי לוגיקה מחוץ לקיום, ופרשנות מורכבת במידה רבה מחוקי טבע כאלה. לכן, בוודאי, לפחות ההיבטים הטבעיים של הפרשנות הם מעבר לסמכותם של רבנים לשמור אותם; לא ניתן לטעון לסמכות אלוהית על ידם: ההוכחה לכך שאלוהים רצה את חוקי הלוגיקה (כמו אלה של המתמטיקה, הפיזיקה וכו') היא שהוא ברא אותם כחלק מהטבע. באשר להיבטים המלאכותיים, הם רצויים להם; כלומר, *מכיוון שהם אינם הגיוניים, ככל שמישהו משתמש בהם פחות, כך ייטב* .

מה שמעניין, במגבלות הכלליות הללו, ובמקבילות ספציפיות יותר, הוא שהמקורות המצוטטים על ידי ברגמן הם *פוסט*- תלמודיים, ויתרה מכך, שהוא מדווח שוב ושוב על *מחלוקות* ביניהם בנוגע לאמת, או לניסוח המדויק של עקרונות מגבילים כאלה [269].

כדי לקבל פרספקטיבה נכונה על סוגיית המסורת, עלינו תמיד לזכור את פרקי הזמן השונים המעורבים. סטודנטים פונדמנטליסטים של ההלכה היהודית נוטים להתעלם מגורם הזמן, ומתנהגים בחשיבתם כאילו כל השחקנים היו בני זמנו. למעשה, הם טוענים שהם יודעים בוודאות שבמהלך תקופה ראשונה של למעלה מאלף שנה, הייתה מסירה בעל פה מושלמת של מסורת סיני ללא

---

[267] כדוגמה, נוכל להצביע על המשפט " *אין אדם דין גזרה שווה מתסמו"* , שתורגם על ידי *י"א* כ"אין איש רשאי להסיק מסקנה מאנלוגיה על סמכותו שלו" בהתייחס לפס"ב *סו* א *ונידה יט* ע"ב. *י"א* מסביר (עמוד 32) שקאנון זה נוסח כדי למנוע סתירות הנובעות משימוש בלתי מוגבל בטיעון *גזרה שווה* , ומציע שההחלטה על השימוש בכל מקרה לא התבססה בהכרח (כפי שטען רש"י) על מסורת סיני, אלא על קונצנזוס רבני. הייתי מציע שמטרת הקנון הזה לא הייתה אי-שינוי, ואפילו לא הסכמה קולקטיבית, אלא להבטיח שרב יחיד המציע גזרה *שווה* יעשה זאת תוך התחשבות בהקשר המלא של הידע (אדם חסר מומחה יכול בקלות להתעלם או לשכוח נתונים רלוונטיים); ההסכמה הקולקטיבית ואי-השינוי יהיו תוצאות של חשיבה אינדוקטיבית נכונה שכזו, אשר משכנעת את כולם לנצח נצחים.

[268] כל הציטוטים של ברגמן, כאן, הם מפרק 13 (עמ' 156-120).

[269] מיותר לציין שברגמן אינו מסיק מסקנות שליליות מכל נושא זה או מכל נושא אחר; כל הביקורת המובעת כאן היא של המחבר עצמו.

אובדן או עיוות של נתונים וללא חידושים. ואז, לפתע בסכנת הכחדה גדולה [270]מאי פעם, במהלך חצי אלף שנה, היא הועלתה כולה (או כמעט כולה) על הכתב; ולאלה שביצעו את המלאכה היו סמכויות וזכויות פרשניות מיוחדות, שנעלמו איתם. לבסוף, מאות על גבי מאות שנים לאחר מכן, אנו מוצאים רשויות שכותבות "מסורות בעל פה" אשר, ככל הנראה, איש לא מצא ראויות לאזכור בינתיים (למרות שהייתה תרבות מפותחת של הלכה כתובה מאז התלמוד). תרחיש מסירה זה, שהוצע על ידי הרבנים, אינו אמין.

יש לציין כי קיים קושי לוגי נוסף, המוצע במגבלה המוצעת על הסקה מהתורה שבכתב. דיונים במשנה החלו כ-*1200 שנה* לאחר מעמד הר סיני; התלמוד בכללותו הושלם כ-*600 שנה* מאוחר יותר; הפרשנים הקלאסיים פעלו *כמה מאות שנים* לאחר מכן. קשה להעלות על הדעת שעקרונות הרמנויטיים נמסרו בסיני עם סעיף מובנה של "הרס עצמי", המאפשר לסמכויות רבניות שחיו בין 1200 ל-1800 שנה מאוחר יותר להשתמש בשיטות מסוימות של הסקה, ואוסר על אלו שחיו לאחר תקופה זו להשתמש בהן. כיצד היה מנוסח סעיף כזה? האם משה אמר: "בעוד כ-1800 שנה, לאחר כ-600 שנה של כתיבת התורה שבעל פה, כאשר התלמוד ייסגר, לא תורשו עוד להסיק הלכה מהתורה שבכתב"? אין ראיות למסורת כזו; ברור לחלוטין שהמגבלה הייתה תופעה *לא* מסורתית, אלא מעשה של אנשים נוקשים מסוימים.

באשר למגבלה המוצעת על הסקה מהתורה שבעל פה, נוכל לנסות להצדיק אותה באומרו שבעוד שהתורה שבכתב היא מסמך מוכתב על ידי אלוה, התורה שבעל פה (שנכתבה כתלמוד) היא תוצר אנושי [271]. אך, לאחר מחשבה, לטיעון כזה יש גם קשיים. אם התורה שבעל פה, על פי הטענות האורתודוקסיות, ניתנה גם היא על ידי אלוה, אזי התלמוד צריך להיות תעתיק כמעט מילה במילה שלה, וסביר להניח שניתן להשתמש בו גם כמקור להסקה באמצעות תהליכים דומים. שלילת שלמות כזו לתלמוד תהיה הטלת ספק בהמשכיותו עם המסורת שבעל פה של סיני! וגם אם יודה שלא כל החוקים ניתנו על ידי אלוה, נטען שהם, ולו בעקיפין, מאושרים על ידי אלוה; גם במקרה כזה, הסקה צריכה להיות אפשרית.

בכל מקרה, יש לציין כי חכמי התלמוד, בדנים זה בתזותיו של זה, ויורשיהם, בדנים בתלמוד ובתזותיו של זה, אכן משתמשים לפחות בהיבטים הטבעיים של העקרונות ההרמנויטיים. כאשר רב, למשל, *כפי שקורה לעתים קרובות* , בונה טיעון של *קל וחומר* מדבריו של אחר, או מבין את תזתו של אחר כ"דברה " , או מנסה לפתור סתירה בין שתי תזות רבניות, הוא משתמש ללא ספק בשיטות פרשניות. לכן, לא ניתן לטעון שהאיסור התיאורטי על שיטות כאלה בתורה שבעל פה מציית על ידי הרשויות בפועל. האיסור מיועד בבירור במיוחד לאנשים מן השורה, כדי למנוע מהם להטיל ספק בפסיקות רבניות.

האמת היא, אם כן, שתהליכי החשיבה *הטבעיים* , שדרכם כולנו מבינים *כל* חשיפה משפטית, דוקומנטרית או בעל פה, אינם ניתנים להימנעות או לשליטה, בין אם מדובר בתורה או בתלמוד או בהלכה רבנית מאוחרת יותר. ההגבלות המוצעות יכולות להתייחס רק לסעיפים נוספים *ומלאכותיים* : אך, כפי שטענו זה עתה, סעיפים כאלה, בין אם מניחים שהם בהשראת אלוהים או בהמצאות בני אדם, כמעט ולא ניתנים לניסוח עם מגבלת זמן בכל מקרה.

כיצד התפתחו למעשה פסוקיות מלאכותיות כאלה לאורך זמן מוצע במאמר *באנציקלופדיה היהודית* על פרשנות תלמודית. נראה, למשל, כי הרבנים עשויים בתחילה ליצור *גזרה שווה* בין שני מקרים של מונח, מבלי להתחשב בביטויים אחרים של אותו מונח בתורה. מאוחר יותר, *כדי למנוע את הרחבת אותה מסקנה למקרים אחרים כאלה, מבלי לזנוח את המסקנה הראשונית* , היה צורך לבנות כלל מלאכותי, המגדיר באופן אינדיבידואלי כ"מקובל באופן מסורתי" את המקרה/ים שאליהם יש להגביל את המסקנה.

גישה טבעית הייתה דורשת או להרחיב את אותה מסקנה לכל שאר המקרים, או לפחות למצוא עבור המקרה הרצוי הבחנה פנימית כלשהי המצדיקה את יחסו המיוחד, או לנטוש את המסקנה הראשונית. אך הרבנים, מודעים לסתירות שעלולות לנבוע מהרחבה חופשית, ולא מצאו שום אופי מבחין משכנע במקרים המקובלים, ומהססים מבחינה אידיאולוגית לשנות פסקי דין קודמים,

---

[270] סכנה כרוכה ברדיפתם של אלו הזוכרים את המסורת שבעל פה; כולם עלולים להיהרג וכך המסורת תישכח. אם ידוע *שחלק כלשהו* ממסורת שבעל פה נשכח, אזי בוודאי *שכל* החלקים הנותרים שלה הופכים לחשודדים, שכן החלקים החסרים עשויים להיות מכריעים בהסקה כזו או אחרת, ובלעדיהם כל החוק הופך מעוות בפועל או אולי מעוות - מתיר את האסור, אוסר את המותר וכן הלאה. מסיבה זו, לא ניתן לטעון שחלקים מסוימים ממסורתנו אבדו בפועל (כפי שאני זוכר, כמה קטעים מהתלמוד מציעים).

[271] למרבה הפלא, חלק מהרבנים רואים באלוהי כאקראי יותר, פחות תכליתי, מאשר באנושי, אם לשפוט לפי הערה אצל ברגמן, עמ' 135, לפיה: " *רבי בצלאל רנשבורג...* מצטט את *רבן* , טוען שרבי יהודה פירש *את הספרים דברים* רק . הסיבה לכך היא שארבעת ספרי החומש האחרים הוכתבו על ידי הקב"ה ולא תועדו בסדר מסוים, בעוד שמשה סידר את חלקי ספר דברים בסדר מסוים לצורך פירושם." נראה לי שעמדה כזו מטילה ספק בעיקרון של רבי עקיבא לפיו סדר הדברים בתורה הוא מכוון, על עיקרון זה מסקנות הקשר רבות, ויתרה מכך, וחשוב מכך, היא מטילה ספק באלוהות של החוקים המצויים בספר דברים אך לא בארבעת הספרים הקודמים.

בחרו בייסוד כלל שרירותי, המגדיר מקרים מותרים *באופן אינדיקטיבי* (כלומר, רק אומרים "כך, אבל לא כך"). זהו למעשה ניסיון לזייף *שיטות* פרשניות, כך שהן מגיעות לתוצאות מועדפות. לטעות זה אנושי וטבעי; אבל למסד טעות זה לשקר.

בהקשר זה יש להזכיר שתי הנחות רחבות יותר: ש-(א) **חוקי התורה נועדו על ידי אלוהים להיות נצחיים**, ו-(ב) **החוקים הנגזרים מהתורה על ידי הרשויות הדתיות אינם ניתנים לשינוי**[272]. קאנונים אלה, כמובן, היו בעלי משמעות רבה למערכת המשפט היהודית, והוציאו ממנה את כל השיקולים הזמניים, כל אפשרות לשינוי. עם זאת, לא היה צורך להעלותם שוב ושוב בדיונים משפטיים, בהיותם כה מקובלים באופן אוניברסלי. ניתן להעיר הערות שונות בנוגע אליהן.

הקנון הראשון נראה סביר מאוד, במבט ראשון. אך, לאחר מחשבה, הוא נובע מרציונליזם מוגזם; *שכן לא מן הנמנע* שאלוהים התכוון לחוקים מסוימים בהתייחס להקשרים חברתיים-תרבותיים ספציפיים, ואפשר את התפתחותם עם *שינוי* היסטורי. ואכן, נראה שהתורה מאפשרת שינוי בחקיקה של אלוהים (השווה לפני ואחרי המבול, ולפני ואחרי סיני); כמו כן, חלק מההוראות האלוהיות היו דייקניות (למשל, רבות מהן קשורות לפסח הראשון). משמעות הדבר היא *שגזרות אלוהיות הן קבועות עד, אם בכלל, שאלוהים עצמו יבטל, יחליף או משנה אותן*. מיותר לציין, שהכרה בכך כאפשרות אינה משמעה הכרה בכל טענה ספציפית שזה אכן קרה, כמו הטענות הנוצריות והמוסלמיות.

יתר על כן, ישנם מקרים בהם חוקי התורה הושעו זמנית, דבר שהרשויות הדתיות מודות בו (למשל, קורבן החיות של הנביא אליהו בהר הכרמל, בניגוד לחוק המאפשר רק את המקדש לטקסים כאלה). יתר על כן, הרשויות הדתיות התאימו מדי פעם את החוק, באופן קבוע יותר, לתנאים היסטוריים משתנים (למשל, החוקים הנוגעים לפטור מחובות ולתשלום ריבית). הם טענו כי ההתאמות נצפו מראש על ידי החוק המקורי, במובן של פרצות בו; אך עלינו להתייחס לעניין באופן פנומנולוגי: חל שינוי אפקטיבי במוסדות המשפטיות המקובלות. כמו כן, כמה פרשנים הציעו לכאורה את הרלטיביזם של חלק מהחוקים (אני חושב על הרמב"ם, *שהציע שקורבן החיות הוא דבר פאז'*).

הקנון השני נראה לחכמים כהרחבה טבעית של הראשון. בהינתן טענתו של הרב לסמכות שהוענקה לו על ידי אלוהים (בהתבסס על הצהרות מסוימות בתורה, אותן ראינו); אמונתם שאלוהים העניק לרבים מהם כוחות תובנה מיוחדים (נבואה, רוח הקודש, חוכמה גדולה); כמו גם אמונתם הגדולה בכוחות ההיגיון שלהם, בשל ההנחה שהסקותיהם היו דדוקטיביות באופן גורף, ולא אינדוקטיביות - היה זה בלתי נמנע שהם יראו את ההלכה כולה (כלומר, כל הפרשנויות של התורה שפותחו יחד לאורך זמן על ידי החכמים) כבלתי ניתנות לשינוי לאחר שנקבעה. אם הצהרות התורה היו נצחיות, והמסקנות מהן היו פעולות ללא דופי מבחינה טכנית, אזי, בוודאי (חשבו), התוצאות שהשיגו חייבות להיות בלתי ניתנות לערעור וסופיות.

עם זאת (כפי שהודגם לעתים קרובות בעבודה זו), למרות שההיגיון הרבני היה לעתים קרובות חזק, הוא לא היה יודע-כל וגם לא חף מטעות. הקנון השני אינו נובע באופן הגיוני מהראשון. גם אם נקבל את מלוא כוונתו של הראשון, איננו צריכים לקבל באופן אוטומטי את מלוא כוונתו של השני. בהתחשב בכך שמדובר בבני *אדם*, כל שאנו יכולים לומר בוודאות הוא שכאשר *טיעוניהם* ניתנים לביצוע מבחינה הגיונית ומשכנעים, וכל *עוד* הם נשארים כך, בנסיבות אובייקטיביות משתנות ובהקשר ידע, עלינו להודות בהם. אך אם נמצא סיבה טובה, במסגרת אות ורוח חוק התורה, שינויים בחוק הנגזר צריכים להיות מורשים על ידי הרבנים. זה אבסורד, בניגוד להיגיון, לנעול את הדלת ולזרוק את המפתח.

בכל מקרה, נציין כי בהרחבתו לכלל ההלכה, מושג הקיבעון הבלתי משתנה הביא סיבוכים טכניים גדולים בתהליך החקיקה. אני מתייחס לקשיים של האורתודוקסיה, למרחב התמרון ההולך ומצטמצם של המחוקקים ככל שנפח הפרשנות הממוסדת גדל. תופעה זו (והשפעותיה ההרסניות על האנשים שאליהם מכוון החוק) אינה ייחודית לדת היהודית: ניתן לראות נוקשות דומה בתקופות ובכתות רבות של הדתות הנוצריות והמוסלמיות. אך ניתן להשוות אותה לחוק החילוני בתוך דמוקרטיה (ה-*état de droit*). במערכות החוק האחרונות[273], אפילו חוקים חוקתיים עשויים להשתנות, בהתאם לתנאים הסובבים ולהבנה הנוכחית של הדברים.

---

[272] שימו לב שאני מתייחס כאן ל"חוקים שנגזרו מהתורה על ידי הרבנים" במובן רחב, כולל כל חקיקה שאינה ברורה במפורש בתורה. המסורת מכנה "הלכה רבנית" רק חלק קטן מההלכה, דהיינו *תקנות* (אם אני זוכר נכון); אך אני כולל כאן את כל המסורות והפרשנויות שבעל פה.

[273] הניגודים לחוק החילוני שנעשו כאן אינם תובנות שלי. מצאתי אותם אצל אביטבול, בדיונו על *מידה ה-13*. הוא גם מזכיר כי ניתן לפתור סכסוכים בין חוקים שונים תוך התייחסות לעקרונות כלליים מקובלים. שימו לב שאנו עשויים לראות את חוקי התורה כבעלי מעמד חוקתי, ואת גזירותיהם הרבניות כשקולות לחקיקה רגילה, כאשר החדשים יותר גוברים על הישנים

יתר על כן, אלה מציגים מאפיינים מסוימים החסרים או פחות בולטים בראשונים; לדוגמה, החוק החוקתי גובר על חקיקה רגילה שונה, חוקים או הוראות חדשים יותר עשויים לגבור על חוקים או הוראות ישנים יותר שונים שלא בוטלו במפורש. כתוצאה מכך, החוק יכול להתפתח (לפעמים, יש להודות, בדרכים מצערות; אך לעתים קרובות, בוודאי, לטובה).

ההגבלות הרבניות על השימוש בכללים הפרשניים (לאנשים מסוימים, בתחומים מסוימים) אינן משפיעות על הפעלתם בפועל של כללים אלה, כאשר הרבנים מתירים את השימוש בהם. מצד שני, ישנם עקרונות כלליים המשפיעים על פרשנות בפועלה, וגורמים לרבים מהכללים להניב תוצאות שלא היו מניבות אחרת. אני חושב במיוחד על **עקרון החיסכון** , כפי שניתן לכנותו, המיוחס לרבי עקיבא, וניתן לנסח אותו, באופן כללי, כך: **בתורה, שום בחירה או מיקום של מילה/ות אינם מקריים ושום חזרה על מילה/ות אינה מיותרת** [274]. נקודת מבט זו נובעת ממחשבה רציונליסטית שאלוהים לא היה עושה שימוש לרעה, ממקם או מבזבז מילה, ביטוי או משפט אחד במסמך כה חשוב כמו התורה, את הקשר המילולי העיקרי שלו עם האנושות.

עם זאת, יש לציין כי עקרון החיסכון רוכך במידה מסוימת על ידי עיקרון ש"אין מוקדם **ומאוחר בתורה** " (*עין מוקדם ומאוחר בתורה* [275]), שאפשר לפרשנים לסדר מחדש מדי פעם את האירועים המסופרים בתורה באופן כרונולוגי. עם זאת, הייתה לכך השפעה פחותה, אם בכלל, על ההלכה, שכן הסדר שבו ניתנו חוקים אינו משפיע על תוכנם או על עוצמתם היחסית.

אגב, בעוד שאין ספק שעקרון החיסכון שימש את הרבנים בהתייחס למילים רבות ומיקום המילים, למיטב ידיעתי הוא מעולם לא אושר בהתייחס לכולן. נראה שאיש לא ערך מחקר שיטתי בכל המקורות האפשריים, כדי לראות אם אכן כל סעיף בתורה הנכלל בעיקרון זה נחשב על ידי הרבנים, אפילו באופן משוער; או כדי לחשב את הפרופורציה הנחשבת.

בפרספקטיבה דטרמיניסטית זו, ישנן הסקות מכל ייחודיות מילולית בתורה; וכפי שראינו, הייתה לכך השפעה חזקה על פרשנות רבנית, ולעתים קרובות גרמה להסקת "הסקות" מרחיקות לכת מאוד. יש להדגיש כי, כעמדה תיאורטית, עמדה זו לא התקבלה באופן אוניברסלי; רבי ישמעאל העדיף גישה פואטית יותר, באומרו כי " **התורה מדברת בשפת בני אדם** " (*ספרי* על במדבר קי"ב, מצוטט על ידי *יהוה*). עם זאת, יש לציין כי (כפי שראינו) בפועל, רבי ישמעאל דבק לעתים קרובות בשתיקה באותו אופן חשיבה כמו רבי עקיבא. אפשר לחשוב שקשה מאוד לבני אדם להימנע מרציונליזם, גם כשהם מנסים!

אם עקרון החיסכון היה בגדר אתגר מצד סמכויות בכירות מתקופת המשנה, בוודאי שלא ניתן לטעון שהוא מוחלט, נתון אלוהי ובלתי ניתן לערעור באופן מסורתי. גם אם בפועל נעשה בו שימוש לעתים קרובות יותר מאשר התעלמות, יש לראותו במקרה הטוב כסיכום לאחר מעשה, עיקרון היוריסטי, ולא כעיקרון פרשני מנחה. בעיה חמורה בו היא הקושי להגדירו במדויק, באופן המבטיח שהוא פועל בדרכים הניתנות לחיזוי פורמלית. לא ניתן לבטא זאת ככלל נוקשה, המהדהד את חוק הזהות, שהתורה "מתכוונת למה שהיא אומרת", שכן פרשנות מילולית ונוקשה של מסמך זה מובילה לסתירות (ובכל מקרה, הרבנים לא תמיד מעדיפים פרשנות מילולית, כפי שראינו).

יתר על כן, השערת "שפת האדם", אשר מעלה רישיון פואטי לאלוהים, לפיו בחירת המילים שלו עשויה להשתנות, והוא רשאי לחזור על מילים, והוא רשאי להשתמש במילים במקומות מפתיעים, מבלי להתכוון בהכרח להשפיע על החוק - אינה בלתי סבירה. חירויות סגנון כאלה אינן חייבות להעיד על חוסר סדר בחשיבתו של אלוהים, אלא ניתן לייחס אותן למניעים אחרים, כמו יופי, הדגשה ודרישות נרטיביות, המשקפות גם את המגבלות האינטלקטואליות והצרכים הרגשיים של הנמענים האנושיים של המסר האלוהי. לכן, עקרון החיסכון אינו העמדה היחידה המקובלת מבחינה לוגית.

האמת היא, אני מעז לומר, איפשהו בין פונקציונליזם לאמנות. אם נבין את ההנחה של רבי ישמעאל כלא מחייבת, כלומר כהכחשה בלבד של הכלל הקשה והמהיר של רבי עקיבא, אזי אין צורך לחפש עוד דרך ארץ: זהו היא. נוכל לומר, אם כן, שהגישה הנכונה, לאור חוסר הקונצנזוס, בנושא כה בסיסי, בקרב נושאי המסורת הבכירים, ולאור

משום שלקחו אותם בחשבון. עם זאת, הניגוד נותר בעינו, למרות אנלוגיות כאלה, משום שבעיקרון איננו יכולים לשנות את חוקי התורה, וגם לא בפועל לשנות גזירות רבניות.

[274] הצהרה מלאה יותר של עיקרון זה תעניק משמעות גם ל: פלאונזם (כלומר מילה מיותרת מבחינה דקדוקית); היעדר מילה הקיימת בהצהרה דומה במקום אחר; ביטוי או משפט מיותרים; אות נוספת או חסרה במילה.

[275] *פסוק* ו' ב', מצוטט על ידי *Enc. Jud.* עמ' 371.

הקושי הטכני בהגדרת עקרון הכלכלה באופן שניתן ליישמו ללא מחלוקת, היא להסתמך על לוגיקה טבעית וגנרית. כלומר, לשפוט כל סיטואציה לגופה, תוך שימוש בכל פלטת ההליכים האינדוקטיביים והדדוקטיביים שהלוגיקה מעמידה לרשותנו, בגמישות ובצניעות.

ייתכן שזה נראה פרדוקסלי שבעוד שבגישתם התיאורטית, רבי עקיבא נראה רציונליסטי יותר ור' ישמעאל פואטי יותר - בפועלם של הפרשנים, כפי שמצוין בפסקה *המשפטית*, שיטת הראשון "פחות מוגבלת", מתירנית יותר מבחינה לוגית, בעוד ששיטת השני "מגבילה יותר", תובענית יותר מבחינה לוגית. כפי שאני רואה זאת, רבי עקיבא משתמש בעיקרון הכלכלה המחמיר לכאורה כתירוץ כמעט לכל טיסות דמיון; בעוד שהשערת שפת האדם של רבי ישמעאל והזהירות בפעולה הנובעת מכך הן עדות לאמפיריות ורציונליזם עמוקים יותר.

בכל מקרה, עלינו להדגיש כי *יש להבחין בין העקרונות הכלליים שניסחו רבי עקיבא ור' ישמעאל, לבין המסקנות הספציפיות שנטען כי נעשו על בסיס זה (על ידי אותם רבנים או אחרים)* . רק בגלל שמישהו טוען שבביצוע 'היסק' מסוים הוא מיישם עיקרון מקובל זה או אחר, אין פירושו שהעיקרון אכן היה הבסיס הלוגי של ה'היסק'. יש הבדל גדול בין הצדקה לרציונליזציה. יכול להיות קשר אנלוגי רופף בין העיקרון המוצג לבין היישום הנטען, אך לא למעשה קשר לוגי מדויק. בלה-בלה הוא לעתים קרובות מסך עשן.

קנון נוסף, באותו סגנון רציונליסטי, שהשפיע על הפרשנות היה **שכל יחידת מידע בתורה יכולה לשמש רק להסקה אחת** . יש להדגיש כי תפיסה זו ייחודית מאוד ללוגיקה היהודית. ללוגיקה הגנרית אין הגבלה כזו: *ניתן* להשתמש בהנחה חוזרת ונשנית, בכל מספר טיעונים, מבלי שתיפסל בכך. יתר על כן, *יש* לעשות שימוש חוזר בהנחה לעתים קרובות ככל האפשר, בכל מקום שבו מונחיה או תזותיה מאפשרים שימוש כזה, כדי להבטיח את עקביותה ושילובה עם כלל גוף הידע של האדם. אני מדמיין שהרעיון של הרבנים נתפס כמקור של עקרון הכלכלה, מעין הרחבה מהסטטיקה לדינמיקה של לימוד התורה. אבל אני לא רואה שום הצדקה לכך, ולחזור על כך אין בסיס בלוגיקה פורמלית.[276]

קנון מגביל נוסף מסוג זה, שהוצע על ידי רבי ישמעאל, היה שעקרונות **ההרמנויטיים אינם יכולים להוות שרשראות של טיעונים** (סוריטים), כך שמסקנתו של אחד משמשת כהנחת יסוד לבא אחריו. קנון זה לא התקבל על ידי רבי עקיבא, שסבר שניתן "ללמוד מדבר שנגזר מהכתובים" (*למד מן הלמד*).[277] כצפוי, במקרה זה הייתי מעדיף את הגבלתו של רבי ישמעאל, ביחס לתוצאות המלאכותיות של עקרונות ההרמנויטיים; אם כי אני מגן על עמדתו של רבי עקיבא, ביחס לתוצאות הטבעיות של הפרשנות. יש להימנע ככל האפשר מהחלקים המלאכותיים; לא ניתן למנוע את חלקי ההיגיון הטבעי.

3. כיצד "המסורת" ממשיכה לגדול.

במרדף אחר אמת אובייקטיבית בעניינים דתיים, או קרוב אליה ככל האפשר, חשוב, כפי שראינו, קודם כל לשלוט בגישות הנפשיות של האדם, ולהימנע מכל לחצים פסיכולוגיים וחברתיים, ולהתרכז בעובדות ובהיגיון של המקרה הנדון. בנוסף, יש להיות מודעים למלכודות שונות, שחלקן ניתן למצוא בכל התחומים וחלקן נוטות יותר להימצא בתחום הספציפי של המחשבה הדתית.

---

276 למעשה, הרבנים אכן משתמשים, ולו רק במרומז, בהנחות יסוד. דוגמאות ניתן למצוא בניתוח שלנו של פרשנות " *כל דבר שהייתה בכלאל* ", שבה כל אחת מארבע ההנחות (עיקריות, משניות, סובייקטיביות ופרדיקטליות) משולבת עם שלוש הנותרות כדי להפיק מידע ולבדוק עקביות.

277 ראה *Enc. Jud.* עמ' 371, המתייחס לזאב *נז* א. ברגמן מזכיר גם את עקרון רבי ישמעאל (אם כי לא את רבי עקיבא), אם כי נראה שהוא מגביל אותו לחוקים הנוגעים לקורבנות הקודש; אך הוא מוסיף כי "ניתן לעשות מספר הבחנות" בהקשר זה ומפנה אותנו לזאב *נז* ב. (שימו לב אגב שאם עמדתו של רבי ישמעאל כאן מתקבלת, כך שכל הנחות היסוד של הטיעונים הפרמנויטיים חייבות להיות מושגות ישירות מתוך הטקסט עצמו, נובע קל וחומר מכך שלא ניתן לפרש את הכלל ה-13 שלו כמתיר לפתרון סכסוכים לבוא מחוץ לכתבי הקודש!)

אנו מבינים כיום את המידה שבה הדמיון ממלא תפקיד במחשבה המדעית. מאך ואיינשטיין נמנים עם אלה שהדגישו עובדה זו. ידע תלוי בבניית השערות ובאימותן. בניית השערות פירושה *לדמיין* רעיונות חדשים, באמצעות דימויים והדים של חוויות עבר ותובנות רציונליות, אשר אלמנטים קונקרטיים ומופשטים שלהם משולבים ומעורבבים מחדש בדרכים שמעולם לא נוסו קודם לכן. הדמיון שלנו *מורחב ומוגבל בצורה שונה* . אותו אדם, בתנאים שונים, ובמיוחד בהקשרים שונים של ידע, בעל יכולות ואילוצים שונים של דמיון. לאנשים שונים, המתקיימים יחד בתקופה היסטורית ובתרבות, יש יכולות ואילוצים שונים; כמו כן, ועל אחת כמה וכמה, לאנשים בזמנים או בסביבות שונות.

כל זה נכון במתמטיקה כמו בפיזיקה או בביולוגיה: ***היכולת שלנו להעלות על הדעת הסברים או פתרונות תלויה תמיד בדמיון שלנו*** , שהוא פונקציה של כושר הדמיון כשלעצמו (הגורמים במוח שלנו המאפשרים את השלכתם של מבנים ותמורות חדשים), כמו גם של יכולת התפיסה שלנו, האינטליגנציה של התובנות שלנו וההקשר הנרכש של המידע שלנו (אשר יחד מספקים את האלמנטים המופעלים על ידי הדמיון). מאמץ והתמדה משחקים תפקיד, כמובן. אם זה נכון במדעים ה"מדויקים", זה נכון במיוחד בתחומים כמו היסטוריה, שבהם עובדות קשות הרבה יותר להשגה, בהיותן ייחודיות יחסית ובלתי ניתנות לשחזור, וחלקן של ההנחות המוקדמות גדול בהרבה. באופן דומה, כפי שנראה בהמשך ביתר פירוט, *מחשבה דתית תלויה בדמיון של אלה העוסקים בה.*

אם נבחן את הדת, לא רק את הדת היהודית אלא גם את הדתות הגדולות האחרות, אנו רואים דפוסי התנהגות חוזרים מסוימים. אחת הדרכים הנפוצות ביותר להכשיר טענות חדשות בדת היא להקרין אותן אל העבר; לטעון שהן תמיד היו שם, לייחס אותן לאדם/אנשים סמכותיים כלשהם, להפנות את העברתן להווה לערוצים תת-קרקעיים (בעל פה, אזוטריים). ניתן לכנות זאת הטיעון **של אנכרוניזם.** יש לחזור ולומר, כי חשוב להבין זאת, דרכים כאלה אינן ייחודיות ליהדות, אלא משותפות לכל הדתות הגדולות. בתוך התרבות היהודית, יצירות רבות נכתבו בסגנון מקראי ותחת שמות בדויים עתיקים במהלך המאות שלפני התלמוד, אשר חכמי התלמוד עצמם דחו מסיבות שונות. יש הטוענים שספר דניאל הוא יצירה מאוחרת כזו, אשר החכמים שמרו בקאנון. לאחרונה, דוגמה קלאסית היא ספר *הזוהר* [278].

יש אנשים, באופן טבעי, שמטילים ספק בקדומה של התורה עצמה (כלומר, חמשת חומשי משה), וחושדים שהיא יצירה מצטברת של מחברים ועורכים רבים הפרוסה על פני כמה מאות שנים מאוחרות יותר, אשר יוחסה על ידם לדמות עתיקה, אולי סתם אגדית, בשם משה. יש הטוענים שיש להם אינדיקציות טקסטואליות לכך (לא למדתי טענות אלה). זוהי, כמובן, גישה רדיקלית מאוד. אך אפילו אם נקבל, בקווים העיקריים, את ההנחות המסורתיות בנוגע לתורה עצמה, ולספרים מאוחרים יותר של התנ"ך (הנח"ך), חשוב להבין שהטיעון האנכרוניזם משמש שוב ושוב ותכופות מאוד, באופן מרומז אם לא במפורש, בתלמוד ולאחריו. הבעיה עם טיעון זה היא שבדרך כלל קשה להפריכו כמו להוכיחו. בדרך כלל יש שמץ של היתכנות, לא משנה כמה הראיות או חוסר הראיות סותרים את הרעיון המדובר.

נראה כי תקופת התורה בהיסטוריה היהודית כמעט בלתי נגישה להיסטוריונים (אם כי, כמובן, לא מעט ידוע על התרבויות הסובבות אותה). תקופת ההתיישבות היהודית (שופטים, מלכים) ועד לגלות הראשונה ולשיבה (עזרא) נגישה יותר, הודות לנח עצמו ולתגליות ארכיאולוגיות (מעטות מהן תיעודיות) בארץ הקודש ומחוצה לה. תקופת בית שני, ועד ראשית המשנה, היא, באופן מפתיע, תקופה חשוכה יחסית בהיסטוריה היהודית בכל הנוגע לחומר תיעודי; אולי מעט נכתב והרבה נהרס. לאחר מכן מגיעה תנועה רבנית חזקה, החל מהמשנה וגדלה עם הגמרא; תנועה קולנית, מלאה בטענות ובוודאות, עם מוסכמות ושיטות ייחודיות. אך אפילו בשלב תלמודי זה, קשה יחסית לבסס בוודאות את האמינות ההיסטורית, או המיתוס, של טענות מסוימות.

כיצד, אם כן, ניתן לבדוק ולסותר על אנכרוניזם? התשובה היא להתייחס אמפירית לדיונים רבניים עדכניים יותר. ככל שגדלות הראיות ההיסטוריות, כך פוחתת ההסתברות לטעויות בהערכות שלנו של טענות אנכרוניסטיות. קל להמציא אגדות (סיפורים מאוד לא סבירים) כאשר הנתונים המדוברים רחוקים מהישג יד; אך מבנים מניפולטיביים הופכים לבלתי מקובלים, כאשר הנתונים זמינים, או כאשר הם אמורים להיות זמינים אך אינם זמינים. אם ננתח כיצד

---

[278] על פי היסטוריונים, כולל גרשם שלום, חיבור זה נכתב בעיקר על ידי משה דה לאון (המאה ה-13, ספרד), אשר ייחס אותו באופן פסאודו-אפיגרפי בעיקר לרבי שמעון בר יוחאי (המאה ה-2, ארץ הקודש). למרות שהחיבור הופיע לפתע על במת ההיסטוריה, יהודים רבים השתכנעו במהרה באמיתותו, ורבים עדיין משוכנעים כך כיום. עד כדי כך, שהוא אף השפיע על ההלכה בשניים או שלושה מקרים. לדוגמה, לפי מה שלימדו אותי, הפטור מנשיאת תפילין בימי חול שבין פסח לסוכות מבוסס כולו על סמכותו של *הזוהר* .

רבנים בני זמננו או מודרניים יחסית מפתחים את היהדות, נוכל להשליך בבטחה את ממצאינו לקודמיהם. כאן, התהליכים המעורבים *למעשה* מתבררים:

1. מתעוררת בעיה משפטית, **שלא נצפה במפורש** על ידי רשויות דתיות קודמות (מהתורה דרך התלמוד ומעבר לה). אילו הסוגיה המדוברת הייתה צפויה במפורש, או אפילו הייתה ניתנת להסיקה בקלות מהמשפט הקיים, לא היה דיון עליה כיום. עניינו כאן הוא, מעצם הגדרתו, במקרים כאלה: למשל, שימוש בציוד חשמלי בשבת [279].
2. לא ניתן לומר שהרבנים הנוכחיים כבר יודעים את התשובה, באמצעות איזושהי העברה בעל פה או בכתב, שכן כולם **כנראה מחפשים אותו,** ודנים בתשובות אפשריות בינם לבין עצמם. *שימו לב היטב לחוסר האפשרות הלוגית של* טענות אנכרוניסטיות בימינו: בתלמוד, ניתן היה לטעון למסירה בעל פה, ביודעין או על ידי השערה, והייתה אפשרות מועטה לאימות [280], אך מאז, התורה "שבעל פה" הפכה למעשה ***לכתובה*** *בלעדית יותר ויותר , ולכן נתונה לבדיקה אובייקטיבית.*
3. עבור כל רב המתייחס לבעיה, תהליך התשובה זהה: כבול לסטנדרטים ולעכבות התרבות היהודיות המוכרות לו היטב, ומושפע מהידע הרחב שלו במתודולוגיה ובחוק היהודי הרשמי, וידע מסוים בתנאי החיים והמדע, ובסיוע רמת האינטליגנציה האישית שלו (חדירה ורוחב תובנה, קפדנות אינטלקטואלית) ודמיון, **הוא מציע פתרון אפשרי** (או מספר פתרון אפשרי) לשיקול עמיתיו, ודיאלקטיקה מתחילה לפעול. זהו הליך אינדוקטיבי רגיל מאוד, הנהוג בכל התחומים.
4. הפתרונות המוצעים לבעיה, שהועלו על ידי הרבנים השונים המעורבים, נעשים כמובן במסגרת ההלכה היהודית הקודמת, ככל האפשר תוך התייחסות לתקדימים ואנלוגיות שנמצאו בספרות. אף על פי כן, מכיוון שלא היו ידועות ולא טופלו בעבר גם השאלה וגם התשובה, עלינו להסתמך על **האפשרויות. אשר מתרחשות בתודעתם של האנשים הנוגעים בדבר** . בהינתן שלאנשים אלה יש כישורים מושלמים, בכל הנוגע לידי יראת כבוד וידיעת ההלכה היהודית, עדיין נותרת השאלה, עבור כל אחד ואחד, של היכרותו עם ידע חילוני עד כה, של כנותו לגביו, של האינטליגנציה והדמיון שלו. זהו המרכיב האנושי בקבלת החלטות, בהלכה היהודית כמו בכל מקום אחר, ואין מנוס ממנו. גם אם אנשים אלה הם למעשה קדושים, שארנו עדיין נדרשים לשקול זאת.
5. כעת, הצעד הבא הוא למעשה המעניין ביותר. הפתרון המוצע על ידי סמכות עשוי להתקבל באופן אוניברסלי, או להתקבל על ידי חלק מעמיתיו ונדחה על ידי אחרים. הוא עשוי להופיע באופן אינטגרלי או בצורתו המתוקנת בהלכה - או שאף להידחות לחלוטין מתחום ההלכה המדובר. אך, בהיותה הצעה של רב מכובד, היא נותרה בעלת עוצמה בתרבות היהודית, וכמה מאות שנים לאחר מכן היא עשויה לפתע לשוב לתחייה, ביחס לסוגיה שונה מאוד, מכוח אנלוגיה אפשרית כלשהי. העובדה שהיא נאמרה על ידי סמכות (כלומר, מישהו שניצח בוויכוחים משפטיים *אחרים) ולפני זמן רב* , מעניקה להצעה זו **מעמד של "מסורת".**
6. מעמד זה, ללא קשר לעובדה שהרעיון היה מקור אנושי, ושיוצרו פעל על בסיס נתונים מדעי מוגבל יותר וייתכן שאף לא זכה בוויכוח של התקופה, מועבר לכל רעיון עוקב, בכל הקשר אחר, שמצליח לטעון להסתמכות מסוימת על ה"מסורת". יתר על כן, לא רק שההצעה הישנה הופכת לקרש **קפיצה** לרעיונות חדשים, אלא גם מציבה **גבולות** לדיון עתידי. כלומר, דיונים עתידיים חייבים לקחת בחשבון את ה"מסורת" הזו, ולהישאר עקביים במידה מסוימת איתה ולא לשלול אותה לחלוטין. הם הופכים ל"נתונים גולמיים", למעשה, עם כל פוטנציאל הצמיחה והמגבלות הכרוכות בכך.

דפוס צמיחה זה, אותו תיארנו זה עתה, הוא עובדה ממשית וניתנת לצפייה. עקבו אחר כל ויכוח רבני והאלמנטים הללו אמורים להיות ברורים לכם. "מסורת", באופן פרדוקסלי, ממשיכה לגדול. גם אם אי ודאות רבה אופפת את המסורות התלמודיות, האם כולן הגיעו מסיני או לא - אנו יכולים להראות בוודאות שבזמנים מאוחרים יותר,

---

[279] חשמל זרם כמעט ולא היה ידוע לנו עד סוף המאה ה-18, ולתגליות של ל. גלווני בשנת 1796 וא. וולטה בשנת 1800.

[280] רב יכול לטעון בכנות שקיבל אמונה מסוימת מרביו; אבל מי יכול לומר האם מה שלימד אותו רבו התקבל בתורו *מרביו* , או שמא הייתה תובנה אישית? ייתכן שהמורה הביניים פשוט השמיט את ציון העובדה בכל מקרה, ויורשו הניח שמדובר במסורת עתיקה! יש לקחת בחשבון את מידת הכבוד שהקדמונים רחשו למוריהם. הכפל את אי הוודאות הזו במספר הדורות מסיני ועד תלמוד, והיא גדלה באופן אקספוננציאלי.

"מסורות" חדשות נוצרות לראשונה על ידי כושר הדמיון של אדם מסוים ולאחר זמן מה רוכשות מעמד של אייקונים. על ידי אקסטרפולציה, סביר להניח שתהליכים דומים התרחשו בתקופה היסטורית פחות נגישה [281].

> אני אישית מתקשה לדמיין שכל המילים בהלכה היהודית שנאמרו או נכתבו ב-3,300 השנים האחרונות היו יכולות להיאמר לראשונה על ידי אדם אחד, משה, ומאז ואילך לחזור על עצמן מדור לדור. אין ספק שאף בן אנוש לא היה מספיק *זמן* בחיים פשוט *לומר* את כל המילים הללו, שלא לדבר על לעקוב אחר משמעותן. גם אם המסירה הראשונה מאלוהים למשה הייתה מהירה באופן פלאי, וניסים היו מלווים את המסירה ממשה לאנשים אחרים; עלינו עדיין להסביר את שלבי המסירה הבאים. יתר על כן, יש לשקול באופן אמפירי את כוחות הזיכרון האנושי: כמה הוא יכול לקלוט בפרק זמן מסוים, כמה הוא נוטה לשכוח עם הזמן, וגם את האפשרויות וההסתברויות הסטטיסטיות של "זכירה" שגויה. סביר מאוד להניח שמשה העביר *כמה* תורות בעל פה מלבד מורשתו הכתובה; וייתכן *שחלק* מהתורות הללו הועברו לאורך המאות; אך *כמה* ואילו מתורותיו בעל פה הגיעו אלינו, זה חסר משמעות .

> יש לזכור שישנן אינדיקציות בתנ"ך עצמו לכך שהעברת התורה הופרעה מדי פעם, והמוערכת ביותר שבהן היא הסיפור במלכים ב' כ"ב: ח'-י"ג (והמקבילה לו בדברי הימים ב' לד: יד-כא). מסופר שם כי בתקופת שלטונו של המלך יאשיהו, הכהן הגדול חלקיהו "מצא את ספר התורה " בבית המקדש. המילה " ה" (*the) בהצהרה* זו מסמלת שנמצאה מגילת תורה *מסוימת* . *ישנם פרשנים הטוענים שזו הייתה המגילה המקורית* , שנכתבה על ידי משה; והם מסבירים את חרדתו של יאשיהו כנובעת לא מבורותו המוחלטת (ושל כולם) לגבי התורה באותה תקופה, אלא מהעובדה שהמגילה שנמצאה הוצבה בקטע שלילי. אחרים, לעומת זאת, מסבירים את המילה "ה" כמשקפת את ידיעתו של חלקיהו שלמרות שכל שאר עותקי התורה הושמדו בתקופה האלילית הקודמת, עותק *אחרון אחד* (ואולי אפילו המקור האמור) הוסתר, והוא קיווה למצוא אותו.
>
> הדעה הראשונה, שהיא פחות עקומה, נשמעת לי אמינה יותר. אבל השנייה אפשרית בהקשר של הנתונים הזמינים. שימו לב שבהמשך נאמר למלך שחלקיהו מצא " *ספר* ", מה שיכול להעיד על כך שבניגוד לחלקיהו, הדובר והמלך לא היו מודעים לאובדן המגילה המקורית; או, לחלופין, להעיד על הפתעה ושמחה שנמצאה מגילה, *כל* מגילה שהיא, בעוד שהם הניחו שכל המגילות אבדו. לפיכך, קיימת אפשרות הגיונית שהתורה, אם לא נשכחה לחלוטין על ידי רוב האנשים, התעלמה ממנה במידה רבה, למשך תקופה ממושכת, אולי כ-70 שנה (במהלך מלכות מנשה, 55; של עמון, 2; ו-10 הראשונות של יאשיהו). אם, כפי שמציעים כמה פרשנים, הספר המדובר היה רק ספר דברים, זה עדיין מייצג כמעט שליש מ-613 המצוות (200 מהן, מתוכן 77 חיוביות ו-123 שליליות).
>
> אם התורה שבכתב יצאה לחלוטין או חלקית מהמחזור במשך זמן רב, התורה שבעל פה בוודאי סבלה במידה ניכרת. כנראה שלא הייתה הפסקה מוחלטת, שכן נאמני התורה כמו חלקיה וחולדה הנביאה, ושרידים תרבותיים שונים, נותרו; אך ייתכן שנוצרו פערים בידע על התורה.

ריבוי ה"מסורות" הסותרות נוטה לאשר את התזה שגם בתקופת התלמוד, רעיונות חדשים פותחו במגוון דרכים או שרק לאחרונה פותחו במגוון דרכים. אך פרשנים אורתודוקסים, לנוכח ריבוי זה, הציגו את התזה הנגדית המנחמת שאלוהים רצה לעורר דיון ולהשאיר מקום לקבלת החלטות , וכך נתן למסורת התורה "שבעים פנים". לפיכך, עובדת הריבוי כשלעצמה אינה מוכיחה דבר בשום צורה. עם זאת, ישנם אינדיקציות נוספות לכך שאסכולות מחשבה סותרות היו התפתחות תרבותית של תקופת התלמוד: בספרות התנ"ך המוקדמת, ישנן מעט ראיות מוצקות לסכסוכים משפטיים דומים, ויתרה מכך (כפי שמוצג בדוגמה של טיעון קל וחומר בעבודה הנוכחית) אין ראיות לשפה לוגית מפותחת מספיק.

---

[281] סיפורו של משה היושב מאחורי שיעור של רבי עקיבא, ומופתע מההלכות החדשות שנלמדו בשמו, משה, מראה שחכמי התלמוד כבר היו מודעים לפרדוקס זה (*מנחות כט* ע"ב; על פי לויטס, עמ' 57). מעצם הגדרתו, מסורת חייבת להיות סטטית: הרעיון של מסורת דינמית הוא סתירה במונחים.

13. על מושג *המצווה* .

המסורת היהודית מייחסת מאפיינים טכניים שונים למושג המצווה . *בפרק זה ננסה להבהיר חלק מהם, ולנתח את השלכותיהם הפורמליות, תוך השוואות להיגיון האתי הטבעי*.[282]

1. מאפיינים בסיסיים.

המונח מצווה (ברבים ***מצוות***) מתורגם בדרך כלל כמצווה/ות. ***מצוות עש*** מצוות "אל תעשה" הן ציוויים או מצוות חיוביות; מצוות " **אל** תעשה" הן מצוות או איסורים שליליים. למען האמת, זה לא לגמרי נכון. חלק מהמצוות הן אכן ציוויים או איסורים, אך חלקן, בין אם במישרין ובין אם במרומז, הן אלא היתרים (כלומר שלילת איסורים) ו/או פטורים (כלומר שלילת ציוויים).

לדוגמה: דברים כ"ג:כה, "כי תבוא אל כרם רעך ואכל ענבים" (המתייחס לפועל במלאכה), הוא מקרה של היתר ישיר; או שמות י"ג:יג, "ואם לא תפדהו וכרת את ראשו" (המתייחס לחמור בכור), הוא ציווי מותנה, אשר מרמז במשתמע על היתר. במקרים מסוימים, לציווי ולהיתר אין אותו נושא לוגי; לפיכך, בויקרא י"ט:י, חובתו של בעל היבול להשאיר לקט לעניים, מרמזת על זכותו של העני לצאת לשדה ולקחת אותם.

אך שימו לב שבמקרים מסוימים, הצהרה בצורת היתר מתקבלת דווקא עם דגש על ציווי מרומז (לדוגמה, דברים יד, יא, שם נאמר "כל עוף טהור תאכלו" מתפרש כמשמעותו שיש לבדוק עוף ולוודא שהוא כשר לפני אכילתו; בדומה לויקרא יא, ב, ט, כא). קטעים מסוימים, אשר באופן טבעי יותר ניתן לפרש כהיתר בלבד, מתפרשים לכאורה בצורה קיצונית יותר כציוויים (לדוגמה, דברים טו, ג או כג, כא, שם נאמר "מן גוי, [לך קדימה]" - "החזר מדויק [של הלוואה, אפילו בשנת]*שמיטה* " או "לקחת ריבית", מתפרשים על ידי חלק כ"עליך לעשות כן", ולא רק כ"אתה *רשאי לעשות* כן"; בדומה, דברים יז, יד-טו מובנת כמשמעותה שישראל לא רק רשאית אלא חייבת (בסופו של דבר) שיהיה לה מלך.

לכן עלינו לפרש את המונח מצווה/ציווי, כאן, ככולל 'ציווי להתיר' ו'ציווי לפטור', כמו גם 'ציווי לחייב' ו'ציווי לאסור'. חזרה מקוננת כזו עלולה לעורר בעיות פורמליות, אם יינתן פשוטו כמשמעו. במקום זאת, אני חושב שהדבר הטוב ביותר הוא להבין את המונח 'ציווי', בהיעדר ציווי אחר, כבעל מובן רחב יותר הכולל, בנוסף למשמעות הצרה שלו של ציווי, גם איסורים, היתרים ופטורים.

אפשר לטעון שחזרה על דברים אכן משקפת היבט של מושג המצווה, דהיינו שאפילו טענות אתיות מותנות, אם הן נכונות, הן תוצרים של רצון האל ולכן מרמזות על ציווי. אבל אז, ציווי למי? יש שעשויים לענות, לרשויות הדתיות, ולומר להן לומר לאנשים מן השורה מה עליהם לעשות, מה אסור להם לעשות, מה מותר להם לעשות, מה אסור להם לעשות. עם זאת, איני חושב שהיהדות רוצה להיות כה סמכותנית; היא מכירה ביחס ישיר יותר בין אנשים מן השורה לאלוהים.

כמו כן, איני חושב שאנו נאלצים מבחינה לוגית להתייחס לטענות אתיות מותנות כביטויים לרצון האל; לא מן הנמנע שאלוהים פשוט פתוח לכל אחד מהדרכים המשתמעות מטענות כאלה. במילים אחרות, התזה הטוטליטרית, ש"הכל מוסדר" במסגרת אתיקה דתית, אינה בלתי נמנעת מבחינה לוגית; בהחלט ניתן להעלות על הדעת (אם כי יש

---

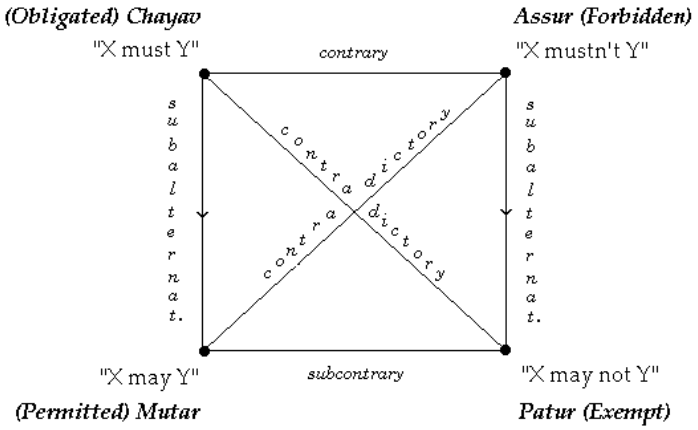
[282] של קאהן, *"תריאג מצוות"*, בהקשר זה, כהמחשה לאופן שבו מצוות נלמדות כיום לאנשים מן השורה. רבות מהדוגמאות המוצעות כאן נלקחו מעבודה זו, אם כי הניתוח שלהן הוא שלי.

אנשים, בעלי נטיות פנאטיות, שיפקפקו בכך) שאלוהים מאפשר (אולי אפילו שמח על) ספונטניות אנושית מסוימת, כך שלבני אדם יש חופש בחירה מסוים (יותר או מועט ככל שיהיה), לא רק במובן של יכולת טבעית, אלא גם במובן של חירות אתית.

במונחים פורמליים יותר, ניתן לבטא את הסוגיה כך: במודליות טבעית, טענה בצורה "X *מסוגל* לעשות Y" מקושרת בדרך כלל עם טענה בצורה "כאשר X נמצא במצב כזה וכזה, הוא נאלץ *לעשות* Y", המבטאת את התנאים שבהם הפוטנציאל מתממש בהכרח. השערה אחת (הידועה כדטרמיניזם) היא שקשר כזה אינו רק רגיל אלא אוניברסלי; ההשערות ההפוכות (המניחות ספונטניות או רצון חופשי) הן שקיימים מקרים שבהם פוטנציאל אינו מרמז על מימוש מותנה הכרחי.

באופן דומה, סוגיית טוטליטריות לעומת חירות חלקית עולה באופן הבא במודליות האתית: טענה בצורה "X *רשאי* לעשות Y" עשויה להניח או לא להניח טענה בצורה "כאשר X נמצא במצב כזה וכזה, הוא *מחויב* לעשות Y" - הטענה אינה ניתנת לפתרון פורמלית; גם עמדה, דטרמיניזם אתי וגם אי-דטרמיניזם אתי, הן השערה. שימו לב כבדרך אגב שהשפה האנגלית, על ידי שימוש בפעלים סבילים כמו 'is permitted', כבר מרמזת שחירות היא ניחנה; אך טרמינולוגיה חסרת פניות יותר תשקף יותר את העצמאות הטבועה של החירות, את עליונותה המושגית.[283]

להלן כמה מהמונחים המצויים בדיונים תלמודיים המתייחסים למצוות:



ישנם מונחים רבים אחרים המקבילים, מיותר לציין; בעברית, כמו *צארי*ך , *זכא*י , ובאנגלית, כמו prescribed, prohibited, allowed וכן הלאה (בדקו את מילון התזאורוס שלכם למידע נוסף). מושגים אלה נתפסים בדרך כלל על ידי לוגיקאים כאופנות אתיות - תכונות של יחסים, הדומים מבחינה מושגית (ואכן לתת-קבוצות של) הכרח, אי-אפשרות, אפשרות וחוסר הכרח, אך בתחום האתי, מרמזים על סטנדרט ערך קודם כלשהו, נורמות אולטימטיביות - ובעלי (בין היתר) את המאפיינים הלוגיים הבאים:

(א) הם עקרונית ניתנים להסתברות, כך שאם, עבור נושא X, עשיית (במובן הרחב ביותר) של Y היא חובה, אז לא-Y אסור, ואם Y אסור, אז לא-Y הוא חובה; וכמו כן, אם Y מותר, אז לא-Y הוא פטור, ואם Y הוא פטור, אז לא-Y מותר.

(ב) הם יוצרים 'ריבוע מנוגד' רגיל , כך שחובה מרמזת (אך אינה משתמעת מ) רשות, מנוגדת לאיסור וסותרת פטור; וכמו כן, איסור מרמז (אך אינה משתמעת מ) פטור, מנוגדת לחובה וסותרת רשות.

עם זאת, כפי שכבר נדון בפרק קודם, תלמודיסטים צפויים, לרוב, לפרש מושגים אלה בצורה שונה במקצת. עבורם, לפחות *מלכתחילה* , היתר ופטור יובנו כעמדות *דביקה* , ולכן כמרמזות זו על זו, וסותרות יחד הן את החיוב והן את האיסור. במקרה כזה, ניתן להפחית "X לא יכול - Y" (כמו גם "X לא יכול לא - Y") מ-"X יכול Y"; ובאופן דומה

---

283 ההסבר הפשוט ביותר לטענות אתיות מתירניות ו/או פטורות בתורה הוא להניח שאלוהים רצה למנוע מאיתנו (או מהרבנים) להסיק מסקנה אוסרת או ציווית.

"X יכול Y" (כמו גם "X לא יכול Y") מ-"X יכול לא - Y". במקרים מסוימים, ייתכן שהפירושים הקודמים *של לב דביקה* יהיו עדיפים, אם פירושי *הדביקה* יתבררו כבלתי נסבלים מסיבה כלשהי.

בהמשך לכך, עולה שאלה האם הביטויים העבריים ' *עש* ' ו'לא - תעשה' נועדו כמילים כלליות, המסמלות פעלים כלשהם, או שמא הם מסמלים באופן ספציפי יותר 'פעולה' *רצונית* ו'הימנעות ממעשה', בהתאמה.

במובן הכללי, פעלים ניתנים לפירוש מלא: 'does X' מרמז על 'does-not doesn', ו-'does-not does X' מרמז על 'doesn' לא doesn'; זהו המשמעות המועדפת על ידי הלוגיקה הפורמלית, בשל פשטותה. בעוד שבמובן המיוחד יותר, בנוגע לרצון האנושי, על נלוויו הפסיכולוגיים, הפיזיולוגיים, הסביבתיים, החברתיים, הפוליטיים והרוחניים, *שהוא* תחום העניין של האתיקה, יש לקחת בחשבון ניואנסים שונים.

פעולה " יכולה להתייחס למחשבה (אירוע מנטלי גרידא); לרגש (ביטוי פסיכוסומטי *של* הנאה, כאב או אדישות, אהבה, שנאה או אי-מחויבות, בתצורות ובדרגות שונות); או לאירוע המתבטא פיזית, על כל השלכותיו על האדם/האנשים הנוגעים בדבר וכל תוצאותיו בהקשר הטבעי והחברתי הסובב. במובן זה, אם כן, "פעולה" מתייחסת לפעולה *של* רצון אנושי, *שיכולה לנוע בין רצונית ומודע לחלוטין לבין כמעט בלתי רצונית ו/או לא מודעת* , אך בכל מקרה חייבת להיות לה מידה מסוימת של חופש כדי להיות כפופה לחקיקה אתית, תחת כל מערכת.

שימו לב שבניגוד למה שניתן היה לצפות, מחשבות כפופות לעתים קרובות לחקיקה: שכן למרות שקוגניציה היא בסופו של דבר אירוע אובייקטיבי, הצופה יכול לעתים קרובות לבחור את כיוון תשומת ליבו, את מהלך המחקר שלו ואת המחיר (כלומר, התנאים) של עמדותיו האמונות. באופן דומה, רגשות הם במובן מסוים "תשוקות", אך השיפוטים הערכיים העומדים בבסיסם במקור הם לעתים קרובות בחירה חופשית יחסית, ואדם עשוי לעתים קרובות לבחור לדכא רגשות, לשלוט בהם פחות או יותר או לתת להם דרור, ופעולות (בעלות ערך משתנה) עשויות לבוא לאחר מכן. אין ספק שאנו מוצאים ביהדות חוקים הנוגעים לאמונה (להאמין בקיומו של ה'/אלוהים, באחדותו, בריבונותו, לא להאמין באלים אחרים) ולאהבה (לאהוב את ה'/אלוהים, לאהוב את רעו כמוך, לא לשנוא את אחיו בלב).

לבסוף, בעוד שייתכן שאדם יכול להשפיע על סביבתו הטבעית והחברתית ישירות דרך מחשבותיו ורגשותיו (כלומר, באמצעות טלפתיה), ברוב המקרים, בוודאי, השפעה כזו יכולה להתפתח רק באמצעות פעולות פיזיות (בין אם מדוברות במילים או בצלילים *שנאמרו* או *שלא* נאמרו, הבעות פנים ומחוות, או דחיפה, משיכה ותנועות אחרות) *של* האדם.

כמו כן, יש לציין: בכל הנוגע לדת, אתיקה עוסקת לא רק בהשפעתם של אנשים על גופם ונפשם (כולל נשמתם), ועל סביבתם הפיזית והחברתית, אלא גם בהשפעתם (לכאורה) על "עולמות רוחניים עליונים ותחתונים" בעלי משמעות מיסטית. בעוד שחלק מהטקסים ניתנים להסבר פחות או יותר במונחים אימננטיים, רבים נחשבים או משוערים כבעלי מטרות טרנסצנדנטליות. אך לא אעיר הערות נוספות על נושאים מטאפיזיים יחסית כאלה.

ענייני היחיד כאן הוא להצביע על המשמעויות השונות *של* "עשייה", ולהדגים בקצרה שברגע שחוזרים מעבר למשמעות הפשוט והכללי, הסוגיות מסתבכות למדי. מסיבות אלה, לוגיקה פורמלית מתמקדת בדרך כלל במשמעות הרחבה ביותר של הפועל "לעשות", שבה לא קיים הבחנה מהותית מלבד קוטביות בין פקודות חיוביות לשליליות.

כאשר מכוונים למשמעות הספציפית יותר של פעולה אנושית, עלינו לזכור לפחות את הקטגוריות הבאות: 'עשייה' ו'הימנעות מעשייה' (שתיהן מסמלות מידה מסוימת של רצון ומודעות), ו'היעדר עשייה' ו'היעדר הימנעות מעשייה' (אשר רק שוללות את שתי הקטגוריות הקודמות, מבלי לרמוז על רצון ומודעות ומבלי להוציאן מהכלל). כל זה ברור מאליו, ונראה לי שהיה ידוע בבירור לתלמודיסטים.

להלן הצגה טכנית יותר של המושגים הנידונים:

עבור הצורות המופשטות ביותר, כאשר 'do' מתייחס לכל פועל, חיובי או שלילי, אקטיבי או סביל, כלשהו, (א) כל הציווים עם אפס או מספר זוגי *של* שלילות הם שקולים, ו-(ב) כל אלו עם מספר אי-זוגי *של* שלילות הם שקולים, ושתי קבוצות הצורות הללו מנוגדות זו לזו. זה מתייחס לצורות הבאות (אני משתמש בנוסחאות "זה טוב", "זה רע", כדי לבטא את שיפוטי הערכים השחורים והלבנים המעורבים):

a) **X חייב לעשות Y** = X אסור לעשות לא-Y = X אסור לעשות לא-Y = X אסור לא לעשות-Y = X אסור לא לעשות Y = אם X עושה Y, זה טוב; אם X לא עושה Y, זה רע.

b) **אסור ל-X לעשות את Y** = אסור ל-X לעשות-Y = אסור ל-X לא לעשות-Y = אסור ל-X לעשות-Y = אם X לא עושה את Y, זה טוב; אם X עושה את Y, זה רע.

עם זאת, לעומת זאת, אם נפרש 'עשייה' כ'רצון' ספציפית, התנגדויות אינן תמיד אפשריות, ונקבל ארבע קבוצות מנוגדות של שתי צורות (ג עד ו, למטה), במקום שתי קבוצות מנוגדות של ארבע צורות (א, ב, למעלה).

c) **X חייב לרצות את Y** = X אסור שלא לרצות את Y = אם X רוצה את Y, זה טוב; אם X לא רוצה את Y, זה רע.

d) **אסור ש-X ירצה את Y** = אסור ש-X ירצה את Y = אם X לא ירצה את Y, זה טוב; אם X ירצה את Y, זה רע.

e) **X חייב לא יהיה-Y** = X אסור לא יהיה-Y = אם X לא ירצה-Y, זה טוב; אם X לא ירצה-Y, זה רע.

f) **אסור ש-X ירצה לא-Y** = אסור ש-X ירצה לא-Y = אם X לא ירצה לא-Y, זה טוב; אם X לא ירצה לא-Y, זה רע.

לגבי הניגודים בין צורות אלו. שימו לב, בהינתן ש "X ירצה את Y" ו-"X ירצה לא-Y" אינם תואמים, בעוד ש-"X לא ירצה את Y" ו-"X לא ירצה לא-Y" תואמים, מכאן נובע ש-"X ירצה את Y" מרמז (אך לא משתמע מ) "X לא ירצה לא-Y", ו-"X ירצה לא-Y" מרמז (אך לא משתמע מ) "X לא ירצה את Y".

כעת, הצורות (ג) ו-(ד) סותרות, שכן הן חלוקות בדעתן האם "X רוצה את Y" הוא טוב (ג) או רע (ד), וכמו כן האם "X לא רוצה את Y" הוא טוב (ד) או רע (ג). באופן דומה, עבור הצורות (ה) ו-(ו). עם זאת, מכיוון ש-"X רוצה את Y" (טוב) המצוי ב-(ג) מרמז על "X לא רוצה לא-Y" (טוב) המצוי ב-(ו), ו-"X לא רוצה את Y" (רע) המצוי ב-(ג) משתמע מ-"X לא רוצה את Y" (רע) המצוי ב-(ו), הצורות (ג) ו-(ו) תואמות, אך אף אחת מהן אינה מרמזת על השנייה. באופן דומה, עבור הצורות (ה) ו-(ד).

2. גורמים משלימים.

כאשר אלוהים אומר לנו לעשות או לא לעשות משהו, האם הוא מודאג רק מהדבר האחד שהוא הזכיר, או מהקשר רחב הרבה יותר, שלא נאמר?

אולי כל מה שחשוב הוא לעשות את מה שאלוהים אומר לאדם לעשות. או שאולי שורה תחתונה זו מתוגמלת כראוי; אך גם, ככל שמעשירים את המעשה ***בכוונה טובה יותר, כפי שמוגדר להלן, הגמול גדל באופן יחסי. באופן דומה, בצד השלילי: ייתכנו דרגות חומרה, החל ממינימום עבור "חטא בטעות" (המרמז על אחריות מסוימת לבורות*** או ***הזנחה***), ועד למקסימום עבור חטא מכוון או מכוון (המרמז על מרד מסוים). או שאולי, באופן קיצוני יותר, קיום מצווה עשה או אי-קיום מצווה שלילית דורשים כוונה מספקת (או, ליתר דיוק, אוסף מסוים של כוונות), ואינם נחשבים כלל.

קוואנה כוללת גורמים שונים:

(א) מידה מסוימת של **מודעות** לפעילותו או לחוסר פעילותו של אדם; כך שהיא תוצר של רצון, ולא רק תגובה אוטומטית (רפלקס או הרגל או אירוע מקרי). לדוגמה, בזמן תפילה, מודעות למשמעות (לפחות המשמעות הפשוטה, אם לא המשמעויות העמוקות יותר) של המילים שהוא אומר, תיכלל תחת כותרת זו.

המניעים הראויים : זה נוגע לרקע הסיבתי המשפיע על המעשה. כלולות כאן (i) מטרות מודעות פחות או יותר, כמו השגת מקום בעולם הבא, או השגת תגמולים ארציים, כגון אישה וילדים, חיים ארוכים, בריאות, ידע,

הצלחה, עושר וכן הלאה; ו-(ii) מטרות לא מוצהרות/לא מובנות, תת-מודעות או לא-מודעות, המהוות את ההקשר הפסיכולוגי הנסתר יחסית, כגון תאוות כוח למשל. מניעים גלויים אינם בהכרח מניעים אמיתיים; כאן, משתמעים צרכים מורכבים של התבוננות פנימית.[284]

(ג) **הכוונה לקיים** בכך *את המצווה* , כשלעצמה, כלומר כציווי מאת ה' שניתן על ידי משה בסיני. ניתן לראות זאת, למרות שהוא המניע האידיאלי, כמניע הכרחי בלבד , *תנאי חיוני* , מבלי שיהיה המניע היחיד, ללא כל מניע אחר. או, באופן קיצוני יותר, ניתן להתעקש על ציות ללא מניע אנוכי כלשהו, *לשמה* גרידא, או *לשם שמים* , למען שמים.

(ד) בנוסף, נוכל להזכיר, למרות שזה לא בדיוק נחשב ככוונה, את *ההקשר הרגשי* . חיבורים על קיום מצוות תמיד מדגישים את החשיבות של מצב רוח או **גישה** : רצון טוב, ביצוע העבודה בשמחה (*בראתן*), מוסיף לערך ולמעלה של המעשה הטוב של האדם, ולהפך, טינה וכדומה פוגעים בו. זה די מובן, לפחות מנקודת מבטו של נותן ההוראה, שאינו רוצה את המטרד וההפרעה של ויברציות שליליות (קשוח עורף); מנקודת מבטו של מקבל ההוראה, לעומת זאת, ייתכן שיהיה צורך מורגש לבטא חוסר שביעות רצון או חילוקי דעות, או ציות לא רצוני.

על פי חלק מהרבנים (כולל, כזכור, הרמב"ם והחפץ חיים), ללא הכוונה הנדרשת, הפעולה שנעשתה או לא נעשתה נחשבת למקרה גרידא, ואינה מהווה קיום המצווה המתאימה.

כעת, האמור לעיל הוא דוקטרינה כבדה מאוד, שהשלכותיה הלוגיות רבות. שכן משמעותה, במונחים פורמליים, היא שהמצוות האלוהיות שניתנו בתורה, למרות שהן מבוטאות בצורות פשוטות כמו "עשה כך" או "אל תעשה אחרת", נועדו למעשה כצורות מורכבות יותר, הכוללות ריבוי של הסתייגויות מרומזות. ברור שזה משנה את תכונותיהן הלוגיות. לדוגמה, לשתי הטענות האתיות שלהלן יש תכונות לוגיות שונות מאוד:

- "X חייב לעשות את Y" (פשוט).
- "X חייב לעשות Y *ולהיות* מודע (עד לדרגה k) לעשות Y *ויש* לו מניעים l, n, m בזמן ביצוע Y *ועשיית* Y על מנת למלא את המצווה לעשות Y" (מורכב).

כשאני אומר שלשתי טענות כאלה יש תכונות לוגיות שונות, אני מתכוון שיש להן סתירות שונות, השלכות שונות וכן הלאה - בדיוק כפי שלכל טענה אלמנטרית 'P' יש תכונות לוגיות שונות, בהשוואה לכל טענה מורכבת 'P+Q+R'. על אחת כמה וכמה, שכן האלמנטים הנוספים כוללים אזכור של אותו נושא ו/או נשוא במגוון מורכב של דרכים.

מכאן נובע שאם יש לקבל את הדוקטרינה המתוארת לעיל פשוטו כמשמעו ובמלואה, כך שלמעשה אין טענות אתיות פשוטות ביהדות, אזי המערכת הלוגית החלה עליה אינה (כפי שלעתים קרובות מניחים) המערכת החלה על טענות אתיות פשוטות, אלא מערכת מורכבת הרבה יותר המתאימה לצורות המורכבות יותר, עם שרשרת של הסתייגויות של היחסים הפשוטים. חשוב מאוד להבין את מלוא משקלה של המשמעות הזו של הדוקטרינה.

ישנם גורמים משלימים נוספים שעשויים להילקח בחשבון:

באתיקה טבעית, גורם **הגמול/עונש** מובנה, משום שהדברים שאדם צריך או לא צריך לעשות קשורים באופן סיבתי טבעי, בונה או הרסני, לרמת הערך שלו - בדרך כלל, לרווחת האדם. עשייתו או אי-עשייתו של דבר כזה או אחר *גורמת* לשיפור או נזק במטרה/ות את המהוות את הנורמה שלנו; וחומרת הצעד תלויה בשאלה האם סיבתיות זו הכרחית או מועילה בלבד, מספקת או חלקית, קטגורית או מותנית וכו'.

---

[284] שימו לב שבמקרים מסוימים, כפי שאני זוכר (אם כי איני יכול להביא דוגמה כבדרך אגב), הכתובים עצמם מזכירים מניע; אם כן, נראה ברור שהמניע המצוין חייב למלא תפקיד. ככלל, הרבנים פוסלים הסברים למצוות, מחשש שהמצוות יוגבלו בטעות על ידי כך. לדוגמה: אמירה שגילוח אסור *משום* שכהנים עובדי אלילים עסקו בו, עלולה להוביל אנשים לראות בגילוח מותר כל עוד לא נעשה ממניעים זרי; או שוב, אמירה שחזיר נאסר *משום* שהתקלקל במהירות בארצות חמות, עלולה להוביל אנשים לראות בו מותר בארצות קרות או בימי המקררים. אך תוצאה של דעה זו תהיה שאם הכתובים אי פעם מזכירים במפורש מניע למצווה, אזי ביצועה *ללא* מניע זה ייראה, באופן הגיוני, כשקול לאי ביצוע (כלומר, מהווים, עבור מצווה חיובית, מעשה חסר תועלת; ועבור מצווה שלילית, פרצה לגיטימית). *קריאת דברה* , בדומה להיסק *של כלל אופרת* , נראית במקרה כזה מוצדקת; אך איני יודע אם עמדה זו מקובלת באופן מסורתי, או שמא הרבנים בכל זאת מכלילים את המצווה.

כאן, "X צריך לעשות Y", כי אם X *לא* יעשה Y, המטרה/ות הסופיות של Z ייפגעו *;* או "X לא צריך לעשות Y", כי אם X *אכן יעשה* Y, המטרה/ות הסופיות של Z ייפגעו *;* או שוב, "X עשוי לעשות Y או לא", כי בין אם X יעשה Y ובין אם לא, המטרה/ות הסופיות של Z *לא* ייפגעו, למרות שדרך אחת עשויה להיות מועדפת יותר מהאחרת, או שעשויות להיווצר השלכות שליליות, בדרך זו ו/או אחרת, רק בתנאים מסוימים במקום ללא תנאי.

אבל באתיקה דתית, כלומר: כזו המבוססת על התגלות אלוהית, קשרים סיבתיים כאלה אינם תמיד ברורים, במיוחד בכך שהמטרה/ות הסופיות המעורבות עשויות לא להיות ידועות לנו במפורש לחלוטין (אם כי פרשנים עשויים להניח, באופן שונה, שזו או אחרת הן כוונותיו של אלוהים). יתר על כן, הגמול/עונש האישי או הקולקטיבי לא תמיד יהיה קשור באופן סיבתי למעשים באופן טבעי וברור לעין, אלא עשוי להיות קשור על ידי צו אלוהי, כביכול, בנתיבים נסתרים. כלומר, בהינתן שהטבע הוא גם תוצר של צו אלוהי, הדת עדיין מניחה שחלק מהיחסים הם מהותיים לו (אימננטיים, טבעיים), בעוד שאחרים משתמשים בנתיבים חיצוניים יותר (טרנסצנדנטיים, ניסיים).

לפיכך, בדת, הגמול או העונש, אשר נסמל על ידי Z1 ו-*Z2*, בהתאמה, קשורים לפקודה באופן פורמלי הבא: "X צריך לעשות Y, *ואם* X עושה Y אז Z1 מובטח, *ואם* X לא עושה Y אז Z2 מאוים"; ובאופן דומה, במקרה של "X לא צריך לעשות Y", *בשינויים המחויבים* . הציוויים קשורים להבטחות ואיומים, אך לא ניתן *להסיק באופן פורמלי* מציוויים אלה טענות שליליות טבעיות-מותנות.

נספח אלוהי , שייתכן שלא (אם כי ייתכן גם) שיש לו קשר סיבתי טבעי לציווי (חיובי או שלילי). התוצאה אינה תוצאתית באופן אוטומטי, על פי חוק הטבע, אלא מתווכת על ידי פעולות רצון *אל-חוק* של אלוהים על בסיס כל מקרה לגופו. גם אם בחירותיו של אלוהים אחידות באופן עקבי, הן תמיד שומרות על אופי וולונטרי יותר. השערה זו תסביר את חוסר הסדירות של התוצאות (שיכולה לנבוע לחלופין ממורכבות הסיבתיות הטבעיות המעורבות, כמובן), ומתאימה בצורה מושלמת לדוקטרינה שאלוהים רוצה לשמור לעצמו את האפשרות של רחמים וסליחה.

בהקשר זה, עולה סוגיית *הגאולה* . בטבע, ניתן לתקן טעויות מסוימות, ואחרות לא. ביהדות, על ידי הסכמה אלוהית מיוחדת, כביכול, מוצעות לנו לרוב אפשרויות נוספות לגאולה, תיקון וסליחה של *עובדה מוגמרת* , מעבר לטבעי, באמצעות תשובה ושינוי אישי (*תשובה*), דרך צדקה (*צדקה*) וקרבנות (הקרבה בבית המקדש *)* . לכל זה יש משמעות הגיונית.

סוגיה נוספת בעלת רלוונטיות אפשרית היא האם שכר/עונש קשורים **למאמץ** . האם עניינו היחיד של אלוהים הוא *תכלית* , השורה התחתונה, ביצוע העבודה, או שמא המאמץ המושקע בקיום מצווה משמעותי עבורו? מאמץ פירושו עבודה כנגד התנגדות, התנגדות של היכולות או החולשות של האדם עצמו או גורמים חיצוניים מגוונים; או, במילים אחרות, בטרמינולוגיה היקרה לחכמים, לחץ הנגד של יצר הרע , "היצר הרע" שכביכול קיים באדם בפרט ובעולם הזה בכלל.

לגבי שכר, אם שני אנשים מקיימים את אותה מצווה, ולאחד זה היה *קל* ולשני דבר *קשה* , האם הם באותה רמה מוסרית/רוחנית? זה שעבורו זה היה קל מוכח במובן מסוים כגבוה יותר, לאור הקלות שחווה; אבל זה שעבורו זה היה קשה יותר מוכח במובן אחר כגבוה יותר, לאור המאמץ הנוסף שהושקע.

באופן ספציפי יותר, למשל, אם אדם לעולם לא הורג, לעולם לא גונב, או לעולם לא ניאוף (ורבים נופלים תחת קטגוריות אלה), האם אדם כזה תמיד זוכה לזכות בסגולה? או שמא הזכות תלויה בכך שהתפתה ועמד בפיתוי, כפי שטוענים חלק מהרבנים, והאם הזכות גדלה בהתאם לקושי שנתקלים בו? במילים אחרות, אם להשתמש בדימוי טכנולוגי, האם רק ייצור חום מכובד בהלכה היהודית, ומוליכות-על זלזלה?

באופן פורמלי יותר, האם "X חייב לעשות Y" מרמז, בתורה, "אם נדרש מ-X מאמץ לעשות Y, הוא מתוגמל; אחרת, לא"; והאם "X אסור לעשות Y" מרמז, בתורה, "אם X מתפתה אך מתנגד לעשות Y, הוא מתוגמל; אחרת, לא"? ייתכן שלא ניתן לענות על שאלות כאלה על בסיס פורמלי; כל דוקטרינה שהיא עקבית מבפנים, שאינה מציגה קושי אינהרנטי, עומדת בסטנדרט שווה מנקודת מבט זו.

בנוגע למצוות השליליות שהוזכרו, ברצוני להעיר שאנשים למעשה מתפתים ללא הרף: כל סיבה לכעס, אמיתית או מדומיינת, היא למעשה פיתוי לאלימות ו(בסופו של דבר) לרצח, כל חפץ שאדם יכול להרים (ששייך למישהו אחר) הוא פיתוי לגניבה, כל אישה שעוברת לידה היא פיתוי לאונס ו(אם היא נשואה) לניאוף. לכן, גם אם פיתויים כאלה נחשבו כקטנים עד כדי כך שהם כמעט אפס, עבור רוב האנשים, או שהתגברות עליהם נתפסה כיצירת

זיכוי זניח כמעט לחלוטין, עבור רוב האנשים, עדיין לא היינו יכולים לטעון באמת במקרים כאלה שלא *היה* מעורב פיתוי כלל ולכן שלא התרחשה התנגדות לפיתוי.

ניתן לבטא בצורה מלאה יותר את הרעיון של הרבנים הקיצוניים יותר באמירה שכל מצווה מתייחסת לארבע תוצאות (אם נניח בצד סוגיות מורכבות יותר של כוונה שהוזכרו קודם לכן) כדלקמן: לדוגמה, ש "X חייב לעשות Y" בתורה נועד להיות "X חייב לרצות Y" (ראה צורה (ג), בסעיף הקודם), כך ש:

- אם **X ירצה את Y** (= ביצוע אקטיבי), המצווה מתקיימת ומתוגמלת;
- אם **X עושה את Y, אך לא *ירצה* את Y** (= ביצוע פסיבי), המצווה אינה מתקיימת באמת ואין גמול בעקבותיה;
- אם **X אינו רוצה את Y, אך כפי שקורה אינו *עושה* את Y** (= חטא של מחדל), המצווה מופרת, אם כי אולי פחות עונשית יחסית;
- אם **X לא ירצה-Y** (= חטא של מעשה), המצווה מופרת באופן עונשי יותר.

באופן דומה, המשמעות של "לא יעשה X" בתורה היא "לא ירצה X" (ראה צורה (ד)), וזה כרוך בארבע תוצאות כנ"ל, בשינויים המחויבים; וכך גם, כביכול, עבור "לא יעשה X" (ראה צורה (ה)) ו"לא יעשה X" (ראה צורה (ו)). כל זה כשלעצמו נראה עקבי.

באשר לענישה, האם אדם שניסה בכל כוחו לקיים מצווה עשה או לעמוד בפני פיתוי לחטוא, אך נכשל, מטופל פחות בחומרה מאדם שניסה פחות או לא ניסה כלל? שאלה זו, כמו הקודמת, ניתנת לביטוי גם במונחים פורמליים; היא מציעה דרגות נוספות. הרגישויות האנושיות שלנו בנוגע לצדק יענו על כך בחיוב; היהדות נוטה להסכים באופן עקרוני, אם כי חלק מהסיפורים מצביעים על כך שלפעמים זה לא רלוונטי.

הבחנות ודרגות נוספות עולמות כאשר אנו בוחנים את סוגיות הכוונה. לדוגמה, אדם שלא הכיר את החוק, למשל, לאחר שנחטף הרחק מהקהילה, ואוכל במודע חזיר, אינו ניתן להשוואה לאדם שידע את החוק ורצה להפר אותו כדי לבטא דחייה שלו. חלוקות משנה מפורטות כאלה חורגות מתחום המחקר הנוכחי; אני מזכיר אותן רק כדי להזכיר לקורא שעדיין לא מיצינו את הסוגיות.

כשמדובר בנושא הגמול/עונש, ראוי להזכיר מושג מעניין של דאונטולוגיה (היגיון אתי כללי) המצוי בתנ"ך ובתלמוד, והוא מושג **הסעד** . לדוגמה, אסור לגנוב (מצווה שלילה), אך אם אכן גנב, החזרת החפץ הגנוב לבעליו (מצווה שלילה), במקרים מסוימים עם כמות נוספת של אותו חפץ, משחררת את הגנב מהעונש שנגרם לו (כגון מלקות). דוגמאות דומות ניתן למצוא בחוק מעשה ידי אדם ובאתיקה "טבעית".

תהליכי תיקון כאלה יכולים לבוא לידי ביטוי במונחים פורמליים, כדלקמן. במצבים מסוימים, X גורם ל-Y ו-NotX גורם ל-NotY; בעוד שבמקרים אחרים, למרות ש-X גורם ל-Y, NotX אינו *גורם* ל-NotY - כך שהנזק *שנגרם* (Y) על ידי ההפרה (X) לא ניתן *לתיקון* (NotY) על ידי תרופה (NotX). זוהי תובנה, בעיקר, של היגיון סיבתי, כלומר שחלק מהיחסים הסיבתיים הם הפיכים, ואילו באחרים "מה שנעשה, נעשה" - הם 'אנטרופיים', אפשר לומר.

במובן רחב יותר, כל גמול או עונש, בין אם בעולם הזה ובין אם בעולם הבא, נחשבים לתרופה. זהו מושג ***התיקון*** (תיקון), כה יקר למיסטיקנים יהודים ונמצא בשימוש נרחב על ידם. החיים הם או ניוון (באמצעות חטא) או תיקון דברים (באמצעות מעשים טובים או באמצעות גמול/עונש מצד החברה או מצד אלוהים). שימו לב שגמול הוא בסופו של דבר *גמול לא פחות* מעונש, בכך שמעשה טוב שלא זכה מעולם לגמול דומה לעבודה ללא שכר, יש עוול מעורב, משהו שהיה צריך להתבצע ולא בוצע.

יש להדגיש כי הרבנים בשום מקום (ככל הידוע לי) אינם מסבירים כיצד הם יודעים שמצוות נועדו על ידי אלוהים להיות בעלות המאפיינים המיוחדים השונים שהם מייחסים להן. אין ספק שהתורה שבכתב אינה מפורשת כמוהם בנושאים כאלה. כמו כן, אף אחת מההסקות - העולות מהמאפיינים המיוחדים הנדונים בפרק זה - אינה כלולה ברשימות העיקריות של עקרונות הפרשנותיים; וגם לא מוצג בשום מקום במדויק כיצד ניתן לקרוא צורות טיעון כאלה לתוך טקסט התורה באמצעות העקרונות הפרשנותיים המפורטים. המאפיינים המיוחדים של ההיגיון האתי הרבני נתפסים כמובן מאליו, כחלק בלתי נפרד מהמסורת שבעל פה; ואולי

נתפסים במידה מסוימת כמרומזים בהתנהגותן של דמויות לדוגמה המצויות בסיפורים בתורה, בתלמוד ובספרות מעוררת השראה מאוחרת יותר. ישנם, כפי שציינו, דיונים בין רבנים לגבי כוחם החוקי האולטימטיבי. הייתי מציע שמאפיינים מיוחדים כאלה התפתחו בהדרגה בידע הרבני, שנוצרו על ידי האידיאליזם, ולפעמים גם ההתעלות, של רבנים עוקבים.

לבסוף, שימו לב שלמצוות עשויות להיות **מאפיינים נוספים** (שאינם קשורים לאמור לעיל). לדוגמה, מצוות קשורות לעתים קרובות מבחינה זמנית, בצורות כמו " **אתה, [האדם/האנשים הנוגעים בדבר,]חייב/ים לעשות מצווה א' לפני מצווה ב'** ". אלה מהוות ציוויים משלימים, נניח ג', שנושאם זהה ל-א' ול-ב', והנשוא שלהם מכיל שתי ציוויים ברצף מסוים. אמירות כאלה עשויות להיות בעלות כל קוטביות או אופניות [285]; ויכולות להיות - כמו גם קטגוריות - מותנות, בהיררכיות מגוונות ובסופו של דבר מורכבות. מיותר לציין שההיגיון הפורמלי של טענות כאלה יכול להסתבך למדי. מאפיין זה אינו ייחודי לדאונטולוגיה היהודית, אך ניתן למצוא אותו באתיקה טבעית, שבה אמצעים משלימים להשגת מטרה מסודרים לעתים קרובות באופן דומה.

דוגמה מהיהדות היא הסדר המומלץ למצוות *טלית* ותפילין ; בתוך האחרונים, בתורם, יש להניח *את תפילין ראש* לפני *תפילין* יד . למען האמת, אלו מצוות *עצמאיות* , אך הסדר שבו הן מופיעות כאן הוא האידיאלי. נאמר לנו גם בדיוק באילו שלבים יש לומר את הברכות המתאימות. [286]כיצד כל זה מוכח (אם בכלל) מהכתובים היא עניין אחר, הקשור להרמנויטיקה; עניינו כאן הוא בפורמליות .

3. כיצד לספור מצוות.

אחת התכונות המעניינות והמיוחדות של מצוות מקראיות או תלמודיות/רבניות היא **חוסר השקילות בין טענה אתית לבין הצד ההפוך שלה** . כלומר, "X חייב Y" ו-"X לא יוכל לא-Y" (או באופן דומה, "X לא יוכל לא-Y" ו-"X לא יוכל לא-Y"), למרות שהן מרמזות זו על זו באופן הגיוני, פורמלית, בכל המקרים, עשויות להיחשב במקרים מסוימים כשתי מצוות! לדוגמה, דברים כב:יט, המתייחס למקרים של הוצאת דיבת אישה על ידי בעל, אומר גם "תשאר לו לאישה" וגם "לא ישלח אותה כל ימיו"; הצורך להישאר נשוי ואיסור גירושין זהים, אך שניהם מצוינים כאן. דוגמה נוספת היא דברים כה:יז ו-יט, המצוות לזכור ולא לשכוח את עוונותיו של עמלק כלפי ישראל.

במבט ראשון, זה נראה כמו מיותרות לחזור על אותה מצווה בצורה חיובית ושלילית; או שאפשר לחשוד ששני הניסוחים נספרו כשתי חוקים כדי לספק תפיסה מוקדמת כלשהי של "מספר המצוות". אבל ההסבר שניתנו על ידי הרבנים הוא די סביר, דהיינו שהדגשה זו משמשת לא רק כדי לעודד כפליים ציות למצווה, אלא גם כדי לסמן את האפשרויות הנוספות של גמול או עונש הטמונות בביצועה או באי ביצועה. (שימו לב שהמצוות החיוביות והשליליות הנדונות אינן צריכות להיות קרובות זו לזו בטקסט המקראי: לדוגמה ויקרא יט:יג ודברים כד:טו, הנוגעות לתשלום שכרו לפועל ללא דיחוי ובזמן, רחוקות זו מזו אך משלימות זו את זו.)

כך קיים כלל כללי (או כמעט כללי), הקובע כי: אי ציות למצווה חיובית אינו יכול להיענש על ידי בתי דין רבניים, אף על פי שייתכנו לכך השלכות חברתיות שליליות או אלוהיות, האחרונות בעולם הזה או בעולם הבא; בעוד שאי ציות למצווה שלילית אכן יכול להיענש על ידי בתי דין רבניים, אם כי שוב, שייתכנו לכך השלכות כאלה או אחרות. בנוגע לציות למצוות חיוביות או שליליות, הגמול על ציות כזה אינו בדרך כלל בסמכות בתי הדין הרבניים (אם כי במקרים מסוימים הם עשויים לגזור על אדם לכבד אותו, למשל), אלא עשוי להיות מתוכנת בטבע (על ידי אלוהים, כמובן) או להתרחש כתופעה חברתית (סביר להניח עקב התרבות הסובבת שיצרה התורה) או להתרחש על ידי ההשגחה (כלומר, על ידי התערבות אלוהית) בעולם הזה או בעולם הבא.

---

[285] צורות אחרות כוללות "A may not precede B", "A must not precede B", "A may precede B", וכן הלאה. ניתן להשתמש גם בשיטות ביניים כמו "must prefer" או "must not prefer" (אלה תואמות לדרגות הסתברות בשיטות טבעיות).

[286] ישנן הוראות רבות נוספות, כגון שאם אדם הניחה את *יד התפילין* לפני *ראש התפילין* , עליו להמשיך להניחן מתוך כבוד, או, אם אדם מדבר באמצע התהליך, יש לברך ברכה נוספת; וכן הלאה. מנקודת מבט פורמלית, פרטים כאלה מהווים שורה של מצוות מותנות (אם-אז).

למעשה, יש לנו כאן מוסכמה *לשונית ייעודית* לפיה: כאשר ציווי מנוסח באופן חיובי *בלבד* , בתי המשפט אינם מוסמכים להעניש על עבירה, ואילו כאשר הוא מנוסח *גם באופן שלילי או רק* באופן שלילי, הם כן. זהו אות, קוד, שאינו נמצא בשפה הכללית, ולכן אינו כלל של היגיון אתי פורמלי, אלא ייחודי (לפי הנחיותינו) לתחום התורה.

שימו לב שבמקרים מסוימים, צמד המצוות החיוביות והשליליות אינן, מבחינה פורמלית גרידא, חוסמות זו את זו. זה יכול לקרות כאשר הצו החיובי מתייחס לפעולת רצון סופית, והצו השלילי מתייחס לא רק להיעדר רצון זה, אלא לפעולת רצון סופית אחרת בכיוון ההפוך. לדוגמה. דברים כב:כט, הנוגעת למקרי אונס, מחייבת נישואין ואוסרת גירושין; שתי מצוות אלו אינן זהות כמו המקרה שהוזכר לעיל בדברים כב:יט, שכן אדם עלול להיות נאלץ להתחתן עם מישהי, אך לא נאסר עליו באופן מוחלט לחזור בו ולגרש אותה זמן קצר לאחר מכן.

באופן דומה, בדברים כא:כג, האיסור לאפשר לאדם להישאר *תלוי* למשך הלילה והחובה *לקבור* אותו באותו יום בו הוצא להורג, אינם תיאורים מדויקים זה של זה. בדברים כב:א,ג, המצווה להחזיר רכוש שאבד שמוצא, והאזהרה לא לעבור לידו ולהתעלם ממנו (כדי להימנע מהטרחה הכרוכה בהחזרתו), אינן משתמעות זו מזו; באופן דומה, עם דברים כב:ד, הנוגע לעזרה לבהמת רעהו שנפלה. שוב, המצוות בדברים כב:ו-ז הנוגעות לאם-ציפור אינן ניתנות להסרה זו מזו (כפי שייתכן שיידרש שלא ניקח לא את האם ולא את הצאצאים, או את האם אך לא את הצאצאים).

אנו מוצאים בתורה גם צורה נוספת של יתירות לכאורה, **חזרה על חוקים מסוימים בצורה כללית וספציפית כאחד** . לדוגמה, אם גילוי עריות אסור בין אדם לבין קרובי משפחה *מסוימים* (ויקרא יח, ז-יח), ניתן לשאול מה הטעם באיסור נוסף על כך עם *כל* קרוב משפחה (ויקרא יח, ו). גם כאן, ההסבר שניתן על ידי הפרשנים הוא שחזרה כזו מאותתת על חומרת המצווה, ומזהיר מפני הסכנה הכפולה הכרוכה באי-ציותה, במקרה של מצוות שליליות; או, במקרה של מצוות חיוביות, על חשיבותן וגמול כפול. מוצע חשבון. בהתייחס לדוגמה שנלקחה כאן, ניתן לומר שבעוד שגילוי עריות באופן כללי מייצר חיוב מוסרי של x , נוהג כזה עם קרוב משפחה מוגדר מייצר חיוב גדול יותר, $x + y$.[287]

אגב, סוגיה זו מעלה שאלה נוספת, בעלת עניין רחב אף יותר, בנוגע ללוגיקה הפורמלית של טענות אתיות. מהם היחסים הלוגיים בין ציוויים, היתרים, איסורים ופטורים? שאלה זו קשורה ללוגיקה מודאלית, וכפי שנראה, ניתן לענות עליה במלואה **תוך התייחסות ללוגיקה אלתית (לא אתית)** .

אנו יודעים שבלוגיקה של טענות לא אתיות, בעוד שניבוי של מין כלשהו מרמז באופן סילולוגי על ניבוי של כל הסוגים שלו, ניבוי של סוג אינו מספיק כדי לרמוז על ניבוי של *כל אחד* מהמינים שלו (שנבחר באופן אקראי), אם כי הוא מרמז *שלפחות אחד* (מבלי דעה קדומה לגבי *איזה* מין/מינים) שלו חייב להיות ניתן לחיזוי. כתוצאה מכך נובע כי: בעוד שדחיית נשוא כללי מרמזת על שלילת *כל* הנשיאים הספציפיים יחסית, שלילת *כל אחד* (או אפילו יותר מאחד, בתנאי שפחות מכולם) ממיניו אינה מספיקה באופן פורמלי כדי לשלול סוג נתון, אך נדרשת שלילת *כל* המינים שלו כדי להבטיח שלילת סוג נתון.

כפי שנראה כעת, ניתן להסיק כללים מסוימים מהאמור לעיל, ביחס ללוגיקה אתית. הקשר הפורמלי בין טענות אתיות לטענות ניטרליות ניתן למצוא **בטלאולוגיה** (נגזרת של לוגיקה סיבתית). הצהרות נורמטיביות מתייחסות לאמצעים *ולמטרות* , הן אומרות לנו האם כך וכך *נחוץ, מזיק, או לא נחוץ ולא מזיק, לסטנדרט ערכי* מקובל כלשהו . נורמה זו עשויה לנבוע מהתגלות, או בדיונים רציונליים או בבחירות לא רציונליות, היא עשויה להיות פחות או יותר מפורשת, והיא עשויה להיות יחידתית או מגוונת (בתנאי שהיא עקבית פנימית, או לפחות שחלקיה מסודרים בצורה היררכית בבירור).

ביהדות, הנורמה היא רצון האל, שאת תוכנו המדויק אנו יודעים רק באופן חלקי ובאופן ספקולטיבי, במידה שהוא בא לידי ביטוי באופן מרומז בתורה דרך חוקים וסיפורים (ובאופן דומה, *מוטאטיס מוטאנדיס* , בדתות מסוימות אחרות). באתיקה הטבעית, הנורמה היא רווחת האדם הכללית, שניתן להרחיבה כך שתכלול גם את הדאגות האקולוגיות, וזה במידה רבה מפורש ועקבי, במידה שניתן לדעת זאת דרך ביולוגיה ומדעים קרובים. מערכות אתיות

---

[287] הדוגמה שנלקחה כאן אולי אינה הטובה ביותר, בהיותה מורכבת מדי. ניתן לפרש את הטקסט באופן טבעי כ"כלל *אופרת"* , כלומר שהכלליות הראשונית מוגבלת לפרטים המפורטים בהמשך [הכלל הפרשני הרביעי של רבי ישמעאל]; או שניתן לראות את הכלליות כמתייחסת למעשים ארוטיים שאינם קשורים לקיום יחסי מין, בעוד שהפרטים עשויים להתייחס לקיום יחסי מין, אם כי הניסוח זהה [לא *יתקרב* לגלות ערווה]. כמו כן, נושא האיסורים הללו הוא בדרך כלל גברי [*איש* , גבר], ללא הבהרה לגבי מעמדן של בנות הזוג הנשיות. וכן הלאה - אך הבה נתעלם מסיבוכים כאלה בהקשר זה.

סובייקטיביות יותר מתייחסות לרגשות אישיים או לרווחתן של קבוצות מיוחדות (למשל גזע) כסטנדרט שלהן, והן במידה רבה אינן ממושמעות ולעתים קרובות אינן עקביות. בכל מקרה, יהיה אשר יהיה סטנדרט הערך (אותו נכנה **ג'**), היחסים הפורמליים הבאים נקבעים על ידי המדע הלוגי, עבור כל פעולה נתונה (נקרא לה **ב'**) המבוצעת על ידי מישהו (**א'**):

- **א' חובה לעשות את ב'** (ב' הוא ציווי עבור א'), פירושו שאם א' לא מבצע את ב', ג' לא יכול להתרחש.
- **א' אסור לעשות את ב'** (ב' אסור ל-א'), פירושו שאם א' כן עושה את ב', ג' לא יכול להתרחש.
- **א' לא חייב וגם לא אסור לעשות את ב'** (קראו לזה 'רישיון', בהיעדר מילה טובה יותר), פירושו שבין אם א' עושה את ב' ובין אם לא, ג עדיין יכול להתרחש.

בְּנוֹסָף:

- **א' רשאי לעשות את ב'** (ב' רשאי ל-א'), פירושו ש-ב' הוא חובה או מורשה ל-א'.
- **א' אסור לעשות את ב'** (ב' פטור מ-א'), פירושו ש-ב' אסור או מורשה ל-א'.

אלו, אם כן, הפרשנויות האלתיות של הכרח אתי *קטגורי* , חוסר אפשרות, מקריות, אפשרות וחוסר הכרח, בהתאמה. ניתן להרחיב עוד יותר את פלטת המודים האתיים שלנו תוך התייחסות לטלאולוגיות *מותנות* . כך, למשל, A שעושה את B *תורם* ל-C, אם הוא גורם ל-C בנסיבות מסוימות; ו-A *שעושה* את B *מסוכן* ל-C, אם הוא מעכב את C (גורם ללא-C) בנסיבות מסוימות. כעת, מטרתנו כאן היא למצוא **את הקשרים בין מינים לסוגי פעולה** . בידיעה שסוג נתון (נניח **G**) הוא ציווי או אסור או מה שזה לא יהיה, מה נוכל להסיק לגבי המינים שלו (נניח **S1** , **S2** , **S3** ,...); ולהיפך?

א. אם סוג G הוא ציווי , *אף* מין נתון שלו אינו משתמע באופן לוגי כציווי, או כל דבר אחר, למרות *שמשתמע שלפחות אחד* מהמינים שלו חייב להתבצע, *אחרת G לא יכול להופיע, ולכן C לא יכול להופיע* . שימו לב היטב ש-S1, S2, S3... הם ציוויים משתמעים באופן דיסקונקטי, אך לא באופן אינדיבידואלי או חלוקתי, ועוד פחות באופן קולקטיבי, על ידי הציווי של G; רק ההפרדה של סדרת S היא זו שמושפעת, כל S ו-S יכול באותה מידה, כשלעצמו, להיות מורשה, או ציווי או אפילו אסור. מכאן נובע, מהניגוד, שלא די לדעת שכל אחד ואחד מהמינים שלו, S1, S2, S3, ..., פטורים, כדי להסיק שסוג G פטור, אלא עלינו לקבוע שהמינים אינם ציוויים באופן דיסקונקטי, כפי שהוגדר זה עתה; שימו לב לכך היטב! לכן, **אם מין כלשהו, נניח S1, פטור,** שום הסקה בנוגע לסוגים שלו, כמו G, אינה אפשרית באופן לוגי.

ב. אם סוג G אסור , *כל (כל ואחד)* המינים שלו משתמעים באופן הגיוני כאסורים, *משום שאם מין אחד או יותר מהמינים התרחש, G היה מופיע, ולכן C לא היה יכול להתרחש*. כאן, האיסור על G מועבר ל-S1, S2, S3, ..., באופן חלוקתי וקולקטיבי; הקשר חזק הרבה יותר מאשר במקרה הקודם, שימו לב היטב. מכאן נובע, באופן *אבסורד* , שאם **מין כלשהו, נניח S1, מותר** , אז כל הסוגים שלו, כמו G, מותרים (בין אם ציוויים ובין אם ברישיון).

ג. אם מין כלשהו, נניח S1, הוא ציווי , אז כל הסוגים שלו, כמו G, הם ציוויים, *משום שהיעדר G (המרומז על ידי S1) מרמז על היעדר S1, ובתנאי זה C לא יכול להתרחש* . שימו לב שהמינים האחרים של G, S2, S3, ..., אינם צריכים להיות ציוויים כלל; הציווי של G, כאן, הוא די מקרי לזו של S1, יותר באופן בלתי נמנע, בשל העובדה שלא ניתן ליצור S1 ללא G; רק אם כל המינים שלו היו ציוויים באותה מידה, G היה ציווי *כשלעצמו* . מכאן נובע, באופן *אבסורדום* , שאם **סוג G פטור** , אז כל המינים שלו, S1, S2, S3, ..., פטורים (אסורים או מורשים).

ד. אם מין כלשהו, נניח S1, אסור , לא ניתן להסיק לגבי הסוג שלו G, *משום שבהינתן ש-S1 מרמז על לא-C ו-S1 מרמז על G, נוכל רק להסיק ש-G אינו מרמז על C (מכיוון שאם G מרמז על C, אז S1 היה מרמז גם על לא-C וגם על C, ומכאן ש-S1 היה בלתי אפשרי, בניגוד להנחה שהוא אסור, מה שמרמז על פוטנציאל)*. G יכול באותה מידה להיות ציווי (לא-G מרמז על לא-C, ובמקרה זה המינים הנותרים S2, S3, ..., הם לפחות ציוויים באופן דיסקונקטי), או אסור (G מרמז על לא-C, ובמקרה זה האיסור של S1 הוא פשוט תוצאה של G), או לא ציווי ולא אסור

('G לא מרמז על 'C רק שולל את האפשרות ש-G יהיה ציווי ללא- *C* , מה שלא נוגע לנו, מכיוון ש-C הוא הסטנדרט הערך שלנו). מכל האמור לעיל נובע שאם **סוג G מותר** , לא ניתן להסיק מבחינה לוגית לגבי המינים שלו S1, S2, S3, ...; כל אחד מהם יכול להיות באותה מידה ציווי (במקרה כזה, G יהיה ציווי, ולכן מותר) או מורשה (מרמז רק ש-G מותר) או אסור (אין שום דבר משתמע לגבי G).

שימו לב היטב, לבסוף, שידיעה **שסוג G** מורשה (כלומר **,** לא ציווי ולא אסור), נוכל להסיק רק לגבי המינים שלו שהם פטורים (כלומר, אסורים או מורשים); וידיעה **שכל מין, נניח S1,** מורשה , נוכל להסיק רק לגבי הסוגים שלו, כמו G, שהם מותרים. יחסים אלה נובעים מהאמור לעיל. אין צורך להמשיך בנושא כאן, תוך התייחסות למצבים מותנים.

עם זאת, יש לציין כי העקרונות הנ"ל, המתארים *כיצד מועברת או נמסרת מודאליות מעלה או מטה היררכיות משגיות* , יכולים לבוא לידי ביטוי גם בצורה של סילוגיזמים מודאליים. מצבי הרוח התקפים הברורים ביותר הם (ראה ב', ג', לעיל, המניבים מסקנות קטגוריות):

G הוא סוג של S1,	**S1 הוא מין של G,**
ו-א' אסור לעשות את ז';	**ו-א' רשאי לעשות את ס'1;**
לכן, א' לא חייב לעשות את S1.	**לכן, א' רשאי לעשות את G.**

G הוא סוג של S1,	**S1 הוא מין של G,**
ו-א' לא רשאי לעשות את ז';	**ו-א' חייב לעשות את ס' א';**
לכן, א' לא רשאי לעשות את S1.	**לכן, א' חייב לעשות את G.**

בשיח היומיומי של יהודים דתיים, אנו מוצאים את המונח מצווה בשימוש במובן רחב ורחב הכולל כל מעשה טוב או ריסון ראוי, אשר יזכה בנקודות זכות. עם זאת, בהקשר של הדוקטרינה שיש **613 מצוות** ליהודים, או של הדוקטרינה של **7 מצוות** לבני נח (לא יהודים), המונח מקבל משמעויות מצומצמות יותר, שאף הן אינן זהות לחלוטין בכל מערכת. תופעה זו תוסבר כעת, משום שהיא מעניינת למדי מנקודת מבטם של הלוגיקנים ומיוחדת למדי להלכה היהודית (או בסגנון יהודי).

לוגיקה פורמלית עוסקת במשפטים דקדוקיים בעלי משמעות, שכל אחד מהם מסמל הופעה פנומנלית כלשהי, בין אם קונקרטית או מופשטת, חומרית או מנטלית, אמפירית או היפותטית, אמיתית או אשלייתית. מנקודת מבט רחבת אופקים זו, אפילו הסובייקטיבית היא אובייקטיבית, וההיגיון פתוח בכל עת לכל המועמדים להצטרף לגוף הידע שהוא מבקש לבנות בהדרגה. לכל אירוע יש היבטים רבים ורמות רבות, הקשורות זו לזו בדרכים רבות. כל אחת מתופעות רבות מספור אלה, כל תופעה בתוך או ליד השנייה, עשויה להיות מיוצגת למטרות מושגיות באמצעות טענות מילוליות; אך אובייקטים רבים של חוויה תפיסתית או של תובנה לעולם אינם ממומשים במילים.

בפרספקטיבה גמישה זו, יהיה זה אבסורדי ושרירותי לנסות ולמנות באופן דוגמטי " חוקים" מכל סוג שהוא, ולומר "ישנם N חוקי טבע בתחום כזה וכזה" (למשל, שלושת חוקי התרמודינמיקה) או "ישנם M חוקי מוסר שיש לפעול לפיהם במצב כזה וכזה" (למשל, שבעה חטאים קרדינליים). הספירה תצטרך ללכוד את כל הטענות, *באותה רמה מסוימת* , שהן נכונות ומהן ניתן להסיק את כל האחרות הקשורות לנושא המדובר; והיא תטען לסופיות מסוימת.

תוכנית לוגיסטית אולטרה-רציונליסטית שכזו, שעדיין נמצאת בקרב לוגיקאים מודרניים בעלי נטיות קרטזיות, אינה מתחשבת בייבוא רגע-אחר-רגע של נתונים אמפיריים המתרחש בפועל. קלט הדרגתי שכזה חייב להשפיע לא רק על יישומי החוקים, אלא גם על בסיסם ותוכנם.

בכל מדע או גוף ידע, ניתן לזהות עקרונות גדולים יותר מסוימים, ללא קשר להגעה אליהם, כבעלי שליטה בנתונים הנותרים, באופן הדומה ליחס הדדוקטיבי בין אקסיומות למשפטים; אך כל הוגה חכם זוכר את המקורות האינדוקטיביים של השלם, ונשאר פרגמטי בגישתו. כל זאת כדי לומר: *ספירה נוקשה* של 'חוקים' תהיה הליך מלאכותי מאוד, במיוחד אם מתעקשים ***לדבוק במספר נתון*** . עם זאת, דבר זה נמצא במשפט היהודי, ומשפיע באופן צפוי לא רק על תוכנו, אלא גם על צורתו.

כך, רבנים שונים יסכימו *שיש* 613 מצוות ליהודים, או 7 מצוות ללא יהודים, בהתאם למסורות התלמודיות, אך יחלוקו במידה מסוימת על *אילו* מצוות בדיוק יש לכלול או להוציא ממנה את הרשימה המדוברת! כל עוד הם מגיעים לסכום הנכון, אפילו באופן שטחי, הם שומרות על לגיטימציה מסוימת; בעוד שמערכת שסירבה להכיר במספר הקסם, והתעקשה על מספר גדול או קטן באופן בלתי צמצום, תבוטל מלכתחילה. נתון נוסף הוא שיש **248 מצוות חיוביות ו-365 מצוות שליליות** [288]. מטרתי כאן אינה לבקר גישה כזו, אלא להדגיש את הספציפיות הלוגיות שהיא מייצרת.

ובכל זאת, מעניין לציין שהמספר 613 [*תּוֹרַת* , בעברית ,]מבוסס רק, למיטב ידיעתי, על אזכור נקודתי אחד *במכות* כ"ג ע"ב, המצטט את רבי סימלאי, והתלמוד אינו מכיל פירוט מפורט של מצוות אלו. הסבר אחד למספר שקראתי איפשהו הוא שהוא מורכב מסכום של: 2 עבור שתיים הראשונות מבין עשרת הדיברות, ששמעו בני ישראל בסיני ישירות מאלוהים; ועוד 611, שהיא הגימטריה של המילה תּוֹרַת (ת=400, א=6, ר=200, ח=5), אשר התקבלו על ידם בעקיפין דרך משה. האם הסבר זה נבנה *לאחר מעשה* , או שמא היה הסיבה המקורית למספר, איני יודע.

בהקשר כזה, לא ניתן להחשיב כל מצווה כמצווה (שימו לב לשימוש שלי באות מ' גדולה). רק מצוות מסוימות זכאיות לכבוד זה, ויכולתן לעשות זאת היא בעיקר מסורתית (לדוגמה, הן מופיעות ברשימה שהציע הרמב"ם בספר *המצוות* , או בספר *החינוך*). לא ניתן לומר במדויק שהלכים אלה, המכונים *אב* מצוות, כולם באותה רמה מושגית; וגם לא שהם יחד יאפשרו הסקה דדוקטיבית מוחלטת של כל שאר הלכות, אם כי רבות מהן אכן ניתנות להסקה (ובמקרה כזה הן נקראות תולדות) . [צאצאים]). לפיכך, לספירה אין בסיס טבעי; זוהי מבנה כפוי.

במידה מסוימת, אם כן, המצוות הן בגדר תרמית; דבר שאולי משקף את מורכבות העולם עליו הן נועדו לחול. בעוד שמנקודת מבט של הלוגיקה הפורמלית (ואכן עבור קודי משפטים כמו השולחן *ערוך* , כפי שצוין להלן), כל ציווי אינדיבידואלי, בין אם קטגורי או מותנה, ציווי או אחר, ייחשב כמשפט מוסרי (מצווה), מצווה מסורתית (*אב* מצווה) עשויה להיות מורכבת מאשכול של משפטים כאלה, יחד או בנפרד, מפורשת או משתמעת. אולי רוב המצוות משתמעות מהמצוות; אך בכנות גמורה, מבחינה מדויקת, אי אפשר לטעון שכולן כאלה: פרטים רבים נתרמו על ידי המסורת או מפסקי דין רבניים מאוחרים יותר, ורבים משתנים מקהילה לקהילה.

כדי לתת דוגמה אקראית. בשמות כ', פסוק י"ב, "כבד את אביך ואת אמך", מופיעים שני סעיפים נפרדים (ולא רק "הורים"), אך הם נחשבים כדין אחד. לפעמים, ההרכב מורכב יותר: לדוגמה, דברים כה, פסוק ג', "ארבעים מכות יתן לו ולא יותר", קובע את מתן המכות, מתיר עד 40 מכות ואוסר יותר מארבעים, הכל באותו משפט. לא תמיד קל לחזות ולהבין כיצד ומדוע חכמים חילקו משפטים מסוימים לשתי מצוות נפרדות או יותר, בעוד ששמרו על אחרות, או איחדו חלקן, כמצווה אחת.

באופן כללי יותר, הבה נציין שבמקרים מסוימים, משפטים אשר באופן אינטואיטיבי היו יכולים להיחשב כחוקים, נדחים בסופו של דבר על ידי פסיקת הרבנים; ואילו משפטים אשר במבט ראשון היו עשויים להיראות כסיפור אגבי, הופכים בסופו של דבר לחוקים. את כל זה יש להסביר על בסיס כל מקרה לגופו, תוך התייחסות לדיונים התלמודיים והפוסט-תלמודיים הרלוונטיים; אין לכך הצדקה גורפת. המסורת שבעל פה גם היא מותחת ותוחמת חוקים, מציינת עד כמה הם ישימים ומפרטת את החריגים שלהם.

אם נפנה כעת את תשומת ליבנו ממערכות מספריות כאלה אל מערכת ההלכה המפותחת של *השולחן ערוך* , נראה שהאחרון עוסק ברישום כל המצוות (מ' קטנה), מבלי לנסות לספור אותן, המקובלות בדרך כלל כהלכה, ואפילו מסורות תת-תרבותיות רבות (*מנהגים*). בעוד שקודקס תרי"ג המצוות הוא מעצם הגדרתו בלעדי, השולחן *ערוך* הוא דווקא ניסיון למיצוי (ומידה מסוימת של סדר, לפחות עבור חוקים הרלוונטיים כיום). ברור שלא ניתן לצפות לגזור מכנית את אלפי הניואנסים בקזוויסטיקה של השולחן *ערוך* מתרי"ג המצוות. במקום זאת, ניתן להתייחס לתרי"ג כראשי פרקים, המסמנים אוספים מסוימים של מצוות בעלי חשיבות וקונצנזוס משתנים.

יתר על כן, כפי שהראה אהרון ליכטנשטיין בצורה נבונה בספרו *"שבע חוקי נח"* , למונח "מצווה" אין בדיוק את אותה משמעות או קונוטציה בקוד החוקי של תרי"ג מצוות ובקוד החוקי של שבע מצוות. ישנן הקבלות וקשרים גנטיים בין מערכות אלו, אך ישנם גם כמה הבדלים קיצוניים והבדלי פרטים. גם כאן, אם כן, למונח "מצווה" יש משמעות משתנה (אפילו לאחר הבהרת כ-66 שקילות בין שתי המערכות שהציע ליכטנשטיין, כפי שהוא עצמו טוען).

---

[288] נאמר שזה מתאים ל-248 עצמות גופנו ול-365 ימים בשנה, ומרמז על הצורך להשקיע את כל כוחותינו כל הזמן בעבודת האל. (איני יודע אם גופנו באמת מכיל בדיוק 248 עצמות; לגבי 365 ימים, זהו מספר עגול, המתוקן בשנים מעוברות.)

המושג "ראשי פרקים", ולא "עקרונות עליונים מהם נגזרים כל האחרים", ניכר גם בעבודה זו: ברשימת חוקי נח, הכותרות נוטות לתאר *דפוס התנהגות שלילי קיצוני* (למשל, אכילת גפה של בעל חיים חי), מבלי להגביל את עצמן אליו לכאורה, כלומר מבלי למנוע התנהגויות אסורות אחרות ואף מבלי לקבוע דפוסי התנהגות חיוביים (במקרה הנדון, נגד צורות אחרות של אכזריות כלפי בעלי חיים ולטוב לב כלפיהם).

אנו רואים מהדיון לעיל שספירת מצוות אינה עניין פשוט.

4. מוסר מצווה לעומת מוסר אישי.

על פי היהדות, לאדם יש זכות גדולה יותר לעשות מעשה טוב אם הוא נצטווה על ידי אלוהים לעשות זאת, מאשר אם הוא פשוט לקח על עצמו לעשות זאת מרצונו החופשי. ואכן, במקרים מסוימים (למשל, ניעור לולב כשלא חג הסוכות), עשיית המעשה מבלי שנצטווה לעשות זאת היא חסרת תועלת ואינה מזכה אותו בשום קרדיט; במקרים מסוימים (כמו במקרה של שמירת שבת משוערת על ידי גוי), היא אף פוגעת במטרותיה ועבירת ענישה.

אתיקה, מנקודת מבט זו, אינה "אוניברסלית" במובן של אחידה לכולם - אלא עשויה להשתנות מקבוצה לקבוצה או אפילו בין יחידים. לפיכך, ליהודים עשויה להיות מערכת כללים אחת, ללא יהודים אחרת; ישראלים, לויים וכהנים עשויים להיות כפופים לכללים שונים, וכך גם לקבוצות התנדבותיות יחסית של יחידים, כמו "נזירים", שופטים (בתוך בית דין) או מלכים; גברים, נשים וילדים אינם צריכים להיות בעלי אותן חובות, הגבלות וחירויות; נביאים או מלכים עשויים לקבל פקודות אישיות מאוד; וכן הלאה. לא רק שכללים עשויים להשתנות מאוכלוסייה לאוכלוסייה, אלא שגם שכר ועונש עשויים להשתנות בהתאם.

איני רואה קושי לוגי בנקודת מבט זו, במובן שמעולם לא הסכמתי עם הרעיון הקנטיאני שהמוסר הוא בהכרח הדדי ואוניברסלי. לא ניתן להניח שדאונטולוגיה, הלוגיקה הכללית של צורות אתיות, מורכבת באופן פשטני אך ורק מאמירות אתיות קטגוריות, אלא עליה לשקול שזירה מורכבת של אמירות מותנות. כשם שההיבט הלא-אתי של הטבע מציג גיוון והתניות, כמו גם אחידות וקטגוריות מסוימת - כך גם ההיבט האתי של הטבע (במידה שהוא קיים), ועל אחת כמה וכמה אתיקה שניתנה על ידי אלוהים, עשוי להציג את האופנים השונים הללו.

יתר על כן, הן באתיקה טבעית והן באתיקה דתית, התניה יכולה להיות מכל קטגוריה וסוג של אופן: היא יכולה להיות הרחבה (באופן סכמטי: 'במקרה של מחלקה זו של אנשים, כך; בכל שאר המקרים, אחרת'), טבעית/זמנית (למשל, 'כאשר *נזיר* אוכל כמות מסוימת של ענבים, אז הוא כפוף לעונשים מסוימים'), או אפילו אפיסטמית (כלומר, 'אם אדם היה מודע לפלוני, הוא אחראי לפלוני; לחלופין, לא'). אין לבלבל בין החיפוש אחר דברים מוחלטים (אחרי אתיקה שניתן להוכיח בוודאות) לבין רדיפה אחר קטגוריים.

כמובן, כאשר אין סיבה משכנעת באמת לאפליה, אדם מחויב באופן הגיוני לחזור לרעיון ההדדיות והאוניברסליות (הידוע לפילוסופים כעקרון האחידות של הדברים הבלתי ניתנים להבחנה). פוזיטיביזם או מינימליזם כאלה מוצדקים לעתים קרובות ובלתי נמנעים, לפחות במסגרת ידע טבעית; ואכן הם מיושמים בהקשר הדתי, שבו הטקסט המדובר לא ציין כל הבחנות שיש לעשות. שכן במקרים כאלה, הבחנה משפטית בין אנשים וחוסר שוויון (שוויון בפני החוק) יהיו שרירותיים ובלתי מוצדקים.

אבל, בכל הנוגע לאתיקה דתית, גישתנו היא שאם אלוהים, בורא כל עובדה, כולל עובדה אתית, בוחר לחלק את האחריות ולבנות את השכר והעונש בצורה לא אחידה, ומעביר לנו את רצונו בהקשר זה, זוהי זכותו, ואנו מחויבים לציית לה. הסיבה לגישה זו אינה בהכרח שקיימת סיבה לאפליה בלתי נראית לנו אך גלויה לאלוהים (אם כי במקרים מסוימים, זה עשוי להיות נכון), אלא שאלוהים חופשי להקצות תפקידים ושכר שונים לעובדיו השונים, גם אם הם בלתי נבדלים בתכונותיהם הטבעיות או הרוחניות. הוא הבוס.

עם זאת, קשה לקבל את נקודת המבט האמורה, ברמה אחרת, עבור מישהו בחברה המערבית הדמוקרטית המודרנית, בתקופה היסטורית ובמקומות שבהם, למרבה המזל, חוויית המלך הטוטליטרי המזרחי או מימי הביניים נעלמה כמעט לחלוטין. החברה שלנו מתירנית וליברלית מאוד (ובכל זאת, תודה לאל, היא אינה חסרת מוסר או בלתי מוסרית לחלוטין ובאופן קיצוני, ואף במובנים רבים מוסרית יותר מאי פעם). עמדה זו היא תוצר של התפתחות, אשר ניכרת אפילו בתקופת חיי שלי, אך שורשיה נעוצים

עמוק בתקופת הנאורות (כולל, במידה מסוימת, עמנואל קאנט, אך גם רבים אחרים) ובאירועים פילוסופיים ופוליטיים שבאו בעקבותיה.

קשה לנו לקבל, כפרדיגמה של מוסר, את דפוס ההתנהגות של עבד מפוחד, המבצע את חובותיו המוטלות עליו מבלי שיהיה לו דבר לעצמו, רק משום שהאדון ציווה זאת באיום, חושב רק עד כמה שצריך כדי למלא את הפקודה, וכן הלאה. אנו רוצים להבין דברים יותר, אנו מצפים יותר להגינות. כניעה חסרת אנוכיות וציות טהור נראות לנו כמבנים תיאורטיים רחוקים, המצאות של מוסרנים קפדניים וחסרי רגישות; הן כבר לא נראות כה יפות ואידיאליות. יש לקחת בחשבון גישות כאלה.

מה שאני רוצה לדון כאן הוא האם דרך פעולה המוטלת עליה מבחוץ, שצווה על ידי אלוהות, בוודאי, אך נעשית כדרך חובה, היא גבוהה יותר מבחינה מוסרית, כפי שהיהדות הקובעת נורמות, לכאורה, מציעה - או שמא אדם מוסרי אמין יותר שפועל מתוך אינטואיציה פנימית עמוקה של טוב ורע, באופן ספונטני, מבלי שיאלץ אותו לעשות זאת, מתוך אהבה אמיתית לעולם, ליצורים אחרים ולאלוהים . במילים פשוטות יותר, השאלה היא באמת: מי הבחור הנחמד יותר, זה שנותן לך צדקה או שלא הורג אותך, רק בגלל שהוא נצטווה כך - או זה שנותן לך צדקה או שלא הורג אותך, כי הוא עצמו אוהב אותך?

קשורה לסוגיה זו גם הפסיכולוגיה של לימוד וקיום מצוות דתיות, דבר המצביע על כך שהתשובה לשאלתנו משתנה ממקרה למקרה. שכן בוודאי קיים הבדל, ברוב המקרים, בין המוטיבציות שהדת דורשת באופן אידיאלי ממאמיניה בתיאוריה, לבין אלו המניעות אותם בפועל. ובעוד שהדת רואה בפער זה, בתקווה, שלב חולף, שדווקא תפקידם של הלימודים והקיום הוא לסגור - עלינו להתעכב עליו ביתר קשב. עלינו לשאול, מה *בעצם* גורם לרוב האנשים הדתיים לפעול כפי שהם פועלים, כלומר, לכאורה בהתאם לעקרונות הדת.

והתשובה אינה יכולה להיות שלאנשים כאלה יש מלכתחילה את אותם שיפוטים ערכיים כמו לדת. ייתכן שכן, אם במקרה הם היו מוכנים מבחינה תרבותית לכך מנעוריהם, אם כי אין זה מוכיח שתחת השפעות אחרות הם לא היו רוכשים ערכים ואמונות אחרים. אבל בכל מקרה, אנשים חדשים המגיעים לדת, בין אם יהודים שעושים *תשובה* או *גרים* , אמנם ייתכן שרכשו מתוך ניסיון חיים אישי כמה ערכים ואמונות משותפים לאלה שמציעה הדת - מספיק כדי למשוך אותם אליה - אבל אנשים חדשים, אני אומר, עוברים תהליך של שילוב שיטתי של תרבות *ונאלצים* לרכוש רצונות ואמונות שחסרו להם בעבר.

לכן, בעוד שהמניעים הראשוניים שמשכו את העולה החדש היו אולי הרצון להימלט מחוויות כואבות, כמו בדידות ובלבול, או ליתר דיוק, הרצון להשיג יתרון בעולם תחרותי על ידי קבלת חסד שליט העולם, או אולי אפילו פשוט קבלת עזרה חומרית מהקהילה היהודית - הדת מעוררת אצל העולה החדש רצונות חדשים ונוספים, כתנאי להשתייכות לקבוצה, שיכולים לכלול רצונות חומריים, פסיכולוגיים, משפחתיים, לאומיים, פוליטיים ורוחניים שונים. לדוגמה, ייתכן שלעולה החדש אין עניין ראשוני בעולם הבא או במשיח, אך הדת גורמת לו בהדרגה להאמין שאלה משאלותיו הנלהבות ביותר, ואף שהן תמיד היו כאלה.

באופן אובייקטיבי, בכל זמן נתון בהתפתחותו הרוחנית של אדם, היבטים מסוימים של האינדוקטרינציה שלו הפכו מופנמים, ואחרים עדיין נמצאים במהותם ברמה מלאכותית של העמדת פנים או חיקוי, בעוד שהיבטים אחרים עדיין נדחים. בעוד שבמקרה של משחק תפקידים ניתן להבחין בין הנושא לתגובתו או דפוס ההתנהגות שלו, במקרה של דוקטרינה מופנמת, הבחנה אובייקטיבית כזו קשה למדי. ההבדל בין תכונות והרגלים שנרכשו, מצד אחד באמצעות התהליך הטבעי שאנו מכנים "ניסיון", ומצד שני באמצעות התהליך החברתי שאנו מכנים "אינדוקטרינציה", הופך בשלב מסוים לאקדמי - אלא במידה ששיטת ההשפעה בה נעשה שימוש כללה אלימות או שקרים מודעים, כך שהנושא נכפה או רימה ולא היה משתתף מרצון.

ספקות דומים קיימים אפילו ביחס לאדם המונע למידות טובות על ידי כוחות לא דתיים. בעוד שלמעשים טובים (או איסורים), כמו מעשי צדקה (או אי-אלימות), עשויים להיות דמיון חיצוני, שורשיהם הפנימיים מגוונים מאוד, החל ממניעים נסתרים מרושעים ומכוערים ועד לדוגמאות יפות ומרוממות של אהבה אנושית כנה ואחווה. יהיה זה לא הוגן להניח רק סמלים שליליים, ותמים להניח רק סמלים חיוביים.

מסיבות אלה, לא ברור לי מדוע חלק מהרבנים מתעקשים שמעשים טובים (או הגבלות) המבוססים על מניעים חילוניים גרידא חשודים באופן אוטומטי. אני מתקשה להאמין שהטבע האנושי הוא רע ושפל מטבעו, כאשר אין הדרכה אלוהית מפורשת. במקום זאת, אני חושב שלבני אדם יש מינימום מוסרי מולד, המתבטא בדרכים שונות ובדרגות שונות מאדם לאדם, שקשה להם לרדת מתחתיו. לעתים קרובות, אין ספק, ל"מינימום המוסרי" של אדם, הגבולות שהוא/היא

לא יעברו ללא קשר ללחץ או הפיתוי, יש שורשים תרבותיים (שאכן עשויים להיות בסופו של דבר דתיים), אך הם עדיין שם.

התאמה, גם אם שטחית, עם החוק (בין אם שבע המצוות ללא יהודים או תרי"ג המצוות ליהודים), עדיין מכובדת, למרות שההתאמות העמוקות יותר עם רוח החוק תמיד ראויות להערצה יותר. הרבנים טוענים שכאשר חוק קיים (או ליתר דיוק, ידוע או נחשב כקיים), ה"דחף הרע" להתנגד לו גדול יותר, ולכן הציות לחוק ראוי לשבח עוד יותר; בעוד שפעולות (או אי-פעולות) הנעשות כנגד התנגדות כזו הן כמעט חסרות ערך. זה עשוי להסביר מדוע יש להעדיף לעשות טוב בציות לחוק (החל עליו) מאשר ממניעים אישיים, או מדוע אדם שהחוק חל עליו ראוי לאמון רב יותר מאדם שלא חל עליו, למרות ששניהם מצייתים לו. אבל לדעתי, לטיעון כזה יש רק כוח יחסי, אי אפשר לקחת אותו לקיצוניות.

בקצרה, למרות שאנו יכולים לנסח טיפולוגיה של המוטיבציות הרצויות יותר והפחות רצויות, ההבדלים בין המוטיבציות בפועל מטושטשים לעתים קרובות וחסרי משמעות, וקשה לשפוט, ללא הטיה דעה קדומה, את עמדתו של כל אדם.

אדם המיומן היטב באמנות הידע העצמי עשוי להיות בעל מושג טוב לגבי המניעים שלו; אבל להבין אנשים אחרים קשה הרבה יותר ולרוב משחק ניחושים. שכן השיפוט שלנו מושפע במידה רבה מרמת הסובלנות והאהבה שלנו, כלפי עצמנו וכלפי אחרים. אנשים שנוהגים לשפוט את עצמם בחומרה רבה מדי נוטים לשפוט אחרים באותה מידה או אפילו בחומרה רבה יותר; אלו ששאננים יתר על המידה כלפי עצמם עשויים להיות באותה מידה כלפי אחרים (כדי להצדיק את עצמם) או בכל זאת לשפוט אחרים (בשימוש בסטנדרטים כפולים).

המסקנה האמיתית היא שבני אדם אינם כמו חפצים חומריים, בוודאות זה או בוודאות זה, תכונות האופי שלהם אינן מוגדרות - 'היה משהו', 'נראה כאילו הוא מתפתח', 'נוטה להיות', ולא ישות. לא תמיד ברור בדיוק מה הם - לא רק לנו, הצופים הסובייקטיביים או האובייקטיביים, אלא במציאות, למעשה.

כשאני מדבר על שיפוט קשה, ברצוני להגיב על דרך חשיבה מגונה שחלק מהדתיים נוקטים בה. אני מתייחס לחשד השקט בכל קורבן, אם לא בכל סובל. הם חושבים: 'אם אלוהים צודק, אז כל קורבן/סובל בוודאי ביצע פשע/חטא כלשהו בעבר שעליו הוא/היא נענש כך' [289]. לפי תפיסה זו, אין קורבנות/סובלים *חפים מפשע* , וכל רחמים אינם במקומם, כל חמלה מיותרת; חוסר מזל הופך *להוכחה* לאשמה נסתרת!

לא נראה אמין שאלוהים ישתמש במעשה עוול של פושע ככלי להענשת הקורבן: זה מרמז שגם בעודו מגנה פשע כזה, הוא במובן מסוים מסית או שותף לו, והפושע משרת את הצדק! לא: יש לראות בפשע יוזמה של אדם, שאינה מאושרת לחלוטין על ידי אלוהים. אלוהים אולי יזיז מעט את ספר הקורבן *לאחר מעשה* , אך הוא לא היה זקוק לפשע לשם כך. אולי היינו רואים בצורה אמינה יותר אסונות טבעיים כמעשיו של אלוהים למטרות צדק; אך אפילו זה, לדעתי, פשטני. כשם שאלוהים *מאפשר* לפשעים להתרחש, כך (או ביתר שאת) הוא *מאפשר* לאסונות טבעיים להתרחש.

סבל מרמז על *ריחוק* שאלוהים נוקט, ומאפשר לדרמה האנושית להתפתח במסגרת פרמטרים מסוימים, בדרך כלל ללא התערבות. (מדוע רשלנות כזו וכיצד ליישב אותה עם צדק, איני יודע). ישנם *קשרים* סיבתיים ברורים בין סבל למעשים קודמים, אך לעתים קרובות מאוד (כמו למשל בשואה) חסרים הסברים אמינים. איזון חשבונות חייב להיות עניין מאוחר יותר, לאחר החיים (אם בכלל). נראה שזוהי נקודת המבט האמפירית והסבירה היחידה.

[289] ישנן רמזים לתפיסה זו בתלמוד. בפילוסופיה ההינדית/בודהיסטית, הטיעון מתייחס ל'קארמה', ומניח שהקורבן ביצע פשע *דומה* בחיים קודמים, אם לא בהווה. אך זה מניח מראש רגרסיה אינסופית; הפשע חייב להתחיל איפשהו, מתישהו.

14. היבטים לוגיים של *אמונה* .

כאן, לסיכום, נבחן כמה מהקשיים הלוגיים והפרדוקסים במושג האמונה הדתית.

1. על הוכחות טבעיות לדת.

בדיון על ההיגיון במסמכים דתיים כמו התנ"ך או התלמוד, לא הייתה לנו הזדמנות לבחון את מה שפילוסופים מכנים "הוכחות לאל". הסיבה פשוטה: החיפוש אחר הוכחות כאלה אינו תופעה דתית, לפחות לא במקור, אלא עניין של פילוסופיה חילונית (באופן ספציפי, הענף הנקרא תיאולוגיה). הוכחות האל של התורה משתמעות מההתגלויות ובמעשי האל *שהיא* מדווחת עליהם, כמו הופעתו למשה בסנה הבוער או חלוקת ים סוף על ידיו. כאשר הנביאים טוענים בשם אלוהים, הם אינם משתמשים בפילוסופיה מופשטת, אלא מתייחסים לאירועים מקראיים הנלקחים כמובן מאליו. באופן דומה, התלמוד יוצא מהמסמך המקראי מבלי להטיל ספק ביקורתית במקורו או בתכניו. אף על פי כן, כיום דיונים תיאולוגיים מתעכבים בהכרח על הוכחות טבעיות לדת. התודעה המודרנית דורשת זאת.

יש לומר כבר בהתחלה שאין הוכחות חד משמעיות לאמונות היהדות ; וגם אין הוכחות להפרכה. לכל טיעון ידוע, כך או אחרת, ישנה אפשרות לסתור אותו. אלא אם כן כל אחד מאיתנו נמצא באופן אישי ותמיד בנוכחותו של אלוהים, אנו נאלצים להסתמך על *אמונה* ; ובהיעדר ניסיון כזה, גם תבונתנו אינה יכולה בוודאות להכחיש את מטרתה. המאפיינים העיקריים שאנו מייחסים לאלוהים בחשיבתנו, ה"הגדרה" שלנו אותו כקיים, יחיד, ייחודי, נוכח בכל, יודע כל, כל יכול, בורא ואדון הכל, שופט צודק ורחום לחלוטין, השגחה וחנון, וכן הלאה, כולם תחזיות אינטלקטואליות ורגשיות (קונסטרוקציות המבוססות במידה רבה על נתוני תורה, אין ספק), אשר בסופו של דבר תלויות במעשי אמונה.

הערות אלה חלות במידה שווה על הנצרות, האסלאם ודתות מונותאיסטיות אחרות. באשר למערכות כמו הינדואיזם, טאואיזם או בודהיזם, גם הן מכילות אמונות שלא ניתנות להוכחה ובלתי ניתנות להפרכה, כמו רעיון הקארמה או הרעיון ששחרור אפשרי (באמצעות מדיטציה או כל דבר אחר). בכל דת, ישנן נקודות התחלה מסוימות, שאפשר לבחור לקבל או לסרב להן; ההיגיון נכנס לשימוש בהן רק מנקודות מוצא אלה.

ראשית, שקלו את הטיעון הטבעי ביותר לטובת האמונה באלוהים . כשמסתכלים סביב על העולם, ודאי נתפעל מנס הקיום , מהעובדה שכל *דבר קיים בכלל* , ויותר מכך ממידת ***הגיוון, הסדר והמורכבות של מה שקיים*** , שלא לדבר על פלא ***התודעה שלנו לגבי כל זה*** . נס כללי זה, שנראה מדי יום חולף מבלי משים, הוא בוודאי מרשים יותר מכל נס מסוים, כמו קריעת ים סוף. מאיפה כל זה הגיע? זה לא תמיד היה יכול להיות שם! מי גרם לזה לקרות? זה מפואר מדי מכדי שזה יקרה "במקרה" ו"יש מאין " (אפילו בהנחה שהמושגים של מקריות ואי-כלום בכלל משמעותיים)! כשחושבים כך, אפשר להסיק בקלות: כן! חייב להיות אלוהים, חזק ומודע במידה רבה מאוד, שברא את כל זה, את נס הטבע.[290]

---

[290] סוג זה של חיפוש אינטלקטואלי אחר הסיבה הראשונה נמצא בפילוסופיה היוונית. גרסה תלמודית אחת היא הסיפור במדרש *בראשית רבה* (פרק ל"ח), לפיו אברהם אברהם הגיע לידיעה על אלוהים על ידי היגיון לאחור מכל דבר לסיבה שלו. הטיעון הזה הובן לעתים קרובות, בפילוסופיה, כמבוסס על הרעיון שלכל דבר יש סיבה, ולכן גם ליקום חייבת להיות סיבה; אך רעיון כזה עקבי רק אם נקבל את הסדרה האינסופית, שקשה למדי לקבל, ובכל מקרה, אם תתקבל, תוציא מכלל שליטה את קבלתה של סיבה ראשונה. הגרסה הנפוצה יותר כיום פונה דווקא לצורך להסביר את *העובדה הבלתי סבירה* ואת *העושר* של הקיום; היא מתייחסת למורכבות באותה מידה כמו לסיבתיות.

עם זאת, משכנע ככל שייראה טיעון זה [291], קל להפריך אותו. שכן אנו יכולים לטעון באופן דומה שאם היקום שאנו חווים הוא דבר מופלא, *כמה יותר* מופלאה היא ישות המסוגלת ליצור אותו! הטיעון הראשוני שלנו הציג את אלוהים כהסבר לתופעה המפתיעה שלפנינו; אך לאחר מחשבה עלינו להודות שבכך נתנו לעצמנו בעיה מורכבת אף יותר לפתרון [292]. לכן נוכל לטעון: **אם העולם דורש הסבר, כמה שפחות אלוהים; ואם אלוהים אינו דורש הסבר, כמה שפחות העולם** . בקצרה, התערבותנו הייתה מספקת רק לזמן קצר; הבעיה הראשונית נותרה למעשה בלתי פתורה; אם השגנו משהו, זה היה כדי לסבך את העניינים עוד יותר.

לפיכך, בין אם אנו מתייחסים לקיומו של העולם כולו (תוך הצבת טיעון קוסמולוגי) ובין אם למגוון, לסדר ולמורכבות של חלקיו (טיעון טלאולוגי), ההשפעה הלוגית של טיעונים אונטולוגיים כאלה זהה - אפס. באמצעות הנמקה כזו אנו עשויים לגלות את התגלית המעניינת שחומר אולי נוצר יש *מאין* על ידי ישות רוחנית, אך זה לא מספק לנו הסבר *סופי* לדברים. קיומו וכוחו של הבורא נותרים בגדר תעלומה אדירה [293]. בכל מקרה, שימו לב היטב, ניטרול כזה של הטיעון אינו מוכיח דבר כנגד רעיון האל; הוא רק מסמן שדרך ההנמקה המוצעת אינה חד משמעית מבחינה לוגית.

גישה פילוסופית חלופית לסוגיה היא אפיסטמולוגית ולא אונטולוגית. אנו עשויים לשאול את השאלה: מה *יהווה,* באופן עקרוני, הוכחה חד משמעית בעד או נגד כל אחד מעקרונות הדת; מה יידרש כדי לשכנע אותנו באופן נחרץ? לדוגמה, בנוגע לקיומו של אלוהים, ניתן להניח שגילוי כלשהו של האלוהות, כגון אור גדול או אירוע לא טבעי במיוחד, ישכנע באופן נחרץ כל אמפיריציק.

עם זאת, ייתכן שגם בתנאים כאלה, לאחר שההפתעה חלפה והייתה לאדם הזדמנות לחשוב שוב, הוא אף עשוי לפקפק בחזונו ! בדרך כלל, איננו מטילים ספק בשום חוויה אלא אם כן יש לנו סיבה לכך, עקב חוויה סותרת כלשהי; עם זאת, השכל תמיד מסוגל לספקנות וייתכן שיוכל למצוא לה תירוץ כלשהו גם בתנאים שצוינו [294]. אנו יכולים לראות תרחיש זה כמקובל על התורה, שכן אנו יודעים מתוכה שגם לאחר שהיו עדים לאירועים יוצאי דופן כמו יציאת מצרים או מתן תורה בסיני, היו אנשים אשר, כפי שמעידים מעשיהם, הטילו ספקות לגבי המציאות או המשמעות של אירועים אלה.

בנוגע למאפייני האל שהזכרנו, מלבד הקיום, ניתן להעיר את ההערות הבאות. רוב המושגים הללו כוללים מבוכה לוגית מסוימת. כיצד ייתכן שלאלוהים יש תכונות וכוחות רבים ועדיין להיות אחד? יש כאלה, כמו הרמב"ם, שמנסים לעקוף את הסוגיה באומרם שאחדותו שונה מאחדות כל דבר בעולם הטבע, היא ייחודית; או, בטענה (בניגוד לנוהג התורה) שאנו יכולים לתאר את אלוהים רק באמצעות טענות שליליות, באמירה של מה שהוא לא (לא רבים, לא סופי וכו'). אך אלו הן תחבולות, שאינן באמת פותרות את הפרדוקסים. אלוהים כטרנסצנדנטלי וגם אימננטי, הבורא שלא נברא והמניע הבלתי מנוסע של הכל, יודע-כל עם פרספקטיבה פנימית וחיצונית, כל יכול עם שליטה שאין שני לה באירועים - כל המושגים הללו הם *אקסטרפולציות של כוחות ואירועים טבעיים במידה קיצונית* , אך אין לנו ניסיון בהם וגם לא יכולת לכך.

---

[291] ואני יכול להעיד שהיו פעמים בחיי שבהן זה היה הטיעון המשכנע היחיד שנותר לי להציע לעצמי!

[292] באשר לאמונה, המצויה בהינדואיזם ובנצרות, שאלוהים הופיע בדמות אנושית (התגלמות), היא לא רק מציגה בעיה טכנית קשה יותר; זוהי דווקא תפיסה בלתי נתפסת: כיצד יכול כלי להכיל את עצמו? אם בכלל, הופעה כזו תצטרך להיחשב כאשליה מוקרנת, מעין הולוגרף, במקרה הטוב; לא ניתן להציע אותה כגוף חומרי "אמיתי" כמו זה של בני אדם.

[293] שימו לב שהטיעון מתפרש לעתים קרובות באופן שגוי כניסיון להסביר את החומר. אך אין זה כך, במהותו; שכן התודעה (המורכבת מחומר החוויות הפנימיות שלנו והנשמה שנראה שיש לנו) היא חידה מרתקת לא פחות, אם לא יותר. הבעיה היא באופן רחב יותר: *קיום* . מנקודת מבט זו, ניתן לומר שהיהדות, אשר תופסת אל רוחני נצחי, הקודם לכל חומר ומאריך ימים, ואריסטו, אשר תופס יקום נצחי, הכולל את אלוהים וחומר, מסכימים באופן בסיסי לגבי נצחיות הקיום ככזה (עבור הראשון, ביחס לקיומו של אלוהים בלבד; עבור השני, באופן רחב יותר). זה אירוני, בהתחשב באופן שבו פרשנים מסוימים מציגים דוקטרינות אלה כמבויימות באופן רדיקלי; הם חלוקים בדעותיהם, אך רק ביחס לסוגיית אורך החיים של החומר. תזה נגדית רדיקלית באמת היא הטענה שהקיום הופיע לפתע באופן ספונטני מתוך אי-קיום; יש אנשים שמאמינים בכך ככל הנראה. אבל יש לציין את האופן שבו התזה האחרונה "ניתנת לדמיון": אנו מדמיינים את האירוע כמו סרט מציור בטלוויזיה, המסך בהתחלה ריק, ואז "פופ!" יקום מופיע משום מקום; עם זאת, יש מסך מלכתחילה, וייתכן שיש אירועים בלתי נראים מאחורי המסך.

[294] השערות שהופצו בשנים האחרונות כדי להסביר את חוויית סיני כוללות, למשל, אזכורים לחומרים פסיכוטרופיים, או גאדג'טים טכנולוגיים, או ביקור אצל חייזרים.

כיצד יכול אדם, שאינו יודע הכל בעצמו, *לדעת* שאלוהים יודע הכל; כיצד יכול אדם, שלפי ניסיונו כל הכוחות סופיים, *לדעת* על סוכן רצון המסוגל לעשות כל מה שהוא רוצה? במקרה הטוב, מדובר בדמיון של וולט דיסני, ללא תשומת לב לפרטים. ההגדרות של מושגים בלתי מוגבלים כאלה הן בהכרח *רק ג'אגוז מילים* , הן מתייחסות לשום דבר שאין לנו ידע אמיתי עליו. ואכן, המושגים *רצופים בבעיות לוגיות* . האם יכול אדם יודע-כל לדעת באופן מתקבל על הדעת שהוא יודע-כל? הוא יכול רק להניח זאת, שכן בהחלט ייתכן שיש משהו מעבר לתפיסתו שהוא אינו מודע לו [295]. האם כל-יכולת כוללת את היכולת ליצירה עצמית יש מאין? הרעיון הוא בלתי מתקבל על הדעת. כיצד נוכל לתפוס את אלוהים כקיום בכל מקום, כבעל קיומו ומקיים את כל הקיום החומרי, המנטלי והרוחני, כמיכל היקום כולו, ועדיין איכשהו לא להיכנס לפנתאיזם, כפי שעשה שפינוזה?

וכן הלאה - מטרתי אינה למצות את הסוגיות, או לגרום לאובדן אמונה, אלא רק לציין שכל ניסיון להצדיק את הרעיונות הסטנדרטיים שלנו לגבי אלוהים הוא דוגמה לתמימות. עדיף להכיר בענווה בקשיים הכרוכים בכך ובהסתמכות שלנו על אמונה.

לסיום נושא זה, עלינו לומר כי התבונה יכולה לסדר וליצור עקביות במחשבותינו בנוגע לאלוהים ולאמונות דתיות אחרות, אך היא לעולם לא תוכל להוכיח אותן באופן מוחלט. חיפוש אחר הוכחות ממשיות הוא לשווא. אין מנוס מהכרח האמונה. אמונה חיונית לחופש *הרצון* ולאחריות מוסרית: אם המעשה המוסרי נעשה תחת כפייה, כביכול, של היגיון גרידא, האדם מאבד את מעמדו המיוחד כמחליט. אמירה זו אינה מתן מעין הוכחה טרנסצנדנטלית לדת - אלא רק פרספקטיבה הסברית, המוצעת מתוך הדת, לאחר קבלתה. המתלבטים אינם מחויבים מבחינה לוגית על ידה, אך עדיין חופשיים לבחור בעצמם אם **להאמין או לא להאמין** .

יתר על כן, יש לציין כי הוכחת קיומו של אלוהים בשום אופן לא תביא להוכחה לשאר הדתות. בהינתן קיומו של אלוהים, עדיין נותרת השאלה *איזה מסמך דתי, אם בכלל*, יש להסתמך עליו כמסר של אלוהים אלינו. האם זו צריכה להיות התורה, הבשורות, הקוראן או הבגהווד גיטה, לצורך העניין? גם כאן נדרשת פעולה נוספת של אמונה! יתר על כן, בהינתן הבחירה בתורה שבכתב כולה (במקרה שלנו) [296], נדרשים *מספר רב* של מעשי אמונה נוספים כדי להאמין בתורה שבעל פה (התלמוד וההתפתחויות הרבניות שבאו בעקבותיו). כל חוק, גישה וסיפור בתנ"ך ובספרות הדתית שלאחר מכן, הם קומפלקס של אמונות נפרדות, הדורשות פעולה חדשה של אמונה. נטילת ידיים בבוקר, נידה *והליכה* למקווה , כמו גם אמונה בישויות *בלתי* נראות (כמו מלאכים), מעשים (כמו משפט אלוהי) ותחומים (כמו העולם הבא) הם צרורות של מעשי אמונה.

הדרישה להוכחת קיומו של אלוהים הופכת, מנקודת מבט זו, רק לתחילתו של תהליך אינסופי. אם היינו מחכים לתשובות, מסרבים לאמונה, לעולם לא היינו מוצאים את הזמן להיכנס לדת...

2. תאודיציה והימור המאמין .

בכל מקרה, בפועל (עלינו להמשיך להתעקש על נקודה זו), אנשים אינם הופכים לדתיים בגלל טיעונים רציונליסטיים, אלא ממניעים חושניים יותר. פילוסופיה טובה מנסה להימנע מרציונליזם קיצוני, ובעוד שהיא נוטה לזלזל באנרכיזם מבולבל, היא פתוחה לספקולציות ולאינטואיציה רבות. אבל הדת מאפשרת לאי-רציונליזם שבנו, לכמיהות האינסטינקטיביות העמוקות יותר ולתגובות הרגשיות שלנו, חופש גדול יותר. זהו, לדעתי, הממד האנושי שלה; זה הופך אותנו ליותר ממכונות.

---

[295] כמובן, *לפי הגדרה* (דדוקטיבית) יצור יודע-כל יודע את ידיעת-הכל שלו. אבל הבעיה היא ברמה האינדוקטיבית, התפתחות הדרגתית. יש צורך לומר עוד על נושא זה ודומיו.

[296] וזה לא הישג קל, לאור חוסר השיטתיות שלו (מדוע הצהרתו ההיסטורית של אלוהים לאנושות תהיה כה מסודרת, כה 'לא מוכנה'?); ואי הדיוקים והסתירות הרבות לכאורה שבו (אלה שציינו הרבנים, ואלה שהם התעלמו מהם); שלא לדבר על המקום הגדול באופן לא פרופורציונלי שניתן לעניינים שלכאורה שוליים, בעוד שסוגיות גדולות מתעלמות לחלוטין. אבל ביקורת על התורה אינה ראויה כאן: העבודה הנוכחית לוקחת אותה, ככל האפשר, כנקודת מוצא.

אין ספק שהקיצוניות של הדת, "פונדמנטליזם", או ליתר דיוק "אינטגרליזם" [297], הן במידה רבה תוצרים של רציונליזם מוגזם (במובן המזלזל של המונח - זהו הרציונליזם של טיפשים), מה שמסביר את החומרה שהן מרמזות עליהן לעתים קרובות מבחינה היסטורית (ביטוייהן, ובמיוחד האלימות, הן כמובן לא רציונליות).

מה שהופך אנשים לדתיים בפועל הם דברים בנאליים כמו תקווה לאושר עלי אדמות (שהופכת בהדרגה לתקווה לחיים לאחר מכן), תקווה למערכות יחסים אנושיות טובות יותר, תקווה להבנה, אהבה, הרמוניה, אישה או גבר, ילדים; כמו כן, שחרור מפחדים, הגנה מקשיי החיים והמוות, שחרור מאשמה ומחוסר ודאות, מחילה והדרכה. (אלה משיכות מכחול רחבות מאוד, אבל אתם מבינים למה אני מתכוון.) הדת מבטיחה ומאיימת, לוכדת קורבנות מוכנים ואז טווה סביבם רשת הדוקה יותר ויותר, בעזרת מומחים ובעזרת קורבנותיה עצמם (מילים אלה אולי נשמעות קשות, מאוכזבות; אבל זו השקפה, שיש בה מידה מסוימת של אמת). לדת יש פסיכולוגיה, היא יודעת מה מניע אנשים.

לאדם יש אינטואיציה משלו לצדק. היא אינה זהה או שווה בעוצמה בכל האנשים, אך היא מקור יכולתם לתפוס את המושג בכלל. אינטואיציה אישית זו לצדק עשויה להיות מושפעת, בצורה כזו או אחרת, מדוקטרינות דתיות או אחרות - השפעות תרבותיות עשויות לגרום לשחזור רציונליסטי או אפילו כפוי של האינסטינקט אצל אדם - אך מבחינה אפיסטמולוגית היא קודמת להן. מושג הצדק, אם כן, הוא בכל הפרטים תוצאה של פשרה בין תובנה אישית ללחצים חברתיים-תרבותיים, שכוחם על הפרט תלוי בשילוב המסוים של רצונות, פחדים ואשמה אשר קובעים בזמן נתון את רגישותו.

כל זה כנראה קשור מעט מאוד לאלוהים, אלא יותר לפסיכולוגיה וסוציולוגיה! אבל האמת היא, מכיוון שהדת תופסת את רעיון האל בצורה כה חזקה, אנו נוטים לקשר בין השניים, ובדרך כלל חושבים שהרחקה מהראשון מחייבת הרחקה מהשני. אמונה באלוהים אפשרית מבחינה תיאולוגית ללא אמונה בדת; אנשים רבים ניסו לבחור בדרך האמצע הזו. אבל בפועל הקשר חזק למדי. התנגדות לדת מתעוררת במידה שבה, או החל מרגע שההבטחות או האיומים שהיא מציעה נחשבים כבלתי ניתנים לקיימא מבחינה אמפירית.

מה אנו מצפים מאלוהים כשאנו מבקשים ממנו צדק ורחמים? *צדק*: שאנחנו ויקירינו נזכה לתגמול על מעשינו הטובים ושאויבינו ייענשו על מעשיהם הרעים ויימנעו מהם מתנות חן. *רחמים*: שאנחנו ויקירינו נזכה למתנות חסד ונסלחו לנו על מעשינו הרעים. כאשר ליבנו נדיב, אנו מבינים שאלוהים עשוי לתגמל את מעשיהם הטובים של אויבינו ולסלוח מדי פעם על מעשיהם הרעים. כל זה הוא אינסטינקט בסיסי של בני אדם. על בסיס זה אנו רשאים להתפלל להגנתנו, לפרנסתנו, לאושרנו וכן הלאה.

כמובן, המושגים הכרוכים בתפילות כלליות או ספציפיות כאלה הם מורכבים. ישנם היבטים, רמות ודרגות רבים להן.

טוב ורע יכולים להיות רוחניים, נפשיים, פיזיים, רגשיים - או פוליטיים, חברתיים, כלכליים או סביבתיים או אפילו אסתטיים; ויכולים להיות כאלה בדרגות שונות, באופן ישיר או עקיף, ובאופן קטגורי או מותנה. אדם יכול לגרום טוב או רע לתוכניותיו של אלוהים, או לעצמו, לאנשים אחרים (באופן אינדיבידואלי, בקבוצות או כמין), או אפילו לבעלי חיים או לצמחייה (באופן אינדיבידואלי, בקבוצות או כמין) [298]. יתר על כן, ייתכנו הרמוניות וקונפליקטים בין כל התחומים הללו - הם פוגעים זה בזה, באופן טבעי והגיוני, בדרכים שונות, ויש להגדיר או לזהות היררכיות. בנוסף, התפיסות שלנו נכנסות לתמונה: הסטטוס האובייקטיבי

---

[297] *L'integrisme* , מילה צרפתית שנראה כאילו הופכת לאנגלית . היא שימושית משום שהיא מתארת את האימפריה הכוללת שיכולה להיות לדת על חסידיה, וגוררת אותם למחויבות תובענית עוד יותר. עם זאת, הקונוטציה שלה היא פוליטית במיוחד; למרבה הצער, טקטיקות הטרור של פנאטים אסלאמיים שונים או התאוקרטיה המוחלטת של *האייתוללות* (כמורה) האיראנים, שאנו עדים להן מדי יום בחדשות, עולות בראש. המונח עדיין מדויק בהקשר זה, ומרמז על טוטליטריות, הרצון של חלק מהאנשים שכולם *ילכו* בדרכם וישלטו בכל היבטי חייהם. 'פונדמנטליזם' מצביע דווקא על רמת *הטקסט* שאליה מתייחסים החסידים לאמונותיהם; כלומר גישה נאיבית ושטחית מסוימת לפרשנות טקסטואלית. מאחורי חוסר הסובלנות, שניתן למצוא במידה מסוימת גם בעולם היהודי של ימינו, עומדת החומרה כלפי העצמי הנדרשת לכאורה על ידי הדת (ופוריטניות אחרות): זה מה שגורם לנו להסתכל על אחרים בקשיחות.

[298] בנוגע לעולם המינרלים, הנושא נתון לויכוח. אנו בדרך כלל רואים מושגים של טוב או רע כחלים על עצמים כאלה רק ביחס ליצורים חיים, או בסופו של דבר לאלוהים. עם זאת, ניתן לומר, באופן מוחלט יותר, שהרס של אפילו אבן, הוא "רע" עבורה, או שאבן חן או יצירת אמנות או פלא טכנולוגי הם בעלי "ערך" מהותי כשיא היקום. אך במסגרת תפיסה כזו, לא יהיו דרגות או תנאים. הטוב של דבר יהיה קיומו ללא שינוי; הרע עבורו יהיה כל שינוי בהווייתו, ובנקודה זו הוא יהיה דבר *אחר* , אשר בתורו יהיו לו רק יחסי ערך של "או" לאירועים. באשר לאלוהים, שאותו אנו תופסים כבלתי ניתן להריסה, ואפילו בלתי משתנה (אם כי סוכן חופשי של שינוי), מושגי הטוב או הרע אינם חלים עליו באופן אישי; לכל היותר נוכל לומר שכל מה שהוא רוצה הוא טוב, וכל מה שהוא רוצה מאיתנו (למי הוא הקצה מידה מסוימת של בחירה) שנרצה - הוא טוב, ואי-רצון - הוא רע.

של ערך או חוסר ערך הוא לעתים קרובות חסר משמעות או לא רלוונטי, והאינטואיציות הסובייקטיביות שלנו לגביהן עשויות להיות בעלות השפעה רבה יותר.

באופן דומה, חברים ואויבים יכולים להיות אמיתיים או מדומיינים. מושגים אלה מתייחסים בעיקרון לתועלת או לנזק שאנשים אחרים גורמים לנו (בדרכים השונות שהוזכרו). אך מניעים ורגשות מעורבים בהערכות כאלה: סוגיות של אהבה, שנאה או אדישות, כנות או חוסר כנות, משני הצדדים. ישנם חברים או אויבים למעשה (מכוח השפעה אובייקטיבית) ואלה של כוונה (המתייחסים לשאלה האם הם משפיעים עלינו בצורה כזו או אחרת במכוון, במקרה או במקרה).

אנו מניחים ומקווים שאלוהים, השופט והבורר, ממיין את כל הגורמים הללו, ומספק ואוכף החלטה הוגנת.

פנייה לאלוהים מניחה אמונה בטוב וברע. הזן יאמר שטוב ורע קשורים זה בזה, ותלמידיו מנסים לראות את העולם באופן ניטרלי, ללא מושג דואליסטי שכזה. נכון שהמחשבה *על* הטוב מולידה באופן אוטומטי את *המחשבה* על הרע - או לפחות, היעדר טוב - באמצעות *תיאור וניגוד* . מבחינה לוגית, ניתן לבסס את המושגים ביחס לסטנדרט ערכי, אשר פשוט "מעביר את האחריות" לנורמה שרירותית כלשהי, אלא אם כן ניתן לזהות ערכים אוניברסליים. אך למעשה, בתוך בני האדם, קשה מאוד לאתר את המושגים הללו, טוב ורע; הם מעורפלים, משתנים ולעתים קרובות לא עקביים. אנו תופסים טוב או רע כדי ליישם משהו בצורה של אינסטינקט, או במקרה הטוב אינטואיציה של מראה חיצוני. זהו אחד משיאי היכולת המושגית שלנו, ההבחנה הזו של הבלתי ניתן לניסוח, אך לא פחות חשובה מתפיסת החושים. זהו כבודם והגינותם של בני האדם.

ביחס לאלוהים, מה שבני אדם מחפשים, ומה שגורם להם להיכנס ולתרגל דת, הוא מערכת של כללים למשחק החיים, שאם יקפידו עליהם ויבצעו דברים מסוימים (במובן הרחב ביותר), יהיה להם טוב כרצונם; ואם לא יעשו זאת, הם עשויים לצפות לתוצאות שליליות. זוהי *עסקה* שאנחנו רוצים להאמין בה, ומוכנים לשלם עבורה (בין אם נודה במרקנטיליזם שלנו ובין אם לאו). זוהי דרישה רציונליסטית לעולם מובן שבו טוב ורע מוצבים כל אחד במקומו. הדת מגיעה ומבטיחה בדיוק את זה, סיבתיות מסודרת (זה במקרה של דתות תאיסטיות - במקרה של דתות כמו טאואיזם ובודהיזם ההצעה שונה, בריחה באמצעות התעלות מהדיכוטומיה של טוב-רע). מקבלים את הדוקטרינה בתקווה, ומנסים *לתפוס את העולם בצורה שנקבעה* כדי להשיג נחמה.

קושי עלול להתעורר לאחר תקופת חניכות ארוכה, כאשר מגלים שהכללים שהובטחו לנו אינם מתקיימים, ורצפי הטוב והרע בחיינו, יהיו אשר יהיו עבור כל אדם, אינם בהכרח תואמים לתוכנית המובטחת [299]. בנקודה זו, הדת מציעה תחומים טרנסצנדנטליים - גן עדן וגיהנום [300]. תפיסה של אירועים המנוגדים לציפיות שהדת מעלה, יחד עם שכנוע ששיחקנו את המשחק לפי הכללים, עלולים לגרום להתמוטטות האמונה ולנטישת הדת, או חלקים ממנה. אך נותר ואקום, אם העולם ימשיך להיראות לא רציונלי - צורך במשחק הוגן שלא התממש.

ההימור של המאמין [301]הוא שאלוהים קיים, ושהבחירה הספציפית שלו בדת (או אפילו בדת שעוצבה באופן אישי שלו, או גרסה של דת מבוססת) היא הנכונה עבורו. זהו הימור, משום שהסירוב לעשות קפיצת אמונה, הוא בעצמו קפיצת אמונה, למשהו שיש להעריך גם הוא:

- מה אם הדת שלי **אמיתית** , ואני נמנע מלדעת אותה - האם איפגע ו/או שאפסיד דברים טובים?
- ומה אם הדת שלי **שקרית** , ואני אכן דוגל בה - האם אהרוס את חיי ו/או אבזבז אותם?
- ומה לגבי מערכות אמונה **אחרות** בשוק - כיצד הן משתוות, מבחינת אמינות ויעילות?

ישנה חשבון נפש רחב היקף בהחלטה, שניתן לכנותה מהות *התאודיציה* , אך בסופו של דבר, קפיצת אמונה *כלשהי נותרת בלתי נמנעת, לא משנה היכן היא תהיה.*

---

[299] בהקשר זה, ראוי לצטט את ג'ורג' סנטיאנה (נפטר ב-1952): "פנאטיות מתוארת כהכפלת מאמצים כששכחת את מטרתך". ברור שלא כולם מעריכים מחדש את נאמנותם האידיאולוגית.

[300] אגב, נאמר כי מקורו של רעיון הגיהנום בזורואסטריאניזם, דת דואליסטית מהמאה ה-6 לפני הספירה שעדיין יש לה מאמינים. ראה רוברטס, עמ' 169.

[301] זה נקרא *הימור פסקל* בתולדות הפילוסופיה; אבל מכיוון שחשבתי על זה באופן עצמאי ואני בטוח שאחרים עשו זאת, ושם תיאורי יותר נראה ראוי, שיניתי את שמו.

3. אמונה וצדק.

כי קיים קונפליקט הגיוני בין מושגי האמונה והצדק. הראינו קודם לכן, ואני חושב שכל הוגה דעות רציני מודה בקלות, כי לא ניתן להוכיח את החוק האלוהי על ידי ניסיון ותבונה, אלא שהוא תלוי באופן בסיסי ובמידה רבה יותר באמונה טהורה, כלומר באמונה *רצונית* . אם כן, כיצד ניתן לראות בצדק חוק כזה, אשר מטבעו בטענת מקורותיו מכיל ספק לגבי תוקפו, כמחייב אנשים חסרי אמונה בו, או אפילו אנשים המאמינים בו, עד כדי כך שהם חשופים לעונש על ידי בית משפט אנושי או על ידי אלוהים אם לא יצייתו לו?

רק בהדרגה הבנתי שתפיסת החוק האלוהי, כפי שהגיעה באמצעות חקירה פילוסופית גלויה - אתיקה המבוססת על כבוד למסורת התורה, בשילוב עם תשומת לב לניסיון עובדתי ושימוש ביכולות רציונליות - שונה מאוד באופייה מתפיסת המצווה המתבטאת באוכלוסייה הדתית ובתרבות בכללותה. עבור היהודי האורתודוקסי הקשוח, החוק מציב דרישות מוחלטות ובלתי ניתנות לערעור; שום הבנה או סובלנות כלפי אלו הסוטים ממנו מתוך *ספק* אינן אפשריות *בצדק* , רק אם בכלל, לכל היותר, *בחמלה* .

מצד אחד: רשויות רבניות מכירות בכך ששמירה דתית תלויה במידה רבה באמונה, כפי שמעידים קריאות בלתי פוסקות ל*אמונה* - ואמונה מרמזת באופן הגיוני על ספק; ומצד שני: זהו עיקרון של צדק, שניתן לפחות במידה מסוימת בתלמוד עצמו, שספק בנוגע לחוק פוטר אדם משיפוט על פי חוק זה. עם זאת, נראה שהמתח הקיצוני בין שתי עמדות אלו נעלם מעיניו.

סתירה דומה ניתנת להימנעות ביתר קלות תחת מערכת של תורת המשפט "טבעית". במקרה האחרון, רוב האנושות, או (ליתר דיוק) רוב חברה או קבוצת אנשים מסוימת, חווים סלידה או פחד ביחס לדפוסי התנהגות מסוימים, ואת הרצון או הצורך לדרוש מחבריה דפוסים אחרים מסוימים. לכן, היא כופה את רצונה הקולקטיבי, מחוקקת חוקים ומקימה דרכים ואמצעים לאכיפתם. היא עושה זאת מבלי להוכיח *את* צדקתה המופשטת - אם כי היא עשויה להסביר את עצמה באופן פרגמטי, תוך התייחסות לטובת הכלל, על מנת להתקרב לקונצנזוס ולקדם ציות מרצון.

תחת מערכת של תורת המשפט "דתית", הבסיס לחוק הוא, דווקא, רצון האל לכאורה, וטענה לצדק מוחלט נראית הכרחית. שכן ניתן היה לצפות, מנקודת מבט רציונליסטית, שכל מה שהבורא בוחר לראות כצודק - ולתת לנו כחוקו - אכן חייב להיות צודק; אפילו מושג מופשט כמו צדק יכול באופן הגיוני להיות ללא קיום או מציאות שלא הוענק לו על ידי בורא הכל. אבל, מנקודת מבט הומניסטית יותר, צדק הוא כל מה שבני אדם באופן כללי חווים או חשים כצודק, אחרי הכל, הם אלה שיספגו כל מכה שהחוק עלול להטיל.

בכל מקרה, תחושת הצדק שלנו, וההשקפות שמציע התלמוד כמקורן אלוהי, נראות מסכימות *שספק ממתיק את החוק* . טענות שונות מסוג זה אפשריות:

- ניתן לטעון לחפות ולטעון לספק שהנאשם א' אכן עבר על החוק ל' - או ספק שהבית המשפט/השופטים יודעים או יכולים לדעת שא' אכן עבר על החוק ל';
- ניתן לטעון לבורות ולטעון לספק אם הנאשם א' ידע ש-L הוא חוק, או שהוא חל במצב המדובר - או ספק אם בית המשפט/השופטים יודעים או יכולים לדעת ש-A ידע ש-L הוא חוק, או שהוא חל;
- אפשר לטעון לחירות, ולטעון לספק שהחוק L הוא חוק אלוהי - או ספק בכך שבית המשפט/השופטים יודעים או יכולים לדעת ש-L הוא חוק;

באשר לקטגוריה הראשונה, המשפט העברי מסתמך על עדויות של עדים מהימנים בשילוב עם ראיות נסיבתיות כדי להסיר ספק סביר (אם כי, האם לא נותרה בדרך כלל טיפה קטנה של ספק?). באשר לקטגוריה השנייה, המשפט העברי דורש את האזהרה המוקדמת של הפושע רגע לפני הפשע (אם כי, מה אם הוא לא האמין להם?). באשר לקטגוריה השלישית, ההתנגדות הרדיקלית ביותר, בית המשפט תמיד יכול בפועל לשפוט למרות ספקות כאלה, על סמך תורת משפט טבעית (כלומר, צורך חברתי וכוח). המשפט המודרני, במדינות המערב של המאה ה-20, עוקב אחר קווים דומים פחות או יותר (באופן רחב מאוד, כמובן).

אם כל מידה של ספק הייתה נלקחת ברצינות בפועל, בשם אידיאל של צדק מושלם, הייתה אנרכיה מוחלטת, ההפך הגמור משלטון החוק המאפשר צדק. אף על פי כן, הדיון שלנו כאן אינו עוסק בחוכמה ריאליסטית, ובמה בדיוק יש להתייחס (או לא להתייחס) כנסיבות מקלות, אלא אולי בביקורת הגיונית על קנאים עזים. נראה לי שיש סיבה מספקת לספק בכל דוקטרינה אתית/משפטית, כדי לשלול את ההצדקה של עמדות שיפוטיות קיצוניות ושנאה עיוורת, למעט כמובן במקרים בהם בוצעו פשעים נתעבים בבירור.

למרות שספק וצדק נמצאים במקצת זה בזה, נראה כי אי ודאות מסוימת חיונית לפעילות הרצון החופשי האנושי, עליו תלוי מושג הצדק; ולכן במובנים מסוימים צדק הוא בלתי אפשרי ביסודו ללא קיום ספק. ניתן להמחיש אחדות פרדוקסלית זו בדואליות בהערות הבאות.

אם, כפי שטוענים כמה פרשנים, משפט אלוהי מתרחש באמצעות פעולתו של בית דין שמימי ממשי, בנוכחות הנאשם ועם הזדמנות עבורו להגן על עצמו, מדוע איננו זוכרים זאת לעולם? בצדק ארצי, אסיר יודע מדוע הוא שם (תוך התעלמות ממצבים קפקאיים); אך בצדק אלוהי, הסבל שאנו חווים בעולם הזה (איני יודע מה יקרה בעולם הבא) כמעט ולא מובן על ידינו, וגם אם אנו חשים אשמים על מעשה עבר זה או אחר, ומנחשים שאולי סבלנו קשור למעשים כאלה בעבר, איננו זוכרים משפט ממשי למעלה. אולי, פשוט, חוסר הוודאות הוא חלק בלתי נפרד מהעונש; בוודאי איננו דואגים לכך כשמדובר בדברים טובים שקורים לנו.

מדוע גמול/עונש על מידה טובה/חסרון אינו מיידי? כי אם כל רגע הוא בריאה חדשה, כפי שטוענים כמה פרשנים, נראה שהאדם המדובר אינו אותו אדם היום (בעת המעשה) ומחר (בעת גמולו), אלא בכל רגע יצור חדש. אכן, לעתים קרובות אנו חוטאים באנוכיות ופזרנות כלפי התוצאות העתידיות, ומתייחסים לאדם העתידי הזה כאל אחר מעצמנו. אך ברור שהיהדות אינה רואה בעיה זו כבעיה עיקרית, ומסבירה את העיכוב המוענק לחוטאים כרחמים אלוהיים שנועד לתת לו זמן לחזור בתשובה. ועיכוב הגמול? אולי כדי לצבור קרדיט על דברים גדולים וטובים יותר!

מחשבה שעלתה לי בצפת, בקיץ 1991, במהלך לימוד ספרו של משה קורדוברו, *"תמר דבורה"* . השאלה שהצגתי הייתה: אם אלוהים שומר על החוטא בחיים כדי לתת לו זמן לחזור בתשובה, אך אלוהים יודע את העתיד ולכן יודע מראש מי יחזור בתשובה ומי לא, מדוע הוא בכלל שומר על האחרונים בחיים? התשובה שהצעתי הייתה כדלקמן: אם אלוהים לא שמר על החוטאים שאינם חוזרים בתשובה בחיים, אז כל אלה שנותרו בחיים יוכלו להניח שהם חוזרים בתשובה עתידיים, ויהיו פחות ממהרים להשתפר. באופן דומה, בנוגע לדוקטרינה שחוטאים זוכים לתגמול מאלוהים בעולם הזה, כך שהוא לא חייב להם שום דבר טוב בעולם הבא, בעוד שאנשים נחמדים ונשים זוכים ליחס קשה בעולם הזה, כך שאלוהים יכול לתת להם רק טוב בעולם הבא - אם עיקרון זה היה מיושם באופן עקבי ובלעדי, אפשר היה להסיק מסקנות מאושרם או סבלם של אנשים.

בקצרה, אם כן, *אלוהים צריך לבלבל את הסוגיות ולערפל את הדברים, כדי לשמר את הספקות והמסתורין שהופכים את חופש הבחירה לאפשרי ואת כוח הרצון להכרחי* .

4. אמונה חוקית.

היהודית של אמונה חוקית. אני יודע שהתנגדויות דומות הועלו על ידי אחרים בנוגע לחוקים המצווים אהבה (כמו "ואהבת את ה' אלוהיך"); אם כי ברור לי למדי שבעוד שאי אפשר לכפות על עצמו לאהוב כרצונו, אולי עם הזמן אפשר ללמד את עצמו לעשות זאת באמצעות התנהגות רגישה. לעומת זאת, אמונה היא משהו בסיסי יותר מנקודת מבט אפיסטמולוגית.

אמונה וידע אנושיים נובעים באופן טבעי מהשפעה קולקטיבית של הופעות תפיסתיות ומושגיות. תופעות קונקרטיות ומופשטות מציגות את עצמן לתודעה שלנו, ועם הזמן אנו מנסים למיין אותן (להשוות ולנגיד ביניהן) ולהבין אותן (לסנן סתירות, לקשר נתונים ולמלא פערים). בכל רגע נתון בחייו של אדם, אי אפשר לאפיין בכנות, *מלכתחילה*, כל הופעה נתונה, הנראית בבידוד מהקשריה, כ"מציאות" (או אמת) או כ"אשליה" (או שקר). רק בהקשר *הכולל* של כל

התופעות שנתקלנו בהן, ניתן להעריך כל אחת מהתופעות הללו, ולשקול אותה כחלק מהמציאות או כעיוות שלה, או כבעייתית עדיין. וכמובן, מכיוון שההקשר משתנה *ללא הרף* , הערכות אלו משתנות עם הזמן וניתן להפוך אותן.

התודעה הנאיבית, האדם שלא הרהר בסוגיות אפיסטמולוגיות, פשוט מקבלת את התהליכים המעורבים כמובן מאליו, ומאמינה בכל מה שהיא מאמינה בו, מונע על ידי ההשפעה הטבעית של רשמים, כולל אלה שנקבעו על ידי כוחות רגשיים ואלה הנובעים במכוון או שלא במכוון מהחברה הסובבת, או מסביבות מסוימות בה, בדרגות שונות. עבור אנשים כאלה (וכולנו במידה שונה נופלים תחת סוג זה) אין הבחנה ברורה בין אמונה לידע. או, ליתר דיוק, עבור אנשים כאלה, ידע נקבע יותר על ידי אמונה, מאשר אמונה היא כפי שהיא צריכה להיות על ידי ידע.

עבור אדם בעל נטייה פילוסופית, ידע הוא כמו צמח שביר, משהו שמשתנה וגדל ויש לטפח ולטפל בו בעדינות. לעולם אין כל שאלה של לצפות את המציאות, אלא בעדינות ובהיסוס; אפשר בהחלט לשאול שאלות, אבל מקשיבים לתשובות, נותנים בסבלנות למציאות לדבר בעד עצמה, לחשוף את עצמה, בקצב שלה. בשום עת אין לראות את האופן שבו הדברים מציגים את עצמם כסופי, או מנסים לאלץ תופעות כאלה להישאר נוקשות או לנוע בדרכים מסוימות במקום באחרות.

אבל יש אנשים, מתוך כאב, פחדנות או עצלות, שמנסים לכפות על עצמם (או על אחרים, באמצעות דיקטטורות פוליטיות, תרבותיות או דתיות) אמונות מסוימות; והם מתייגים אותן באופן לא לגיטימי כ"ידע", וגונבים מילה שאינה רלוונטית.

אמונה שונה מידיעה בכך שהראשונה היא במידה מסוימת גישה, שבדרך כלל נקבעת על ידי הכוח הטבעי של הצגות, אך גם ניתנת ל"קבלה " כמעשה רצון, ובמקרה כזה אנו מכנים אותה "אמונה". ידע, לעומת זאת, הוא מושג נורמטיבי יותר, שמשמעותו שהתוצאה המוצעת לא נבעה מתוך אינרציה טבעית גרידא, ובוודאי שלא מתוך אמונה כפויה (בין אם בניגוד להיגיון ולניסיון, בין אם בחללים שלהם או מעבר לאופקים שלהם), אלא במידה מסוימת שוקלת, פותחה תוך התייחסות לסטנדרטים לוגיים, אומתה ככל האפשר בהקשר הנתון. לפיכך, ניתן לראות אמונה כמושג כללי יותר, הכולל הכל - אמונה, אמונה המוגדרת רגשית, אמונה המוטלת חיצונית, ידיעה נפוצה/נאיבית וידע מדעי. שני האחרונים נבדלים רק במידת ההרהור שהם מרמזים עליה.

מנקודת מבט זו, גילוי ישיר מתייחס להצגות יוצאות דופן של תופעות על ידי אלוהים לבני אדם מסוימים; ונבואה היא סוג התודעה הקשורה לאירועים מיוחדים כאלה, בין אם הם מילוליים או כוללים צלילים ותמונות, בין אם הם מתרחשים לכאורה בתחום החיצוני או דמויי חלום. גילוי עקיף הוא הדיווח או השמועה על תופעות כאלה. בעוד שגילוי ישיר גורם באופן טבעי לאמונה, והוא באופן עקרוני מקור ידע לגיטימי לחלוטין, גילוי עקיף הוא נושא בעייתי יותר בהיבטים אלה, ודורש הערכה מדוקדקת יותר. יש אנשים שמאמינים בקלות בגילויים עקיפים (במיוחד שמגיעים ממורים מסוימים שהם סומכים עליהם), בעוד שאחרים מרגישים משכנעים ואחרים עדיין סקפטיים מעיקרם.

כעת, היהדות (ובדומה לכך, דתות אחרות) כוללת לא רק "מערכת אמונה" מסוימת, אלא מספר אמונות מצוות. לדוגמה, שמות כ', ב', "אני ה' אלוהיך", מתפרש על ידי הרבנים כמצווה להאמין (בתמידות) בקיומו ובתכונותיו השונות של השם (למשל, ריבונות, רחמים, צדק), ובכוחותיו והישגיו השונים (למשל, בריאה, השגחה, שחרור ממצרים, מתנת תורה). באופן דומה, שמע ישראל, דברים ו', ד', היא מצווה להאמין באחדותו המוחלטת של השם (למרות הריבוי והמגוון לכאורה של תכונותיו ופעולותיו בעולם). ישנן גם מצוות לא-לכה הקשורות לאמונה - כגון שמות כ', ג', המצווה לא להאמין באלילים או באלים שאינם השם, ובמדבר ט"ו, ל"ט, "ולא תלך אחרי לבבך ואחרי עיניך", המתפרשת כמצווה להימנע ממחשבות כפירה ופנטזיות לא מוסריות.

קשה להבין זאת, מנקודת מבט לוגית. בדרך כלל, מה שאדם תופס כדבר שחייב להיעשות נקבע על ידי מה שהוא רוצה להשיג (מטרותיו של האדם, או באופן רחב יותר, ערכים) ועל ידי המידע הקיים בנוגע לקשרים סיבתיים רלוונטיים (האומר לו אילו אמצעים עשויים להוביל למטרותיו). בבניית אתיקה טבעית, טענות ניטרליות (או אלתיות) קודמות באופן לוגי לכל הטענות הנורמטיביות; לא יכולות להיות טענות נורמטיביות *לגבי* אמונות עובדתיות, *שכן אם דבר כבר ידוע בדרך כלל כאמת, ציווי להאמין בו יהיה מיותר מבחינה לוגית (למעט קריאה כללית לכנות אינטלקטואלית), ואם הוא אינו נכון באופן ברור, אז אין בסיס אינפורמטיבי לציווי לגביו* .

אולי זו הסיבה שהתורה אומרת בפשטות "אני ה' אלוהיך" ו"ה' אחד", באופן של הכרזה על עובדות ולא באופן של ציווי על אמונות. באשר לציווי הנ"ל בנוגע לעבודת אלילים, הוא אומר פשוטו כמשמעו "לא יהיה לך *אלהים* אחרים מלבדי"; הוא אינו מתייחס במפורש לאמונה, אלא נראה שהוא מזהיר מפני דפוסי התנהגות מסוימים. לבסוף, הקטע על

ה'לב' וה'עיניים' מעורפל למדי, וייתכן שהוא מתייחס לפעולות *בעקבות* קווי מחשבה כפירה או דמיונות לא מוסריים, ולא בעיקר לתהליכים קוגניטיביים כלשהם.

במילים אחרות, התפיסה לפיה אמירות תורה כאלה הן ציוויים להאמין או לא להאמין במשהו אינה בלתי נמנעת, וגם לא באמת ניתנת להיגיון. במקום זאת, יש לראותן כציוויים חיוביים או שליליים לדרכי פעולה מסוימות (מלבד אמונות), הנובעות באופן הגיוני מאמונות או סובלנות מסוימות. בדרך זו, *התודעה* שומרת על חירותה האינטלקטואלית, שהיא תנאי מוקדם לכנותה ולכנותה, והיא פן של כבודה - אך האדם אינו משוחרר בשום אופן *בפעולה* מהחובות והאיסורים האתיים שהתורה מטילה, כאשר כניעה כזו לאלוהים היא גם פן של כבוד האדם. ליברליזם אינו בהכרח ליברטיניזם.

נוכל לסכם כאן ולומר את הדברים הבאים. כוונתם של מקדמי חוקי אמונה כאלה (כגון הרמב"ם) הייתה בבירור להגן על מוחות חלשים יותר מפני התקפות של פילוסופיות מטעות ופיתויים שאי אפשר לעמוד בפניהם. ספק הוא תמיד סכנה, ויש לדחותו בכוח, מבלי להסתכן בכל שינוי לא רצוי. אך, בהינתן טיעונינו לעיל, הרקע האפיסטמולוגי והלוגי של קידוד מסוג זה אינו נכון ובלתי יציב. יתר על כן, אגב, השפעתו הפסיכולוגית אינה תמיד אידיאלית. פתיחות היא נכונה, וגם בריאה.

עם זאת, במחשבה נוספת, ניתן להגיע למסקנה שקולה יותר. התבוננות פנימית מראה שבמהלך החיים הדתיים, ישנם לעתים קרובות רגעים של ספק, כאשר הכל קושר קשר כדי לגרום לנו לפקפק בקיומו של אלוהים, או ברחמיו, או בצדקתו, או בכל דבר אחר. דברים עשויים להשתבש כל כך, עד שאדם תוהה האם הוא בכלל מעוניין לעזור לנו או האם הוא יודע כיצד לשפוט נכון או האם הוא בכלל שם כדי לעשות זאת; או שאדם עשוי לראות בו את המייסר שלו ולייחל לפנות למישהו אחר, לכוח עליון או סימפטי יותר, לעזרה; וכן הלאה. בנסיבות כאלה, אכן מועיל מאוד שיהיה לו *חוק* של אמונה (באלוהים, באחדות האל וכו') להיאחז בו, כך שמתוך פחד, גם אם לא *באותו זמן* באמצעות שכנוע מהורהר, אדם יישאר בדרך הנכונה.

אדם יכול אפילו לומר לעצמו: לא משנה כמה רע הדברים נראים, תמיד אבטח בטוב ליבי או בשפיותי המהותית, או בנאמנותה של אשתי, או כל דבר אחר. להחלטות כאלה יש ערך פרגמטי והן מאפשרות לנו להתעלות מעל גחמות החוויה היומיומית. מבחינה אפיסטמולוגית, הן מסתמכות על העובדה שיש היררכיה של אמיתות; חלק מהאמיתות ודאיות יותר מאחרות. כך, למשל, בלוגיקה, חוקי הזהות, אי-הסתירה והאמצע המודר, ועקרונות מסוימים אחרים, מקבלים עדיפות על פני כל האחרים, כך שאם אי פעם הדברים נראים רע, לא חוקים אלה הם שמוטלים בספק אלא כל פרשנויות אחרות לתופעות המטרידות הקיימות.

לאור זה, חוק מוסרי של אמונה הוא בהחלט מתקבל על הדעת, כמו מסר מגן מהעבר אל העתיד. אלוהים אולי יודע שאני עומד להיכנס לחוויה סוערת (וכולם יודעים זאת, במוקדם או במאוחר), ומזהיר אותי מראש: "היום, אתה יודע שאני קיים ושאני אחד, וכו' - אבל מחר, תהיה לך אשליה רגעית שהאמיתות הללו אינן מוצדקות; לכן, אני מייעץ לך להיאחז בהן, יהיה אשר יהיה". החלטות כאלה אינן בהכרח סותרות את ההיגיון, ואינן בשום אופן מבזות את האינטליגנציה של האנושות. בדרך זו, מצוות הקשורות לאמונה הופכות לסבירות וניתנות להבנה; הן אינן אומרות לנו להאמין (או לא להאמין) בדרך של קנאות עיוורת, אלא מגנות על הידע שלנו מפני שחיקות מצערות.

מסיבות אלה, אגב, המצוות הנוגעות לאמונה אשר מנינו כאן נחשבות ל"קבועות "; כלומר, ישימות ללא הפסקה. אין ספק שלא ניתן מבחינה אנושית לזכור *תמיד* את השבת או את איבת עמלק, או *לעולם לא* לשכוח את איבת עמלק. המוח האנושי יכול להתמקד רק בכמות מסוימת בכל פעם, ולכן עליו לאפשר לכמה מאובייקטים תודעתיים לפחות לסגת לרקע, אם לא להיעלם לחלוטין, לזמן מה מדי פעם; עלינו גם לישון. לכן, ביטויים זמניים כאלה חייבים להתייחס, באופן מדויק, לביצוע מזדמן (אם כי תכוף ככל האפשר) או מותנה (בכל הנסיבות המתאימות).

במקרה של חוקי האמונה שלנו, הם דומים לנשק הגנתי שאדם נושא על גופו בכל עת, מבלי לדעת מתי האויב יכה, מוכן לכל תרחיש. הנשק אינו בשימוש מתמיד, אך הוא תמיד מוכן לפעולה. כמובן, נחישותנו להישען על אמונות קבועות אלה בעת ספק, צובעת את כל קיומנו, ובסופו של דבר קובעת את כל בחירותינו; שכן לאמונה באלוהים ולכל השלכותיה יש ללא ספק השפעות רחבות ועמוקות על נפש האדם ועל גורלו.

15. אֶפִילוֹג.

1. מניעי המחקר הנוכחי.

יהודית : ניתוח פורמלי של לוגיקה מקראית, תלמודית ורבנית" אינו פרי עטו של תלמודיסט, אלא של לוגיקן. המחבר, שתרם תרומות משמעותיות לתחומים שונים של לוגיקה (חילונית) בעבודותיו הקודמות, הרגיש מוסמך ביכולת זו לנתח ולהעריך, בדרכים חדשניות, את התהליכים הלוגיים המצויים ביהדות. לוגיקן יכול לטעון שהוא מבין את הלוגיקה התלמודית, מבלי לטעון ליותר מאשר ידע מינימלי בתלמוד. לתלמודיסט יש בוודאי ידע רב יותר על תוכן התלמוד, ובזכות תרגול קבוע עשוי להיות מתרגל לוגיקה תלמודית עדיף בהרבה. אך ללוגיקן יש את היתרונות של ידע תיאורטי ואת ההרגל לתפוס את ההיבטים הפורמליים של המחשבה; ייתכן שהוא לא יביא בחשבון את כל צורות ההיגיון המשמשות בתלמוד, אך הוא יכול להבין לעומק את אלו שהוא נתקל בהן.

במובן מוחלט ונורמטיבי, המונח "לוגיקה" חייב להתייחס למשהו אוניברסלי. תהליכים מנטליים לוגיים הם צורות מחשבה אשר מקרבות אותנו לאמת בהקשר נתון של נתונים גולמיים. מדע הלוגיקה הוא תיעוד של צורות כאלה בשילוב עם ניסיונות להסביר את יעילותן הייחודית. הרעיון שיש "לוגיקות" ייחודיות לתרבויות אינו הכחשה של אוניברסליות, לא טענה שעמים או תקופות שונות כפופים לאפיסטמולוגיות שונות. תרבות נתונה עשויה להיות מוגדרת ולמדודה על ידי סך כל חוויותיה ותובנותיה המושגיות, כמו גם דמיונותיה ופעולותיה; ואוסף גורמים זה שונה מתרבות לתרבות. פרקטיקה ותאוריה לוגית הן היבטים של תרבות, וכרוכות בתרבויות ספציפיות להיות שונות בהיקפן ובדגש. מנגנון הידע האנושי הבסיסי נותר זהה במהותו, אך הוא עשוי להתפתח בכיוונים שונים ובדרגות שונות. כמובן, שיפוטים אפשריים; רלטיביזם אינו נסבל. אם נמצא כי פרקטיקות או השקפות שונות של לוגיקה אינן בהרמוניה, יש צורך בהערכה: חייבת להיות איזושהי בורות או טעות מצד אחד או מצד שני או שניהם.

המחקר הנוכחי נערך מתוך שלוש מניעים לנגד עינינו:

1. **להפיק מהלוגיקה התלמודית כל מידע בעל ערך ללוגיקה הכללית.** בניגוד למה שניתן לחשוב, לוגיקאים חילוניים לא מיצו את תחומם. מדע הלוגיקה הוא מפעל מתמשך, אשר, למרות הצלחותיהם הגדולות של אריסטו, פילו, בייקון, מיל, ראסל ולואיס, עדיין יש לו הרבה מה להשיג. המנדט שלו הוא לא פחות מאשר תצפית והערכה יסודית של צורות המחשבה האנושית (מודעות או לא מודעות, שגרתיות או נדירות), והטמעתן באפיסטמולוגיה מקיפה. כפי שקורה, לפחות שתי צורות של טיעון שהודגשו על ידי ר' ישמעאל ועמיתיו, דהיינו טיעון קל וחומר ויישוב תזות סותרות, זכו עד כה לתשומת לב מועטה או ללא תשומת לב מצד לוגיקאים מערביים.
2. **לספק לתלמודיסטים כלים וטכניקות לוגיות מפותחות יותר** . למרות שלמורים ולתלמידי תלמוד רבים יש יכולות חשיבה מרשימות מאוד, הם כנראה מודעים לעיתים רחוקות להיבטים המופשטים של תהליכי החשיבה שלהם ולצורך לאמת אותם באופן פורמלי. הם מסוגלים לנסח או לעקוב אחר טיעונים מורכבים ביותר, בראשם, בעל פה, מבלי להזדקק אפילו לעט ונייר; אך לא יוכלו ללכוד ולהסביר את הדפוסים הבסיסיים המצדיקים בסופו של דבר את המסקנות. מלבד סיווגים מסוימים, הם נשארים תלויים ברמת התוכן, לא מאומנים בפורמליזציה. גישה פרגמטית כזו יכולה להניב תוצאות חשובות, אך גישה שיטתית בוודאות יעילה יותר ובטוחה יותר להימנע מטעויות.
3. **למקד את הוויכוח בין מדע לדת בנושאים אפיסטמולוגיים ולא אונטולוגיים.** שילוב הידע החילוני והאמונות הרוחניות שלנו הוא צורך בסיסי של המוח והתרבות האנושית; החלופה של מידור כרוכה בסוגיה של כפייה מנטלית או תרבותית, ויכולה להיות רק אמצעי זמני. ניתן לפזר בצורה הטובה ביותר קונפליקטים בין ניסיון ותבונה, מצד אחד, לבין אמונה, מצד שני, על ידי התחשבות אובייקטיבית בסוגיות הלוגיות הבסיסיות. ניתן ליישב חילוקי דעות

רבים, על ידי הוכחה לכל הפחות שהצדדים הם פשוט חלופות בטענה נפרדת, אשר למרות שהן עשויות להיות בעלות הסתברות משתנה באופן אינדוקטיבי, הן שוות באופן דדוקטיבי, ולכל המטרות המעשיות עניין של בחירה אישית.

באיזו מידה הושגו מטרות אלה, ישפטו הקוראים. בנוסף למטרות תיאורטיות אלה, למחבר היה מניע אישי, דהיינו סקירת מחויבותו הדתית. מסיבה זו, וכדי להבהיר לקוראים שהיצירה עברה תהליך של אבולוציה, ואינה הצהרה על דוגמות מוקדמות, היה צורך לכתוב את הספר באופן שיאפשר *לשכבות הארכיאולוגיות השונות של המחשבה הסופית להישאר גלויות* , ככל האפשר במסגרת העקביות. במשך רוב תקופת הכתיבה, שם הספר נועד לכלול את המילה " *הרהורים* ", כדי לסמל חזרה שוב ושוב לנושא, תחת השפעת תגליות או תובנות חדשות בתחומים אחרים. *שקיפות* הופכת את התהליך לחשוב לא פחות מהתוצאה. התוצאה היא, יש לקוות, שיעור במחשבה עצמאית; כלומר, לא המצאה, אלא מחקר חופשי של העובדות והאפשרויות, מחויבות למציאות וקבלת ספקות פוטנציאליים.

המסורת היהודית טוענת כי חקירות אינטלקטואליות כאלה עלולות להיות מסוכנות מבחינה רוחנית. כניסה עמוקה מדי לשאלות עלולה להגדיל את מקורות הספק, ולסבך את החיים הרוחניים (עם קונפליקטים פנימיים וחוסר אחידות חברתית), אם לא לגרום לחטא ולכפירה. אין ספק, פילוסופים לא היו היסטורית אנשים מאושרים ומסוגלים, או דוגמאות רוחניות נוצצות. אך אפשר גם לתהות עד כמה חיים רוחניים המבוססים על *ודאויות דמיוניות* , אף על פי שקלים ופחות מסוכנים, נעימים ומרשימים יותר, מקדמים את האדם. ידיעה וידיעה על בורותו של האדם הם מבחנים. כמו כל מבחנים אחרים, אדם עלול להיכשל בהם - או לעבור אותם. ייתכן שכשלון בהם, מצבו גרוע יותר מאשר שלא נבחן אותם; אך אם יעבור אותם, מצבו טוב יותר מאשר שלא נבחן אותם. בכל מקרה, לטעון שיש להתמודד עם החיים בעיניים פקוחות, אינו לחפש צרות. החיים, עבור כולם, גדושים בהזדמנויות לספקות דתיות; בוודאי שעדיף ללמוד לקבל דברים מסוג זה בקלות, מאשר להתנגד בנוקשות עד שיום אחד אולי חוויה או תובנה משמעותיות כלשהן ינפצו את כל מבנה ההגנה. מחויבות רוחנית מתוך אמונה טהורה, המתעלה על כל כוחות אמפיריים ורציונליים, וכמובן כוחות רגשיים, נראית יציבה יותר בטווח הארוך. וזה מניח מראש פתיחות וגמישות אינטלקטואלית מסוימת.

2. מסקנות המחקר שלנו.

כעת , כבר פירטנו למעשה, בתקציר **ובתוכן** העניינים **בתחילת** ספר זה, ואין צורך לחזור עליהם כאן, את הנושאים השונים המכוסים בחקירה שלנו. משימתנו כאן היא להסיק מסקנות סופיות כלשהן.

1. בנוגע **להיבטים של הלוגיקה היהודית שיכולים להעשיר את הלוגיקה המערבית** , חילצנו את החומר הבא:

עניין היסטורי הוא עדויות בתורה (ובנח), כמו גם בתלמוד (ובכתבים רבניים אחרים), לשימוש ומודעות לצורות מורכבות שונות של חשיבה, במקרים מסוימים הרבה לפני הטמעתן בספרות או בפילוסופיה המערבית. ראויים לציון במיוחד הדברים הבאים:

- ישנן ראיות ברורות בתורה לידיעה של שני חוקי **האדוקציה** . הם לא רק *משמשים* שם, אלא באים לידי ביטוי *כעקרונות* (דברים י"ג:ב'-ד', י"ח:כא'-כ"ב); עם זאת, העקרונות אינם מנוסחים במונחים פורמליים גרידא, כשיטות לוגיות כלליות, אלא ביחס ספציפי להערכת נבואות ונביאים. בכל מקרה, הדבר מקדים במאות, אם לא אלפי שנים, את התודעה המערבית (אם כי כנראה לא, את השימוש) בהליכים אדוקטיביים. אדוקציה נהוגה בדרך כלל, ובאופן מובהק, בתלמוד ובכתבים רבניים אחרים, אך (ככל הידוע למחבר זה) היא אינה זוכה לתשומת לב תיאורטית.
- מצד שני, אנו מוצאים בתלמוד פרקטיקה אינדוקטיבית חשובה נוספת, עם מידה ניכרת של מודעות עצמית (שפותחה באופן מלא יותר בכתבים רבניים מאוחרים יותר), דהיינו, **יישוב תזות סותרות** (*קושיא, תרוץ*). תהליך זה ממלא תפקיד מרכזי בשיח התלמודי, והוא נחשב לאחד מ-13 עקרונות ההרמנויטיקה. הוא נמצא בשימוש מאוחר יותר בוויכוחים נוצריים (וכביכול, מוסלמיים) של ימי הביניים, ומוכר בפילוסופיה המערבית במושג הדיאלקטיקה (תזה,

אנטיתזה, סינתזה), אך מעבר לכך לא זכה לתשומת לב ראויה ולטיפול פורמלי בלוגיקה המערבית. מחבר עבודותיו הנוכחיות הציע בעבודתו הקודמת, " ***לוגיקה עתידית*** " , ניתוח פורמלי יסודי.

- **"א-פורטיורי"** משמש לעתים קרובות, ובצדק, בתורה ובנח"ך (ציינו כ-30 מקרים); עם זאת, למרות שמילים מסוימות חוזרות על עצמן בהקשרים אלה, המינוח אינו אחיד או בלעדי, ואין עדות למודעות עצמית בפרקטיקה זו. בתלמוד אנו מוצאים שימוש תכוף מאוד בטיעון "א-פורטיורי", כמו גם *מינוח מיוחד* ומודעות לטיעון כזה כסוג *נפרד* . פרקטיקה זו נמשכת בכתבים רבניים מאוחרים יותר, אשר מפתחים בנוסף הבנה תיאורטית של הטיעון, כולל *הבחנה בין מצבי רוח חיוביים לשליליים* ; עם זאת, למרות *שהיא כמעט פורמלית* , הבנה זו אינה פורמלית לחלוטין, והיא באה לידי ביטוי במיוחד במונחים של חומרה או הקלה של הוראות משפטיות/אתיות, איסורים ופינוקים. בכרך זה הצענו ניתוח פורמלי יותר של הטיעון [302].
- ישנן עדויות נוספות ללוגיקה בתנ"ך, במובן שהדמויות בסיפור אומרות הצהרות "אם-אז-" המצביעות על תהליכי חשיבה בסיסיים, אך (ככל ששם לב מחבר זה, מלבד האמור לעיל) תהליכים אלה אינם שקופים במיוחד, ולכן קשה לזהותם במדויק ולסווגם. יתר על כן, בניגוד לטענות המסורת היהודית, אין ראיות טקסטואליות לכך שהעקרונות ההרמנויטיים היו ידועים, או שהתנהל ויכוח בסגנון תלמודי, בימי המקרא. כמובן, התנ"ך אינו מיועד לשמש כמדריך ללוגיקה ואינו צריך לדווח על עניינים כאלה. אך הראיות הלשוניות במקרה של קל וחומר, התהליך המזוהה היחיד שיש לנו לגביו נתונים, נוטות למסקנה כזו, במיוחד כאשר אנו משווים טרמינולוגיה תלמודית מאוחרת יותר למקרא, ובוחנים את הראיות להתפתחות ממשנה לגמרא.
- אנו מוצאים בתלמוד, ומאוחר יותר בשיח הרבני, הליכים דדוקטיביים מפותחים ביותר בתחום **הלוגיקה האתית** : הסוגים השונים של הצהרות אתיות[303], סוגיות של מודעות, מניע, כוונה, גישה, העברות של אופן אתי מסוג למין של פעולה או להיפך, נחשבים ומובנים בבירור על ידי משתתפי התלמוד ולאחר מכן. באיזו מידה גורמים כאלה הוטמעו על ידי מחוקקים של אומות אחרות באותה תקופה/ות בהיסטוריה לא נחקר על ידי מחבר זה; אך אם לשפוט לפי הנטייה הדאונטית יחסית של התרבות היהודית (שהועברה מאוחר יותר לתרבויות הנוצרית והמוסלמית), ומהעובדה שהלוגיקה המערבית החלה רק לאחרונה ללמוד את הפורמליות של הלוגיקה האתית (תחת השם לוגיקה מעשית או יישומית), ניתן להניח שהתלמוד פרץ דרך חדשה.
- לבסוף, התלמוד גדוש בצורות אחרות של חשיבה, ובראשן התנגדות, אדוקציה, סילוגיזם קטגורי, אפודוזיס, *דזוקציו אד אבסורדום* , סילוגיזם היפותטי, טיעון דילמטי, טיעון אנלוגי, הכללה, פרטיקולרציה וכן הלאה. אלה משמשים לעתים קרובות ובמיומנות, ועם מידה ניכרת של מודעות לפעולתם, אך יהסס לומר שהמשתתפים עסקו בלימודים פורמליים כלשהם.

> אפשר להיות מופתע מבורותם של הרבנים בלוגיקה פורמלית. אפשר היה להניח שכתביו של אריסטו היו מוצאים את דרכם ליהודה זמן קצר לאחר כיבושיו של אלכסנדר הגדול; או לכל המאוחר בתקופת התלמוד, בהתחשב במידה שבה התרבות ההלנית (או ליתר דיוק, התרבות ההלניסטית) חלחלה עד אז לעולם המתורבת כביכול. ואכן, רבנים רבים נחשבים על ידי התלמוד עצמו כמי שהתעמקו בידע היווני; אך בעוד שייתכן שהם ספגו חלק מהרציונליזם והאמפיריציזם שלו באופן כללי, נראה שהם לא תפסו את הפורמליזם הלוגי שלו. אפילו כתבים רבניים מאוחרים יותר, כמו זה של הרמב"ם, שהם בבירור שיטתיים יותר מהתלמוד, נראים חסרי כל גישה פורמלית באמת למתודולוגיה, למרות ההתפתחויות במדע הלוגי של תקופת הסכולסטיקה, שאליה תרמו יהודים רבים, לפחות כמתרגמים של יצירות יווניות מערבית (לעתים קרובות דרך עברית) ללטינית. כל זה מרמז על בידוד התרבות היהודית מסביבתה, דבר שאכן היה רצון הרבנים, וזה מדגים בפרט את העצמאות היחסית של ההתפתחויות בלוגיקה היהודית.

עניין מדעי , במיוחד, שניים מהגורמים שהוזכרו לעיל בלוגיקה היהודית, דהיינו: **לוגיקה דיאלקטית** ולוגיקה **קל וחומר** . אנו מציעים שאלה, אם לא מקוריים ומיוחדים (שום דבר בלוגיקה אינו יכול להיות חסר תקדים באמת, שכן מבחינה אונטולוגית מדובר בהיבט של העולם בו אנו חיים ואפיסטמולוגית ביכולת מולדת של המוח האנושי), בוודאי שהם נוצלו, פותחו ונחקרו מוקדם יותר ובמלואם יותר בתרבות היהודית מאשר בכל תרבות אחרת. חשובה עוד יותר היא העובדה שהם עד כה לא נשקלו ברצינות על ידי לוגיקאים מודרניים. המחבר הנוכחי טוען שהוא הראשון אי פעם, בשנים 90-1989, שפיתח תיאוריה פורמלית של אינדוקציה (פירוק לגורמים, בחירת גורמים ותיקון

---

302 ניתוח זה מהווה את פיסת המחקר הבסיסית היחידה באמת, בעלת ערך ללוגיקה הגנרית, בעבודה הנוכחית.

303 מיותר לציין, המונח אתי משמש כאן בהתייחס למוד של אופן פעולה, הכולל הן הצהרות משפטיות והן אחרות.

נוסחאות), שהבהירה את מכניקת הפישור של תזות סותרות; והראשון, בשנים 92-1991, שעסק בטיעונים קל וחומר בצורה יסודית.

עם זאת, דיאלקטיקה היא תהליך יסודי בעל משמעות אפיסטמולוגית מקיפה, בהיותה האופן שבו התודעה מגיבה לסתירות המתמשכות של עולמנו, החל מהרשמים המשתנים ללא הרף ברמה התפיסתית, דרך אפנון מושגי, ועד להתאמות חוזרות ונשנות של תיאוריות מדעיות מופשטות. באשר, קל וחומר, למרות היותה חלק ספציפי יחסית מהארסנל הלוגי של האדם, היא עדיין בעלת חשיבות אפיסטמולוגית ניכרת, המאפשרת לנו לשמור על עקביות בהיבט הכמותי (הדרגתי) של מושגינו. בכל מקרה, לוגיקאים עדיין מחויבים לשקול תהליכים כאלה, כשם שהמתמטיקאי מחויב לשקול מרחבים עקומים או משוואות בינומיות.

בצד השלילי של הספר , נוכל להזכיר את התופעות הבאות, המעניינות את המדע וההיסטוריה רק כדוגמאות לאופן שבו אנשים, באופן אינדיבידואלי וקולקטיבי, מסוגלים לפעמים להתרחק מחשיבה לוגית [304].

- ראשית, אנו יכולים לציין כי **רבנים תלמודיים ומאוחרים יותר היו רחוק מלהיות כל יכול או יודע כל בלוגיקה** . הערה זו הייתה מיותרת, אלמלא הממדים המיתיים שניתנו להם על ידי הידע היהודי כדי להצדיק את הסופיות והבלתי ניתנות לשינוי של התלמוד וגזירותיו הבאות. אנשים אלה אכן עשו מדי פעם - באופן אינדיבידואלי, אם לא תמיד באופן קולקטיבי [305]- טעויות לוגיות לא מודעות (גם אם לעתים קרובות היו מתרגלים מיומנים); ויתרה מכך, המטען התיאורטי שלהם בתחום זה היה חלקי ופגום (אם כי יש להודות שלא זניח). במקרים מסוימים, נראה שהטעויות המעשיות והפערים התיאורטיים מודעים; ואנו עשויים לחשוד בהם ככאלה שנעשו בכוונה מניפולטיבית, לבלבל אנשים ובכך לכפות עליהם תוצאות משפטיות קבועות מראש.
- המזעזע ביותר הוא **המספר הניכר של תהליכי חשיבה שגויים בהם עסקו והגנו רבנים תלמודיים ומאוחרים יותר** . משמעות הדבר היא הפרלוגיזמים המעורבים בעקרונות ובפרקטיקות הרמנויטיות הרבניות הרבניות, וגם להפחדה ששימשה לתמיכה בהם. הסיבה העיקרית לחשיבה לקויה זו הייתה בורותם של הרבנים בשיטה *הפורמלית* של הרפלקציה הלוגית (אותה ככל הנראה היו גאים מדי ללמוד מהיוונים). כתוצאה מכך, תהליכים שהיו צריכים להיות מוכרים כאינדוקטיביים או אפילו לא סבירים יוחסו לערך דדוקטיבי. בהיעדר כלי הערכה אובייקטיביים ותקפים אוניברסליים [306], בחרו הרבנים בשיטות לא נאמנות: קיצור פינות; טשטוש אי ודאויות ואנטינומיות באמצעות טיעונים סבוכים וארוכים מדי, ללא ארגון סופי [307]; טענת אישור אלוהי לדרכי החשיבה הסמויות שלהם; והדחת ביקורת באמצעות האשמות ואיומים לא רלוונטיים.

2. בנוגע **להיבטים של הלוגיקה המערבית שיכולים להעשיר את הלוגיקה היהודית** , ניתן לומר את הדברים הבאים:

ראשית, יש להבין **שאין שום דבר זר , כלומר לא יהודי או אנטי-יהודי, במדע הלוגיקה** . ייתכן שמבחינה היסטורית היא פותחה על ידי לא-יהודים, כאשר אריסטו, יווני, גילה את הפורמליזציה (כלומר, הצבת סמלים במקום מונחים ספציפיים, על מנת לאמת את האוניברסליות של תהליך מחשבה, ללא קשר לתוכנו) ואת חוקי המחשבה (זהות, אי-סתירה, הדרת האמצע), וחקר את הניגודים הקטגוריים, הדדוקציות והסילוגיזמים; ואנשים שונים אחרים, חלקם נוצרים או בעלי זרמים אחרים, הלכו בעקבותיהם וחקרו את הדברים ביתר פירוט או צורות אחרות של חשיבה, כגון טיעון היפותטי ודיסקונקטי, לוגיקה אינדוקטיבית וכן הלאה. אך לזהות האתנית או הדתית של אנשים אלה לא הייתה רלוונטית (כמו שלא הייתה רלוונטית ברפואה או בהנדסה).

מטרת חקר הלוגיקה אינה, ומעולם לא הייתה, להוכיח או להפריך משהו על אלוהים או על כל דת. המטרה הייתה, ונותרה, בפשטות ובתמימות: *להבין ולאמת את הקוגניציה האנושית* , לדעת מתי אדם צודק ומתי טועה, לדעת מה

---

304 בדומה ל"גלריית נבלים" במוזיאון ללוגיקה! תערוכות כאלה עדיין מעניינות לוגיקאים, בשל ההרהורים שהן מעוררות.

305 אינדיבידואליות היא גרועה מספיק. למרות שסקירה קולקטיבית מספקת מנגנון תיקון, עובדת הטעות האישית מדגימה את חוסר יכולת המשתתפים לשגות, ולכן את האפשרות שהמנגנון אינו בהכרח חסין תקלות.

306 העובדה שהרבנים חשו שצורות מחשבתם רעועות, הייתה מרומזת באיסור השימוש בצורות אלו ללא רישיון סמכותי, כמו גם בצורך שלהם לפנות לאל *יש מכינה* לקבלת תמיכה.

307 לבסוף, מסדרים ומבהירים, אם לא מפשטים, את טיעוניהם, *כדי לאמת אותם* .

מהווה ראיה ומה ניתן להסיק מהן, להימנע מטעויות ולהימנע מהטעיה, להפעיל אינטליגנציה ולהגן על עצמך מפני טיפשות.

לרוב הרבנים הייתה פוביה כלפי "פילוסופיה". אבל זהו איש קש. פילוסופיה במובנה הטהור ביותר, מוגבלת לאפיסטמולוגיה ואונטולוגיה (ולמעט ספקולציות מטאפיזיות גרידא, הרהורים אישיים על החיים, פסיכולוגיה, אתיקה, פוליטיקה וכל יצירות ספרותיות יחסית כאלה), היא חקירה ניטרלית, שתוצאותיה בלתי צפויות. פילוסופיה אינה *דוקטרינה מסוימת* , כמו היהדות - היא, במקרה הטוב, חיפוש כן ונטול דעות קדומות אחר אמת, או (אם לא ניתן למצוא אמת) לפחות הודאה בבורות. היא פתוחה לידע בכל מקום בו ניתן למצוא אותו; ואלה שחושבים אחרת לא הבינו אותו. מדע הלוגיקה, בפרט, הוא דיסציפלינה מרכזית בחיפוש זה אחר אמת; לא ממש אפיסטמולוגיה ולא אונטולוגיה, למרות היותה חלק משניהם, היא עומדת בממשק ביניהם, כמנגנון המנוע והוויסות שלהם, בו זמנית חלקית מקורם ובאמצעות משוב חלקית גם תוצאהם.

> לומר שמשהו הוא אמת, או לא אמת, ולהמשיך להתעקש על כך באדיקות, לא הופך אותו לכזה; צריך להיות טיעון משכנע. באופן דומה, לשבח או האשמה אל *מומינט* , בין אם נכונים ובין אם לאו, ותקוות או פחדים לגבי ההשלכות המוסריות או החברתיות של מידע, אין להם השפעה מוחלטת על ערך האמת. למרות כל מאמצי הממסד הרבני לאסור או להתעלם ממחקר והרהור נאורים, הם לא הצליחו מבחינה היסטורית למנוע את הירידה הבולטת סטטיסטית באמונה ובקיום מצוות בקרב יהודים מן השורה [308]. זה מוכיח באופן חד משמעי את חוסר התוחלת של היהירות האינטלקטואלית והדיקטטורה, ואת מדיניות היענה. היה כישלון מצד אנשי הדת שלנו לעמוד באתגר האמת הרציונלית והאמפירית חזיתית, ולעבוד בתבונה, ובכבוד ליריביהם ולצאנרם, על פתרון יעיל של בעיות אמיתיות. כולנו באותה סירה; הבעיות הנחשבות על ידי ההיגיון החילוני, הפילוסופיה והמדע, אינן בעיות *גוי* אלא בעיות *אנושיות* , שכולנו צריכים לקחת בחשבון. אי אפשר לעקוף אותם או להתעלם מהם, הם נשארים רלוונטיים לכל הקוגניציה האנושית, לכל הטענות לידע. אם לא ניתן להם אימות משכנע, כל טענה לידע למעשה מבוטלת.

כעת, מה שניסינו להעביר בעבודה הנוכחית, לתלמידי ומורי תלמוד והלכה יהודית המוכנים לחשוב על דברים בכנות ובתבונה, הוא **בסיס איתן בלוגיקה** . משמעות הדבר היא, קודם כל, *דרך מיוחדת להתבונן* בנושאים אינטלקטואליים, שניתן לאפיין כאידטית, שהיא מאמץ לשקול מעל לכל את ההיבטים הפורמליים של כל טיעון, ולנסות להבהיר באופן אובייקטיבי את התהליכים המעורבים בו באמצעות אלגוריתמים, כדי לקבוע את המשכיותו או פעריו, ולהיות מסוגלים להעריך את תוקפו המופשט. התוכן הוא משני, ויכול להיות מושפע או משפיע על התשוקות, תוך ערפול שיפוט; מה שחשוב בעיקר הוא הצורה. חשובה יותר מאדיקות היא הגישה הפסיכולוגית של פתיחות והגינות, נכונות לקבל כל מה שיש למציאות להציע; צריך להיות גם רצון לרדוף אחר האמת הלאה ועמוקה יותר, ולא להסתפק בשטחיות נוחות ובסטריאוטיפים שאננים, נכונות לבחון ולעדכן שוב ושוב את הרעיונות הנוכחיים של האדם עצמו.

שנית, יש צורך ללמוד את הפרטים הספציפיים של הלוגיקה התאורטית הקיימת, ומדוע לא לנסות, בעת הצורך, לבצע פיתוחים נוספים בתחום, כדי להיות מוכנים ולקבל את האמצעים הטכניים למשימה שלפנינו. תיאוריה ופרקטיקה של לוגיקה הם למושגים באופן כללי, מה שאלגברה וחשבון, בהתאמה, הם למושגים מספריים. בתחום הדת, כמו בכל תחום אחר, אי אפשר לצפות, ללא הכשרה מספקת, להימנע מהמלכודות והמגבלות של החשיבה הרגילה; יש לאמץ מתודולוגיה מודעת ומתקדמת יותר. יתר על כן, החתירה לקוהרנטיות ועומק דורשת התקפי שיטתיות תקופתיים; יש לסדר את המרכיבים השונים של הידע לכאורה שלנו, להבהיר את יחסי הגומלין ביניהם ולבדוק אותם בתבונה. יש לזהות בצורה אובייקטיבית צורות חשיבה מפוקפקות ככאלה, ובסופו של דבר לדחות אותן אם לא ניתן לשפר אותן, מבלי להיכנע להפחדה. אלו הן הוראות ברורות מאליהן, אך תמיד ראויות להזכיר אותן.

לבסוף, נוכל להפנות מסר לתלמודיסטים, פרשנים ומחוקקים יהודים. הכיסופים הרוחניים של בני האדם בוודאי לעולם לא ייפסקו, אך הם עלולים להתעמעם על ידי התפתחותה העצורה של הדת. לומדי תורה, במקום לנסות לעכב את החינוך החילוני, צריכים לעודד כל ידע ולהגיב באופן יצירתי לסגולת ההשכלה ולרעב לעוד ידע שהוא מייצר. ניכר שההוגים שיצרו את התלמוד נהנו מאוד; הם היו, בזמנם, בחוד החנית של ההתפתחות האינטלקטואלית. אנשים

---

[308] במבט על מאתיים השנים האחרונות. באשר לתנועת *בעל התשובה* של דורי ואחריו, היא זכתה להערכה יתר על המידה ונראה, לעיניי המוטות הקדומות, שהיא הגיעה לשיאה ודועכת. הייתי חלק ממנה בעצמי, ויכול לדווח על אכזבתי. הציפיות לתודעה גבוהה יותר ולשיפור מוסרי וחברתי לא התגשמו. אפשר לומר עוד הרבה על כך, אך זה לא רלוונטי לדיון שלנו.

כמו הרי"ף, הרמב"ם, במיוחד דרך *משנה תורה שלו* , או יוסף קארו, דרך *שולחן ערוך שלו* , העשירו והנציחו עוד יותר את היהדות, משום שהיה להם האומץ לחשוב מחדש על התלמוד, לסכם ולסדר את תוצאותיו, תוך שימוש בשיטות שהיו "מודרניות" יותר בתקופותיהן. אם הגישות ששימשו ביהדות בעבר לא יעודכנו שוב - היום, מחר - אז המיזם נמצא במבוי סתום.

חיים הם תנועה, חיים הם השתתפות. מדריכים רוחניים לא יכולים רק לשחזר את הרפתקאותיהם האינטלקטואליות של קודמיהם, עליהם להצית מחדש את הלהבה ולייצר אור גלוי לבני דורם. השוק היהודי אינו קונה, פשוט משום שהסחורות המוצעות מאובקות ומרופטות למדי. המבוי הסתום שהיהדות נמצאת בו כיום נובע במידה רבה מפשיטת רגל אינטלקטואלית, מנטייה לריחוק וטרשת. חיקוי הסגנון והרעיונות של בעלי הישגים קודמים אינו מספיק, צריכה להיות תרומה רלוונטית לרמות ההשכלה הנוכחיות. נראה כי מגיני אמונה רבים מנסים רק להשתתף בתהילתם של אנשים מפורסמים ("בענווה" רבה, כמובן) ולהקרין תדמית של אדיקות (למען הדיבידנדים החברתיים). אבל רוב האנשים אינם מרמים את עצמם על ידי פוזות פנים; הם דורשים מוצרים מאתגרים ומעוררי השראה יותר, שאין להם צורך להעמיד פנים שהם מתעניינים בהם, במעין אווירה של "בגדי הקיסר החדשים". לא כל הייצור הנוכחי נופל לקטגוריות עייפות כאלה; עבודתו החדשנית של ר' עדין שטיינזלץ, למשל, אינה עושה זאת.

המשימה שאנו מציעים כעת היא **לסדר, לא את *תוכן* התלמוד וההלכה היהודית שבא בעקבותיו, אלא את *תהליכי החשיבה שלהם*** . אין מדובר בארגון וסדר של מסקנותיהם של מחוקקים קודמים, ואפילו לא בזיהוי מופשט של הקטגוריות והעקרונות של ההרמנויטיקה וההיוריסטיקה היהודית; אלא להבהיר ולהעריך בקפדנות, צעד אחר צעד, כמו בתוכנית מחשב, כל טיעון המועלה על ידי מחוקקים אלה, כאשר כל שלב מציין את סוג התהליך המעורב [309].

ממצא מרכזי של עבודה זו הוא המידה שבה הלוגיקה התלמודית/רבנית היא אינדוקטיבית, ולא דדוקטיבית. משמעות הדבר היא שמסקנות שהוסקו על ידי המחוקקים תלויות הרבה יותר בהקשר ידע ובמיומנות טכנית ממה שהנחה מסורתית, ולכן כפופות יותר לבדיקה וסביר להניח שיצטרכו תיקון [310]. בצד הדדוקטיבי, בכל מקרה, רבים מהטיעונים הם אנתימים (הם מקוצרים, תוך התעלמות מגורמים "ברורים"); בכל מקום בו יש אי-רציפות, יש להבחין בבירור בין הנחות יסוד או מסקנות נתונות לבין טענות המונחות כממלאות את הפערים. בכל מקום בו, בסופו של דבר, מתגלות טעויות או חולשות, יש להודות בהן בחופשיות ללא קשר ליוקרת המקור, מבלי להניח כנגד כל ראיה שנתונים או תובנות לא ידועים הניעו את ההצהרה הבעייתית, וללא חשד לאיומים סמויים או גלויים, מצד אנשי דת, על גמול אלוהי (בטוחים שאלוהים *מאשר* את האמת).

ממצא מרכזי נוסף של מחקר זה הוא המידה שבה ההיגיון התלמודי/רבני הוא שגוי. ייתכן שכבר איננו סובלים כיום היגיון מעורפל, בכל הנוגע ליסודות המתודולוגיה של הדת או בכל הנוגע לטיעונים השגרתיים שלה. יש לשקול סוגיות אלו בעין בלתי משוחדת ויציבה.

ראשית, בנוגע לבסיס **השיטה** התלמודית/רבנית **.** סביר שבכל שיטות פרשנות שיאומצו בסופו של דבר כדי להפיק חוקים רגילים מהתורה, אם שיטות אלו עצמן נטענות כמבוססות על טקסט תורה, קריאתן בו חייבת להיות מילולית וברורה לכולם. כלומר, **בעוד שניתן להעלות על הדעת "לגזור" חוקים לא מתודולוגיים מהטקסט הראייתי בדרכים מוזרות ונפלאות, *חוקים מתודולוגיים* אינם יכולים (ללא מעגליות) להיות מוצדקים באופן דומה, אלא *חייבים להיות מפורשים בבירור בטקסט* , אם לא ברורים מאליהם באמצעים טבעיים** . תנאי מוקדם לוגי חשוב זה חל, ראשית, על קריאת חוקים "חוקתיים", כמו החוק המעניק סמכות חקיקה לשופטים, חוק פסיקת הרוב, החוק על אי הרחבה או צמצום של החוק, וכן הלאה. בנוגע לעקרונות ההרמנויטיים, מלבד קל וחומר ותוספת (שהם טבעיים וגם מקראיים), אין להם ראיות בתורה שבכתב. הטענה שהם חלק מהתורה שבעל פה אינה טיעון: קיומה של מסורת שבעל פה נראה סבירה מבחינה סוציולוגית ורמוזה בטקסט; אך האם מסורת כזו הכילה במקור עקרונות הרמנויטיים ספציפיים אלה, או עקרונות כלשהם, בלתי אפשרי לקבוע.

שנית, בנוגע **לרטוריקה התלמודית/רבנית** . (א) כאשר מוצג חוסר ההיגיון של צורות מחשבה מסוימות המשמשות באופן מסורתי, נאמר לנו שהעקרונות ההרמנויטיים אינם באמת היגיון, אלא דרך אלוהית שנקבעה לפענוח התורה. מצד שני, אם נבחן את השיח התלמודי/רבני בפועל, הוא נועד בבירור להיראות כתהליך של טיעון רציונלי המניב

---

[309] לדוגמה, נאמר "זוהי המרה של **A** ל- **I** ", "זהו סילוגיזם, 2/ **EAE** ", "זוהי דילמה קונסטרוקטיבית פשוטה", "זהו טיעון א-פורטיורי, והנה ההנחה העיקרית שלו, וזהו המונח האמצעי שלו, וכו'", "זוהי הכללה, מ- **O** ל- **E** ".

[310] אין זו אמירה מיותרת; לעתים קרובות מספיק (בעיקר בשבתות, כאשר רישום הערות היה בלתי אפשרי!) נתקלתי בשיעורי גמרא בטיעונים שלא יכולתי לראות בהם תוקף.

תוצאה משכנעת. הם לא יכולים לקבל את זה בשני הכיוונים. (ב) חוסר ההיגיון של הטיעון המסורתי מוסווה בדרכים שונות. מונחים ודוקטרינות מוגדרים באופן רופף, ומשמשים בדרכים לא תואמות בהקשרים שונים *כנוח* (כלומר, לא מכוח הבחנות הניתנות להוכחה פורמלית) [311]. פינות נחתכות, לכאורה לשם קיצור, אך למעשה כדי להתחמק מהיגיון מזויף. הטיעונים ארוכים, עם סטיות צדדיות רבות, כאשר ההנחות האפקטיביות והמסקנה נשמרות רחוקות ככל האפשר, כך שחוסר הקשר או אפילו הסתירה ביניהם מוסתרים היטב. אין מאמץ כן לשקיפות. (ג) כאשר יש לאדם את ההיגיון והאמת לצידו, אין צורך מורגש "להתבטא" ולהפחיד. עם זאת, רשויות דתיות מאשימות בחופשיות אנשים שאומרים או עושים דברים מדעיים בהיותם *אפיקורסים* [312]ומאיימות עליהם באובדן גן עדן על העלאת ספקות בנוגע לדת. אפשר לחשוד שמאשימים כאלה אינם בטוחים בטיעונים שלהם, מכיוון שהם פונים לטכניקות כאלה.

עלינו להשקיע מאמץ מתמשך וכנה לבחון ולשמור הן על **עקביות *פנימית*** , עם הטקסטים היהודיים עצמם (עם היררכיה נכונה של הנתונים), והן על **עקביות *חיצונית*** , עם ידע חילוני (שוב, תוך התחשבות בדרגות ההסתברות של האחרון). **לוגיקה היא דבר אוניברסלי , שלא ניתן להתעלם ממנו או לעקוף אותו.** אם יש חוסר עקביות בידע, בכל רמה ובין שני חלקים שלו, יש להתייחס אליו ברצינות ולפתור אותו במידת האפשר, מבלי להטיח דעות קדומות לכאן או לכאן. כל תיקון הנדרש על ידי לוגיקה קפדנית, בהקשר נתון, חייב להתקבל. זאת כדי להבטיח *את האמת* ; משהו הוא נכון, לא רק משום שהוא נאמר, אלא מכוח כמות ואיכות המאמץ המושקע בקביעה כנה ככזה. היכן שנדרש מעשה של אמונה, טוב ויפה; אך יש להכיר בו ככזה, ולא לטעון באופן שקרי שהוא מעשה של קוגניציה אמפירית או רציונלית.

היהדות יכולה להרוויח, בהיקפה ובעוצמתה, מתוכנית כזו, הן באמינות הכללית והן בתוכן הספציפי. שכן ניתוח יסודי שכזה סביר מאוד שיחשוף בעיות, שניסיונות לפתרונן יניבו תובנות חדשות וחשובות, ואף עשויים לאפשר תיקונים ניכרים בחוק על ידי הרשויות עצמן [313]. העבודה הנדרשת יכולה להתבצע רק על ידי אינטלקטואלים משכילים ועילאים, אנשים מומחים באותה מידה בתלמוד ובחוק רבני, לוגיקה ופילוסופיה, ובמדעים המיוחדים. אלה יהיו הרמב"מים ויוסף קרוס האמיתיים של ימינו, אלה שבסופו של דבר יעוררו השראה מחודשת בעם היהודי.

3. לבסוף, בנוגע למטרה השלישית המוצהרת שלנו, קידום הרמוניה רבה יותר בין מדע ופילוסופיה חילוניים, מצד אחד, לבין טקסטים ואמונות דתיות, מצד שני, אין צורך להוסיף עוד מעט על האמור לעיל. ההנחיות המתודולוגיות הכלליות, עבור שני הצדדים, ברורות למדי. יש צורך בפתיחות ובריאליזם, בענווה ובאומץ; בהתבוננות אובייקטיבית בצדדים השונים של נושא; תשומת לב לניואנסים ולחלופות, והימנעות מפישוט יתר; אי הסקת מסקנות רבות יותר מהמוצדקות מבחינה לוגית מהנתונים הזמינים; התעקשות על ראיות וביטחון עצמי, ושקילת אפשרויות והסתברויות לוגיות; בדיקה ובדיקה מחדש של כל הרעיונות - וכו', וכו', וכו'. אלו הן בעיקר דרישות *קדם גישהיות* לידע תקף, המשקפות נכונות ומאמץ מסוימים של הרצון, כמו גם חוכמה בנוגע לכוחותיו ולמגבלותיו של המנגנון הקוגניטיבי האנושי. גישות כאלה, אף על פי שאינן משפיעות ישירות על התוצאות, הופכות כל תוצאה המתקבלת לאמינה יותר.

בצד הדתי , לפנינו, ראשית, **התורה** , טקסט שאנו מאמינים, מתוך אמונה טהורה וכבוד לאבותינו, שגילה אותו מאת אלוה. טקסט זה הוא לעתים קרובות דו-משמעי ולעיתים קרובות חד משמעי. לכן, יש להבחין מלכתחילה בין משמעותו המילולית המוחלטת, במידה שניתן להבחין בכך בבירור, לבין כל הפרשנויות שנקראו לתוך הטקסט לאורך זמן, על ידי אנשים, סמכותיים ככל שיהיו, בין אם בתגובה לעמימות או חוסר משמעות ניכרת, ובין אם מונעים על ידי אמונות או אג'נדות שאינן קשורות. בנוגע לאמינותם היחסית של פרשנים, יש צורך להבין שמושג הסמכות עצמו אינו בלתי ניתן לערעור: אם נלקח כמוחלט, הוא כרוך במעגליות בטיעון; ניתן לייחס מעמד באופן בריא רק מכוח ובמידה שבה, וישמרו עליו כל עוד, דוקטרינותיו של תומך הן *אמינות* - המעמד הוא תוצאה, ולא ניתן

---

[311] לדוגמה: ניתן לומר הצהרה כללית בהקשר נתון, משום שהיא "מוכיחה" נקודה; בעוד שבמקומות אחרים, ניתן להכחיש את אותה הצהרה כללית, מבלי לנסות להפוך את שני הצדדים לעקביים.

[312] זמר. ***אפיקורסוס*** . הביטוי נגזר ככל הנראה מ"אפיקורוס", ומפורש כרמז לכך שהאדם הסובל משתוקק רק להוללות וכדומה. אך האשמה זו מרמזת בצורה עמוקה יותר על חוסר אובייקטיביות, אוריינטציה לאמת, כנות וכו' של האדם המדובר (בניגוד למאשים, כביכול). זוהי סתירה בכך!

[313] יש לקוות, וסביר יותר מאשר לא, שתיקונים כאלה יטו לכיוון הקלה ולא לחומרה, שכן רבות מהחומרות שהצטברו עם הזמן נבעו, קל לחשוד, מאמונות טפלות וקנאות תרבותיות או תת-תרבותיות, ולא משיקולים משפטיים באמת.

לראותו כסיבה, לאמינות דוקטרינלית. יש לקחת בחשבון את ההפרעות, החסרות והתוספות האפשריות של מסורת בעל פה, כאשר בוחנים את תוצאותיה הסופיות; סקירה ביקורתית המבוססת על מידע מוצק וטיעון מנומק היטב אינה חייבת להצביע על דחייה מוחלטת: עניינים שאינם קשורים נותרים בתוקף.

מגיניה טוענים כי **המסורת שבעל פה היא מושלמת; היכן שהיא נראית לא מושלמת, מייחסים לצופה כשל בחזון או בידע, ובסופו של דבר להאשמה מוסרית ולנידוי חברתי. אך הגדרה** *א-priori* של תוכן ה"אורתודוקסיה", לעומת "הטרודוקסיה", מרמזת על דעה קדומה ללא ערעור: היא קוטעת כל התבוננות אפשרית ויכולה רק לזכות בנאמנותם של אנשים שאינם מודאגים מסטנדרטים אובייקטיביים של אמת. הוגה דעות עצמאי יציע שאפילו אם נעניק למסמך המייסד (התורה) מקורו אלוהי, למרות הקשיים שהוא מציב, הפרשנות של מסמך זה נותרת חשופה לטעויות אנוש ולכן נתונה לביקורת. טעויות עובדתיות ושגיאות לוגיות יש למחוק, כמו בכל תחום של ידע אנושי: בני אדם יצרו אותן ובני אדם יכולים לבטלן.

יתר על כן, לא רק הצהרות מסורתיות הנוגעות לטבע או להיסטוריה פתוחות לביקורת, אלא שגם הצהרות משפטיות נראות ככאלה, ככל שהן מבוססות על הנחות חומריות ותהליכי חשיבה אשר מאוחר יותר עלולים להתגלות כחסרים (כלומר, סותרים ממצאים אמפיריים או לא עקביים). כל עוד הן יכולות לעמוד בבדיקה, טוב ויפה; אך ברגע שנמצאת טעות חד משמעית, לא ניתן עוד לאשר אותן בכנות. טעויות שנעשו בהצהרות מפורשות על הטבע הן הקלות ביותר להודות בהן, אם כי גם כיום הסמכויות הקיצוניות יותר יהססו ללכת רחוק אפילו עד כדי כך. הרמב"ם, שהיה גם מומחה משפטי גדול וגם פילוסוף אמיתי, התבטא בבירור בעניין זה:

> *אל תצפו שכל מה ש(חכמינו) הזכירו בנוגע לאסטרונומיה יתאים לעובדות האמיתיות; כי המדעים התאורטיים היו חסרים באותם ימים, והם לא דיברו עליהם על סמך מסורת שהתקבלה מהנביאים, אלא משום שהיו מדענים לפי אמות המידה של זמנם, או משום ששמעו על עניינים אלה ממדענים כאלה.*[314]

אבל, למרות שהנחות בנוגע לטבע או להיסטוריה לא תמיד משפיעות על החלטות משפטיות, הן לעיתים קרובות כן. נראה מוצדק, במקרים כאלה, לדרוש סקירה של המסקנות המשפטיות, אם ההנחות הלא משפטיות מתגלות כשגויות. עם זאת, באופן מדויק, זו תהיה אי-רצף, שכן כפי שמלמד ההיגיון, הפרכת הנחת יסוד אינה בהכרח מרמזת על דחיית מסקנתה. *אלא אם כן* - ונראה כי סייג זה חל במקרים רבים - המסקנה לא יכלה להתבסס באופן מתקבל על הדעת על הנחת יסוד חלופית, מקובלת; כלומר, אלא אם כן המסקנה משתמעת באופן מפורש *בלעדית* מהנחת היסוד המקורית (כך שדחיית הנחת היסוד מרמזת על דחיית המסקנה).

דוגמאות לטעויות כאלה נפוצות למדי בתלמוד. להלן דוגמאות ברורות, שאינן נראות מאיימות באופן קיצוני:

- "הזמן *ממולד אחד* למשנהו הוא *הלכה למשה מסיני* - 'התורה שנגלתה למשה בסיני' - והוא נתון כ-29 ימים, 12 שעות, 44 דקות ו-3.3 שניות. אלו המבינים את יסודות האסטרונומיה יודעים שמרווח הזמן בין סתימה אחת למשנהו משתנה עד 13 דקות, עקב המהירות המשתנה של השמש והירח במסלוליהם האליפטיים. כדי למצוא את הממוצע המדויק באמצעות תצפית נדרשת לא רק תצפית מתמשכת אלא גם כלים מדויקים לתזמון."
- "יש פער קטן בין האורך האמיתי של שנת השמש לבין זה המשמש כבסיס לחישוב לוח השנה (כלומר, 4 דקות ו-21 שניות). פער זה, קטן ככל שיהיה, הצטבר במהלך 1500 שנה לכ-4 וחצי ימים. זה גורם לקשיים מסוימים בכל הנוגע לעמידת לוח השנה המחושב שלנו בדרישות אחרות של ההלכה . "
- "על פי נוהג *ההלכה* , היקף המעגל ייחשב כשלושה פעמים קוטרו", במקום π(=3.141...).
- "דוגמה נוספת היא הבעיה הקלאסית של אורך האלכסון של ריבוע", אשר נלקחת כ"1-2/5 כפול צלע הריבוע", במקום $\sqrt{2}$ (=1.414...). "זה מציין את ההליך המעשי לקביעת אורך זה אם נדרש על פי *ההלכה* ."

דוגמאות אלה ניתנות על ידי הוגו מנדלבאום בספרו *"תורה, עובדות ומסקנות"* , המביא שם הפניות רלוונטיות מהתלמוד.

[315] הוא טוען כי אלה מעולם לא נועדו להיות יותר מקירובים למטרות מעשיות, ולכן גילוי אי דיוק אינו משפיע על החוק. אך ניתן לתהות, אם חז"ל היו מכירים אותן, מדוע היו מתעלמים מהן, ואף לא מכירים במספרים הנכונים. ואם לא היו מכירים אותן, מדוע

---

[314] *מורה* , 3:14. מצוטט על ידי עזריאל רוזנפלד בתוך *תורה בעידן החלל* , דברי איגודי המדענים היהודים האורתודוכסים, כרך 2.

[315] דברי איגודי המדענים היהודים האורתודוכסים, כרך 1.

ממשיכים להסתמך עליהן בנושאים הנדונים. אמנם, דוגמאות אלה אינן מזיקות יחסית (אם כי ניתן לדמיין מצבים שבהם יש להן, נניח, השלכות כספיות): אך ישנם עניינים מסוג זה המשפיעים על חייהם של אנשים בצורה קיצונית יותר, למשל בתחום הרפואה.

גישה אמפיריציסטית/רציונליסטית גרידא לעניינים כאלה, מעצם הגדרתה, אינה מתחשבת בגורם **האמונה** . הסוגיה הבסיסית היא בסופו של דבר תמיד אמינות המסירה בעל פה. לא רק התורה שבכתב, אלא גם התורה שבעל פה נטענת כנגלית אלוהית. כשם שמעשה אמונה אפשרי ונדרש במקרה הראשון, כך גם במקרה השני; הקשיים האמפיריים-רציונליים אינם שונים בהרבה בשני המקרים. המסמך הכתוב יכול להיות יצירת בדיונית, בין אם נכתבה על ידי משה או אחרים, וגם אם לא כך, ייתכן שעם הזמן הוא עבר שינויים. באופן דומה, המסורת שבעל פה יכולה להיות המצאה, הצטברות של מאות שנים של נאיביות או חוסר יושר, או שוב, ייתכן שלא. דברים כאלה קשה להוכיח בדרך אחת או אחרת.

אפשר להצביע על סתירות בתוך הטקסט הכתוב או על תקלות שבו בנוגע לטבע או להיסטוריה, כהוכחות למקורותיו האנושיים; או אפשר לייחס משמעויות אחרות לאירועים כאלה. אפשר להצביע על העובדה שחז"ל לא תמיד היו מסכימים לגבי המסורת, כהוכחה לכך שבמקור לא הייתה מסורת מונוליטית. או, עם ניואנסים רבים יותר, להתייחס למצבים שבהם הם היו תמימי דעים כסימנים להעברה ללא דופי, ולמקרים שבהם הם היו שונים כראיות כה רבות לכך שאירע בלבול איפשהו לאורך הדרך. התשובה שלתורה שבעים פנים יכולה להיראות כתירוץ צולע, או שאפשר להסתפק בהסבר שרצון האל היה לקדם דיון ובוררות רבנית. **בכל שלב, ספקנות אפשרית ואמונה נדרשת** . מה שחשוב לדת הוא שקבלה נותרת אפשרית.

קושי נוסף, החל במידה שווה על גילוי בכתב ובעל פה, הוא שאמונה היא בסיס רעוע לחוק, שכן אמונה מרמזת על אי ודאות (האמונה נועדה לתמוך בעמדה) ואי ודאות לגבי החוק לכאורה פוטרת אדם מאחריות להפרתו. נכון שחקיקה חילונית כפופה לשאלות דומות (לפחות כשאנו מנסים לבסס אותה על תפיסה של צדק טבעי, לעומת כפייה קולקטיבית פרגמטית), אך שיקולים לא-חילוניים המבוססים על חוק נוגדים לעתים קרובות גם את השכל הישר, או את "תחושת הצדק" (אשר, יש להודות, לעתים קרובות היא תופעה תרבותית ולא מולדת).

בסופו של דבר, **הבחירה** בין אמונה לספקנות צריכה להיות בחירה אישית, לא כפויה מבחוץ על ידי לחצים חברתיים או, גרוע מכך, על ידי איומי אלימות (למעט, כמובן, במקרים בהם אותן זכויות, של אחרים, מונחות על כף המאזניים). הדת דורשת זאת, שכן אתיקה, שהיא אחת המטרות העיקריות של הדת, בלתי אפשרית ללא חופש הרצון. המדע דורש זאת, משום שידע, מטרתו העיקרית, אינו ניתן להשגה בתנאים של הפחדה או כפייה. הפרט מהמר כך או כך: בבחירת אמונה וביתרונותיה המובטחים, אדם עלול לבזבז את חייו על שטויות דמיוניות; בבחירת ספקנות כדי ליהנות יותר מהחיים, אדם עלול לאבד את התמיכה האלוהית וחיים לאחר המוות מענגים. זוהי דילמה, ומי יכול לטעון שהוא יודע את התשובה בוודאות? מה שברור הוא שברגע שאדם נעול על מסלול אחד או אחר, קשה מאוד (אם כי לא בלתי אפשרי) להימלט מה"היגיון" הבלתי פוסק שלו. וגם לישיבה על הגדר ולתנודות חסרות החלטיות לכיוון אחד ולכיוון השני יש קשיים משלהם!

בעד המדע , שבו חוסר היכולת האנושית לטעות והבסיס האינדוקטיבי של הידע מתקבלים בחופשיות רבה יותר בכל הרמות, קריאות לאובייקטיביות, סובלנות וגמישות נראות מיותרות. עם זאת, בפועל קיימת סלידה ניכרת כלפי הדת, שכן רבים, אם לא רוב האנשים, אינם מכירים ב"אמונה" כבסיס לגיטימי לידע. אלו הנוקטים עמדה מעודנת יותר, יקבלו אמון עיוור כתחנת מעבר זמנית או השערת עבודה, במקרים בהם הניסיון וההיגיון לא הצליחו עד כה לבסס עובדה או תיאוריה בעלת סבירות גבוהה, או בסוגיות מטאפיזיות שבהן המדע אינו מסוגל מבחינה חוקתית לשפוט בסטנדרטים שלו, כך שבחירה שרירותית (במידה שהיא נחוצה למטרות מעשיות) היא ממילא בלתי נמנעת. אך במקרים בהם הלוגיקה האינדוקטיבית נוטה במידה רבה לכיוון המנוגד לתכתיבי האמונה (שנטען שהיא נגלית או מסורתית), הם יסרבו להן. על אחת כמה וכמה, במקרים בהם הסוגיה הנבחנת נראית פתורה בהחלט על ידי תצפית אמפירית או ניתוח לוגי באופן המנוגד בבירור לתחזיות האמונה.

בהקשר זה ניתן לציין, ראשית, כי מדע ודת אינם מתנגשים בכל העניינים, אלא רק בחלקם. ישנם מספר סעיפים הנמצאים בסתירה לכאורה (לדוגמה, בראשית א':10 ו-א':14-18 מצביעים על כך שכדור הארץ נברא לפני השמש והירח); ישנם סעיפים רבים הנראים כמסכימים זה עם זה (לדוגמה, בראשית א':11-12 מצביע על כך שחיי

הצומח הגיעו ראשונים; בראשית א':20, שחיי החי הראשונים היו מימיים); וישנם אזורים גדולים שבהם אף צד לכאורה אינו פוגע באחר, מסיבה זו או אחרת (כפי שהוצע בפסקה הקודמת). היכן שישנם סכסוכים, הם לא תמיד קיצוניים; לעתים קרובות ישנם אזורים של ספק מצד אחד או מצד שני או בשניהם, מה שמאפשר עימות ופשרה בסופו של דבר אפשרית. כל זה אומר שמסקנות כלליות לכאן או לכאן אינן מוצדקות, ויש לטפל בסוגיות סעיף אחר סעיף, תוך ידיעה מלאה של הפרטים והתנאים שנקבעו משני הצדדים.

כמו כן, "מדע", החתירה החילונית אחר ידע, הוא מושג רחב, הכולל לא רק את חקר העולם הטבעי (המדעים הפיזיקליים והביולוגיים השונים, מתמטיקה), אלא גם את חקר בני האדם (היסטוריה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה, פוליטיקה וכלכלה וכו', שכולן קשורות לרצון), וכמובן פילוסופיה (אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה, לוגיקה, שהם מדעי המדע). תחומי העניין של דיסציפלינות אלה מצטלבים עם אלו של הדת רק בתחומים מסוימים, כפי שכבר צוין. אך יתר על כן, רמות הוודאות שלהם מגוונות מאוד. בעוד שתוצאות מדעי הטבע באופן כללי נראות ודאיות ביותר, ישנם הבדלים משמעותיים מתחום או נושא ספציפי אחד למשנהו. מדעי האדם, אף על פי שלעתים קרובות מתועדים היטב ומתווכחים היטב, הם באותה מידה כמעט קונבנציונליים בחוכמתם, תוצרים של דמיון מקובל. באשר לפילוסופיה, ישנן אסכולות מחשבה רבות ומנוגדות; ומעט יחסית תחומים של הסכמה, שלא לדבר על בסיס מוצק. יש לקחת בחשבון גורמים אלה בעת קבלת החלטות.

שנית, נוכל להתעכב על ההיבטים המתודולוגיים, ולא החומריים, של שני התחומים, ולשים לב לדמיון כמו גם לשוני בגישותיהם. קווי הדמיון כוללים מגוון רחב של טכניקות אינדוקטיביות ודדוקטיביות (אשר, אין ספק, עשויות להיות מנוצלות לרעה מדי פעם). באשר להבדלים, חלקם טכניים, חלקם יחסית אידיאולוגיים או גישהיים. טכניקות מסוימות, "ספרותיות" יותר מאשר לוגיות, בהן משתמשים פרשנים דתיים ייראו מפוקפקות למדענים; היבטים מסוימים של חלק מהעקרונות ההרמנויטיים שבהם משתמשים רבנים הם ללא ספק סופיסטיים. ההסתמכות על אמונה, במקרים של ספק מדעי ויותר מכך במקרים בהם המדע הגיע למסקנות המנוגדות לדת, והנכונות להיכנע לסמכות, עשויות להיחשב לפערים קיצוניים.

השעיית *שיקול דעתו של אדם*, במסווה של "ענווה" או "יראת שמים", אינה מקובלת על המדע: בסופו של דבר זוהי יהירות. קרל פופר הדגיש בצדק את ההבדל בין מדע לדת באפשרות של "הפרכה": מדע, באופן אידיאלי, נשאר גמיש, פתוח לשינוי אמיתי לנוכח תצפיות או תובנות חדשות, בעוד שהדת, לפחות בצורותיה הפונדמנטליסטיות יותר, מסרבת לזוז מעמדות מסוימות, יהיו אשר יהיו הראיות או הביקורת המופנות נגדה. אין ספק שההגנות של אפולוגים דתיים נראות לעתים קרובות מאולצות, במקרה הטוב פונות לאפשרויות רחוקות מאוד ולא סבירות, שנועדו רק לשמר את *קיבעוני הרעיון שלהם* .

אף על פי כן, המדע חייב להישאר סובלני, לא רק משום שדת (במיטבה) היא ביטוי אחד לעומקי הרוח האנושית וצמצום הידע לפרספקטיבה צרה יותר יהיה הפסד לכולנו, אלא דווקא משום שמעלה של המדע, במונחים שלו, היא פתיחותו. לעיתים אנו רואים בתקשורת תגליות ורעיונות מדעיים המוצגים כעובדה סופית; אך מדענים בפועל, המכירים את הסוגיות הפילוסופיות הרחבות יותר סביב המיזם המדעי, אינם כה מוגדרים ואקסקלוסיביים. בליבת המדע נמצאות *תופעות תפיסתיות* (כגון הבזק אור במיקרוסקופ אלקטרונים או צליל הנפלט ממד); מאלה, תחת הנחות מושגיות מסוימות ובאמצעות הכללות, נבנים "עובדות" ו"חוקים" טבעיים בעלי אמינות ניכרת; ומעבר לאלה, באמצעות דמיון והשערה, מנוסחות "תיאוריות" גדולות יותר ונבדקות ומתאימות ללא הרף. **בכל המעברים, אנו תלויים באינטואיציות הלוגיות שלנו (או "השכל הישר", המסתמך על *תופעות מושגיות*) כדי להנחות אותנו לתוצאות מתאימות.** זה תמיד משאיר "חלון הזדמנויות", רחוק ככל שיהיה, אשר הדת יכולה לפנות אליו, והמדע, כדי להישאר מדע (כלומר, נאמן לעצמו), חייב להודות בכך באצילות.

לסיכום, יש לקוות כי, בעוד שעבודה זו בוודאי לא פתרה סופית את כל הסוגיות, היא העשירה וקידמה במידה מסוימת את הדיון ביניהם.

נכתב בז'נבה, שוויץ,
מנובמבר 1991 עד יולי 1995.

בהכרת תודה לאל.

16. נספחים.

1. הערות נוספות על טיעון א-פורטיורי.

1. סובייקטיבי ופרדיקטלי (או אנטצדנטלי ותוצאתי) א-פורטיורי נמצאים לעיתים **יחד** , ויוצרים סוריטים אנתיממיים, כך שהמסקנה של אחד מהם משמשת באופן מרומז כהנחת יסוד משנית באחר. לדוגמה:

A הוא יותר R מ-B, ו-B הוא מספיק R כדי להיות C,
ונדרש יותר R כדי להיות C מאשר כדי להיות D;
אז, A הוא מספיק R כדי להיות D.

(כאן, התוצאה הסובייקטיבית והשקטה 'A הוא R מספיק כדי להיות C' של שתי ההנחות הראשונות משמשת, יחד עם ההנחה השלישית, להשגת התוצאה הסופית, הפרדיקטלית.)

ד' הוא יותר ר' מאשר ג',
ו-C הוא R מספיק כדי להיות A, ונדרש יותר R כדי להיות A מאשר כדי להיות B;
אז, D הוא מספיק R כדי להיות B.

(כאן, התוצאה השקטה והפרדיקטלית 'C הוא R מספיק כדי להיות B' של שתי ההנחות האחרונות משמשת, יחד עם ההנחה הראשונה, להשגת התוצאה הסופית, הסובייקטיבית.)

2. אנו נתקלים לעתים קרובות **בצורות השונות הבאות של טענות סופקטיביות** ; דיוק, X הוא R "מספיק" כדי להיות Y, יכול להיות (ומרומז על ידי כל אחד מהם):

מספיקות מדויקת: X הוא R " *בדיוק* מספיק" כדי להיות Y, או
נדיבות: X הוא R " *יותר* ממספיק" כדי להיות Y.

לכן, "מספיק" נפוץ להתפרש כ"בדיוק מספיק או יותר ממספיק", בהתאם לפער *בין* שתי נקודות ההתחלה של Ry ו-Rx. את הקשר "יותר ממספיק" ניתן, בתורו, לכמת בצורה שונה (ובדייקנות רבה יותר): קצת יותר, הרבה יותר וכו'. אך שימו לב שתת-קבוצות אלו של הצורה הן רק שתיים מתוך דרכים רבות, בפרספקטיבה רחבה יותר, בהן Rx עשוי להיכלל ב-Ry.

באופן דומה, חוסר יעילות מתבטא לעתים קרובות בצורה:

X הוא R " *פחות* ממספיק" כדי להיות Y.

ניתן לכמת זאת עוד יותר: הרבה פחות, לא הרבה פחות וכו'. כמו בביטויים "בדיוק מספיק" ו"יותר ממספיק" המשמשים כדי לסייג את המונח "דיוק", ביטוי זה "פחות ממספיק" מופיע בהקשרים ספציפיים, כלומר כאשר אנו מתמודדים עם טווח יחיד ורציף של R (שמתחיל ב-Ry וגדל מעבר לו). אך כאשר יש לנו אי-רציפות בטווח שלנו, או במילים אחרות, מספר מרווחים, השפה הופכת לבלתי מספקת. עם זאת, עלינו לציין גם שתי גרסאות נוספות, המנסות לבטא אי-רציפות כאלה במידה מסוימת (מרמזות, בהתאמה, על גבול עליון וגבול תחתון):

אי ספיקה עקב עודף: X הוא "יותר מדי" מ-R כדי להיות Y, או

אי ספיקה באמצעות חוסר: X הוא "קטן מדי" מ-R כדי להיות Y.

יש לפרש גם עודף וגם חוסר כמשמעותם של חוסר, אם כי מסיבות שונות. לפיכך, הקשר "לא מספיק" במובן הקפוא שלנו לא צריך להיות מוגבל ל"מעט מדי" (כפי שקורה לעתים קרובות בשימוש יומיומי), אלא חייב לכלול גם "יותר מדי". במילים אחרות, חוסר (במובן הרחב הזה) פירושו מעט מדי או יותר מדי. אבל כדי לחזור על כך, ביטויים כאלה, למרות שהם שימושיים מספיק בהקשרים נפוצים מסוימים, אינם יכולים לתאר במילים את כל המצבים. ניתוח מלא של סוגיות אלה מתבצע בצורה הטובה ביותר באמצעות לוגיקה מתמטית, תוך שימוש בטכניקות סימבוליות. אני אפילו לא אנסה זאת - זה לא התחום החזק שלי. בכל מקרה, אלה פרטים שאינם משפיעים על אמיתותן של ההצהרות הגנריות יותר שאנו עושים כאן בנוגע לשפה וללוגיקה קל וחומר.

לבסוף, שימו לב שניתן לפתח מצבי רוח תקפים של א-פורטיורי, תוך שימוש בצורות שונות כאלה של טענה סופפקטיבית בשילובים שונים. כדי לפתח אותם, עלינו רק לקחת את מצבי הרוח הגנריים שכבר אושרו כנקודות מוצא, ולשקול את השפעת הוריאציות. התנאים שבהם תת-קבוצות אלו של א-פורטיורי תקפות זהים לאלה שכבר נקבעו עבור מצבי הרוח העיקריים מהם הם נגזרים. הנה כמה דוגמאות מעניינות לסוג הטיעון המדובר:

P *גדול יותר* מ-R מ-Q; לכן:

אם Q הוא R *בדיוק* מספיק כדי להיות S, אז P הוא R *יותר* ממספיק כדי להיות S.

שימו לב גם, עם אותה הנחת יסוד עיקרית, 'אם P הוא R *בדיוק* מספיק כדי להיות S, אז Q הוא R *קטן מ* (כלומר, לא *יותר* ולא *בדיוק*) מספיק כדי להיות S'.

נדרש *יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q; לכן:*

אם S הוא R *בדיוק* מספיק כדי להיות P, אז S הוא R *יותר* ממספיק כדי להיות Q.

שימו לב גם, עם אותה הנחת יסוד עיקרית, 'אם S הוא R *בדיוק* מספיק כדי להיות Q, אז S הוא R *קטן מ* (כלומר, לא *יותר* ולא *בדיוק*) מספיק כדי להיות P'.

הקורא מוזמן לבחון את כל האפשרויות האחרות ואת התיקופים.

3. ברצוני להעיר כאן כמה הערות בנוגע **לייצוג תופעות טבע בנוסחאות מתמטיות** , עבור קוראים שאינם מכירים את הנושא שהועלה בהקשר של דיוננו על עקרון *הדאיו* .

כל שתי תופעות או יותר, בין אם פיזיקליות ובין אם לאו, שגודלן משתנה באופן ברור יחד בצורה כלשהי, מורכבות ככל שתהיה, ניתנות באופן עקרוני (בתנאי שנוכל למדוד אותן במדויק) להיטמע במשוואה אלגברית. משוואות כאלה, בתורן, יש להן שווה ערך גיאומטרי, במרחב קרטזי שבו כל אחת מהתופעות מיוצגת על ידי ממד; הקשר הכמותי ביניהן מתבטא אז על ידי קו ישר או עקומה בכל צורה שהיא, או צורה אחרת.

דוגמה פשוטה היא משוואת הגז האידיאלי, "pv/t=k", כאשר p, v, t הם משתנים, p=לחץ בגז, v=נפח הגז, t=טמפרטורה של הגז, ו-k=קבוע. המשוואה נקראת אידיאלית, משום שגזים אמיתיים אינם מתנהגים כך; אך זהו קירוב טוב בנסיבות רגילות. משוואה זו מניבה יחס ליניארי, בייצוג קרטזיאני תלת-ממדי. הקשר יכול היה באותה מידה להיות אקספוננציאלי או סינוסואידלי או כל דבר אחר; אך כך מצאו הניסויים, על ידי מדידת מצבים שונים של גזים ואקסטרפולציה של התוצאות.

עכשיו, מה המשמעות של זה במונחים עממיים יותר? משוואה כמו pv/t=k היא *סיכום של אינספור טענות מותנות* , הנוגעות לכל הערכים האפשריים של המשתנים. עבור כל ערך נתון של p, נניח, נוכל לחזות באמצעות חישוב פשוט את כל ההתאמות בין הערכים של v לאלה של t:

אם לגז יש לחץ p1, אז:

- אם לגז יש נפח v1, אז יש לו טמפרטורה t1 (=p1.v1/k), ולהיפך;
- אם לגז יש נפח v2, אז יש לו טמפרטורה t2 (=p1.v2/k), ולהיפך;
- ...וכו.

אם לגז יש לחץ p2, אז:

- אם לגז יש נפח v1, אז יש לו טמפרטורה t5 (=p2.v1/k), ולהיפך;
- אם לגז יש נפח v2, אזי יש לו טמפרטורה t6 (=p2.v2/k), ולהיפך;
- ...וכו.

...וְכֵן הָלְאָה.

בהכיר את המגוון והמורכבות האפשריים של משוואות טבעיות, קל לראות את הסבירות של עקרון *הדייו* . שני משתנים עשויים להיות פרופורציונליים בחלק ממהלכו, ואז להיות בעלי יחס שונה באופן קיצוני, אם המשוואה המקשרת ביניהם מעוותת מספיק.

4. בניסיונותיי המוקדמים להבין את הטיעון א-פורטיורי, ניסיתי תיאוריה שקראתי לה **פורמט ABCD** . למרות שייתכן שזה לא ישים בכל המקרים או לא יגיע לעיקרו, עדיין עשוי להיות לו ערך מסוים, לכן אציג אותו בקצרה כאן.

' **A** ' מייצג את *הסוכן* , ' **B** ' את מה שנמצא *בין לבין* (האמצעים), ' **C** ' את *התנאים הסובבים* , ו-' **D** ' את *היעד* (המטרה); שימו לב שמונחים אלה משמשים במושג רחב של סיבתיות, ולאו דווקא מרמזים על תנועה או שינוי, וגם לא על חתירה מודעת אחר מטרות. במסגרת זו, נוכל לתפוס סובייקטיבי קל וחומר כדלקמן:

<u>הנחת יסוד עיקרית</u> (לשני מצבי הרוח הבאים):

בתנאים C1, סוכן A, באמצעות B1, גורם ל-D, *סביר יותר מאשר* בתנאים C2, סוכן A, באמצעות B2, גורם ל-D; לכן:

<u>מצב רוח חיובי (מקלודי עד גדול)</u>:

אם A ב-Q=) C2) מבצע את Rq=) B2) וגורם ל-S=) D), *אז* A ב-P=) C1) יעשה את Rp=) B1) ויגרום ל-S=) D).

לדוגמה, בני ישראל (א), בעוד משה עדיין חי (ג2), עושים דברים (ב2) בניגוד לתורה (ד); לכן, הם (א), לאחר מות משה (ג1), כנראה יעשו דברים (ב1) בניגוד לתורה (ד).

מצב רוח שלילי (מגדול עד מינורי):

אם A ב-P=) C1) לא מבצע את Rp=) B1) ולא גורם ל-S=) D), *אז* A ב-Q=) C2) לא יבצע את B2 Rq=)) ולא יגרום ל-S=) D).

לדוגמה, אחיו של יוסף (א'), למרות שהיו מחוץ להישג ידם של הרשויות המצריות (ג'1), לא שמרו כסף שנמצא (ב'1) וכך נמנעו מחוסר יושר (ד'); לכן, הם (א'), בתוך שטח מצרים (ג'2), כנראה לא יגנבו (ב'2) וכך נמנעו מחוסר יושר (ד').

שימו לב שכל ארבעת הגורמים (א', ב', ג', ד') מעורבים, ולו באופן פרטי ואולי רק באופן מרומז, בכל אחת משלוש הטענות. שימו לב שהקשר בין שני הסעיפים של הנחת היסוד העיקרית, המאפשר לנו להסיק מסקנה מהנחת היסוד המשנית, נתפס כאן ככשר של *הסתברות* , או יעילות של סיבתיות. במסגרת זו, ההיבט הכמותי, קל וחומר, הוא אגבי למדי, והטיעון המעורב הוא למעשה *אפודוזיס* .

ניתן כנראה לפענח מבנים דומים עבור טיעונים פרדיקטליים, חיוביים ושליליים. וכך גם עבור טיעונים אימפליקטיביים.

כפי שכבר נאמר, ספק אם לפורמט זה ערך כללי או עמוק, אלא שהוא מראה את הסאב-טקסט הסיבתי של חלק מהטיעונים, ובדרך אגב כיצד מונחי הטיעונים הסובייקטיביים והפרדיקטליים עשויים לעבור מדי פעם מצורה אחת לאחרת.

2. מושגי זמן.

בנספח זה, ברצוני להציג מספר הצעות בנוגע לסיפור הבריאה, כפי שהוא מוצג בבראשית א' ו-ב' ובפרשנויות היהודיות המסורתיות להם, וכן בנוגע לתיאוריות מדעיות עכשוויות בנושא. (כתבתי את רוב הטקסט שלהלן לפני מספר שנים; עם זאת, כמה מחשבות עדכניות יותר נוספו בשורות האחרונות.)

תפיסה נפוצה היא האמונה שמדע ודת נמצאים איכשהו בסתירה רדיקלית. מדענים רבים מניחים בטעות שהתגליות שלהם שוללות את קיומו של ממד רוחני בעולם, או אפילו את קיומו של אלוהים. כתוצאה מכך, אנשים דתיים, המקבלים את מדעני הטבע הללו במילה שלהם, הופכים לחשדניים כלפי מפעל המדע כולו, שיטותיו ותוצאותיו. אבל קצת מחשבה מראה שאין סלידה אינהרנטית בין תחומים אלה. אין תגלית מדעית אחת אשר למעשה, בלוגיקה קפדנית, מרמזת על מסקנה אתאיסטית או אנטי-רוחנית.

קחו למשל את האבולוציה של מינים או של היקום. כל מה שהמדע עושה הוא לנסות *לתאר* את התהליך. במבט מלמעלה, תהליך האבולוציה הוא פשוט תנועה גדולה יותר, נניח מאשר תנועת התינוק שלכם על הרצפה; זה לוקח יותר זמן ומשפיע על דברים רבים יותר, אבל זו עדיין רק תנועה.

כאשר מדענים מספרים לנו את ה"סיבות" לתופעה כלשהי, כל מה שהם עושים הוא לתאר *חלקים* ממנה, או לתאר *תופעות אחרות* שנראות קשורות אליה שוב ושוב. הסבר אינו אלא תיאור נוסף, בין אם בצורה של טענות קטגוריות ובין אם בצורה של התניה כלשהי. אין סיבה הגיונית מדוע תנועה או תהליך זה, שהוא דבר מיניאטורי ביד אלוהים, לא יכלו להיות מכוונים ונחרצים על ידו, כתוצאה טבעית של הבריאה. לפיכך, לאבולוציוניזם ולבריאתנות אין סתירה מושגית אינהרנטית זו לזו.

כעת, אנו מתמודדים עם השלמה זו עם הפרשנות המילולית של טקסטים קדושים - בראשית. כיצד יכול תהליך, כמו אבולוציה של מינים, או התפתחות היקום, להימשך מיליוני או מיליארדי שנים, ועדיין לטעון שנמשך שבוע, לפני כ-5750 שנה?

אני לא יודע את התשובה, אבל אני *יכול להציע כמה* - מספיק כדי להראות שהתאימות של הטענות הללו בהחלט מתקבלת על הדעת, ולכן אין בסיס לוגי להתייחס אליהן כטענות ששוללות זו את זו. זכרו שאפשרות לוגית ניתנת להסקה מהיעדר אי-אפשרות לוגית, על פי חוק האמצע המודר (בצורה מורחבת ומודאלית: אם לא לכאורה בלתי אפשרי, אז לכאורה אפשרי).

עקבות העבר. ראשית, העולם היה יכול להופיע אתמול, או לפני דקה - העולם עם כל זיכרונותיו ועקבותיו החומריים של קיום ופעילות עבר - ולא היינו יודעים את ההבדל. אין לנו דרך להסיק בוודאות מוחלטת, מקיומם של זיכרונות ועקבות חומריים *בהווה* , את קיומו האמיתי של העבר *כפי שהוא מופיע לנו* בזכות זיכרונות ועקבות חומריים אלה.

קיומו של העבר (או, לצורך העניין, העתיד), הוא אחת מאותן הנחות נסתרות מתמשכות. זוהי רק הנחה, שהנחות הנגד שלה לא נשקלו או בוטלו. (למרות זאת, זוהי הופעה חזקה למדי, וראויה לאמונה. זהו פתרון רדיקלי למדי פשוט למחוק אותה.)

זמן עם גיאומטריה משתנה. שנית, אנו יכולים לשער בנוגע לזמן, ולהראות שיקום שבו שבוע הוא גם כמה מיליארדי שנים הוא בהחלט מתקבל על הדעת. מספר הרגעים בשבוע הבריאה הוא, נניח, n; מספר הרגעים בעידנים הנראים לעין של התפתחות העולם הוא גם n; לכל אחד יש את *אותו מספר* של מקטעי זמן בדידים, רק שהמקטעים הם *בגדלים שונים* .

כוכבים באים והולכים, דינוזאורים באים והולכים, בקצב מואץ, כמו סרט מואץ. הם לא יכולים להבחין בהבדל. התהליכים המעורבים עשויים להיות זהים לחלוטין מבחינה תיאורית, אך בעלי מהירויות שונות ממה שהם נראים, מנקודת מבטנו.

הבורא, אשר לבדו נמצא מעבר לזמן, מסוגל להשוות בין מקטעי הזמן של אותה תקופה שחלפה, לבין מקטעי הזמן באלפי השנים האחרונות של ההיסטוריה האנושית, ויכול לומר לנו בכנות: רגע אחד מאותו זמן עבר היה שווה בגודלו, נניח, ל-m רגעים מזמנך. אולי לכך התכוון מחבר התהילים, שאמר (תהילים צ):

כי אלף שנים כיום בעיניך, כתמול שעבר.

התפיסה ***שמרחב וזמן הם רציפים*** היא הנחה דעה קדומה. רוב האנשים מקבלים אותה כמובנת מאליה, ואינם מודעים לאפשרות של נקודת מבט חלופית: תפיסת המרחב או הזמן כדברים נפרדים (או 'כמותיים', בלשון מודרנית). פילוסוף יווני מוקדם, זנון מאלאה, תיאר מספר פרדוקסים במושג התנועה. אחד מהם היה הפרדוקס שלו על אכילס והצב, שהתנהל בערך כך:

> אם, כשראה צב מרחוק, אכילס הרץ הגדול ינסה לתפוס אותו, הוא לעולם לא יצליח. שכן עד שיגיע למקום בו היה הצב כשראה אותו לראשונה, הצב האיטי לא יהיה שם אלא מעט רחוק יותר. מצד שני, עד שיגיע לתחנתו השנייה, הוא כבר יהיה בשלישית. וכן הלאה, עד אינסוף. לכן, הוא לעולם לא יוכל לעקוף אותו, לא משנה כמה מהר ירוץ.

התשובה הניוטונית לזנון תהיה שחלוקה אינסופית של המרחב על ידי גוף נע אינה חייבת להימשך זמן אינסופי, ושהקצבים השונים של חלוקה זו מאפשרים לעצם המהיר יותר להתכנס ולעבור את העצם האיטי יותר. זהו הרקע הפילוסופי של חשבון דיפרנציאלי ואינטגרלי, והוא תואם את הניסיון ואת השכל הישר.

עם זאת, ניתן היה לפתור את הפרדוקס, לכאורה באותה מידה, על ידי הנחה אחרת. ***נוכל להתייחס למרחב ו/או לזמן כמורכבים ממקטעים נפרדים, זעירים באופן קיצוני אך לא אינסופי, שבתוכם גופים נייחים באופן בלתי נמנע (אם כי אינם נעולים)*** .

גוף נע יעבור מתחנה אחת לאחרת, על ידי היעלמות מיידית מהראשונה, והופעה חוזרת ומיידית בשנייה, מבלי שאף אחד מחלקיו נע כלל בתוך אף אחת מהתחנות. שינוי המקום המיידי אינו לוקח זמן, רק שהקיום הסטטי בכל מקום יש לו הארכה בזמן.

חשבו על אור סטרובוסקופי בדיסקוטק. בכל פעם שהוא מהבהב, הרקדנים פרוסים בצורה מעט שונה. אתם רק מניחים שהם "נעו" דרך חללים ביניים, בזמן שהאור כבוי. נניח, במקום זאת, שהם חדלו להתקיים בזמן הביניים; לא תהיה לכם דרך לדעת זאת.

אם טווח הזמן המפריד הזה הוא בעל משך אפס (נקודת זמן, " **רגע** "), אי אפשר אפילו לומר במדויק שהם חדלו להתקיים. אם טווחי הזמן שבמהלכם האור דולק (**ה"רגעים " הנייחים**) היו כה קטנים עד ששינוי בתוכם היה בלתי נראה לעין בלתי מזוינת או לכל מכשיר טכנולוגי אחר, לא היה לך בסיס אמפירי לטעון ששינוי אכן מתרחש.

אנלוגיה חשובה היא זו של הקולנוע. הסרט מורכב מסדרה של "תמונות סטילס", אך כשהן נעות במהירות מספקת דרך מקרן, התמונה על המסך אינה נותנת רמז לחוסר רציפות, אלא נראית מתמשכת בצורה חלקה. אפילו ברמה סטטית, ציירים אימפרסיוניסטים, כמו ואן גוך, רנואר או מילן, הדגימו היטב כיצד מסה של נקודות עשויה ממרחק להיראות משולבת למדי.

לכן, בהחלט ניתן להעלות על הדעת שתנועה אינה רציפה כפי שהיא נראית, אלא סדרה של עצירות רגעיות, המופרדות על ידי "היעלמות פה והופעה חוזרת שם" מיידית של התופעה. אגב, מושג זה מוצע מהאמונה שאלוהים יוצר מחדש, מקיים, ללא הרף את היקום.

במקרה כזה, המהירות (מרחק לאורך זמן) של תנועה תוגדר כסכום קוטר מקטעי המרחב המכוסים, חלקי סכום קוטר מקטעי הזמן הנלקחים. מרחב וזמן אינם חייבים להיות שניהם בדידים; ניתן גם להעלות על הדעת שרק אחד מהם יהיה בדיד, והשני רציף. אלו הן סיבוכים נוספים, שיש להתייחס אליהם.

שימו לב שנקודת המבט של הדיסקרטיות מרמזת שההווה הוא רגע, בעוד שרעיון ההמשכיות מרמז שמדובר ברגע אחד בלבד.

כעת, דאגתי כאן אינה הכדאיות הסופית של השערה חלופית זו, אותה יש לשקול פיזיקאים. הנקודה היא, שככל הידוע לי, לא הושקע מאמץ גדול, אם בכלל, בניסוח ובבדיקת חלופה זו, לפחות לא על ידי אנשים מן השורה.

קיבלנו את התיאוריה הראשונה שעלתה בראשנו, מושג הרצף, ולא הדגמנו את כישלונן של תפיסות אחרות להתאים לניסיון ולהיות עקביות פנימית. למרות שהתיאוריה שלנו נראית קוהרנטית מבחינה לוגית וממשיכה להתאים לעובדות, עדיין יש לנו מחויבות מסוימת לשקול ובתקווה לבטל כל חלופה.

ייתכן שיתברר שרעיון המרחב-זמן הלא רציף פותר כמה בעיות מביכות שהיו בעבר, כמו פרדוקס גל החלקיקים. הוא מתייחס למרחב ולזמן בצורה כה שונה עד שהוא כמעט בוודאי ייצור עבורנו מושגים חדשים.

זה עשוי לפתוח בפנינו שערים חדשים, כמו לאפשר קטעי מרחב או זמן בגדלים לא אחידים; או כמו לאפשר נסיעה מיידית מחלל זעיר אחד לתחנה אחרת, תחנה רחוקה ולא רציפה, מבלי לעבור דרך מקומות ביניים.

מצד שני, ייתכן שנגלה שניבוי מרומז כלשהו על ידי הפוסטולט הלא-מורכב סותר את עצמו או סותר את הניסיון; אך במקרה זה, הצלחנו לבסס בצורה איתנה יותר את ההנחה הרווחת.

לפעמים ההנחות השקטות שלנו נחשפות בסופו של דבר. דוגמה לכך היא הרעיון האוקלידי של מרחב-זמן כמרחב ישר (כך שמקבילות לעולם לא ייפגשו), אשר נדחה לא מזמן על ידי איינשטיין בתורת היחסות הכללית שלו, במאמץ לפתור את פרדוקס קביעות מהירות האור, אם אני זוכר נכון.[316]

למרבה המזל, גיאומטריאטורים חדשים (כמו גאוס, כזכור) כבר הכינו את הציוד המתמטי לרעיון ש"מקבילות " עשויות להיפגש. לדוגמה, כמו המעגלים הגדולים של כדור עצום, שנראים מקבילים באזור קטן, אך בסופו של דבר במרחקים של שנות אור אכן מצטלבים.

ברגע שאנו מקבלים את המרחב והזמן כבעלי יכולת עקומה במציאות, למרות שתמיד ייצגנו אותם בעיני רוחנו ועל הנייר כקווים ישרים, קל למדי לדמיין גם את המרחב או הזמן כבעלי צורה לא סדירה באופן חמור יותר. הקווים עשויים להיות מעוותים ומפותלים בכל מיני דרכים שונות, אפילו עם כיפופים ולולאות, ואף עשויים להיות חורים בבד.

---

316 הקורא מופנה כאן לספרים על פיזיקת מרחב-זמן, כמו זה של טיילור ווילר. עברו שנים מאז שלמדתי באופן אישי את הנושא, כך שזיכרון הפרטים שלי לעתים קרובות מעורפל, אם כי אני מקווה ששמרתי על עיקרי הדברים.

אי סדרים כאלה (שייתכן שבמציאות אינם קיצוניים כפי שמציעים כאן) פשוט יסמנו שישנן אפשרויות ואי-אפשרויות אינהרנטיות מסוימות במרחב-זמן, במסלולים פיזיים ובמעכבים שכל גוף חולף נעול בהם. לא הייתה לנו דרך לדעת את המגבלות הזעירות הללו, אם המעבר של הגוף נראה חלק למדי ברמה נגישה.

(למיטב ידיעתנו, גופים עשויים להיות לא יותר מקשרים מוזרים במארג ההוויה. נעים, כמו גלי מים; עוקבים אחר צלקת לאורך הזמן. אני רק משער.)

לפיכך, התפיסה הקדומה שלנו לגבי מרחב-זמן כמרווח באופן שווה בהכרח, בהתאם לתמונה הקרטזית הניתנת על ידי נייר מילימטרי, אינה מבוססת באופן בלתי מעורער. ישנן תפיסות חלופיות, שנראות באופן עקרוני סבירות באותה מידה (עד כה, לפחות בעיניי).

לכן, בהחלט ניתן להעלות על הדעת, בנוסף, שמרחב או זמן מורכבים ממקטעים נפרדים בגדלים משתנים . ניתן לשאת חפץ כמו סרגל או שעון ממקום למקום למטרות מדידה. אך אם הסרגל מתרחב או מתכווץ כדי למלא מספר שווה של מקטעי מרחב בצורות וגדלים שונים, לא תהיה לנו דרך להשוות את ממדי מקטעי המרחב השונים. באופן דומה, אם השעון (שהוא בסך הכל תהליך פיזיקלי) ישנה את מהירותו מעת לעת, בהתאם למשך הזמן המשתנה של הרגעים, הזמן עדיין ייראה קבוע לצופה.

ייתכן אף שהזמן, במקום להיות אוניברסלי, משתנה בהתאם למקום, כך שהם קשורים זה בזה באופן בלתי נפרד. בכל מקרה, השינויים בגודל עשויים להיות קבועים, אולי מסודרים מהארוך ביותר לקצר ביותר או להיפך, או אולי בסידורים מחזוריים, או שהם עשויים להיות ללא כל דפוס שהוא.

לא היינו מסוגלים לענות על שאלות כאלה, אלא אם כן נוכל איכשהו לראות את המרחב עצמו או לנוע על פני יותר מרגע אחד של זמן. ייתכן שניתן יהיה להמציא טכנולוגיה כלשהי. אולי אנו כבר יכולים לחוות את גדלי הזמן המגוונים: אולי יום שנראה כאילו חלף מהר מהרגיל, פשוטו כמשמעו, אכן חלף.

זמן משתנה פשוט מרמז שכל התהליכים ביקום משתנים במהירותם, אך יחד או בתיאום. כל עוד המהירויות *היחסיות שלהם* נשארות זהות, המהירות הכוללת המשותפת שלהם עשויה להשתנות באופן דרמטי מבלי להשפיע על דבר. ***כל המשוואות הפיזיקליות נשארות זהות; שום דבר לא מתגלה באמצעות מדידה*** . נראה שאין דרך פיזיקלית להבחין בין מצב זה של 'גיאומטריה משתנה' לבין מצב ביקום של זמן רציף וקבוע.

מכאן נובע כי הנחות יסוד רבות תואמות באותה מידה את הנתונים הנתונים. ייתכן שנוכל לבנות תחזיות ברורות הניתנות לבדיקה, או שייתכן שלא תהיה לנו דרך לבחור ביניהן. חשוב לזכור שגם לאמונות היקרות ביותר שלנו עשויות להיות נקודות מבט חלופיות. המטרה אינה לערער את היציבות, אלא להישאר צלולים.

יש הטוענים כי ספקולציות אלו חורגות ממה שמכונה *עקרון האחידות של הדברים הבלתי ניתנים להבחנה*. על פי עיקרון זה, למשל, המרחב והזמן זהים לחלוטין בכל מקום ובכל עת - משום שמכיוון שאין דרך מתקבלת על הדעת למדוד ולהשוות פיזית ביטויים שונים של תופעות אלו, יש להניח שהם אחידים לכל אורך הדרך.

אבל ברור שלעיקרון זה אין ערך *פורמלי* , משום שאנו יכולים להעלות על הדעת סיבות לוגיות כדי להצדיק אמונה הפוכה - כלומר, שמרחב או זמן עשויים להיות מורכבים מתופעות נפרדות ונפרדות במידה מסוימת. אם עקרון האחידות של תופעות בלתי ניתנות להבחנה היה נחשב כפורמלי, הוא היה חייב לחול על כל האבסטרקציות, כך שיכולה להיות רק הפשטה אחת (מכיוון שהפשטות כשלעצמן אינן שונות *באופן מובן*). עם זאת, כולנו מסכימים שאנו יכולים להעלות על הדעת הבדלים בין הפשטות שונות, כמו למשל ההבדל בין אלקטרון לפוזיטרון (או בין המושגים השונים בכל *משפט* שאנו טוענים שהוא נכון).

לעתים קרובות אנו יכולים להבחין בין "דברים בלתי ניתנים להבחנה", לפחות בהתייחס להשפעותיהם הניתנות לזיהוי. אנו בהחלט יכולים להניח שזהות קיימת, כל עוד אין לנו סיבות לוגיות, בהקשר רחב יותר, לעשות אחרת. העיקרון המדובר הוא רק כלי אינדוקטיבי, ולא הכללה מחייבת דדוקטיבית.

אכן, רק מאז ימיו של ניוטון החלוקה האינסופית של המרחב והזמן נתפסה כמובנת מאליה. לפני כן, הסוגיה נחשבה פתוחה, כפי שמראים היטב דיונים על רעיונותיו של זנון על ידי אריסטו. לאחרונה, עיקרון זה נחלש במידה ניכרת על ידי התיאוריה של אלברט איינשטיין על היקום הפיזי כמשטח של כדור ארבעה-ממדי, במקום הרחבה אוקלידית.

איינשטיין פותחת את הדלת לבחינה יסודית של עקרון הזהות של היצורים הבלתי ניתנים להבחנה. שכן, ברגע שאנו מבינים שמרחב וזמן אינם חייבים להתאים לתפיסה הריבועית המושלמת של הגיאומטריה האוקלידית, אז הכל הולך. נוצר פער בין הגיאומטריה שנכפתה על ידי דמיוננו המוגבל לבין הגיאומטריה של העולם הרחב והחיצוני; כלומר, ליתר דיוק, הדמיון שלנו השתחרר מהמנטליות של נייר גרפי קרטזי עם קווים ישרים, וכעת אנו יכולים לדמיין ניירות גרפיים עם קווים מכל מיני צורות.

האמן הגרפי השוויצרי מ.ס. אשר, אולי כזכור, נהג לצייר עולמות שבהם מים יכולים לעלות במעלה גבעה, או מדרגות יכולות לחזור לאותה רמה, תוך כדי עלייה (או ירידה) תמידית. אם נבחן ברצינות פרספקטיבות גיאומטריות כאלה, נוכל, למשל, להבין את חוק הכבידה, תוך התייחסות להגדרות חדשות לגבי מה מהווה קו "ישר". אז נוכל, כמו אשר, לראות ספירלה כקו ישר בגיאומטריה של העולם האמיתי; ובמקרה כזה לא תהיה צורך להסביר תנועה כלפי מעלה או מטה.

במילים אחרות, ניתן להרחיב את הגדרתו של ניוטון לחוק האינרציה ל"כוחות" בלתי נראים כמו כוח משיכה, או חשמל ומגנטיות, או שדות תת-אטומיים, על ידי הגדרה מחדש של מה שאנו מבינים כ"קו ישר". אם התנע הניוטוני נראה לנו מקובל ללא הסבר נוסף, מדוע לא להשתמש במנגנון של תנועות מעוקלות יותר? בסופו של דבר, רק בהתייחס לרצון, מושג האינרציה הופך לחסר תועלת מבחינה פילוסופית.

אלו הן, כמובן, ספקולציות - שעשויות להיות שימושיות או לא, לתורת השדות המאוחדים, או אפילו אולי לביולוגיה. אבל הנקודה היא שאנחנו, במיוחד מאז איינשטיין, מסוגלים יותר לדמיין גיאומטריות חלופיות - לא רק עולם אמיתי שבו המרחב והזמן מעוקלים במרווחים אסטרונומיים, אלא גם באופן דומה, עולם אמיתי שבו יש *גיאומטריות מקומיות* , הנבדלות זו מזו. באופן זה, עקרון הזהות של היצורים הבלתי ניתנים להבחנה הופך להנחה שרירותית מאוד, שאינה טומנת בחובה טענה פילוסופית מוחלטת לנאמנותנו.

ייתכן שישנן הסברים אחרים, טובים יותר. איני יודע, וייתכן בהחלט שבאופן עקרוני איננו מסוגלים אפילו לאשר או להפריך ספקולציות כאלה. מה שחשוב וברור, בכל מקרה, הוא שתיארוך מדעי אינו בהכרח עומד בסתירה לוגית לטענות המקראיות.

כל עוד אין בדיקות חד משמעיות, אף אחת מהעמדות אינה מפריכה את השנייה או מופרכת על ידי השנייה. הן מנותקות לוגית זו מזו, ומוכחות כהרמוניות.

לפיכך, לביולוגים ולפליאונטולוגים, וכמו כן לאסטרונומים, אין הצדקה הגיונית, באף אחד ממצאיהם בפועל, להתייחס לעולם כאל חומרי וטבעי בלבד. כל תהליך שהם מתארים ייראה בדיוק אותו הדבר בין אם הוא ספונטני ובין אם נגרם על ידי ההשגחה העליונה, אז איך הם יכולים לטעון למסקנה אתאיסטית?

לעומת זאת, מאמינים יכולים להיות סמוכים ובטוחים שלממצאים מדעיים אין השפעה ישירה על אמונותיהם. אנו יודעים כל כך מעט על זמן כשלעצמו, שכל אמירה בנוגע אליו היא ניחוש טהור, בכל מקרה.

לסיכום, ברצוני להעיר כאן כמה הערות בנוגע לפרשנות הטקסט *בבראשית* על הבריאה. תמיד הייתה עמימות בבראשית ב', ב' בנוגע ליום השביעי. האם זו הייתה שבת היסטורית, שהתרחשה בתחילת תקופת העולם החומרי, או שמא זו השבת האחרונה, שתתרחש לקראת סוף ההיסטוריה? האם שבתות השבוע שלנו הן חגיגה של השבת הראשונה או ציפייה סמלית לאחרונה? פרשנים נטו לפרש זאת בשני הכיוונים, לא בטוחים מה לעשות איתה.

נוכל לומר *ששת ימי הבריאה כוללים את כל* ה"היסטוריה" הטבעית והאנושית, עד סופה; בעוד שהיום השביעי הוא אירוע עתידני, *"פוסט* -היסטורי". כלומר, נוכל לראות את ההיסטוריה שלנו (בעבר ובעתיד) כמשולבת במרחב הטקסטואלי **שבין בראשית א':31 ל-2:1** , ולראות **את בראשית ב':2** כמתייחסת ל"מנוחת" האל *לאחר* היעלמות עולם הגיוון החומרי, כאשר הוא (לכאורה) יחזור לאחדותו הבודדה וייגע.

נקודת מבט כזו מאוששת על ידי המסורת שאלוהים לא באמת *סיים* את עבודתו בששת הימים הראשונים, אלא ממשיך לעצב אותה (באמצעות ניסים כמו אלה בסיפור שחרור מצרים או באמצעות התערבות השגחה מוסתרת כמו בסיפור אסתר), ופועל לקראת שלמותה המשיחית.

משתמע מנקודת מבט זו כי אין צורך לפרש את המילה "יום"[317] (**יום**) *פשוטו כמשמעו כיום תחת השמש של כדור הארץ, רעיון אשר בכל מקרה מוטל בספק לאור רעיונותיו של איינשטיין בנוגע ליחסיות הזמן* . דבר זה אושר בטקסט עצמו, שם אותה מילה ממש משמשת להתייחס באופן דו-משמעי לתקופה ארוכה יותר: " *ביום עשׂה יהוה אלהים ארץ ושמים* " (בראשית א', ד') - ומכאן נובע ש"יום" יכול באותה מידה להיות "ששת ימים" או אפילו (מדוע לא, אם כן) "עידן".

במקרה זה, אין צורך להתייחס לטקסט המקראי כאל טענה שהעולם נברא פשוטו כמשמעו באחד משבועותינו - זה היה יכול לקחת כל פרק זמן; ויתרה מכך, אין צורך לראות את ששת הימים הראשונים כתקופות שוות אורך - כל אחד מהם יכול להיות פרק זמן ארוך בכל אורך (בכל אורך שמדידות מדעיות מראות), מבלי אפילו להזדקק להסתמך על מושג זמן גיאומטרי משתנה.

עדיין נותרה בעיה בנוגע לסדר הופעתם של גופים חומריים. לפיכך, כדור הארץ והצמח מופיעים ביום השלישי; השמש, הירח והכוכבים מופיעים ביום הרביעי; בעלי החיים ביום החמישי והשישי (מעניין לציין שיצורים ימיים וציפורים קודמים ליצורים יבשתיים); ובני האדם ביום השישי. המדע לא יסכים לרצף דברים זה. אך פרשנים יהודים מימי הביניים הציעו בעבר גם סדר מתוקן, בטענה שההחלטה האלוהית *בנוגע* לאירוע זה או אחר קדמה להגשמתו , כך שאין צורך לפרש את הרצף הפיזי פשוטו כמשמעו כפי שנכתב. אנו יכולים לקבל טענה זו כאן.

בסופו של דבר, אם הדת רוצה להיות חופשיה מהביקורת שמוטחת נגדה, עם הרבה הצדקה, מצד קרל פופר, לפיה בניגוד למדע היא מסרבת לקבל את הציווי המתודולוגי של "הפרכה", עליה להיכנע לשינויים לאור נתונים חדשים ולוותר על דוגמטיזם. ככל שאני יכול לראות, ההצעות הנ"ל אינן שינויים שקשה לעכל.

3. *גימטריה* .

יש להקדיש תשומת לב לנומרולוגיה העברית, המכונה גימטריה, בכל עבודה על לוגיקה, שכן היא משמשת, בצדק או שלא בצדק, מורים רבים ביהדות כשיטת הסקה. עם זאת, לעתים רחוקות זהו תהליך שבאמצעותו **מצוות** או *מנהגים*[318] *נקבעים* באופן *חוקי* (אם כי האיסור על אכילת אגוזים בחג מסוים עולה על הדעת), אלא זוהי דרך מסודרת להסביר חוקים או מסורות מסוימים לאחר מעשה, תוך יצירת קשרים בין מילים או מושגים שאחרת היו נשארים רחוקים זה מזה.

עד היום לא בדקתי את ההיסטוריה של "הלוגיקה הגמטרית", אם כי אני חושד שהיא עברה תהליך של התפתחות. לפי הדיווחים, היא מושרשת בתלמוד[319]; אך הרושם שלי כשלעצמו הוא שהיא צברה חשיבות בתקופה המיסטית שלאחר *הזוהר* , במיוחד בתקופתם של מיסטיקני טבריה ושפת כמו האר"י הקדוש (רבי יצחק לוריא, המאה ה-16 לספירה).

---

[317] עבור חלק מהפרשנים, הטענה בספר בראשית שכדור הארץ נברא "יום" לפני השמש מהווה בעיה, בכך ש"ימים" (של 24 שעות) נספרים רק לאחר שגם כדור הארץ וגם השמש קיימים. עם זאת, התנגדות זו אינה נראית לי כבדת משקל, שכן אנו מסוגלים לתפוס זמן ומרווחי זמן בצורה מופשטת יותר, החל מכל ביטוי של חומר משתנה, או אפילו של חומר תודעה משתנה.

[318] כפי שמכר שלי הציע, המילה אולי נובעת מ"גיאומטריה" (בגרמנית).

[319] לפי *JE* (כנראה). אגב, *JE* מזכיר טכניקות פרשניות אחרות ברוח דומה, כגון פיצול מילים (*notarikon*) והעתקה או החלפה של אותיות במילים (*al tikra..., אלה...* ; כלומר, אל תקראו..., אבל...). שינויים כאלה, כמובן, אינם צריכים להיעשות בטקסט התורה עצמו, אלא מאפשרים *קריאות שונות* . בנוגע לפיצול מילים או החלפת אותיותיהן, הליכים אלה עולים בקנה אחד עם הנחות גימטריות, במידה שהערך המספרי אינו מושפע מהן. באופן רחב יותר, טכניקות כאלה נראות מוצדקות במידה שהן עולות בקנה אחד עם עקרונות אטימולוגיים ופונמיים מבוססים. עם זאת, במקרים מסוימים, הקריאות המוצעות נראות מלאכותיות ודמיוניות (לפחות בעיניי). עלינו להזכיר גם, בעודנו עוסקים בנושא זה, וריאציות בניקוד, שעליהן הסתמך רבי עקיבא, וקודמו על ידי רבי יהודה בן רואז, (*יש עם למקרא*); אך רבי ישמעאל סבר ש"רק הטקסט העיצורי הוא מוסמך" (*יש עם למסורת*). מבחינה לוגית, העיצורים הם נתונים אמפיריים; בעוד שלתנועות יש מעמד של השערות, שיש לאשרן ככל האפשר על ידי ההקשר כולו.

יהיה אשר יהיה, קל יחסית לנו, הלוגיקנים, להמציא דרך לבחון גישה כזו לידע, כפי שנראה כעת. ראשית, יש לציין כי ההצדקה הכללית שניתנה ללוגיקה גימטריאלית על ידי התיאורטיקנים שלה, המעניקה לה סבירות מסוימת, היא שהשפה העברית היא בריאה אלוהית, הקודמת לבריאת שאר העולם, שכן הראשונה שימשה ככלי של השנייה, כפי שמשתמע משימוש בפועל *ויאמר* בפסוקים הראשונים של התורה [320]. לפיכך, לפי תפיסה זו, השפה העברית עומדת בבסיס תופעות העולם הזה בצורה עמוקה ומשמעותית מאוד, ואת השמות (הנכונים) של הדברים ניתן לתפוס לא רק כנספחים שרירותיים שלהם, אלא כמשקפים איכשהו את מהותם. מכיוון שהאלף-בית העברי המסודר שימש מראשיתו גם כרשימת מספרים, וכי למספרים יש יחסים אריתמטיים, ניתן להניח באופן טבעי שלאותיות יש יחסים מקבילים [321].

אף על פי שאינו מכחיש באופן מוחלט את אמיתותן של טענות כאלה, מדע הלוגיקה אינו יכול להסתפק בהצדקות המנוסחות בצורה כה מעורפלת ורחב. בטיעונים הנ"ל, קלוש במיוחד הקשר המוצע בין אות למספר; שכן גם אם לאות וצורתה משקפים מהות, לא נובע בקלות שערכיהם המספריים התואמים הם גם עובדות מטאפיזיות. בכל מקרה, לא ניתן לפתור את הסוגיה באופן אמפירי גרידא, לפחות לא באופן פתוח לכולם לראות בעצמם. יש לפתור אותה באמצעים רציונליים יותר. הלוגיקה מציעה דרך: בדיקת עקביות. אנו יכולים להגיע להערכה אובייקטיבית של הלוגיקה הגמטרית על ידי *שיטתיות של יישומה* ובחינה האם התוצאות המתקבלות הגיוניות. המשימה הראשונה תהיה לרשום את האמצעים השונים המשמשים בהסקה גימטרית, כגון אלה המפורטים להלן כדוגמאות.

a. לאותיות האלף-בית העברי יש ערכים מספריים מסוימים, a=1, b=2, g=3 וכו'. הערך המספרי *העיקרי* של מילה הוא סכום הערכים המספריים של האותיות המרכיבות אותה.
b. ניתן, אופציונלית, *להרחיב את הערך העיקרי של מילה* ביחידה אחת; אומרים, "ועוד אחד עבור המילה כולה".
c. *לקצר* , אופציונלית, את הערך העיקרי של מילה, פשוט על ידי חיבור הספרות של הערך העיקרי; לדוגמה 81=8+1=9. [322]

ברור *שכל אמצעי כזה* מייצר *קטגוריה נפרדת של ערך מספרי* עבור כל המילים, כך שלכל מילה יש, בהתאם, *מספר* ערכים מספריים אפשריים. מילים בעלות ערך מספרי זהה הן "שוות" מבחינה נומרולוגית, והדברים שהן מתייחסות אליהם יכולים להיות קשורים מבחינה מושגית [323]. תוצאה כללית ברורה של עיקרון כזה היא שכל המילים המורכבות מאותן אותיות, בכל סדר שהוא, זהות מבחינה נומרולוגית [324]. אך באופן רחב יותר, אנו יכולים לייצר "מילון" של מילים עבריות שבו מפורטים *הערכים המספריים השונים של כל מילה* (הראשונית, המורחבת, המקוצרת וכו'). יתר על כן, ניתן ליצור "מילון מילים" תואם של גימטריה אשר מקבץ יחד *את כל המילים בעלות ערך מספרי זהה* (על פי שיטת החישוב א', ב', ג' וכו' - או ללא קשר לשיטות אלה אם מותר להשוות את תוצאותיהן). "ספרים" אלה יהיו קלים להפקה במחשב אישי מודרני עם תוכנת גיליון אלקטרוני טובה, בהינתן מסד הנתונים של מילים עבריות.

---

320 ראה נספח 5.

321 כמערכת מספרים, זוהי מערכת הרבה פחות פרקטית מהמספר העשרוני. 10 האותיות הראשונות באלפבית מייצגות את המספרים 1 עד 10, שמונה הבאות מייצגות את 20 עד 90, וארבע האחרונות מייצגות את 100 עד 400; אלפים עשויים להיות מסומנים בגרש. מספר כמו 5755 נכתב h"nwt'h, מימין לשמאל 5+50+300+400+5000. אין אות המייצגת אפס (*efes*). לפעולות חשבון אין סימן, והן מבוטאות במילים. לדעתי, היעדר האפס, האסימטריה של שלושת המספרים 200, 300, 400 (אין 500 וכו'), ועודף המספרים (20 ומעלה), כמו גם האופן המסורבל שבו מספרים זמינים משתלבים ליצירת מספרים גדולים יותר, כולם מצביעים על קדומותה, אך גם על מקורה האנושי, של מערכת זו.

322 ייתכן שערך קצר בן שלוש ספרות יתקצר לשתי ספרות, ואז עוד יותר לספרה אחת; כמו כן, ניתן לקצר באופן דומה את הערך המורחב; כל אמצעי כזה, אם מותר, מוליד קטגוריה שונה של ערך נומרולוגי. בכל מקרה, אני יודע שיש עוד אמצעים. לדוגמה: אותיות שערכן גדול פי עשרה עשויות לעיתים להיחשב שוות ערך; זה חל על הקבוצות: 1, 10, 100; 2, 20, 200; 3, 30, 300; 4, 40, 400; 5, 50; 6, 60; 7, 70; 8, 80; 9, 90 (אמצעי זה, אגב, ניתן לראותו כמקור של 'קיצור'). דוגמה נוספת: אותיות המילה עשויות להיות מאויתות במלואן, לפני המרה לערכים מספריים; לפיכך, האות a הופכת ל- *alef* , ולכן שווה לה 80+30+1=111; ab הופך להיות *bet* , ושווה 400+2=402; וכן הלאה (ניתן לכנות זאת 'כפלה', וסביר להניח שתוצאות של שיטה זו יכולות בתורן להיות נתונות לשיטות אחרות).

323 איני בטוח על הסף האם או באיזו מידה קטגוריות שונות של ערך ניתנות להשוואה: האם ניתן להשוות ערך ראשוני לערך מורחב או מקוצר? או רק לערך ראשוני אחר? בכל מקרה, אלו פרטים טכניים שאין צורך להיכנס אליהם כאן, מטרתנו היא רק להגדיר מתודולוגיה של אימות.

324 לתנועות עבריות, המורכבות מנקודות ומקפים, אין (למיטב ידיעתי) ערך נומרולוגי.

בלתי אפשרי לחזות את תוצאותיהם של חישובים וסיווגים כלליים כאלה. התוצאות המתקבלות עשויות להיראות מבולבלות עד כדי כך שהן פוגעות באמינות הלוגיקה הגימטריאלית אפילו בעיני תומכיה; או שכמה חוקיות מעניינת ובלתי צפויה עשויות להתגלות, המסוגלות להרשים אפילו ספקנים. *הניחוש שלי* הוא שברוב המקרים, המילים המקובצות יחד יהיו קשורות זו לזו בצורה כה רחוקה, בין אם כמילים נרדפות, כאנטונימים או בכל דרך אחרת, עד כי ערכן של קישורן יהיה לכל היותר ספרותי; לעתים רחוקות מאוד, אם בכלל, ניתן לצפות שהמילים המקובצות יחד יציגו מסר רעיוני חד משמעי. ייתכן שזו אף העמדה הסופית של המסורת היהודית, שכן היא אינה מעניקה באופן קטגורי ללוגיקה הגימטריאלית מעמד משפטי כללי ומחייב, אלא משתמשת בה בעיקר למטרות דרשה.

לבסוף, בהקשר זה, נוכל גם להזכיר את מה שניתן לכנות "הנומרולוגיה החדשה" [325], אשר הפכה לאופנתית בחוגים מסוימים כיום. באמצעות מחשבים (אם כי ניתן להעלות על הדעת את העבודה באופן ידני), כל אות **n (עם ערכים שונים של n**) בטקסט תורה מסומנת; למשל כל אות עשירית, או כל אות 50 וכו'. האותיות שנבחרו כך מורכבות (לעיתים, על ידי היפוך סדר האותיות); ובמקרים מסוימים מופיעים מילים או ביטויים, אשר לא רק בעלי משמעות כשלעצמם, אלא שאף עשויים להיות קשורים לתוכן הטקסט בו הם מופיעים או לכאורה מנבאים אירועים היסטוריים מאוחרים יותר. זה אכן מפתיע מאוד, ונחשב כהוכחה למקור הנבואי של המסמך, שכן שום אדם רגיל לא יכול היה לכתוב במכוון מסמך בעל תכונות כאלה.

שוב, בהיעדר מעורבות עצמית במחקר כזה, ולא טרחתי ללמוד את תוצאותיו שפורסמו בפירוט, איני יכול להביע דעה בנושא. כל שאוכל לעשות הוא לציין כמה עקרונות שעולים לי בראש, שאולי יושמו או לא יושמו:

a. לא די ליישם את הטכניקה רק על חלקים מסוימים בתורה, אלא יש לעשות זאת באופן שיטתי על כולה, ועם כל הערכים האפשריים של **n** (המספר מוגבל, מכיוון שהמסמך הוא בגודל סופי);
b. יש להביא הסבר לאוספי מכתבים חסרי משמעות, שככל הנראה מתרחשים מדי פעם; ו
c. יש ליישם את הטכניקה גם על מסמכים רבים אחרים, דתיים או חילוניים, המשמשים את תפקיד דגימות בקרה עבור הניסוי.

רק כך, בפרספקטיבה, ניתן להעריך את התוצאות, יהיו אשר יהיו, באופן מדעי. בכל מקרה, יש לתהות האם ניתן להשתמש בתוצאות פרשניות כלשהן מטכניקה כזו, נטולת בסיס תיאורטי, למטרות הלכתיות או אפילו הגדיות. שיטה זו אינה נחשבת, למיטב ידיעתי, באופן מסורתי כטכניקה פרשנית תקפה; לכן, מנקודת מבט אורתודוקסית, אין לה שום סמכות. יתר על כן, לכלי אין ערך ניבוי: חלק מאוספי המכתבים עשויים להיות בעלי משמעות, אך הם כאלה רק לאחר מעשה (לדוגמה, אם חוקרים היו נתקלים בשם 'היטלר' לפני 100 שנה, הם לא היו יודעים מה לעשות איתו).

נאמר כי תומכי הנומרולוגיה החדשה הזו הוכיחו, באמצעות שיטות סטטיסטיות, כי ההסתברויות לתוצאותיהם הנובעות מקריות הן זעירות ביותר. הם מציגים זאת כתמיכה לתזות המסורתיות: (א) שהתורה מקורה אלוהי ו-(ב) שהיא מכילה את כל סודות היקום ותחזית של כל ההיסטוריה. אך מסקנות אלו מהוות הכללות אסורות. בנוגע לתזה הראשונה, אנו יכולים רק במקרה הטוב להסיק שקטעים בתורה המניבים תחזיות מרשימות הם נבואיים; קטעים שככל הנראה אינם מניבים נתונים כאלה נותרים בלתי מאושרים. בנוגע לתזה השנייה, גילוי של *כמה* מחרוזות תווים משמעותיות אינו כרוך בכך שכל *המדע* וההיסטוריה כלולים במסמך; היה צריך למצוא *את כל או רוב* המדע וההיסטוריה הידועים המוזכרים בו, כדי להעז לטעון טענות כה רחבות.

הערה נוספת שכדאי להעיר היא: אם אי פעם *יוכח* שהתורה מקורה באלוהי, מה יעלה בגורל האמונה? האם אי-ודאות אינה חיונית לדת?

4. שלושה טקסטים נבדקו.

[325] השם הנתון הוא, אני חושב, 'רצפי אותיות במרחק שווה (SEL)'.

בנספח זה, נסקור שלושה טקסטים פופולריים כיום בנושא לוגיקה יהודית. מטרתנו כאן אינה רק לסכם טקסטים אלה, אלא לתת לקורא מושג על היקף ההיוריסטיקות המסורתיות של התלמוד, ואולי כבדרך אגב להאיר כמה נושאים בעלי משמעות אפיסטמולוגית.

א. הבנת התלמוד של פייגנבוים .

תלמיד התלמוד אולי יודע כיצד מתנהל דיון תלמודי בדרך כלל, אך זה לא מספיק. עליו גם לזהות ולהעריך את התפקיד שממלאת כל שורה, כיצד הגמרא עוברת מהנחות יסוד למסקנה, מי מדבר עם מי, האם משפט הוא רק הסבר או תיקון של משפטים קודמים, על איזו שאלה הוא מתיימר לענות וכן הלאה. יש לשים לב ולהבין נכון ביטויי מפתח, המסמנים אירועים שיחיים, ומבנים לוגיים, המעצבים את הדיון.

מומלץ לתלמיד להימנע משימוש בכינויי גוף; לדעת היכן מסתיים ציטוט (למשל, באמצעות מילות איתות במשפט *הבא*) ואיזה חלק ממנו רלוונטי; לדעת האם הדובר הוא תנא או אמורא; להיות מודע בכל שלבי הסוגיות העומדות על הפרק, מה נאמר ומדוע, מה מבוקש ולשם מה וכו'; לזהות אילו אמצעים משמשים להתמודדות עם סוגיות אלו: איזה סוג של אמירות מדובר (בהתאם לסיווג המתואר להלן), מה כל אחת מהן משיגה, ביחס לאילו אחרות וכו'; לתכנן את זרימת הדיונים [326]; להבין באיזה אופן/אופן השפיעה הגמרא על המשנה - פירושה, יישומה, הסברה (כביכול, בניגוד לקריאה הפשוטה או *לפשט*); ולהבין את התוצאה הכוללת (סייג, הרחבה, דחייה, אישור וכו').

מחלוקת מתעוררת כאשר שני גורמים מוסרים הצהרות סותרות בנוגע לסוגיה כלשהי. *גישור* מושג בסופו של דבר באמצעות מתן "הוכחה" לכיוון אחד, מה שיכול להיות ציטוט של טקסט סמכותי או שיתוף תובנה הגיונית (*סברה*). יש לשקול היטב את יחסי הסמכות של הצהרות: לדוגמה, "משנה, ברייתא או *פסוק* (פסוק מהתורה) יכולים להיחשב כהוכחה לאמירה רק כאשר לא ניתן להסביר את הציטוט **בדרך אחרת** " [327]. ניתן להבחין בסוגים שונים של הצהרות:

- *מידע* , המתייחסות לנתונים שאינם משפטיים בעלי תפקיד כלשהו בדיון; כולל
  הסבר , אשר מבהירים דבר מה מבלי לקבוע, לשנות או לתחום את החוק; כמו גם
- *משפטיות* , אשר בנוסף לחוק מתארות את נסיבות היישומים שלהן (ה"תרחישים" אליהם הן עוסקות); לרבות
  סייג , המגדירות את גבולות החוק, על ידי סייג משמעותי של הנסיבות או המקרים שבהם הוא חל.

לכך אנו, בעין לוגיקן יותר מאשר בעין תלמודיסט, נוכל להוסיף *הנחות* , הנלקחות באופן זמני במהלך דיון, אשר עוברות מבחן ולבסוף מאומצות או נדחות; אין להתעלם מאלמנט *מודאלי זה* , שכן הוא מגלה את המהלך האינדוקטיבי ולא הדדוקטיבי של הדיון.

פייגנבאום מדגיש בצדק את הדינמיקה של הגילוי. על התלמיד לא למהר לשפוט, אלא לתפוס ולעקוב אחר המורכבויות של ביטול תזות, אחר האמירות המרובות של "אם-אז" ותהליכים אפודוטיים, המובילים לדיאלקטיקה מורכבת. בגמרא, מהלך הטיעון הוא בדרך כלל באמצעות שאלות ותשובות. רצפים שונים של שאלות (ש) ותשובות (א) יוצרים "מבנים לוגיים" שונים, כגון:

Q1 מוצג,
מוצעים A1 עד Q1,

---

[326] המודרניזם של תרשימי זרימה הוא משמעותי; הוא מראה כיצד מתודולוגיה יהודית עשויה להתפתח על ידי קליטת טכניקות חדשות מהתרבות הסובבת. דוגמה נוספת לכך היא עבודתו של הרמח"ל, אותה נסקור בהמשך.

[327] עמ' 7.

שאלות 2 עד תשובה מפורטות,
אז מוצע A2 עד Q1 (או עד Q2)...

מסיבה זו, חשוב לדעת בדיוק לאילו משפטים קודמים מתייחסת כל שאלה, ולאיזו שאלה מתייחסת כל תשובה. התוצאה בדרך כלל ממוינת תוך התייחסות לניסוח התשובה האחרונה. שאלות עשויות לחפש מידע באופן ניטרלי או לאותת על מציאת פגמים בתזה, ובמקרים מסוימים בסופו של דבר על הגנה על תזה נגדית כלשהי.

שאלת מידע (*שילה*) עשויה לחפש פתרון של סוגיה משפטית עצמאית, או את התורה או המקור ההגיוני של אמירה; או את מחברו ומיקומו של ציטוט, או הסבר כלשהו; היא כשלעצמה אינה מתכוונת להטיל ספק בסמכות או בהיגיון של אמירה קודמת. בעוד ששאלת "התקפה" (*קושיה*) מבקשת להראות ש(במישרין) אמירה קודמת כלשהי, או (בעקיפין) רמיזה ממנה, היא שגויה או זקוקה לסייג או מיותרת, באמצעות ציטוט או היגיון סמכותיים; שאלות כאלה עשויות להיות ארוכות למדי ומורכבות מרכיבים רבים, שכל אחד מהם ממלא תפקיד בהתקפה כולה. התשובות לשאלות עשויות, בהתאם לכך, לספק את המידע המבוקש, או להיכנע להתקפה, על ידי הגבלת האמירה המותקפת, או הבהרתה בצורה כלשהי, או להתחמק או להתקפת נגד, על ידי החלשה או ביטול אמינותו של שאלת ההתקפה בצורה כלשהי.

שאלה רטורית, כזו שיש לה מאמץ רב, כמובן עשויה להצליח או לא להצליח בכוונתה לגרום לדחייה או לאימוץ של תזה: יש לשקול את ההשפעה האינטלקטואלית של הדיון *כולו* כדי להעריך את רמת האמינות הסופית של כל צד. שימו לב היטב ליכולת המשותפת של אינטליגנציה לוגית שיש להניח בהכרח לכל בני האדם, שבלעדיה לא ניתן יהיה להגיע לקונצנזוס רציונלי.[328]

ב. המינוח התלמודי של רבינוביץ '.

1. עבודתו של **רבינוביץ** ', שהיא האהובה עליי, מתחילה בלימוד **המינוח של המשנה עצמה** . אנו עשויים לאפיין חלק ממנה כאנליטי וחלק כסינתטי. מונחים אנליטיים עשויים לציין מה כלול או לא נכלל בטענה, למה או מתי היא חלה [329]; או להשוות ולהנגיד פריטים, למטרות סיווג כאלה; או לסדר או למיין את הפריטים השונים הנבחנים, על בסיס כזה או אחר; או להציע השלכות [330]. מונחים סינתטיים עשויים לספק ראיות אינדוקטיביות או ראיות נגדיות, התומכות או התנגדות לטענה [331]; או לתת נימוק דדוקטיבי (או לפחות אינדוקטיבי) (*טעם*) בעד או נגד טענה [332]; או להגדיר את רצף התפתחות המושגים, כתופעות אינטלקטואליות, או בסופו של דבר כעקרונות אתיים (זה נעשה באמצעות מונחים כמו *"לכתחילה"* (*prima facie*) ו- " *לאחר מעשה* ", שנדונו במקום אחר [333]) ; או לתאר את התהליך הפרלמנטרי שבאמצעותו הרשויות דנו ובסופו של דבר הגיעו להסכמה בנוגע לעניין כלשהו [334].

קטגוריות רחבות אלה רלוונטיות, יש לומר, הן לגמרא והן למשנה; עם זאת, המונחים הספציפיים המשמשים למילוי כל משימת חקירה שונים במידה ניכרת בשני הטקסטים. בהמשך ללימוד המינוח של הגמרא , אנו מוצאים תחום

---

[328] בהקשר זה, ראוי להזכיר כבדרך אגב את ההנחה הבסיסית, שאומצה במפורש על ידי פרשנים אורתודוקסים, כי לרשות משתתפי התלמוד עמדו כל הנתונים הדרושים, הם מיצו את הסוגיות והסיקו את המסקנות הנכונות. בפועל, הנחה זו הוכחה כקשה לקיומה אפילו בחוגים אורתודוקסים, שכן פרשנים מאוחרים יותר (כמו בתקופות שונות של התלמוד עצמו) מצאו לעתים קרובות פגמים בפסיקות התלמוד. אך בכל מקרה, הנחה כזו אינה ניתנת לקיומה בתיאוריה, ללא שימוש במושג של ידע ניסי. (הייתה לנו הזדמנות לבחון בעיות אלה.)

[329] שימוש בביטויים כמו all, except, ישנם *n* סוגים של, וכן הלאה.

[330] לדוגמה, הביטוי " *זו ועין צאריך לומר זו"* מציין שפריט המופיע מאוחר יותר מרומז בפריט המופיע קודם לכן (כך שאפשר להיות מופתעים מתועלת הרישום הזה).

[331] זה, למשל, יכול להתרחש באמצעות הצגת מקרה מהותי רלוונטי (*מעשה*).

[332] כגון קטע תורה (*קרא*), התערבות אמפירית או הגיונית (*סווארה*), או עיקרון שכבר מבוסס או מקובל (*כלל*).

[333] מבחינה אתית, מונחים אלה מבדילים בין שני סוגי היתר: 'ניתן לעשות זאת ללא היסוס' (*לחאתכילה*) ו'מקובל רק אם כבר נעשה' *(האמינו)*.

[334] כך עם מונחים כמו *מכלוקת* או *סתם* , אשר אומרים לנו האם חוק נתון עורר מחלוקת או לא; ובמקרה של סכסוך, מפרטים שונים של המשתתפים - אנשים ששמם נקוב או לא נקוב, מיעוט מול רוב, אסכולות שונות.

עשיר יותר המשקף את המורכבות הגוברת של משימותיה הכוללות, בשל העובדה שמדובר במהותה של פרשנות למשנה.

2. **הגמרא מבקשת תחילה להבהיר את המשנה** באמצעות ניתוח לשוני ולוגי. חקירות כאלה מתנהלות באמצעות שאלות [335]המפנים את תשומת הלב לסוגיה, ולאחר מכן מבוקשת תשובה כלשהי. לשאלות ולתשובות יש ניסוחים סטנדרטיים לכל סוג של סיטואציה.

המשימה *האנליטית* של הגמרא היא לקבוע את נושא הענין במדויק. היא עשויה להבהיר את ניסוח המשנה, את בחירת המילים שלה ואת מבנה המשפטים, תוך התמקדות הדרגתית בפרטים שונים. לחלופין, היא עשויה להבהיר את ההפניות הצולבות בתוך משפטים; או לנסות להבין את משמעותו של מונח או טענה: לאיזה סוג של דבר הוא נועד להתייחס; או להבהיר את היקף תחולתו של מונח או טענה: אילו מקרים או תת-קטגוריות של מקרים הוא אמור לכלול או לא לכלול, תוך ציון כל הסתייגות, מגבלות, הרחבות שלא הוזכרו, תיאור חריגים או מקרים שונים. לחלופין, היא עשויה לתאר את המקרה הנדון, או את ההקשר הסובב אותו או את התנאים הבסיסיים, בפירוט רב יותר.

המשימה *הסינתטית* היא לחקור את התהליכים המובילים או התומכים באמירת/י המשנה המדוברת. כאן, הגמרא מתאמצת להבין את הסיבות והלמה של אמירה, איזה ידע היא מוסיפה, אילו מטרות הניעו את ניסוחה, ואילו ראיות או הוכחות תומכות בה, במפורש בכתובים או בעקיפין על ידי פרשנות; או להסיק מסקנות מאמירות נתונות, באמצעות אדוקציה, דדוקציה או שיטות אינדוקטיביות כמו הכללה. רבות מהדאגות הללו כוללות סוגיות הקשורות לוויכוח בין-רבני, כגון ההבחנה בין דעות בבליות לפלסטיניות או בין אסכולות בבליות, הבדלים בדעותיהם של רבנים בודדים או בדרכים בהן הם שואבים את דעותיהם, נימוקים לחילוקי דעות, שאלות של מחבר, שכולם נותנים לדעה הקשר רחב יותר.

לאחר שקבעה מה אומרת המשנה, **הגמרא בודקת את עקביותו ומסיקה ממנו מסקנות** . הגמרא מחפשת חוסר קוהרנטיות נסתרת. מונח, ביטוי או משפט במשנה עשויים להיראות לא הולמים או לא במקומם בהקשר (ולגרום לגמרא לפרש מחדש את הקטע או להוסיף סעיפים). משנה עשויה להשתמש במילים שונות לאותו דבר לכאורה באותו קטע או בקטעים שונים (במקרה הראשון הגמרא רואה בהם שקולות, במקרה השני כלא תואמים). היא עשויה לחזור על משהו שכבר נאמר לכאורה או לציין את המובן מאליו (ובמקרה כזה הגמרא עשויה להוסיף הבדל ספציפי או התנגדות אפשרית). ניסוח משנה של חוק או הוראה עשוי להיראות מעורפל מדי או "שגוי" לגמרא (ובמקרה כזה האחרונה עשויה לתקן או אף להטיל ספק באמיתות של הראשון).

המשנה עשויה לכאורה להזכיר באופן מיותר מקרים מקבילים זה לצד זה (הגמרא מניחה זאת כהקדמה להתנגדויות אפשריות עקב הבדלים קלים במקרים, מה שמרמז על כך שהבדלים אלה הם למעשה מקריים). סדר הצגת המחלקות עשוי להיות מפתיע, לאור ההיררכיה הרגילה שלהם. או שרשימת מקרים עשויה להיות מפתיעה, לאור הכללתם האחד באחר (במקרה כזה, הכוונה היא רק להדגיש את השיא או האנטי-שיא המעורבים, ההיררכיה). הגמרא עשויה לראות ברשימת המשנה של המקרים הכלולים בקטגוריה כמצומצמת מדי; או לשים לב שרק חלק ממספר מסוים של תת-קטגוריות מפורטות; או למצוא את הגדרת הקטגוריה רחבה מדי, עקב השמטת הבדלים רלוונטיים, מה שמטעה את האפשרות של יותר מקרים מהמתוכנן. או שוב, משנה עשויה להציג כלל כ"כללי " שאינו באמת כללי על פי הגמרא [336].

הגמרא עשויה לזהות סוגים שונים של סתירות במשנה: החלטה במשנה עשויה להיות מנוגדת לעיקרון שכבר נקבע; או ששני חלקים של משנה נראים כבעלי השלכות סותרות; או שייתכנו החלטות שונות בשני תחומים, שהיו אמורות להיות זהות; או שייתכן סתירה בין קטעים מוסמכים; או שיוצג מקרה המנוגד לחוק שקדם לו. סתירות כאלה מתיישרות על ידי ייחוס לקטעים הסותרים משמעויות או יישומים שונים, או מחברים שונים - אשר בנויים על ידי הגמרא, הפוך כביכול, מהמקרה הנבחן.

מחלוקות מוכרות במשנה מנותחות על ידי הגמרא. הגמרא עשויה להבהיר את הסיבה לכך שחכם משנה חולק, ואת תשובת יריבו/יריבו להתנגדותו, או, בהיעדר תשובה מפורשת, להציע תשובה בעצמה. הגמרא עשויה להשוות בין שתי דעות משפטיות זהות לכאורה במשנה, או להצביע על העקרונות השונים העומדים בבסיס דעות סותרות, אולי על

---

[335] חקירות הן בדרך כלל רטוריות, מנוסחות כך שהן מציעות תשובות. ראה בהמשך.

[336] יש לנו את אותה בעיה באנגלית, שם המילה 'general' פירושה לעתים קרובות 'in most cases' ולא 'in all cases'.

ידי הסקת השלכות שונות מהן. לחלופין, היא עשויה להצביע על תחומי ההסכמה בין דעות סותרות, ולהגביל את ההבדלים ביניהן לסוגיות ספציפיות; או להבהיר מדוע מחלוקת מסוימת במקרה אחד אינה משתרעת על מקרה אחר. הגמרא עשויה להתמקד בחוסר העקביות לכאורה של חלוק במשנה, אשר נראה כי נוקט עמדות שונות בשני קטעים; היא עשויה לרמוז שבאחד הקטעים הוא מדווח על דעתו של חכם אחר (ולא דעתו שלו) או שחכם אחר מייחס לו (בטעות) דעה. אותו הדבר עשוי לקרות עבור שני בעלי דיון, ובמקרה כזה ניתן לראות את דעותיהם באחד הקטעים כאילו הוחלפו בשוגג.

3. **הגמרא משתמשת במילים מיוחדות כדי לצטט ממקורות שונים או ממקורות שבעל פה.** לפיכך, הביטויים *"מתניתין"*, *"תנן"*, בין היתר, יתייחסו למקורות משנה; *"מתניתה"*, *"תנו רבנן"*, *"תניא"* וכו' לברייתות; ולדוגמה, *"תנא"*, לתוספתא. קטע מצוטט חייב להיות רלוונטי במישרין או בעקיפין למצגת או לדיון הנדון, כאשר מטרת ציטוט כזה היא, למשל, להמחיש או להסביר, לתמוך או לערער, לסייג או להגביר. לאחר ציטוט קטע *כהצעה* לנושא אחר, הגמרא רשאית לחזור אליו מאוחר יותר ולדון בו עוד לשמו.

ממרא היא "הוראה, דעה או החלטה מדווחת של האמוראים", כלומר *מדווחת* על ידי אמורא בשם *אחר* . *אמורא* (כלומר, חכם גמרא). הדיווח עשוי, לפי הביטוי בו נעשה שימוש, להתייחס לאמירה אחת, שאין עליה עוררין. (*אמר* ר' פלוני [337]), או הצהרה אחת, שנויה במחלוקת, ללא תזה נגדית (ר' פלוני *אמר*), או מחלוקת בין שני אמוראים או יותר (*איתמר* ר' x *אמר* ... ר' י *אמר* ...). ניתן לציין את שם המדווח, וניתן להבהיר האם הדיווח הוא ישיר (ממקור ראשון, בעל פה) או עקיף (שמועה, באמצעות מתווך).

ממרה אחת עשויה להתקבל בגמרא במגוון דרכים. ממרה עשויה להיראות מיותרת, משום שהיא כבר נמצאת ***במפורש*** במשנה: אך במקרה כזה, הממרה בדרך כלל מביאה נקודה חדשה נוספת. אם הממרה נמצאת רק ***במשתמע*** במשנה, ה"כפילות" אינה מהווה התנגדות לממרה, שכן היא ממלאת תפקיד שימושי ומאומתת על ידי המשנה. אם ממרה נמצאת מאומתת על ידי ברייתא, אין צורך לתהות על עודפותה, משום ***שאמורא אמורא יכיר כל משנה, אך לא כל ברייתא*** . ממרה עשויה להיראות כסותרת משנה או ברייתא, ובמקרה כזה הראשונה עשויה להידחות, אלא אם כן מוכח שהסתירה האמורה היא רק לכאורה. ניתן להביא ממרה כדי לאשר ממרה אחרת (למשל, בבלי הנתמך על ידי פלסטיני). אם שני אמוראים מדווחים ממרות מנוגדות באותו נושא, המחברים המקוריים של העמדות הסותרות ייחשבו כשני אנשים שונים. ייתכן שאחרים יפקפקו באמיתותה של ממראה, על בסיס העובדה שמחברה לכאורה הביע דעות שונות במקום אחר; מכיוון שגם המדווח וגם המתנגד הם אמוראים, מעמדם שווה באופן עקרוני, ויש לחפש פיוס מסוים (אם כי במקרים מסוימים צד אחד עשוי לנצח). בתחילה ניתן להתנגד לממרה בתוקף, ולבסוף לקבל אותה על ידי הגמרא בגרסה מתוקנת כדי לאפשר את ההתנגדויות.

מספר *ממרים* , המדווחים על דעות סותרות, עשויים להיות מטופלים בגמרא בדרכים שונות. מקור הסכסוך יכול להיות שביטוי במשנה פורש בדרכים שונות או שהסיבה לפסיקה הובנה בדרכים שונות. לחלופין, המחלוקת עשויה לשקף ספק לגבי ההחלטה הסופית במקרה; או לגבי עיקרון משפטי כלשהו שלא נאמר בבירור, או בנוגע למקרה משני כלשהו שלא נבחן במשנה. הגמרא תחפש ותשקול את ההשלכות המעשיות השונות של כל עמדה, תזהה נקודות הסכמה ותבטל אותן מהדיון. לאחר מכן, הגמרא עשויה לבורר (לתמוך בצד אחד, לדחות את השני) בהתייחס למשנה או לברייתא, או למצוא בהן תמיכה לשניהם (או לא לשניהם?), או להעמיד את הטיעונים בעד ונגד להערכה על ידי השכל הישר, או למצוא סיבה לקבל את שני הצדדים (לא ניכרת מחלוקת עמוקה, רק מקרה או נסיבות יישום שונות), או אפילו להישאר מתלבטים. לעיתים, ניסוח הממרא משאיר אי ברור איזו מבין האמוראים הסותרים סברה באיזו משתי דעות: במצבים כאלה, ובמצבים ספקניים אחרים, הגמרא עשויה לבחון הצהרות קודמות של האמוראים המדוברים, כדי לקבוע את קווי החשיבה הקודמים שלהם. לעיתים, הפער בין אמוראים עשוי לנבוע מפער דומה בין תנאים.

4. **שאלות הן לעתים קרובות רטוריות** , ומשמשות להצגת מסקנה ידועה מראש: כוונה לאשר (X הוא) יכולה לבוא לידי ביטוי בשאלה שלילית (האם X לא?); כוונה להכחיש (X אינו) כשאלה חיובית (האם X?). עם זאת, חקירות הן בדרך כלל תחנות מעבר בשאלות הגמרא. נבחנים ארבעה סוגים. (א) שאלות המבטאות פליאה מהצהרה או בירור *בלתי צפויים* הסותרים את מה שמתברר מאליו; שאלות כאלה עשויות לשמש כתשובה מספקת או להוביל לתשובה

[337] 'ר' פלוני' - מתייחס לכל רב נתון, כפי שהיינו אומרים 'מר פלוני'. *עמאר* פירושו 'אמר'; *איתמר* , 'נאמר'.

מפותחת יותר. (ב) *שאלות השואלות את המשמעות, הסיבה, המקורות או המטרה* של הצהרה כלשהי או חלק ממנה. (ג) שאלות המעלות *התנגדות* , המצביעות על קושי או סכסוך...

תשובה להתנגדות נקראת *"פרוקה"* (לגאול, להציל). קושי נקרא *"קושיא"* , ופתרון שלו, *"תרוץ"* ; האחרון יכול להיות תזה אחת, או תזות מרובות (שתי חלופות או יותר בעלות עוצמה שווה שניתנות), או תזה המוצעת ואז מעוררת התנגדות. עם זאת, קושי עשוי להישאר ללא פתרון. ישנם סוגים שונים של חילוקי דעות, אי התאמה או סתירה. ניגודים בין הצהרות בעלות סמכות שווה, כגון שני קטעי מקרא או שני קטעי משנה ו/או ברייתא, נקראים "..." *רומיה* (להטיל התנגדות). ניגודי הצהרות של אמורא עם הסמכות הגבוהה יותר של טאנה נקראים *תיובתא* (ארמית; שווה ערך בעברית *לתשובה*). הבחנה הנעשית, בהתייחס למקרים או לנסיבות הרלוונטיות, בין אמירות הנראות סותרות, כדי להראות את התאמתן, נקראת *שינוי* .

ניתן להתמודד עם התנגדות על ידי חשיפת דילמה (*ma nafsak*) - כך שבדרך זו או אחרת ניתן להעלות התנגדות (או הגנה) דומה. *לא צריך* מסמל את האפשרות של אלטרנטיבה נוספת, כגון דרך ביניים, אשר פותרת את הדילמה; *לעולם* (עדיין, אף על פי כן) מסמל את שמירה על אחת החלופות, אם כי אולי עם שינויים קלים [338]. התנגדות עשויה, לאחר ניסיונות תשובות, להיות מחוזקת על ידי "תשובה", המשמשת לביטול תשובות מוצעות, ומראה שהן מנומקות במידה מסוימת, או שאינן רחבות מספיק בשיקוליהן, או רק יחסית לדעות שאינן מקובלות באופן אוניברסלי.

(ד) שאלה יכולה לשמש כדי להצביע על בעיה (*בעיה*) - כלומר, כל סוג של ספק בנוגע לפרשנות נוסח המשנה, או להחלטה המשפטית במקרה (בעלת משמעות מעשית, אך לא נקבעה במשנה), או למקור או לסיבה לחוק. הפתרון, אם קיים, הוא ברייתא או משפט אמוראי, ויכול להיות מסומן על ידי הפועל *פשאט* . אם לא נמצא פתרון, אומרים *תקו* (תן לזה לעמוד). לפעמים, בעיות בתוך הפתרונות האפשריים לבעיה צפויות, כדי להחריף את הבעיה הראשונית. לפעמים פשוט מתעלמים מהנושאים המועלים, בהיותם קטנוניים מדי או תיאורטיים (לא סביר שיתעוררו בפועל).

מונחים וביטויים שונים משמשים להצגת טיעון , כלומר הסיבה (*taam*) המשמשת להוכחה או הפרכה. כל עניין. הטיעון יכול להתחיל בהנחה/ות או במסקנה. טיעונים "ישירים" מראים את האמת של משהו; טיעונים "עקיפים" מראים את השקר של הסותר (מעין *דדוקציו אד אבסורדום*). מוצע הסיווג הבא של טיעונים. (א) טיעון מסמכות, הנקרא הוכחה או ראיה (*ראיה*), הוא הבסיס העליון של המשפט היהודי; זה יכול לכלול טקסט תורה, משנה או ברייתא או תורת אמורא או "מסורת סיני" או "עיקרון מבוסס" [339]. (ב) טיעון מהשכל הישר (*סוארה*) [340]. (ג) טיעון מניתוח מדוקדק של פרשנות והשלכה של חוק (*דיוקא*), כולל מסקנות מחיובי לשלילי או להיפך, המבוססות על קריאת *דברה* של החוק. (ד) טיעון אנלוגי (*חזקה* או *דומיא* [341]), כאשר הדמיון בין שני מקרים משמש להרחבת החלטה שהתקבלה במקרה אחד כך שתחול גם על המקרה השני. (ה) טיעון *קל וחומר* , שבאמצעותו מורחבת תחולתו של חוק ממקרה אחד, שבו הנסיבות פחות טובות, למקרה אחר, שבו הן טובות יותר; בקטעי ההגדה הביטוי המשמש הוא *על אחת קמה וקאמה* .[342]

הפרכה פירושה הצגת טענה כשגויה: על ידי הפרכתה (*"תיובתא"* , להשיב), או על ידי הפיכת הטיעונים התומכים בה, כלומר הפרכה (*"פירקה"* , לשבור לגזרים, *דכיא"* , לדחוף) [343]. *הפרכה* יכולה להיות ישירה, המראה סתירה בין האמירה המדוברת לבין משנה או ברייתא, או עקיפה, המראה שאם האמירה הייתה מתקבלת, אז משנה או ברייתא מסוימת היו מבוטאות אחרת או לא היו מוסברות. *שיטת ההפרכה* תלויה בסוג הטיעון המותקף. אם הטיעון מבוסס על סמכות, מוכח שהוא מבוסס על אי הבנה של הקטע שאליו הוא מתייחס; או מוכח שהקטע מתייחס למקרים אחרים מאלה הנבחנים; או מוכח שהקטע שאליו מתייחסים אינו *סמכותי* , והוא דעה אישית שאינה מקובלת על כולם. אם הטיעון מבוסס על השכל הישר, מוכח שגישתו שגויה מבחינה לוגית או שמוצגת גישה אחרת טובה יותר ("

---

[338] אם אחת מהחלופות הנתונות משתנה, ולו במעט, כדי לפתור את הדילמה, היא הופכת, כמובן, מבחינה מדויקת, לחלופה חדשה. יש להדגיש זאת.

[339] לא ברור לי כיצד שתי תת-הקטגוריות האחרונות יכולות להיות שונות מאלה שקדמו להן: כיצד מסורת או עיקרון ידועים שלא באמצעות דיווח טקסטואלי או בעל פה? ובאיזו נקודה מסורת או עיקרון נחשבים "מקובל באופן כללי" מספיק?

[340] לא ברור לי מה מבדיל קטגוריה זו משלוש הבאות. בכל מקרה, צורת ההנמקה אינה מוגדרת (דדוקטיבית, אינדוקטיבית; קטגורית, היפותטית, דיסיונקטיבית; סילוגיזם, הפקה, אפודוזיס וכו'); ייתכן, מכיוון שהמחבר אינו יודע דברים אלה, שהניסוח השונה מצביע על כמה הבחנות פורמליות - אבל אני בספק, כבדרך אגב.

[341] אני תוהה אם יש הבדל בין שתי המילים האלה.

[342] מדוע שאר שלוש עשרה המידות אינן נכללות ברשימה זו?

[343] במקרה של ' *פירקה* ', יש לשים לב שיש להיזהר *מהטעות הכושלת של הכחשת הטענה המקדימה* ! כלומר, 'אם טיעון, אז מסקנה; אבל לא טיעון; לכן, לא מסקנה' - היא טענה כושלת. נראה שהמחבר מתעלם מסכנה זו.

אדאראבה **..."** , להיפך...); *שימו לב שלפעמים*, ההתנגדות המועלית היא קלה/מנומסת, לא חזקה/החלטית, היא רק מצביעה על *אפשרות מסוימת* שיכולה לפסול טיעון, ומראה שקיימות גישות חלופיות, מבלי לרמוז שהן עדיפות, בלעדיות או מבוססות. אם הטיעון הוא באמצעות פרשנות או משתמע, הוא מוצג כשרירותי מדי, שכן אותה פרשנות או משתמעת המיושמת במקום אחר (על פסוק אחר באותו קטע) עלולה להוביל לסתירות (בין המסקנות הנגזרות משני הפסוקים); דחיות כאלה נמצאות לעתים קרובות בתלמוד [344]. אם הטיעון הוא באמצעות אנלוגיה, הדמיון בין המקרים המושווים מוצג שטחי, כאשר הבדלים משמעותיים ביניהם מתעלמים. אם הטיעון הוא עקיף, מוכח שניתן להעלות התנגדות דומה לזו שהועלתה *על ידי הטיעון כנגד* הטיעון עצמו או מסקנתו. טיעונים רבים מופרכים על ידי הוכחה שההשלכות שלהם מוגזמות בצורה כלשהי, מה שמוביל למסקנות צדדיות בלתי קבילות בנוסף למסקנות שאליה מכוונות.

מלבד דיונים קלים, הכוללים שאלות ותשובות דייקניות, התנגדויות ותשובות וכו', ישנם בגמרא ויכוחים מפורטים יותר (*פלפול* [345]), בדרך כלל עוסקים בפרשנות או ביישומים של חוק או בפיתוח עיקרון כללי חדש. ויכוחים אלה התנהלו בין חברים שווים באקדמיה או בין מורה לבין תלמידיו הבולטים. רק שמותיהם של משתתפים חשובים מוזכרים בטקסט, והשאר נותרים אנונימיים. רשימת המתווכחים בפלפול מוגבלת למדי באופן כללי; לגבי השאר, דיוניהם מוגבלים יותר בהיקפם.

ג. *דרכי ההיגיון* של הרמח"ל .

הנ"ל הם מצגות מודרניות, אם כי מסורתיות למדי, של היוריסטיקות תלמודיות. כדאי לנו לבחון גם יצירה עתיקה למדי, " *דרכי התבונה* " מאת רבי משה חיים לוצאטו, הידוע גם בראשי התיבות רמ"ח . מה שמייחד יצירה זו (לדעתי) הוא שהיא מתיימרת להיות בו זמנית כלי עזר ללימוד התלמוד וגם שיח על לוגיקה - [346]*לוגיקה* הדומה, וללא ספק מושפעת, מלוגיקה מערבית ממקור יווני.

הרמח"ל נולד באיטליה בתחילת המאה ה-18, ולאחר מכן היגר להולנד [347], ובמשך חייו הקצרים של ארבעה עשורים, הוא כתב מספר ספרים בנושאים שונים (אתיקה, תורת הקודש, קבלה), אשר הפכו בצדק לקלאסיקה ועדיין נקראים באופן נרחב בחוגים דתיים יהודיים כיום. יצירתו נבדלת בבהירות הפירוש שלה, וביכולת לארגן ולסדר רעיונות מסורתיים. "דרכי התבונה" *היא* יצירה אינטליגנטית וקריאה, באופן כללי; אך באופן יוצא דופן עבור הרמח"ל, לצערי, יש בה פגמים חמורים רבים - אולי הוא כתב אותה בחיפזון [348].

נראה כי הרמח"ל מכיר במידה מסוימת את המחשבה האריסטוטלית, אך לא באופן מלא כפי שניתן היה לצפות מקריאת יצירותיו של האחרון. וחשוב מכל, נראה כי הרמח"ל *אינו מודע כלל לשיטה הפורמלית-סימבולית* של ניתוח לוגי שאריסטו פתח; גישתו היא לתאר מאפיינים ותהליכים במונחים כלליים, ולהציג דוגמאות מהתלמוד. כתוצאה מכך, הלוגיקה שלו היא רק סקיצה, לכל היותר מתווה, של הנושא, ככל הנראה ללא מודעות לסוגיות עמוקות יותר בו (כגון, אימות), וללא היכרות עם הכלים הטכניים שפותחו באותה תקופה (כגון, ריבועי ניגוד); כמו כן, הוא אינו מבצע

---

[344] עמ' 69.

[345] מונח זה, ' *פלפול* ', קיבל קונוטציות גנאי בתקופות מאוחרות יותר, כאשר שימש לציון פרשנויות של החוק המבוססות על הבחנות סותרות, ויצרו 'בעיות' מלאכותיות ש'פתרונותיהן הסופיים שימשו רק להדגמת כישוריו הדיאלקטיים של האדם. צורת לימוד זו החלה בפולין עם ר' יעקב פולק (1460-1530), וזכתה ליחס מזלזל מצד רשויות רבות; היא נמשכת עד היום בחוגים מסוימים.

[346] הייתה לי הזדמנות לקרוא את ספרו בישיבה לפני מספר שנים, ורשמתי עליו כמה הערות גסות, בהן השתמשתי כדי לכתוב את ההערות הבאות; אך יש לומר כי הספר עצמו אינו עומד לנגד עיניי כשאני מסיים את ההערות הללו.

[347] אם אני זוכר נכון.

[348] הרשו לי לומר כבדרך אגב שהתרגום לאנגלית שקראתי, מאת הרבנים ד. סאקטון וח. טשולקובסקי, אינו טוב במיוחד. הם לא טרחו ללמוד את המינוח המקובל, ולכן נוטים לבלבל קורא שכבר ספג אותו. לדוגמה, הם משתמשים במילה "קטגורי" במקום כללי או אוניברסלי; במילה "פרטי" במקום יחיד; במילה "חלקי" במקום פרטי; או שוב, במילה "לא מסווג" במקום לא כמותי. באופן דומה, מה שהמתרגמים מכנים "מנוגד לחלוטין", לוגיקאים מיומנים מכנים סותר; ומה שהם מכנים "סותר", אנו מכנים מנוגד. אני פשוט אתעלם מסטיות כאלה ואדון בתוכן באמצעות המינוח המקובל (ואולי אזכיר את שלהן בסוגריים ובמרכאות).

שיטתיות, ואינו מבצע ניתוחים ממצים. מצד שני, טווח הפעולה שלו רחב במקצת מזה של לוגיקאים עד זמנו, כנראה בגלל הרקע התלמודי שלו.

ברשימותיו של כלים ותהליכים לוגיים, הרמח"ל נוטה לערבב תפוחים ותפוזים. כל הטענות ממוקמות באותה רמה; הן אינן מסווגות לפי ההבדלים המבניים ביניהן, וגם לא מוצגות בפנינו יחסים מבניים. כך, למשל, אנו מוצאים (בפרק 3) רשימה המאגדת יחד קטגוריות ממשיות ("פשוטות", לדברי המתרגמים), קטגוריות מודאליות ("מוגבלות"), בלעדיות, יוצאות מן הכלל, תנאיות אתיות ("תנאיות"), היפותטיות, טענות עם שני נושאים או יותר או נשואים בצירוף או בהפרדה ("קומפוזיציות"), ועוד אחרות. אין ניתוח של מאפייני טענות אלה, אין ניסיון לקבץ אותן, אין ניתנים הסברים.

תורת הניגודים והדחיות של הרמח"ל (בפרק 4) מסתבכת בשל ניסיונו להשוות טענות בעלות מונחים שונים. ברור שמסגרת ההתייחסות שלו היא ויכוחים תלמודיים; שם, טענות בעלות נושאים שונים ו/או נשואים שונים קשורות זו בזו באופן דינמי; הרמח"ל מבקש לטפל בסוגיות מעשיות אלו באופן מיידי. אך בלוגיקה האריסטוטלית, לא ניתן לטפל בסוגיות כאלה ישירות; רק בשלב מאוחר יותר, באמצעות תורת הסילוגיזם, ניתן לפתור אותן באופן פורמלי [349].

מעניין שהרמח"ל (בפרק 5) מאמץ את הפרשנות התלמודית, ולא את הפרשנות האריסטוטלית, לטענות מסוימות (כלומר, כמוגדרות, ולא בלתי מוגדרות). כלומר, "חלק מה-X הם Y" אינו כולל את "כל ה-X הם Y" וכולל את "חלק מה-X אינם Y". עם זאת, למיטב זכרוני, הוא אינו מבחין בין הקשרים דדוקטיביים ואינדוקטיביים, וגם לא מודע לכך שהיחסים האמורים מתהפכים לעיתים בסופו של דבר. בנוגע לטיעון הסילוגיסטי, איני מוצא פגם בדבריו, מלבד העובדה שהוא אינו אומר הרבה (ראה פרק 7). אין דיון בצורות הסילוגיזם, או במצבי הרוח השונים שלו, וגם לא בתהליכי התיקוף - אך עניינים אלה הם ההישגים המרשימים ביותר של הלוגיקה האריסטוטלית.

זה מה שחסר בכל חיבורו של הרמח"ל: פורמליזציה, שיטתיות ומיצוי. האם הוא לא ידע הכל על הסילוגיזם? אולי הוא מעולם לא קרא עליו, אלא רק למד מעט בנושא מפה לאוזן או ספג אותו באופן אוסמוטי מהתרבות הסובבת את תקופתו.

הרמח"ל מזכיר בנוסף כמה צורות נוספות של הסקה מתווכת, כולל אפודוזיס ("סילוגיזם") היפותטי או דיסיונקטיבי. הוא מזכיר טיעון באנלוגיה: X1 דומה ל-X2, בכך ששניהם Y, ו-X2 הוא Z, ומכאן ש-X1 הוא Z, ומצביע על כך שטיעונים כאלה ניתנים להפרכה. כמו כן, הוא מזכיר טיעון *קל וחומר* , בצורה: X1 גדול מ-X2, ו-X2 הוא Y, לכן X1 הוא Y; עם זאת, אנו עשויים להבחין (ראה פרק 3 בכרך הנוכחי), כי המונח האמצעי המסביר ומצדיק את התהליך, שהוא *ההיבט* שבו מושווים X1 ו-X2, חסר, וגם שהוא אינו מודע לכאורה לסוגים הפורמליים של הטיעון (אך צורת הטיעון שלו נכונה, כסובייקט חיובי).[350]

עבור הרמח"ל, לוגיקה היא דבר שאנו תופסים באופן אינטואיטיבי (פרק 1). הוא מבחין בין אמת מילולית לבין אמת מרמזת, פיגורטיבית והיפרבולית (פרק 6). הוא רגיש לדינמיקה של החשיבה (פרקים 8, 9). הוא מודע לרבות מהקטגוריות שאליה נוטים התפיסות שלנו להתייחס (פרקים 10, 11).

אם מטרת " *דרכי התבונה*" היא להגביר את מודעותם של תלמידי התלמוד היהודים לסוגיות הלוגיות הבסיסיות, הייתי אומר שהוא בעל ערך. זה לא אוסף חיקויים, אלא הרהורים של אדם חושב בנושא. עם זאת, אם אלו שקוראים אותו חושבים שהם מקבלים מושג נכון על מה שיש לגוף הידע הנקרא מדע הלוגיקה להציע (או אפילו היה להציע, בימי הרמח"ל), הייתי אומר שהם טועים [351]. יש בנושא יותר ממה ש*ל"דרכי התבונה"* מציג. הספר מעניין, אך לא בהכרח המדריך הטוב ביותר. יתרונו העיקרי הוא סוג הדוגמאות שהוא נותן; אך כיום ישנם כלי הוראה מאורגנים ומעמיקים יותר. תלמידים תמיד יכולים למצוא דוגמאות מתאימות לעצמם, בדרך של תרגיל.

---

[349] אכן, נוכל להרחיב את תורת האינדוקציה הפקטורלית, כדי להתמודד עם צירופים של טענות עם מונחים היוצרים דפוסים סילוגיסטיים. מנקודת מבט זו, סילוגיזמים עם מסקנה אחת הם דדוקטיביים, אלו עם שתי מסקנות אפשריות או יותר הם אינדוקטיביים. במקרים האחרונים, כאשר יש ריבוי מסקנות, למסקנות עשויות להיות דרגות הסתברות שונות מבחינה פורמלית, כך שאחת עשויה להיות עדיפה מלכתחילה על האחרות. עבודה זו טרם נעשתה באופן שיטתי.

[350] שימו לב שכל הסמלים המוצגים כאן הם שלי.

[351] אני מעריץ של יצירותיו האחרות של הרמח"ל, אבל במקרה הזה אני די מאוכזב. אם אני נראה ביקורתי, כוונתי היא בונה; אני לא מחפש פגמים באופן פרובוקטיבי, אלא מנסה לעשות הערכה הוגנת.

5. השפה העברית.

לוגיקה ושפה קשורות זו בזו באופן הדוק במחשבה היהודית. פירוש טקסטים קדושים לצורך גזירת חוקים מניח היכרות מעמיקה עם השפה העברית, על כל פרט ופרט; איותה, דקדוקה, האטימולוגיות שלה, כל ניואנס חי שלה [352]. היהדות טענה במשך זמן רב מאוד, אם לא מראשיתה, בגלוי לקשר עמוק בין (רוב) המילים לדברים, עמוק יותר מהחוכמה הרווחת שמילים הן כולן תוויות שרירותיות בלבד, המחוברות נפשית לרעיונות שלנו לגבי דברים.

אין ספק שללוגיקאים בימינו יש תחושה שיש קשר הדוק בין תופעות השפה לאלו של הלוגיקה, אך לא ברור לחלוטין מדוע זה כך. שכן נראה שחשיבה אפשרית ללא מילים; פסיכולוגים מודרניים מכירים בקיומן של "מחשבות" תת-מודעות, אפילו לא-מודעות. אין ספק שמאפייניה של שפה יכולים לעיתים לאלץ את אלה המשתמשים בה לחשוב בדפוסים שאינם הכרחיים מבחינה לוגית; ולמרות שברוב המקרים, ניתן לעקוף עיוותים כאלה למרבה המזל על ידי ניסוח מחדש זהיר (או הסברים והסתייגויות בסוגריים), אנשים לא תמיד מתקנים את האפקט, והרגלי חשיבה תרבותיים אכן עשויים לצוץ. אך ייתכנו כוחות מבניים עמוקים יותר הפועלים, בתודעה ובתמיכות הפיזיולוגיות שלה, המעצבים הן את המחשבות והן את השפה שבה הן באות לידי ביטוי, ובוריאציות שלהן מייצרים תרבויות שונות.

הבה נבחן את מקורן של הרעיונות היהודיים על השפה, בקווים העיקריים שלה.

ראשית, במסורת היהודית. בפרק הראשון של התורה, המתאר את הבריאה, אנו מוצאים את המשפט (בפסוק ג'): "ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור". אלוהים ברא באומרו . במובן מסוים, אם כן, *מילים* היו בין הבריאויות הראשונות, לפחות לפני בריאת האור (ובאופן דומה, תופעות אחרות שהוזכרו לאחר מכן); והן שימשו ככלים יעילים לבריאת מה שהתייחסו אליו [353]. ומכיוון שהדיווח המקורי של אירועים אלה, בתורה, הוא בעברית: " *ויאמר ויהי אור* ", ניתן להניח שהשפה שבה אלוהים דיבר את המילים הללו הייתה זהה.

הקבלה (המסורת המיסטית) הסתמכה על ראיות אלו בתורה, לפיהן מילים קודמות לדברים אחרים, כדי להצדיק את תפיסתה את התורה כקודמת ליקום החומרי והרוחני, וככזו ששימשה למעשה כתוכנית אב בתודעת הבורא. מלמדים אותנו: כשם שאדריכל אנושי זקוק לתוכנית לפני שהוא יכול לבנות, כך מעשים אלוהיים קודמים ברעיונות אלוהיים [354].

בפרק השני של התורה, נאמר לנו (פסוקים יט-כ) כי לאחר שיצר ה' אלהים את חית השדה ואת עוף השמים, "הביאם אל האדם לראות (*לירות*) מה יקרא להם; וככל אשר יקרא האדם לכל נפש חיה, הוא יהיה שמו. ויתן האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה". [355]דיווח זה, לבדו, יכול להיחשב כתמיכה לתיאוריה של מילים כמוסכמות מעשה ידי אדם; אך ראיתי פירושים המפרשים אותו בצורה רדיקלית יותר, לאור הדיווח הקודם בנוגע לבריאה באמצעות מילים. שימו לב שאדם מדווח, באופן ספציפי, כמי שמבין עברית (למשל בראשית א' כח') ודובר אותה (למשל ב' כוה').

---

[352] במידה רבה, ידיעותינו בעברית נרכשות רק באמצעות ניתוח השימוש בה בתורה עצמה, למשל על ידי דקדקנים יהודים-ספרדים מימי הביניים; אך העברית נותרה גם שפה חיה במעגלים מצומצמים לאורך מאות שנים של פיזורנו, עד לתחייתה הציונית בעת החדשה.

[353] הרעיון שהעולם נברא באמצעות מילים נמצא גם, לכאורה באופן עצמאי, בפילוסופיה ההודית. תנודות "צליל" נחשבות שם לאבני הבניין ולמהות האולטימטיבית של החומר. בידיעה מאז הפיזיקה הניוטונית שצליל מועבר למעשה על ידי תנודות של אטומים, ונעדר בוואקום, רעיון הודי זה נראה מופרך או לפחות זקוק לשינוי. עם זאת, הרעיון ההודי מבוסס כנראה על חוויות מדיטטיביות, מה שאומר שהוא מתייחס לצליל מנטלי, כלומר הצליל עצמו בתוך הראש לאחר שעור התוף עשה את עבודתו. צליל כזה יכול להיווצר גם על ידי הדמיון, ולכן ייתכן שקדם לחומר. התנ"ך הנוצרי מתחיל במשפט "בראשית היה הדבר..." (יוחנן א', א'), הנחשב כנגזר מהיהדות ומהסטואיות היוונית, דרך מושג ה'לוגוס ' פילון מאלכסנדריה (בערך 20 לפנה"ס - בערך 50 לספירה).

[354] ראה, למשל, את שולם.

[355] שימו לב, עם זאת , *שצמחים ומינרלים* אינם מוזכרים. כפי שאני זוכר, הסיבה לכך שניתנה על ידי פרשנים, ללא ספק על סמך שאר פסוק 20, כלומר "אלמלא לאדם לא מצא עזר לו", היא שאדם, כפי שקרא לדברים, שקל את הפוטנציאל שלהם כבני זוג. בעוד שעולם החי יכול להיחשב כמתאים לתפקיד זה, את עולם הצמחים והמינרלים כמובן לא ניתן היה לדמיין.

על פי כמה פרשנים יהודים, הפרק הראשון מלמד אותנו *שמילים* עבריות משקפות איכשהו את מהות הדברים; במקרה זה, הפרק השני מלמד אותנו שאדם היה מסוגל לתפוס ישירות את השמות שבדברים (איך היה מכנה אותם). את הביטוי "לראות" [356]ניתן להבין כמתייחס פשוט לה' אלוהים, התבוננות בתגובות האדם, כמעשה של בקרת איכות; במקרה כזה, המשפט "ויתן האדם שמות" יוסבר כאישור ליעילות האינטואיציה התפיסתית/מושגית שלו לגבי המהויות: הוא ביטא את השמות הנכונים, ובכך אישר את יכולותיו השכליות. אך הפרשנות האלטרנטיבית מפרשת "לראות" בהתייחס לאדם, כראייה, במובן של אינטואיציה, של המהויות-מילוליות המוטמעות בעצמים (מה שפילוסופים היו מכנים האוניברסליים, בתוספת רכיב מילולי).

הסברים אלה מצביעים על כך שלמילים יש לא רק צליל נשמע וניתן להגות, אלא גם צורה נראית לעין; יש להן שני היבטים או מרכיבים, הקשורים זה לזה באופן מטאפיזי, ולא מזווגים יחד באופן מקרי. הצליל והצורה של מילים הם, במקרה זה, שני ביטויים של תופעה זהה. [357]אנו עשויים למצוא אישור מקראי נוסף למושג זה בשמות כ', ט"ו, "ויראו את הרעם...", *שרש*"י מפרש כמשמעותו *שבני ישראל* הגיעו לרמה קוגניטיבית *שבה* יכלו לראות את ההיבט הנראה לעין של צלילים. הצורות המדוברות, על פי המסורת היהודית, מורכבות מאותיות עבריות, בדיוק בצורה המצויה כיום בספרי התורה שלנו.

שימו לב היטב לטענה המסורתית *שהכתב* העשורי היפהפה *היה* הצורה המקורית *של* העברית. היסטוריונים מעדיפים לראות כעתיק יותר את האלפבית העברי, השונה במקצת ובעל מראה פרימיטיבי יותר, אשר הארכיאולוגיה מראה כי היה בשימוש נפוץ בתקופות קדומות ונראה כי היה המקור לאלפביתים יווניים, לטיניים וערביים נגזרים. התשובה האופיינית למסורת היא שסגנון *העשורי* היה אזוטרי, אבד לקהל אך נשמר בחיים על ידי מעטים נבחרים.[358]

יתר על כן, התורה מלמדת אותנו שבזמן סיפור מגדל בבל, "כל הארץ הייתה שפה אחת ודברים אחד" (יא, א). סיפור התורה ממשיך, בנוגע לבני האדם, "ויאמר ה'... לכולם שפה אחת"; ואז, לאור התנהגותם הרעה של האנשים, הוא החליט "לבלבל את לשונם (שפתם *)* למען *לא יבינו* (*ישמעו*) את *שפתם* של רעהו (ליתר דיוק, *שפתם*)" (יא, ו-ז). אירוע זה, יחד עם מה *שהזכרנו* קודם לכן, הוליד את הדוקטרינה היהודית *שכל השפות מקורן בעברית* .

אגב, "לשון" עשויה להתייחס למנגנון הפיזי והנפשי, ליכולות, המאפשרות את ביטוי "מילים"; זה מסביר מדוע מדווח כי לשונותיהם של אנשים, ולא מילים, התבלבלו. הבדלים התעוררו בהגיית *מילים* על ידי משפחות אנושיות שונות, כאשר האותיות במילים השתנו לאחרות (כמו היפנים שאומרים "r" במקום "l" כשהם מדברים אנגלית), או עורבבו, נוספו או הושמטו; ובסופו של דבר בקונוטציות *ולאחר* מכן *בדנוטציות* של מילים. עם זאת, באופן אמפירי, הבדלים כמו אלה במבטא נראים במידה רבה נרכשים ולא תורשתיים, וניכר שנותרנו עם הכוח ללמוד את שפותיהם של אחרים (ובמקרים מסוימים, לחקות את מבטאם של אחרים).[359]

התורה כולה היא כמובן מסמך כתוב. אך האזכור *המפורש הראשון* של כתיבה *בתורה* נראה בשמות י"ז, יד (אימתי זאת בקונקורדנציה). ה' אומר למשה: "כתוב (*כתב*) זאת לזכר בספר (*ספר*)... ואמחק את זכר עמלק מתחת השמים". הטקסט אינו מרמז שזו הפעם הראשונה (זה היה במאה ה-13 לפני הספירה) שכתב שימש אי פעם על ידי בני אדם. שימו לב שמשה כבר ידע לכתוב (אם כי ייתכן שהוא פשוט למד את האמנות). כתיבה מוזכרת שוב (כ"ד, ד', ז')

---

[356] ב-2:19, המצוטט לעיל.

[357] אני נזכר בספרים על מיסטיקה יהודית המסבירים את התופעה המדוברת כוויברציה יסודית כלשהי. בין אם אלה ספרים חדשים יחסית, ותוצרים של השפעות נוצריות ובסופו של דבר מזרחיות, או רעיונות יהודיים מקוריים, איני יודע. השאלה דורשת מחקר רב יותר ממה שהשקעתי בה. מעניין שהמילה העברית *דברים* עשויה להיות "דברים" או "מילים".

[358] מצאתי את הטיעון הזה במונק, אך הוא נלמד גם בעל פה בכמה ישיבות. לויטס רק אומר שהכתב ששימש לספרי תורה בימי משה היה הכנעני הקדום, ועזרא הוא זה שהחליף אותו בכתב האשורי שנהוג בימיו (עמוד 43). ההפניות התלמודיות שניתנו הן *סנהדרין* כא ע"ב *ומגילה א', יא* . התעקשותם של פרשנים אורתודוקסים שהכתב המשמש כיום הוא המקורי נחוצה כדי להצדיק פרשנויות מיסטיות מסוימות לצורת האותיות, ואולי גם חלק מהחוקים הנוקשים הנוגעים לכתיבת ספרי תורה בתוקף כיום; אך מנקודת מבט חילונית, ההשערה של שינויי כתב נראית אמינה יותר. יש לציין, לתמיכה באחרונה, שכתבי הכתיבה המשמשים לספרי תורה השתנו באופן ניכר במאות האחרונות וממקום למקום: גם כיום, ספרדים ואשכנזים משתמשים בסגנונות שונים; לעניין זה, ראה את *ההורמון משפטים.*

[359] באופן דומה, ההבדלים הגרפיים, שהתפתחו מאוחר יותר, בין הכתבים של קבוצות שפה שונות, עשויים לשקף יכולות אמנותיות שונות (יכולות חושיות-מוטוריות) במשפחות האדם השונות, כמו גם תגובות אסתטיות הנגרמות על ידי הסביבה.

בהקשר של כתיבת "ספר הברית" על ידי משה (אשר על פי אבן עזרא הכיל את פרקים כ'-כ"ג של שמות); בנוגע ללוחות הראשונים של התורה, שנכתבו על ידי ה' (כ"ד, יב) אלוהים (ל"א, יח, לב, טו-ט"ז); וכן הלאה.

עם זאת, ספורנו מפרש את המילה *"ויָקָם"* (קָם, הוּדַע) בבראשית כ"ג, י"ז כמתייחסת לשטר קנייה חתום, ומרמז שהשימוש המרומז הראשון בכתיבה בתורה היה בימי אברהם [360]. בכל מקרה, *הזוהר* סבור שקליגרפיה של האותיות א'-כ' הייתה ידועה עוד קודם לכן, לאדם הראשון, שכן מסופר בו שאדם אף ידע שחמש מהאותיות העבריות (*כף, מם, נון, פה, צדקה*) בעלות צורה שונה בתחילתן ובסופן של מילים; על פי אותו מקור, ידע זה אבד, עד לימי אברהם, שהחיה אותו "בהשראה".

לכל הרעיונות הנ"ל הייתה השפעה חזקה וארוכת שנים מעבר ליהדות, בעיקר על המחשבה הנוצרית והאירופית (וכנראה גם על המחשבה האסלאמית והערבית). מבחינה פילוסופית, לרעיונות אלה הייתה אמינות מולדת שקשה היה להתעלם ממנה: הם הסבירו את כוחה של השפה לכבוש מחדש את "המציאות" ואת ביטוייה השונים אך קשורים, בקבוצות אנושיות שונות וכן לאורך זמן בעקבות שינויים בתפיסה. הרעיונות לפיה לשפות מקור אחד, והוא העברית, התקבלו מראשית דת הבת ועד הרנסנס.

לאחר מכן, בהדרגה, עם לידתו והתפתחותו של ענף הפילוסופיה/מדע המכונה **פילולוגיה** , הרעיון נבחן בצורה ביקורתית יותר ויותר [361]. לאחרונה, תחום זה נודע **כבלשנות** , לאחר שכלל מטרות ושיטות רחבות יותר, כגון מחקרים פיזיולוגיים, פסיכולוגיים, אתנולוגיים, סוציולוגיים והיסטוריים [362].

לכאורה, המדע אימץ גישה פחות דעות קדומות ויותר אמפירית, שהביאה לפירוק השפה האנושית לאשכולות גיאוגרפיים/גנטיים, המכונים *משפחות , שכל אחת מהן התפתחה משפה קדם-שונית משוערת* , כגון חמיטו-שמית או הודו-אירופית [363]. בנוגע למקורות האלפבית, מצדם, היסטוריונים חילוניים, כמו פ.מ. קרוס ג'וניור, מכירים, על סמך תגליות ארכיאולוגיות, בכך שאמנות הכתיבה באמצעות אלפבית מקורה במזרח הקרוב, לכל המאוחר במאה ה-17 לפני הספירה (היא הגיעה ליוון, אגב, רק למעלה מאלף שנים מאוחר יותר). עם זאת, לא כולם מודים שהכתב העברי היה הראשון [364].

למען ההגינות, תהיה אשר תהיה ההיסטוריה האמיתית של האלפבית, עלינו לזכור את מה שמלמדים אותנו היסטוריונים, שוריינות *התפתחה* הרבה לפני הופעתה. במילים אחרות, גם אם אופן הכתיבה האלפביתי הומצא בערך בתקופתו של אברהם אבינו, עדיין נותרה עובדה שאנשים כתבו - תוך שימוש במערכות כתיבה פחות מתוחכמות - לפני זמן זה, במשך למעלה מאלף שנים, ויש להכיר בגאונות שמשתמעת מכך. עם זאת, אם, כפי שמציעה המסורת היהודית, האלפבית רק *הוחזר* באותה תקופה, לאחר שהיה קיים בעבר בצורה יחסית נרחבת ואז ירד למחתרת כנחלתה של אליטה מצומצמת יותר, אז אין צורך לייחס את רעיון הכתיבה לממציאי המערכות הלא-אלפאביתיות, הם פשוט המציאו צורות ספציפיות.

בנוגע להיסטוריה, אני מתייחס למק'אוודי [365]: כתיבה מוקדמת נעשתה באמצעות כיתוב על אבן (זה ידוע *כאפיגרפיה*). *הכתב המעברי* השומרי , שכלל פיקטוגרמות (ייצוגים ציוריים של חפצים קונקרטיים), אידיאוגרמות (המעבירות רעיון מופשט יותר הקשור לחפצים), פונוגרמות (המעבירות את הקורא לחפצים אחרים בעלי צלילים דומים בשמם, כמו גם הריבוס), ודטרמינטיבים (סימנים לא מבוטאים המשמשים להעביר את הקורא לסוג או צליל משני של חפץ), 'היה קיים בסוף האלף הרביעי' (לפנה"ס). האלמים והמצרים הוציאו חיקויים (השתמשו באוספי סמלים אחרים ונבדלים) 'זמן קצר לאחר שנת 3000'; נראה כי גם כתב עמק האינדוס, שטרם פוענח, הוא התפתחות מהמעברי השומרי.

השומרים עברו בסופו של דבר לכתב פחות ציורי, המורכב מסימנים בצורת טריז (מוטבעים על לוחות חרס) ונודע בשם *כתב יתדות* . שיטה זו אומצה על ידי האכדים עבור שפתם שלהם, 'במחצית השנייה של האלף השלישי', זמן קצר לאחר מכן על ידי האלימים (שנטשו את כתב המעבר שלהם), והרבה יותר מאוחר, דרך האשורים, על ידי החיתים, האמורים ועמים אחרים. המצרים, שהתחילו עם *הירוגליפים ציוריים* (שנקראים כך משום ששימשו בעיקר כוהנים), פיתחו כתב כתיבה כתוב יותר המכונה *הירטי* , אותו כתבו במכחול ודיו על פפירוס (מבלי לוותר על כתב הירוגליפי). מק'אוודי מוסיף: 'המאפיין המדהים של הכתב המצרי היה שרק העיצורים יוצגו'.

כתב היתדות והכתב ההירוגליפי כללו בתחילה סמלים חד-הברתיים (למשל 'אמא') או אפילו דו-הברתיים (למשל 'אמא'). בערך בתחילת המאה השש-עשרה, אלה הוחלפו בהדרגה *בהברות פתוחות* , אשר הוגבלו להברות עיצור-תנועה (למשל 'מא'),

---

[360] ראה כהן, עמ' 121. למרות שבדקתי את פרשנותו של ספורנו ושאלתי אנשים רבים, איני מבין כיום את הצדקת המסקנה הזו.

[361] סיפורו של שינוי זה בנקודת המבט המערבית מסופר בצורה מושלמת בספרו של פוקו, " *הדברים והבחירות"* .

[362] ראה אקמג'יאן ואחרים.

[363] ראו *את מילון וובסטר האנציקלופדי של השפה האנגלית* . כמו כן, אקמג'יאן ואחרים.

[364] ראה הורוביץ. או ליתר דיוק, את המאמר "אלף-בית, עברי" *באנציקלופדיה יודאיקה* . אני רואה בייחוס המתעקש של המצאת האלף-בית לפיניקים, על סמך דיווחים יווניים לפיהם למדו אותו מהם, דעה קדומה לא הוגנת, המסתירה כמה נטיות אנטי-יהודיות. כלומר, המורשת הספרותית המוקדמת של היהודים (התורה) מאשרת את זיקתם החזקה של האחרונים לשפה הכתובה; בעוד שהפיניקים היו רק עם סוחר ופיראטי, שסביר להניח שלא יפתחו כלי כה מעודן.

[365] עמ' 26, 36, 44. ראו גם מיטשל, עמ' 35-31.

והפחיתו את מספר הסמלים 'ממאות לשמונים בלבד'. החיתים והאטאו-קפריסאים פיתחו כתבים כאלה (אולי בהתבסס על 'הפסאודו-הירוגליפים' של ביבלוס); ולאחר מכן סבורים שכתב *ליניארי-A* המינואי נגזר מזה של האטאו-קפריסאים (אם כי שניהם עדיין בלתי קריאים, ונחשבים להברות פתוחות רק 'בהתבסס על מספר הסימנים שהם משתמשים בהם'), וכתב *ליניארי-B* של האכאים מהמינואים. כתבים מסוג זה נותרו בשימוש במשך מאות שנים.

האלפבית *העיצורי* , "המצאה סורי-פלסטינית", הופיע לאחר מכן; דבר זה צמצם עוד יותר לכ-20 את מספר הסימנים המסמלים עיצורים ללא תנועות (למשל 'מ'). עם זאת, ייתכן, מכיוון ש"ישנם אלפביתים עיצוריים הן בכתב יתדות (כתב אוגריתי) והן בכתב מחובר המבוסס על הירוגליפים מצריים (כתב כנעני וסיני קדום)" ו"כמה דוגמאות לכתב כנעני קדום" מוערכות כמתוארכות "עוד מהמאה השמונה עשרה", שהרצף האבולוציוני היה הפוך ו"ההברה הפתוחה הייתה למעשה גרסה מורחבת של האלפבית העיצורי עבור שפות שבהן התנועות היו בלתי צפויות" (בניגוד לשפות שמיות "שבהן תנועות מופיעות ביחס קבוע לעיצורים"). עד המאה התשיעית, "הכנעני הקדום התפתח לכתב הצפון-שמי והתפצל לכתב הפיניקי (עם גרסה ברורה לעברית) ולארמי", ובנפרד לכתב הדרום-ערבי.

כעת, לדעתי, אין שום דבר בלתי סביר מטבעו בתזה המקראית לפיה שפה אחת ואלפבית אחד (אלה סוגיות נפרדות, כמובן) הן שורש כל האחרות. הרעיון אינו ברור מאליו או בלתי נמנע. באותה מידה ניתן היה להניח, וכך ללא ספק עשו קדמונים רבים, וחוקרים רבים כיום נוטים לעשות זאת, ששפות צצו באופן ספונטני ושונה במקומות גיאוגרפיים מגוונים; הנחה כזו קלה שבעתיים בכל הנוגע לאלפביתים. הסוגיה דומה מאוד מבחינה מושגית, וקשורה במידה מסוימת, לסוגיית מוצא האדם: האם כולנו צאצאים של אבות קדמונים משותפים, כפי שמאשר סיפור התורה על אדם וחוה [366], או שמא עמים שונים הם מינים שונים?[367]

בנוגע למקורות האנושות, אני מדמיין שזה יהיה כמעט בלתי נתפס מבחינה סטטיסטית שהעמים השונים קמו/התפתחו בעולם באופן עצמאי זה מזה, ובכל זאת במקרה הגיעו לפיזיולוגיות כה דומות באופן גורף. בנוגע למקורות השפה והאלף-בית, יש להודות שהקשרים האטימולוגיים אינם כולם גלויים מיד ונדרש מחקר ניכר, אך בכל מקרה ניתן וחייב להכריע בסוגיה בשיטה המדעית תוך התייחסות לראיות.

שימו לב שאם הרעיון של שפת שורש היה, כפי שחלקם רומזים, רק השערה יהודית (ולא השערה אלוהית), היא לא הייתה בשום אופן תמימה, אלא גאונית באמת. הטענה שיקפה אוניברסליזם יהודי, ולא פרטיקולריזם גזעני/לאומני, משום שלמרות שהשפה המקורית הייתה אמורה להיות עברית, היהדות רואה בעם היהודי כאיש שקם מאוחר למדי בהיסטוריה העולמית, יותר ממאה שנה לאחר אירוע בלבול הלשונות [368]. לפיכך, העם היהודי ראה את עצמו רק כנאמני השפה והאלף-בית העתיקים ביותר, ולא כממציאיהם.

כמו כן, יש להבהיר כי התזה שיש שפת שורש אחת אינה סותרת את האמונה הנוכחית בשפות-פרוטו עבור משפחות שפות (הודו-אירופיות וכו'), שכן ניתן להעלות על הדעת שלשפות-פרוטו עצמן יש אב משותף. אם לקבוצות אנושיות היה מוצא משותף, אזי כנראה שלשפותיהן היה מוצא משותף, המשקף את אמצעי החשיבה והתקשורת של הקבוצה האנושית הראשונה [369]. השאלה, כמובן, נותרת בעינה: *איזה* הורה? ייתכן שזו תהיה עברית, או אב קדמון דמוי עברית. כשם, נניח, שהודו-אירופית הושלמה על ידי אקסטרפולציה משפות ידועות מסוימות (אנגלית, לטינית, יוונית, סנסקריט וכו'), תוך התייחסות לתכונות המשותפות שלהן ולסדירויות מסוימות בהבדלים ביניהן (ראו למשל, חוק גרים), כך ניתן לחפש התאמות בין שפות-פרוטו, וייתכן בהחלט שניתן למצוא אותן בעברית.

---

366 שימו לב כבדרך אגב שכל חישוב מדעי של גידול אוכלוסין, או של אפשרויות של שונות גנטית, כדי לבחון טענות מקראיות, יצטרך לנבוע לא מתקופת אדם אלא מהמבול, שכן באותה נקודה היו זוגות בודדים (או שבעה זוגות במקרים מסוימים, אך ייתכן שהזוג הנוסף הוקרב על פי המסורת) של חיות יבשה ועופות (אם כי לא של דגים) ומספר מוגבל של בני אדם, כלומר נח ומשפחתו.

367 בהקשר זה עולה בראשי *ספר אורנטיה* (אנונימי; חסרה לי המידע על הפרסום, אך הייתי ממקם אותו, על סמך רעיונותיו וההקשר התרבותי בו הופיע, כ"עידן החדש של צפון אמריקה", כספר שנכתב ופורסם כנראה על ידי קתולים לשעבר בשנות ה-60 או ה-70). למעשה קראתי את הספר הזה לפני שנים רבות, אך בערך כל מה שנותר ממנו בזיכרוני הוא החלוקה הרדיקלית לכאורה של האנושות לקבוצות גזעיות שאינן קשורות.

368 יעקב אבינו נולד בשנת 2108 לאחר הבריאה; בלבול הלשונות התרחש 112 שנים קודם לכן בשנת 1996 לספירה, על פי מסקנות רבניות מהטקסט התורני עצמו.

369 בהקשר זה, חשוב מאוד שהשפות הפרוטו-משוחזרות אינן נחשבות כפרימיטיביות יותר משפות של ימינו, למשל, המורכבות ממספר נהמות, שריקות וגניחות, או לפחות ממילים ומבנים פשוטים מאוד, אלא הן צצות ככלי מילוליים אקספרסיביים לחלוטין (ראו Akmajian et al., p. 354). אפשר לטעון שזה נובע מכך ששפות הפרוטו-היו *ממוצעים דמיוניים* בלבד של שפות ידועות; אך זה תומך בתפיסה המקראית שהאדם הקדמון היה מסוגל לחשוב ולתקשר באופן מלא.

יש לציין כבדרך אגב כי עד כה אין ראיות ארכיאולוגיות לקיומן בפועל של שפות פרוטו בעבר רחוק כלשהו (לפחות לא במקרה של האינדו-אירופיות); דבר שאינו מפתיע, שכן לא מניחים שהן היו שפות כתובות. קיומן הוא השערה מדעית, אשר עד כה נראית מוצדקת. יתר על כן, שימו לב, כי הדמיון והשוני, על בסיסם שפות מקובצות למשפחות ונבדלות מאחרות, נוגעים לא רק לאוצר מילים, אלא גם לדקדוק (למשל, הטיה).

לסיכום, המאמצים הנעשים למצוא שורש משותף אינם בשום אופן בלתי לגיטימיים או אבסורדיים, אך בהחלט ראויים להתייחסות. ראוי להזכיר במיוחד, בהקשר זה, את עבודתו של מוזסון מישיבה יוניברסיטי. מחבר זה, שלא הסתפק באישור כללי בלבד, באמצעות מספר דוגמאות, של המקורות העבריים של (למשל) השפה האנגלית, כפי שעשו אחרים לפניו [370], ניגש ללא לאות לבניית מילון אטימולוגי מפורט, עם אינספור דוגמאות, וזיהה חוקיות רבה במעבר משפה אחת לאחרת.

אבהסרה אימץ גישה פחות דוקטרינרית ויותר פנומנולוגית, ואולי אף התמקד מעט יותר בשפות שונות (אם כי מעולם לא בפירוט רב). במקום לנקוט מלכתחילה בעמדה הרדיקלית שעברית היא שורש כל השפות האחרות (ובלי להכחיש דוקטרינה זו), הוא הציע שיטה: לבנות שני מילונים, אחד של כל ההומונימים (מילים דומות, אך עשויות להיות בעלות משמעויות שונות), ואחד של כל הנרדפות (מילים שונות, אך בעלות אותה משמעות); וזאת לא רק עבור כל שפה, אלא עבור *כל השפות יחד* . הוא המשיך ותיאר, בעזרת דוגמאות, את סוגי האסוציאציות שיכולות ליצור הומונימים ומילים נרדפות, ונתן הצעות מעניינות בנוגע לזרמים הפסיכולוגיים התת-קרקעיים שלהן.

שילוב של גישותיהם של מוזסון ואבהסרה נראה עדיף, משום שלראשון נראה ניסיון טכני מעמיק יותר, בעוד שהשני מגיע עם אסטרטגיות שיטתיות יותר. ברור שהאוספים המוצעים של הומונימים ומילים נרדפות (ובסופו של דבר גם אנטונימים, אפשר להוסיף) לא צריכים להיות תמימים, אלא לקחת בחשבון שינויים מסוג חוק גרים, תוך התייחסות בעיקר לעיצורים, תוך התחשבות בהחלפותיהם, סידורם מחדש, תוספותיהם וחיסוריהם. יתר על כן, אוצר מילים אינו כולו של השפה, אך יש לקחת בחשבון את המבנה הדקדוקי. התוכנית אולי נראית גרנדיוזית, אך אולי כיום, עם השימוש במחשבים, מאמץ כזה הופך להיות מתקבל על הדעת.

יצירה נוספת שכדאי להזכיר באותו הקשר היא " *היסטוריה יהודית אוניברסלית* " מאת ביברפלד . זוהי יצירה ישנה יותר, שנכתבה ופורסמה בארבעה כרכים במשך כמעט ארבעים שנה. למרבה הצער, היא כתובה בצורה גרועה למדי, לדעתי, כשהיא עמוסה בהערות חוזרות ונשנות; אך היינו רוצים שמישהו היה כותב אותה מחדש בקצרה ובעיקר, ומנגיש את המסר שלה לציבור הרחב ולחוקרים עתידיים. מטרתה הייתה להדגים שהמסורות היהודיות בנוגע לשפה כשלעצמן, ובפרט השפה הכתובה (כמו גם מסורות דומות הנוגעות לשורשי נח של מערכות המשפט של העמים), תואמות לראיות *ארכיאולוגיות קונקרטיות זמינות* , במידה רבה, אם לא יותר, מכמה מהתזות המוצעות על ידי חוקרים מודרניים. זוהי סוגיה, כמובן, שיש להתייחס אליה תמיד.

6. הערות נוספות על כללי ההרמוניזציה.

בנספח זה, נבחן כמה דוגמאות לפרשנות של "כל דבר שהייתה בכלל ויצא", אשר לדעתי, הרבנים מסווגים באופן שגוי.

1. השור הנגח. דוגמה זו ניתנת על ידי אביטבול (ציטוט *מכילתא* , *בבא קאמא* ד', ה'), תחת הכותרת של כלל מס' 10, *"שהו חייניאנו"* . כפי שנראה (תוך שימוש בטרמינולוגיה שנקבעה בגוף העבודה הנוכחי), היה צריך לסווג אותה כ"שהו *חייניאנו"* . הדבר מבוטא בצורה הטובה ביותר בצורה מרומזת.

החוק נמצא בשמות **כא:כ"ח-לב** , ועוסק בעונש שעל בעל שור לשלם, אם השור הורג מישהו לאחר שהוא, האדונו, הוזהר על נטיותיו האלימות של השור. אם השור הורג גבר או אישה, אזי אדוני השור ראוי למוות אך משלם כופר עבור חייו (הנחת יסוד עיקרית). אם השור הורג עבד או אישה, אזי אדוני השור משלם לבעל העבד 30 שקלים

[370] למשל גלזרסון.

כסף (הנחת יסוד משנית) [371]. מסקנת הרבנים היא שהעונש במקרה האחרון מחליף ולא משלים את העונש במקרה הראשון; כלומר, הנחת יסוד עיקרית מוגדרת במידה מסוימת (ה'איש או האישה' שאליהם מתייחסים אינם, באופן ספציפי, ' עבד או אישה').

הנספח המשני (P2) מרמז, אך אינו משתמע ממנו, על הנספח העיקרי (P1), מכיוון שהנשוא של הנספח העיקרי (הורג גבר או אישה) כולל, אך אינו כלול, בנשוא של הנספח המשני (הורג עבד או אישה), בעוד שלשני הנספחים יש את אותו נושא (שור); זוהי הנחת היסוד המוקדמת שלנו, המקיימת את אחד התנאים לפרשנות " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא* ". התוצאות של שתי ההנחות (Q1, Q2) תואמות בבירור , מכיוון שיש להן את אותו נושא (אדון השור) ואת הנספחים שלהן ניתן להחיל עליה (אפשר פיזית שאדם ישלם גם כופר על חייו וגם 30 שקלים עבור העבד), והתאמה זו אינה משתמעת (מכיוון שללא קשר לסכומים המעורבים, המניעים שונים, אחד מצוין במפורש כגאולה עצמית, בעוד שהשני נראה כפיצוי על אובדן רכוש); זוהי הנחת היסוד שלנו, אשר מקיימת את התנאי הספציפי של פרשנות *"שהו חייניאנו* ".

התגובה הרבנית, לפחות במקרה זה, היא כדלקמן. הנחת היסוד העיקרית היא פרטיקולרית, כלומר היא נקראת באופן אנטי-מילולי, על מנת שהנשוא שלה לא יוחל על הנושא המשני; והנחת היסוד המשני אינה מוכללת, כלומר היא נקראת באופן בלעדי, על מנת שהנשוא שלה לא יוחל על שאר הנושא העיקרי (גם אם, אולי, מינים אחרים של הנושא העיקרי מתנהגים כמו הנושא המשני, לא כולם עושים זאת). תוצאה זו אינה מוטלת עלינו באופן דדוקטיבי; אלא רק אפשרית. לא ניתן להסיק אותה מהנחות היסוד המקוריות, שכן היא למעשה סותרת אחת מהן (העיקרית); וגם לא התבקשה על ידי הנחות היסוד המקוריות (כולל הנשוא), שכן הן לא כללו קונפליקט הדורש פתרון. לכן, מנקודת מבט פורמלית, אימוצה היה פעולה שרירותית; או, באופן נדיב יותר, פוסטולט אינדוקטיבי.

מבחינה חומרית, לא היה מן הנמנע שהרבנים ידרשו מהאדון, במקרה של עבד שנגח, לשלם *את שני* העונשים (שימו לב לכך היטב [372]). העובדה *שלא* עשו זאת נראית סבירה בהקשר רחב יותר, כיוון שעבדים "נהוגים" לראות כנחותים מאנשים חופשיים, כך שמותו של עבד פחות חמור מזה של אדם חופשי. אך העיקרון האחרון הוא הכללה נפרדת, שלא ניתן להשתמש בה כדי לאשר את מסקנתם של הרבנים, שכן היא עצמה תלויה בסופו של דבר במסקנה זו (ובאחרות כמוה). יתר על כן, ניתן לדמיין הקשר תרבותי אחר, שבו העבד, מכיוון שהוא פחות חשוב חברתית ולכן הופך לקורבן בקלות רבה יותר, נהנה מהגנה משפטית רבה יותר; כך שהמסקנה הרבנית אינה בלתי נמנעת מבחינה פורמלית.

שימו לב, שלמרות שאנו יודעים מהי, במקרה זה, המסקנה המסורתית ; ואנו יודעים בוודאות שהפרשנות היא באופן אובייקטיבי *"שהו חייניאנו"* ; אף על פי כן, איננו יכולים לומר בוודאות שסוג זה של מסקנה אופייני למצב המתואר, כלומר כאשר הנושאים הם תת-אלטרנטיביים והנשואים תואמים מבלי שאף אחד מהם מרמז על השני. שכן הרבנים סיווגו באופן שגוי את המקרה, כ"שהו *חייניאנו"* ; לכן סביר להניח שאילו תפסו את המקרה בצורה נכונה, הם היו מגיבים עם מסקנה מסוג אחר. שכן כאשר הנשואים אינם תואמים, טבעי להפריד ביניהם; אך כאשר, כמו כאן, הם תואמים, יהיה זה מלאכותי לעשות זאת (בהינתן שכל שאר הדברים שווים). לכן, איננו יכולים באופן לגיטימי להכליל ממקרה זה ולומר שבכל המצבים *של "שהו חייניאנו"* (כאשר הנשואים תואמים וכו'), המסקנה צריכה להיות תמונת ראי של זו שבמצבי " *שהו חייניאנו"* (כאשר הנשואים אינם תואמים וכו').

2. הרוצח. דוגמה זו ניתנת על ידי אביטבול (ציטוט רש"י) ועל ידי שרמן, תחת הכותרת של כלל מס' 9, *שהו חייניאנו* . כפי שנראה, היה צריך לסווג זאת כ"שהו *חייניאנו"* . ניתן לבטא זאת בצורה קופולטיבית.

הנחת יסוד עיקרית: **ויקרא כ"ד, כא** גוזר על אדם שהורג אדם אחר מוות (מבלי להבחין בין הריגה מכוונת להריגה בשוגג). הנחת יסוד משנית: **דברים יט, ג-ו'** קובעים על רוצח, כגון [373]אדם החוטב עצים שהורג אדם אחר

---

[371] לפי רש"י: השור הוא רק דוגמה, אותם חוקים חלים על בעלי חיים אחרים שבבעלותם. השור ידוע כמסוכן, משום שתקף אנשים שלוש פעמים. העבד הוא גוי. 30 השקלים גובים, ללא קשר לשווי השוק של העבד, כלומר, בין אם זה יותר או פחות מזה. שימו לב שאם בעל השור לא הוזהר, הוא אינו אחראי. שימו לב גם שיש לסקול את השור; מכיוון שסעיף זה חל בשני המקרים, הוא אינו רלוונטי לטיעון.

[372] טענתו של אביטבול שהנשואים אינם תואמים, משום שהראשון הוא סכום *משתנה* (*x* , שנקבע על ידי בית המשפט) והשני הוא סכום *קבוע* (30 ש"ח), אינה תואמת: מה שחשוב הוא שאפשר פיזית ללא ספק להיות כפוף לשני הכמויות (*x* +30). כלומר, לכל שני דברים שתבחרו חייבים להיות הבדלים; זה כשלעצמו לא אומר שהם אינם מסוגלים להתקיים יחד.

[373] אנו יכולים להניח באופן סביר מהניסוח שהמקרה של ראש גרזן שהוחלף נועד כדוגמה בלבד להריגה בשוגג. תיאור המקרה מתחיל בביטוי " *ואשר"* (כמו "כאשר").

בשוגג, עונש של גלות בעיר מקלט. המסקנה שהסיקו הרבנים היא שהריגה ברשלנות כפופה לגלות, אך לא להוצאה להורג; כך שלא כל הריגה, אלא רק רצח, כפופה לעונש מוות (פירוט של הנחת יסוד עיקרית). מסקנה זו סבירה, אך ההסבר הטכני שניתן לה באופן מסורתי אינו הולם.

הרבנים טוענים כי מסקנה זו נובעת מהצהרתו של רבי ישמעאל כי המונח המשני (רוצח) הובחן מהמונח העיקרי (הורג) כדי להיות מקל יותר (גלות) ולא חמור יותר (מוות). הם (ראו שרמן) מרמזים כי אלמלא הצהרה זו, היינו יכולים לחשוב ששני הנשואים ישימים למונח המשני. אך למרות שניתן לשלב גלות עם הוצאה להורג (ברצף זה, אם כי לא להיפך), *הטקסט המלא* (דברים) מציין בבירור כי הרוצח "יברח אל אחת הערים האלה *וחי* " ו"לא היה *ראוי למיתה* ". מכאן, הנשואים המעורבים *למעשה* אינם תואמים זה את זה (הפוכים), ולסעיף האמור של רבי ישמעאל אין שום תפקיד בהסקת התוצאה (אלא במקרה הטוב מדובר בהערה *לאחר מעשה*). לפיכך, הפרשנות כאן מורכבת מפיוס בין טענות סותרות, בדיוק כפי שנקבע בכלל " *שלה חייניאנו"* : אין דיפרנציאציה.[374]

שתי הערות אגב: (א) מעניין לציין את הצעתו של שרמן ש"הגלות היא *במקום* עונש מוות, לא *בנוסף* לו", משום שזה מראה שלדעתו התאמה בין הנשואים היא מאפיין של *"שהו חיינו"* , כפי שטענתי מסיבות פורמליות; (ב) מעניין לציין את התחבולה ששימשה לעיצוב הטענה לפורמט של *"שהו חיינו "* , דהיינו דילוג על טקסט *מפורש גלוי* (כלומר, המילים "וחיו"), דבר שיהיה בסדר למטרות המחשה אך אינו בסדר למטרות הלכתיות.

3. המצורע לשעבר. דוגמה זו ניתנת על ידי ברגמן, תחת הכותרת של כלל מס' 11, *לידון בדבר חדש* . כפי שנראה, היה צריך לסווג אותה כ"שהו *חייניאנו"* או *"שלו חייניאנו"* . הדבר מבוטא בצורה הטובה ביותר בצורה מרומזת.

בפשטות רבה לענייננו: **ויקרא ז'** נותן חוקים הנוגעים לאשם (*עשם*) ולחטאת (*חתת*), כולל האמירה (פסוק ב') "וְדָמָם יִזָּרֵק עַל הַמִּזְבֵּחַ מסביב". בהמשך, **ויקרא יד** נותן חוקים הנוגעים, באופן ספציפי, לאשם של מצורע לשעבר (*מצורע שנרפא*), כולל אמירה (פסוק יד) כי על הכהן למרוח את דם השה שהוקרב על חלקים שונים בגופו של המצורע לשעבר (אוזן ימין, אגודל ובוהן). הרבנים, למיטב ידיעתי, מסיקים כי *את שאר* הדם יש לזרוק על המזבח, כפי שנקבע קודם לכן.

כעת, *תוכן* ההנחות והמסקנות הללו ניתן על ידי המסורת וככאלה מקובל עליי; עם זאת, המסורת מסווגת את המקרה בצורה שונה *משלי* . לכן, הבה נבחן את הסוגיות מקרוב יותר, ונגלה מי צודק. כאן, ההנחה העיקרית היא 'אם (P1=) אדם יקריב קורבן אשם, אז (Q1=) דמו יזרק על המזבח' וההנחה המשנית היא 'אם (P2=) מצורע לשעבר יקריב קורבן אשם, אז (Q2=) דמו ישים על המצורע לשעבר'. ראשית, נציין כי ההנחה המוקדמת המשנית מרמזת על ההנחה העיקרית (מכיוון שמצורע לשעבר הוא אדם, ושניהם מקריבים קורבן אשם); זה מספק לנו את ההנחה המוקדמת הנדרשת.

שנית, בנוגע להנחת היסוד התוצאתית הרלוונטית, אם התוצאה העיקרית מובנת כמשמעותה שכל *הדם* יוזל על המזבח, אזי היא אינה עולה בקנה אחד עם התוצאה הקטנה, הדורשת לפחות *חלק* מהדם שישמש בדרך אחרת; במקרה כזה, הכלל *"שהו חיינו"* יידרש. אבל אם התוצאה העיקרית נקראת כאומרת שיש למזוג *כמות לא מוגדרת* של דם על המזבח, אזי היא עולה בקנה אחד עם ההנחה הקטנה (מכיוון שניתן למרוח מעט דם על המצורע לשעבר ואת השאר למזוג על המזבח, כפי שאכן קרה בפועל); במקרה כזה, ומכיוון שאף אחת מהתוצאות אינה מרמזת על השנייה, " *שהו חיינו"* יהיה הכלל המתאים.

א. יש לשקול את קריאת *"של חייניאנו"* . ההנחות הן 'אם (P1) אדם מקריב קורבן אשם, אז (Q1) כל דמו יתפזר על המזבח' והנחת היסוד המשנית היא 'אם (P2) מצורע לשעבר מקריב קורבן אשם, אז (Q2) *חלק מדמו* יופנה למצורע לשעבר'. התוצאות אינן

---

[374] באופן דומה, אנו יכולים להראות שהדוגמה של ברגמן ל"שהו *חיינו"* היא למעשה מקרה של " *שלה חיינו"* . בהתייחס לויקרא י"ג, בקצרה, החוק לצרעת (*צרעת*), שסימניה הם עליה (*סֶת*), גלד (*ספַחַת*) או נקודה בהירה (*וחרת*), הוא שאדם הסובל מכך (1o) צריך להיות מבודד למשך שבועיים לפחות (פ1), כדי לראות כיצד התסמינים מתפתחים; אך עבור אדם (2o) עם שחין (*שְׂכִין*) או צריבה (*מִחַבָּת*), ההסתגרות המינימלית היא שבוע אחד בלבד (פ2). כאן, הנסחים אינם תואמים בבירור, ומסקנת הרבנים היא אופיינית ל"*שלה חיינו"* , כלומר שלא כל מחלות האפידרמיס הדומות ל"צרעת" כפופות להסתגרות המינימלית של שבועיים. (שימו לב בדיוק לאופן שבו אני מבטא את נושא המסקנה, דהיינו באופן רחב מספיק כדי *לכלול* את הנושא המשני במבט ראשון; אחרת, אם שחין וצריבה היו ניתנים לזיהוי *מיד כסימפטומים שאינם* של 'צרעת', כלומר, אם לא היה אפשרי בלבול עם פצעים, גלדים או כתמים בהירים, המונח המשני לא היה כפוף למונח העיקרי, ולא היה צורך ב"שלו *חייניאנו"* , או בכל תהליך פרשני אחר.)

עולות בקנה אחד, והמסקנה מורכבת מפרט את ההנחה העיקרית ל'עבור אנשים מסוימים המקריבים קורבן אשם, *חלק, אך לא את כל*, הדם ישפך' ושמירה על ההנחה המשנית כך ש'עבור אדם שאינו מצורע לשעבר המקריב קורבן אשם, *שום* דם לא יופנה לאוזן ימין וכו". לפיכך, כל חוסר העקביות מוסר וההרמוניה משוחזרת. תוצאה זו תואמת את דעתו של הרבנים, כפי שהוצע לעיל.

ב. יש לשקול את קריאת *"שהו חייניאנו"* . ההנחות הן 'אם (P1) אדם יקריב קורבן אשם, אז (Q1) דמו יזרק על המזבח' והנחת היסוד המשנית היא 'אם (P2) מצורע לשעבר יקריב קורבן אשם, אז (Q2) דמו יזרק על המצורע לשעבר'. מכיוון שהתוצאות מעורפלות לגבי כמות הדם הנדרשת ל'זריקה' או 'יישום', הן אינן סותרות. במקרה כזה, ההיגיון הפורמלי אינו כופה עלינו את המסקנה הרבנית, אלא רק מאפשר אותה כאפשרות אחת מבין אחרות. תוצאה זו גם תואמת, אם כן, את זו של הרבנים, שכן היא מעניקה את האפשרות האחרונה.

כעת, ברגמן מציג מקרה זה כדוגמה ל*"לידון בדבור החדש"* . כמובן, הוא אינו מבין כלל זה כפי שהוגדר בגוף העבודה הנוכחי, ולכן לא נבקר אותו בפשטות על ידי ציון שאין *שינויים מעמדיים ממשיים* בדוגמה זו. במקום זאת, הבה נבחן את עמדתו במונחים שלו.

הוא אומר ש"הנחת דם על האגודל והבוהן של *המצרה* ... סותרת את החוק הכללי", לפיו הדם "יש לשפוך כולו על המזבח". מסיבה זו, החוק הפרטי "נחשב למקרה חדש (ראה *תוספות ליבמות ז* ע"א ...)", והנשוא הגדול "אינו יכול עוד לחול על" הנושא המשני, "אלא אם כן התורה מצהירה במפורש" שהיא עושה זאת. כפי שקורה, במקרה זה, "התורה קובעת במפורש: *כקורבן החטאת... כך גם קורבן האשם* ", ולכן המונח המשני "מוחזר במפורש" למונח ולהנחה הגדולה.

תשובתי תהיה כדלקמן. אם נקרא את הנשוא העיקרי כדרישה שכל *דם* הקורבן יישפך על המזבח, אזי הוא אכן מתנגש עם הנשוא המשני, הדורש *שחלק* מהדם הזה ישמש למטרות אחרות. אבל במקרה כזה, הייתי אומר, שהפרשנות היא בצורת " *שלה חייניו* " , ולא *"בדבר חדש"* . ברגמן אכן מודה ששניהם "מגיעים לאותה מסקנה", אך טוען ש"הם כוללים למעשה שני מצבים שונים בתכלית". מבחינתו, ב"שלה *חייניו*" , הנשואים "ניתן להעלות על הדעת... שונים מיסודם", ואילו ב"לידון *בדבר חדש* ", הם "תואמים במהותם" (למרות שבמקומות אחרים הוא מאופיין כסותרים!). הוא אינו נותן הסבר להבדל זה, מלבד הטיעון המעגלי ש"חוק חדש נאמר... בקטע נפרד בתורה" (שימו לב למילה "חדש", שהוכנסה להנחותיו כדי להצדיק את מסקנתו).

האמת היא, אם כן, שלא ניתן לראות את הדוגמה הנבחנת כמקרה של *"לידון בדבר חדש"* . שכן אם הדוגמה אכן אופיינית לה, כלל זה מיותר, ואינו שונה משלו *חייניאנו* . אך מאחר שקיימת דוגמה מסורתית (שהוצגה קודם לכן) של *בדבר חדש* אשר אכן מבדילה אותו, כלל זה אינו חזרה על " *שלו חייניאנו*" . מכאן נובע שהדוגמה של ברגמן אינה במקומה [375], וניתן להתייחס אליה רק כמקרה של *"שלו חייניאנו* " (אם "לשפוך דם על המזבח" קוראים כ"לשפוך דם *כולו* על המזבח") או כמקרה של *"שהו חייניאנו"* (אם "לשפוך דם על המזבח" קוראים ללא הגבלת זמן).

[375] ואגב, טענתו ש"היה ניתן להסיק את כלל X מכלל XI" אינה סבירה.

17. תוספות ודיאגרמות

התוספות והדיאגרמות הבאות נוצרו ונכתבו לאחר מהדורת סלטקין משנת 1997, ופורסמו ב-Ruminations (2005). הן נוספו להדפסה המחודשת הנוכחית להשלמתה.

1. תוספות ללוגיקה היהודית

1 בנוגע להנמקה אדוקטיבית ביחס לנבואה.

בהתייחס לעקרונות האדוקטיביים הנדונים בפרק 2.3, אשר אליהם נתנו (עמוד 33) את הדוגמה במלכים א' כ"ב (או דברי הימים ב' י"ח), ניתן להוסיף את ההערות הבאות.

אמרנו שכאשר מיכה ניבא את מותו של המלך אחאב, הוא ניבא נכון, ואישר את כוחות הנבואה שלו, אך לא הוכיח אותם; ואילו כאשר 400 הנביאים לכאורה ניבאו את ניצחונו של המלך, הם ניבאו בטעות, הוכיחו את חוסר כוחות הנבואה שלהם, ולא רק פגעו באמינותם.

יכולנו להוסיף שאמינותו של מיכה הייתה כפולה, בכך שהוא ניבא נכונה אירוע שלילי, דבר שקשה יותר לעשות מכיוון שקללות ניתנות לביטול עד הסוף על ידי אלוהים. באופן דומה, חוסר האמון של ה-400 היה כפול, בכך שהם ניבאו בטעות אירוע חיובי, למרות שברכות שאלוהים גזרו עליהן הן בלתי ניתנות לביטול.

בנקודה אחרת, ברצוני לשקול מחדש את ההבחנה הבסיסית בין ניבויים חיוביים לשליליים. הקטע המקראי שמואל א' ט"ו 29 סותר לכאורה עיקרון כזה. כאן, שמואל מבצע ניבוי שלילי (ששאול יאבד את המלוכה) ורואה בכך תחזית בלתי הפיכה (כלומר, כנוודאית, גם אם שאול יחזור בתשובה). שמואל אומר שאלוהים אינו "משקר ואינו מתחרט", ככל הנראה מנסח עיקרון כללי.

אם נבחן כיצד העיקרון לפיו נבואות שליליות אינן בלתי נמנעות (כפי שהוצע על ידי ה- *JT* והרמב"ם, על פי *Enc. Jud.*) מוסק מדבריו של ירמיהו בכ"ח:ח-ט' (מצוטט בעמוד 32), נראה שמדובר בהיסקה אינדוקטיבית א-*הפוכה*. כלומר, העיקרון לגבי שליליות אינו משתמע באופן דדוקטיבי או נאמר במפורש, אלא רק נניח באופן מרומז על ידי העיקרון המוצהר לפיו נבואות שלום מתקיימות. מכיוון שרק נבואות חיוביות של *דבר מוזכרות* , שליליות נחשבות כלא נכללות באמירה. ירמיהו אינו אומר בפועל שנבואות מלחמה ודומיהם אינן בהכרח מתקיימות.

למעשה, אם נבחן מקרוב את דבריו של ירמיהו, הוא אינו אומר שנבואות שלום הן בלתי נמנעות, אלא שכאשר *הן* יתגשמו, הן יגיעו בבירור מאלוהים. אין בכך כדי לשלול באופן רשמי את האפשרות שנבואות מלחמה *וכדומה* עשויות להיות כפופות לכללים זהים. סוגיית התניה זו כבר נדונה בטקסט שלי (עמוד 33).

מכל אלה אנו יכולים להסיק כי: במקרים מסוימים תחזיות אמיתיות, בין אם חיוביות ובין אם שליליות, הן בלתי נמנעות, בעוד שבמקרים אחרים הן מותנות בהמשך או בשינוי של גישה או התנהגות. סמכותו דה-פקטו של הנביא והתוצאה בפועל מאפשרות לנו להעריך לאחר מעשה לאיזו קטגוריה עשוי המקרה הנבחן ליפול. אך במידה שחלק מהגורמים הללו הם סמויים ולא פורמליים, ההנחה שלנו שהם מרומזים היא אינדוקטיבית ולא דדוקטיבית; כלומר, אנו מפרשים ולא מסיקים.

2 הערה על אסטרונומיה.

בנוגע למידע האסטרונומי שהועבר בפרק 2.4 (עמוד 37). טענתי בטעות שבגלקסיה שלנו יש כ-100,000 כוכבים (שמתוכם השמש היא רק מדגם בגודל ממוצע), ומיניתי במעורפל "ריבוי" של גלקסיות כאלה ביקום. סלחו לי על בורותי.

אני עצמי נדהמתי לקרוא מאוחר יותר (בעיתון) שאסטרונומים מעריכים את שביל החלב (הגלקסיה שלנו) כבעל 200 מיליארד (כלומר 200,000 מיליון) כוכבים ואת היקום כבעל 80 מיליארד גלקסיות בעלות תכולה דומה כל אחת! זה מסתכם, בערך, ב:

16,000,000,000,000,000,000,000,000 כוכבים.

בנוסף, קוטר היקום מוערך כ-13.7 מיליארד שנות אור (פלוס מינוס), ושנת אור היא 9.461 טריליון ק"מ, קחו בחשבון את גודל היקום בקילומטרים!

3 דוגמה לדרגה משנית א-פורטיורי בתלמוד.

אני טועה מעט (בעמודים 75-74) כשאני אומר, בהתייחס *לחולין* כד א', שההצהרה על כוהנים אינה חלק מטיעון *קל וחומר* כשלעצמו, אלא טיעון מקדים מסוג אחר. ליתר דיוק, ההצהרות על כוהנים יוצרות טיעון מקדים א-פורטיורי, מהסוג שכיניתי טיעון א-פורטיורי משני (עמוד 54), המורכב מהנחות יסוד מספקות עם מסקנה קומזורטיבית, דהיינו:

אם כומר מגיע לגיל מסוים (Q), הוא *אינו* פסול מספיק (R)

להיפסל (S);

אם לכהן יש פגמים בגוף (P), הוא פסול מספיק (R)

להיפסל (S);

לכן: פגמים בגוף של כהן (P) מרמזים על חוסר כשירות לעבודת המקדש (R) יותר מאשר פגמים בגוף של כהן (Q).

המסקנה של טיעון זה מוכללת, כפי שהסברתי קודם לכן, על ידי ביטול מפרט הכוהנים והפיכתו לתקף לכל משרתי המקדש. לאחר מכן, ניתן להשתמש בטענה כהנחת יסוד עיקרית, בטענה קל וחומר מהסוג הראשוני, בנוגע ללוויים, כפי שכבר הוכח.

תגלית זו עונה על שאלתי המשתמעת בעמוד 155, האם אכן נמצאים מקרים של חריגה משנית בתלמוד.

4 דוגמה נוספת ל-A-Fortiori בתנ"ך .

מכר שלי וקורא של *"לוגיקה יהודית"* , מארק לרו, הצביע בפניי בשנת 2001, ובצדק, על טיעון נוסף, א-פורטיורי, בתנ"ך, בשמואל א' י"ז:37. הקטע אומר (ניו יורק: הוצאת Judaica Press, 1976):

וַיֹּאמֶר דָּוִד ה' אֲשֶׁר הִוֹּשִׁיעִי מִכַּף הָאַרְיֵה וּמִכַּף הַדֹּב, הוּא יוֹשִׁיעֵנִי מִכַּף הַפְּלִשְׁתִּי.

למרות שטענה זו אינה טיעון כשלעצמה, אלא בעלת צורה אסרטורית (של קביעת עובדה בוטה), תהליך החשיבה הבסיסי של דוד הוא אכן *כל וחומר* (נתקלנו במצב דומה בפרק ו', ג', בהתייחס לדניאל ב', ט'). בניתי בקלות משפט נשוא חיובי קל וחומר המשקף תהליך חשיבה זה, על ידי הצעת מונח ביניים מתאים (למשל, *חסד מצד אלוהים*):

"אלוהים חייב לחבב (ר) מישהו לפחות באותה מידה כדי להציל אותו מחיות פרא גדולות (פ) כמו כדי להציל אותו מלוחמים גדולים ומנוסים (ש); דוד (ס) היה חביב על ידי אלוהים (ר) מספיק כדי להינצל מאריה ודוב (פ); לכן, דוד (ס) יהיה חביב על ידי אלוהים (ר) מספיק כדי להינצל מגוליית (ש).

שימו לב שהשתמשתי בצורה השוויונית של a-fortiori (הנחת יסוד עיקרית עם " *כמו* "), שמספיקה כדי להבהיר את הנקודה בלי יותר מדי הנחות. אבל מארק לרו הציע לי פרשנות נועזת יותר, ולבסוף משכנעת יותר.

הוא ציין שהאריה והדוב היו חיות תמימות, שרק ניסו להאכיל את עצמן, ובכל זאת אלוהים העדיף את דוד על פניהם. לעומת זאת, הפלשתי היה אויב מכוון של עמו, כך שלאלוהים הייתה סיבה *נוספת* להעדיף את דוד על פניו.

במילים אחרות, ניתן לנסח את טיעונו של דוד כ"אם אלוהים נתן לי ניצחון על חיות תמימות המצייתות לדחפיהן הטבעיים, הוא בוודאי ייתן לי ניצחון על חיה מרדנית שמטרתה לשבש את תוכניותיו של אלוהים". התוצאה זהה, אך הטיעון תקיף יותר.

לבסוף, בהתבוננות בגרסה העברית, נציין תחילה שהיא אינה מכילה אופרטורים לוגיים (כגון כי); אך אין בכך כדי לגרוע מהיותה טיעון, כפי שראינו במקרים רבים קודמים. יתר על כן, היא אינה מכילה מילת מפתח (כגון *ו-ך* או *הילה*), שלא לדבר על מילת מפתח חדשה שהייתה יכולה לעזור לנו לגלות מקרים דומים אחרים באמצעות קונקורדנציה.

אני רוצה להדגיש כאן שטיעונים מקראיים קל וחומר דורשים בדרך כלל פרשנות, בכך שהם כוללים אלמנטים מרומזים, בדרך כלל לפחות את ההנחה העיקרית. ניתן להמחיש זאת גם באמצעות התייחסות לשני המקרים הבאים (בפרפרזה).

בשמואל ב' ד':11-10, דוד קובע שאם גזר דין מוות על האיש שהביש לו את הבשורה על מות שאול (אותו טען האיש שהרג לבקשתו של שאול הפצוע, ראה פרק 1), על אחת כמה וכמה שיותר ינהג כך בשני האנשים שהבישרו לו את הבשורה על מות איש בושת (אותו רצחו במיטתו). הנחת היסוד העיקרית של הטיעון היא שהפשע האחרון היה חמור יותר מהראשון, בין אם בגלל הנסיבות ובין אם בגלל חפותו היחסית של הקורבן.

באופן דומה, בשמואל ב' ט"ז 11, דוד קובע כי בהתחשב בכך שבנו, אבשלום, חפץ בחייו, עד כמה אפשר לצפות ששמעי, תומך בנימיני של שאול המנוח, יביע התנגדות לדוד. כאן, ההנחה העיקרית תהיה שלשמעי, בהשוואה לאבשלום, הייתה תירוץ טוב יותר למעשיו או שהם היו פחות מסוכנים.

5 הערה בנוגע לאנכרוניזמים.

בפרק 9.1 (עמוד 140, הערת שוליים 153), ציינתי כבדרך אגב שבמדבר לא:23-22 רמז כי עיבוד הברזל בישראל החל בסביבות שנת 1300 לפנה"ס, בעוד שהיסטוריונים מודרניים תיעדו אירוע זה בסביבות שנת 1000 לפנה"ס. הערה זו רמזה על טעות אפשרית בתיאור המקראי, ועל מקור לספק.

עם זאת, קריאות מאוחרות יותר, הנוגעות לחיתים [376](שמתברר שאכלסו חלק גדול מאזור המזרח הקרוב, מטורקיה של ימינו ועד ישראל), לימדו אותי שאתרים ארכיאולוגיים מצביעים על כך שעיבוד ברזל באזור מתוארך למאות ה-14-13 לפנה"ס , וטקסטים מצביעים על תאריך מוקדם ככל 1700-1800 לפנה"ס .

זה דווקא מאשר את הטענה המקראית בנושא זה.

אף על פי כן, בהקשר של ביקורת תנ"ך המבוססת על ממצאים ארכיאולוגיים, ברצוני להוסיף את הדברים הבאים. לנוכח אנכרוניזמים לכאורה בתיאור המקראי, ארכיאולוגים רבים נוטים להגיב יתר על המידה (עם מניעים אידיאולוגיים מודעים או לא מודעים, אפשר לחשוד).

לדוגמה, סיפור האבות בבראשית מזכיר פלישתים וגמלים - ובכל זאת, על פי הארכיאולוגיה (כלומר, עקבות פיזיים שנחשפו עד כה - או שלא נחשפו), פלישתים לא הופיעו בארץ כנען עד כמה מאות שנים מאוחר יותר, בסביבות שנת 1200 לפנה"ס, וגמלים לא הופיעו שם עד מאוחר עוד יותר, בסביבות שנת 700 לפנה"ס. ישנם היסטוריונים המסיקים מנתונים עובדתיים לכאורה שכאלה, שסיפור האבות הומצא, ולכן מאוחר בהיסטוריה העברית.

אבל, אפילו בהנחה שהממצאים האמפיריים אינם ניתנים לערעור (אם כי, שימו לב, אלה לרוב שליליים, ולכן פחות ודאיים מממצאים חיוביים), מסקנה כזו היא קיצונית שלא לצורך, שכן סביר להניח באותה מידה שהיה סיפור פטריארך קדום יותר ושלדי יותר, וכי מאוחר יותר הוא עוטה אלמנטים אנכרוניסטיים. לא ייאמן להניח שפרשנים מוקדמים שיבצו את הערותיהם בטקסט המקובל (בעוד שפרשנים מאוחרים יותר, כמו כותבי המדרש, נמנעו מהשתלבות ישירה כזו).

יש תמיד להיות מוכן ונכון להסתגל לראיות עובדתיות מתפתחות. אך באופן כללי, מותר מבחינה לוגית (אם כי לא עדיף לעתים קרובות) לסגת בהדרגה ובחוסר רצון מעמדה מועדפת, תוך כניעה צעד אחר צעד בלבד, במקום לוותר על הכל בפתאומיות ולנקוט עמדה הפוכה באופן קיצוני.

כמובן, בכל מקרה, אם הראיות האמפיריות אינן ניתנות לערעור, המסקנה שניתן להסיק מאנכרוניזמים כאלה היא שהטקסט, בין אם מעוות חלקית או מפוברק כולו, הוא לפחות במידה מסוימת פוסט-גלותי.

6 מסקנות מההקשר.

את הטיעון שאני נותן כדוגמה להסקה הקשרית (בעמוד 159) ניתן לנסח באופן פורמלי כדלקמן:

---

376 *את "החתים"* מאת או. אר. גורני (אנגליה: פינגווין, 1952. מהדורה מתוקנת 1964).

א' הוא ה'	(א) רצח הוא עבירה שדינה מוות
ו-B הוא E	ניאוף הוא עבירה שדינה מוות
אבל ג' ליד א', ב'	לכן (מכיוון שסמוך מבחינה טקסטואלית)
לכן, C הוא E	גניבה היא עבירה שדינה מוות

עם זאת, מכל C	(ב) אלא גם, של סוגי הגניבה,
רק ד' הוא ה'	רק חטיפה היא עבירה שעונשה מוות
לכן, כאן	לכן, כפי שנועד בעשרת הדברים,
ג' פירושו ספציפית ד'	"גניבה" פירושה "חטיפה"

לפיכך, אם לשפוט לפי דוגמה מסורתית זו, ניתן לבטא במידה מסוימת מסקנות מההקשר במונחים פורמליים, כאשר המאפיין המשותף שלהן הוא טענה כמו "C נמצא ליד...". עם זאת, לטיעון כזה יש עוצמה משתנה, לאור העמימות של הקופולה "ליד", וחוסר הרלוונטיות הבלתי נמנע שלה במקרים מסוימים (כפי שטענתי, יש צורך בשינויי נושא).

שים לב שרק (א) הוא הסקה הקשרית; (ב) הוא טיעון נוסף, היוצא ממסקנה ידועה מראש (ממקור שלא צוין כאן) שחטיפה היא עבירה שדינה מוות, ומסיק שהמונח גניבה בקטע הקודם נועד להתייחס ספציפית לגניבת אנשים.

7 . Post Hoc, Ergo Propter Hoc

בנין אב (עמ' 160-162) הצעתי שחז"ל נוטים לבצע את הכשל[377] של "אחרי זה, לכן בגלל זה" (*post hoc ergo propter hoc*) . טענה זו כוללת פירוש רצף אירועים כסיבתי, ולא רק מקרי, ללא הצדקה ראויה.

קשה להימנע מחשיבה מסוג זה בהקשר של ספר סגור כמו התנ"ך. מכיוון שהדמויות והאירועים בו נראים לדוגמה וסופיים, אנו מתפתים לקבל *אותם כנתונים אמפיריים ולהכליל מהם* כאוות נפשנו, מבלי להתייחס בכללים אינדוקטיביים. הרבנים היו מודעים לסכנות הכרוכות בהגזמה. לדוגמה, שאנשים עשויים לרצות לחקות את פנחס ולהרוג מתוך זעם מוסרי כלשהו[378]. בהקשרים כאלה, הרבנים היו מתייחסים לאירוע כייחודי ומוגבל לנסיבות מסוימות או לזמן ולמקום. הבעיה היא כמובן שהם לא היו קפדניים באופן עקבי בפרשנויותיהם.

כשאנו קוראים את הסיפורים בתנ"ך, אנו באופן טבעי מושפעים בצורה כזו או אחרת מהדמויות והאירועים. ואכן, זו הייתה כוונתם של הסופרים. סופרי ספרים דתיים, כמו אלו של חיבורים פילוסופיים או פוליטיים, כמו סופרים או יוצרי סרטים רבים, ואף עיתונאים (שברובם אינם מדווחים על עובדות אלא בודה תעמולה), כולם רוצים להשפיע על אנשים. זה לא צריך הרבה, כי אנשים (במיוחד צעירים, אבל גם נשמות עייפות) נסחפים ביקום הבדיוני המעורב, מזדהים עם דמויות מסוימות ולוקחים דוגמה מתכונותיהן, תגובותיהן ודפוסי התנהגותן, מבלי להבין את כוחו העצום של הסופר על יצירתו.

כמו כן, ראוי לזכור כי ההצלחה או הכישלון המעשיים, או היופי או הכיעור, של תכונות והתנהגויות כאלה, הם לעתים קרובות פונקציה של הסביבה החברתית. במשטר תיאוקרטי, מעשים פנאטיים עשויים להיראות שפויים וראויים להערצה, בעוד שמעשים רציונליים עשויים להיראות חלשים, טיפשיים או לא מוסריים. בחברה חילונית, מעשים מושחתים או חסרי היגיון עשויים להרשים, בעוד שמעשי יושרה או היגיון עשויים להיראות מיושנים, פומפוזיים או מגוחכים. הסיבה לכך היא שמראה חיצוני בעניינים אלה הוא יחסי מאוד, שסיפורת (על כל גווניה) יכולה בקלות רבה לתמרן את רגשותיהם של אנשים.

---

[377] על פי " *היסטוריה של מערכות פילוסופיות* " (עורך: ורגיליוס פרם. פטרסון, ניו ג'רזי: ליטלפילד אדמס, 1961. עמ' 67), הרמנויטיקה לצורכי הלכה מורכבת מ"כללים לוגיים נוקשים". אני מצטט זאת כאן באופן אגב, כדי להראות עד כמה מיתוס ההיגיון הרבני מתפשט.

[378] רצח י. רבין עולה בזיכרוני.

8 קריאות שיפוט.

מאפיין בולט של פרשנות רבנית הוא ניסיונה להבין את *השפעתן* של הטענות בטקסט זו על זו.

אנו רואים מהדוגמה של תהליכי החשיבה של הרבנים שטענה, או קבוצת טענות, עשויה להיחשב (בצדק או שלא בצדק) כגורמת לפרט או להכליל טענות אחרות, או להפוך אותן לבלעדיות או בלתי מוגדרות, או להתנות בדרך אחרת. יחסי סיבתיות דינמיים כאלה הם אינדוקטיביים, ויש להעמידם בניגוד ליחסי הניגוד הסטטיים בלבד המצויים בלוגיקה הדדוקטיבית האריסטוטלית (שם האמיתות או השקרים של טענות מוכרזים כתואמים או לא תואמים).

על ידי שיקולים כאלה, האינדוקציה מועלית לרמה מורכבת יותר. זוהי רמה שבה הסובייקט מבצע יותר שיפוטים (במובן של שיפוטיות), מכיוון שהוא/היא חייב/ת לנסות ולהעריך את האמינות היחסית שיש לייחס לכל הופעה, לתת לאחד או לאחד כוח עדיף, ובכך להחליט במידה מסוימת על כיווני תהליכי החשיבה שלו/שלה [379]. וכמובן, דווקא בגלל האלמנט הסובייקטיבי הזה הטמון בשיפוטיות, הסיכונים לעבירה הם הגדולים ביותר בה. בכך, אני מתכוון לאפשר לשיפוטו של אדם להיות מעוות על ידי לחצים רגשיים, משאלות לב, חוסר יושר וכו'.

9 סובלנות לסתירות.

הלוגיקה היהודית (יחד עם הלוגיקה של דתות ומיסטיקה אחרות) נוטה לעתים קרובות להיות סובלנית כלפי סתירות, בניגוד ללוגיקה האריסטוטלית והמדעית הדוחה סתירות ללא פשרות. זהו הבחנה מהותית, הנובעת מהקשרה של הראשונה לאמונות, טקסטים, דוקטרינות ואנשים נתונים מסוימים.

הדתיים בונים את השקפת עולמם על ידי קבלה שבשתיקה של כל מיני סתירות: בין קטעים שונים בתורה ובנח, בין הצהרות מתחרות של רבנים מאותן תקופות או בתקופות שונות, בין מסורת לתגליות מדעיות, וכן הלאה. הם מדמיינים ומציגים כבסיס לאמונה *שקיימת* איכשהו פתרון, בעוד שהמדענים דורשים למצוא פתרון *לפני* שהם מקבלים את קיומו. או אולי ליתר דיוק, הדתיים מניחים שקיימת פתרון התואם את הדוגמה שלהם, בעוד שהמדענים מניחים שקיימת פתרון, אך לאו דווקא פתרון התואם את התיאוריות האהובות עליהם.

לצערי, הדיאלקטיקה התלמודית גורמת לי לעתים קרובות לחשוב על השקרן שמסתיר את שקרתו בשקר נוסף, ואת האחרון בשקר נוסף, וכן הלאה, עד שהוא מבלבל את יריבו עד כדי שתיקה. כל דור של רבנים בונה תרחיש *חמקמק*, כדי לדלל את הקשיים שהם מוצאים בטקסט המקראי או בדיונים רבניים קודמים, ולהפוך אותם לקלים יותר. כמובן, פירוק כזה במקום פתרון, או הסבר במקום הסבר, חייב להתאים פחות או יותר לדעות האורתודוקסיות הרווחות (אם כי לפעמים זה קצת מזעזע בהתחלה).

10 הוכחה לאלוהים באמצעות אנלוגיה?

שמעתי לאחרונה את הרב מארק רפאל גדג' מז'נבה טוען, בדרשה, כי "כמו שנשמת האדם רואה אך אינה נראית, כך גם אלוהים רואה אך אינה נראית". ראיתי טיעון דומה בספרות הרבנית בעבר, או שאולי זו הייתה הטענה הפשוטה יותר שאלוהים הוא לעולם מה שהגוף הוא לנשמה [380]. זהו כמובן טיעון *אנלוגי*. עם זאת, יש לציין שהאנלוגיה אינה *מושלמת*, שכן אנו רואים באלוהים כבורא היקום בעוד שאיננו רואים בנפשו של האדם כבוראת גופו [381].

בכל מקרה, אנו רואים מההתנגדות הנ"ל, כפי שתמיד טענתי, אף על פי שאנלוגיה אינה שגויה כשלעצמה, היא לעיתים רחוקות, אם בכלל, חד משמעית. האנלוגיה אמנם נושאת עמה משכנעת מסוימת, אך יש לשקול זאת מול נקודות ההבדל. תמיד ישנם הבדלים - אחרת הדברים המושווים לא היו שניים אלא אחד! הבעיה היא להעריך את משמעות ההבדלים. במקרה הנ"ל, כפי שכולם יודו, המושגים שלנו את אלוהים ואת האדם אינם רק שונים בקנה מידה.

כמו כן, לפני שננסה להסיק את האל מהאדם, עלינו לשקול לעומק האם תפיסת האדם שלנו היא ידע או תיאוריה. אנו (כולל אני) מניחים שלאדם יש "נשמה" על סמך עובדת התודעה: תופעות לא רק מתבטאות, אלא הן נראות כאילו הן מופיעות *למישהו* - סובייקט נראה הכרחי מבחינה לוגית, שחווה דברים. אף על פי כן, אנשים רבים (במיוחד

---

379 הקדשתי תשומת לב פורמלית יותר לעניינים אלה בהקשר של ניתוח האינדוקציה הפקטורלית שלי ב"לוגיקה *עתידית*".

380 איזה טיעון, אגב, נמצא בפילוסופיה ההודית, ובפרט ברמאג'ונה (1100 לספירה). (ראה פרם, עמ' 15.)

381 ולמעשה אני בספק אם התפיסה שאלוהים נמצא ביחס דומה לעולם כמו שנשמת האדם נמצאת ביחס לגופו היא כשרה למהדרין; ניתן לפרש זאת כמעין פנתאיזם, דבר שהרבנים לא אוהבים.

בודהיסטים) מכחישים היסק זה, ומדגישים את *שקיפותה* של ה"נשמה", את היעדר ביטוייה הקונקרטיים, כדי להסיק שקיומה של ה"נשמה" הוא אשליה.

יתר על כן, סוליפסיזם נותר אפשרות פילוסופית (אם כי לא כזו שאני נוטה אליה באופן אישי). אני, הסובייקט, תופס כמה דברים הקרובים ביותר למרכז התפיסה לכאורה *שלי*, דברים שאני מכנה "גופי"; ואני תופס (באופן מלא יותר, אם כי פחות אינטימי) גופים אחרים מעבר לשלי, הדומים לשלי ומתנהגים כמוני; ומכאן אני מסיק ש"יש אנשים אחרים שם בחוץ", כלומר ישויות שהן מודעות, ולכאורה רצוניות, ורגשיות, בקיצור, שלכאורה כמוני "יש להן נשמה". אבל להיסקה זו, למרות היותה השערת עבודה טובה, אין ודאות דדוקטיבית; עדיין ניתן להעלות על הדעת ש"האנשים האחרים" שאני תופס הם פנטזמות ריקות.

ברור שספקות עמוקים יותר אלה (אם כי בררנים) הופכים את הטיעון באמצעות אנלוגיה שהזכרנו בתחילה לרופף עוד יותר. אם נשמת האדם מוטלת בספק, לא ניתן להציגו בצורה משכנעת במיוחד לתמיכה בנשמה עולמית (כלומר, אלוהים).

11 הפרכות של אלוהים?

א. הטיעון הנגדי שנתתי (עמ' 233-236), שאם *העולם דורש הסבר, כמה יותר אלוהים דורש אותו* , הוא דרך מצוינת לנטרל הוכחות מסורתיות מסוימות לאלוהים. ישות המסוגלת ליצור עולם גדול ונפלא כמו זה, חייבת להיות גדולה ונפלאה עוד יותר; הנחת ישות כזו מגדילה ולא מפחיתה קשיים תיאורטיים, ולכן אינה מציגה יתרון לוגי.

ניתן להשוות זאת לטיעון הנגד הידוע שאם *העולם דורש סיבה, אז גם אלוהים דורש זאת* , שכן אם הטענה המקדימה מבוססת על העיקרון שכל דבר דורש סיבה, אז גם התוצאה צריכה להיות כפופה לאותו עיקרון. במילים אחרות, הרעיון שלכל דבר יש סיבה הוא תזה שהשרשרת הסיבתית היא אינסופית; לכן איננו יכולים להשתמש בה באופן עקבי כדי להצדיק תזה של סיבה ראשונה. אני מאמין שעלינו להכיר בסיבות ראשונות בתוך העולם - למשל, במעשים של בני אדם מרצון חופשי (שהשפעותיהם אינן מהוות סיבות במובן הדטרמיניסטי בו נעשה שימוש כאן); במקרה כזה, ייתכן שהעולם אינו זקוק לסיבה או שייתכן שיהיה לו כסיבה ראשונה אלוהים חסר סיבה.

נוכל לחבר ולהנגיד את שתי ההצהרות ולומר *שאם אלוהים אינו דורש סיבה או הסבר, גם העולם אינו דורש זאת* . אני חושב שהטיעון הנגדי שלי מקורי, אך בסופו של דבר הוא בסך הכל הרחבה של טיעון נגדי ישן יותר [382]. בכל מקרה, טיעונים אלה אינם מפריכים את אלוהים, הם רק מנטרלים הוכחות לכאורה לאלוהים; כלומר, הם מראים שאותן הוכחות כביכול אינן חד משמעיות.

ב. אמרתי שגם אינך יכול להפריך באופן חד משמעי את אלוהים. בוודאי, תאודיציה - מאז ספר איוב [383]- נותנת לנו סיבות רבות לפקפק באלוהים, כפי שאנו תופסים אותו דרך היהדות. *אם אלוהים צודק לחלוטין ומלא אהבה לבראויו, אז איך זה שפשעים נוראיים לא נמנעים וקורבנות חפים מפשע לא מוגנים?* אין תירוץ לרשלנות כזו [384]: אם חירות האדם הייתה בלתי אפשרית לבריאה אחרת (כפי שטוענים חלק [385]), עדיין הייתה האפשרות לא ליצור את האנושות כלל (ולגבי הסיבה שנבראנו, איש לא מצאו טיעון מתקבל על הדעת).

טיעון כזה משכנע אנשים רבים שאלוהים אינו קיים, או לפחות שהוא אינו כפי שמתואר על ידי אפולוגטים, שכן ישנן סתירות ברורות בין הציפיות שמעלים הדת לבין הניסיון ההיסטורי והאישי. אף על פי כן, למרות היותו חזק, טיעון כזה אינו מפריך באופן חד משמעי את אלוהים: (i) מה שצודק או לא צודק הוא לפעמים, אם לא תמיד, לא ברור או בעייתי; שופטים או מושבעים לעיתים קרובות חולקים על כך, ממגוון סיבות. (ii) ייתכנו נתיבים נסתרים לצדק אשר בטווח הארוך משיבים את האיזון, כפי שטענו לעתים קרובות מגיני האמונה.

אני אישית לא מתרשם במיוחד מהגנות כאלה, שכן על (א) הייתי משיב שרק הקורבן (התמים) יכול להחליט אם הוא מרגיש שטופל בצדק או לא, אם הוא/היא עדיין בחיים ובריאים, ועל (ב) הייתי משיב שצדק מוסתר או מתעכב הוא צדק

---

[382] שלמדתי מאיין ראנד, אבל נדמה לי שאני זוכר שאריסטו לימד בעבר.

[383] אגב, בהתייחס להערותיי בעמוד 231 בנוגע לאלו המוסיפים חטא על פשע, ומאשימים ללא סיבה את כל קורבנות הפשע או המזל הרע בכך שהם איכשהו ראויים לכך. עולה בדעתי שאיוב כבר אמר זאת, בתלונותיו נגד ההאשמות הלא הוגנות והלא נעימות של שלושת חבריו (ראו גם פרם עמודים 62-61).

[384] לטעון ש'אלוהים נותן לפושע זמן לחזור בתשובה' זה אבסורד, שכן כך נשכח הקורבן.

[385] אבל אני לא רואה מדוע השמדה בזמן של היטלר ודומיו הייתה מהווה בעיה. מאחר שהעולם בהחלט מסוגל להתקיים במשך תקופות ארוכות ללא זוועות כאלה, נובע מכך שחירות האדם אינה דורשת אותן.

שנמנע, הבעיה היא מניעה ולא רק ריפוי. אף על פי כן, עלינו להודות שאף אחד מהטיעונים או הטיעונים הנגדיים הללו אינו מאפשר לנו באופן הגיוני להסיק מסקנה חד משמעית. טיעונים מהתאודיציה מובילים, במקרה הטוב, לחוסר סבירות קיומו של אלוהים כפי שאנו מדמיינים אותו (כלומר, צודק ואוהב).

ג. ישנה התנגדות ישנה נוספת שמטילה ספק רציני באלוהים, או לפחות באלוהים כפי שאנו תופסים אותו. היא: *אם אלוהים הוא נצחי, מושלם, עצמאי ומרוצה, אז הוא חסין* מפני כל סכנה או תשוקה, ולכן אין לו צורך או מניע ליצור/להרוס או לרדוף אחרי/להימנע מדבר, אין לו צורך בדברים או אירועים זמניים. אלוהים, לבדו, ללא צורך באחרים מאחר שהוא שלם, ללא מה לפחד מאחר שהוא נצחי, לא היה מפעיל פתאום סערות מיותרות באחדותו, מייצר שקרים[386] וסבל ללא סיבה מתקבלת על הדעת. הוא אינו בודד או משועמם, שום דבר לא קיים שמשפיע עליו או שמסוגל לעשות זאת, אז למה שיטרח?

אני חושב שזה מצביע על סתירה כבדת משקל. משמעות הדבר היא שההשערה *שאלוהים* קיים עם מאפיינים כאלה ואחרים (נצח וכו') מופרכת על ידי *הנתונים האמפיריים* שקיים בכלל עולם זמני (ללא קשר לשקרים ולסבל שבו). לכן, מה שיש לנו כאן, לכאורה, במונחים אינדוקטיביים, אינו רק צמצום ההסתברות והטלת ספק בתזה, אלא דחייה וביטולה המוחלטות. העולם אינו רק שאינו הוכחה, אלא שהוא הפרכה של אלוהים!

טיעון נגדי זה אינו חדש בפילוסופיה, אך נכשלתי בהתייחסו אליו קודם לכן ולראות את כוחו המשכנע. נרתעתי מטיעונים המצויים בספרות הרבנית, שהתייחסו לרצונו הספונטני של אלוהים לברוא את העולם ואת האנושות מתוך אהבה טהורה, לחלוק את חייו ושמחתו - אך כעת, לאחר מחשבה נוספת, אני מבין שתזות כאלה אינן הגיוניות! מכאן נובע שאין לנו רק (א) היעדר הוכחה לקיומו של אלוהים, או (ב) תלונות שהופכות אותו לבלתי סביר - יש לנו (ג) בעצם קיומו של עולם זמני, הפרכה של ממש.

אבל לאחר מחשבה נוספת, איני בטוח לחלוטין בסופיותה של ההתנגדות הנ"ל. שכן התיאור של אלוהים עליו מסתמך כאן גורם לו להידמות לאבן! אנו תופסים את אלוהים כבצלם ובדמותם של בני אדם, כלומר כבעל רצון חופשי (וזאת במידה קיצונית). ואני מאמין, למרות שעדיין לא הדגמתי זאת, שחופש הרצון דורש מבחינה מושגית את היכולת (אם כי לא את ההכרח) לפעול בצורה אנרכיסטית למדי, ללא מטרה (אפילו לא את המטרה לפעול ללא מטרה). אם זהו אכן מאפיין של הרצון האנושי, אז אין סיבה להכחיש מאפיין דומה לרצון האלוהי.

ד. טיעון משפיע נוסף לטובת האתאיזם הוא הפרספקטיבה שהמדע המודרני נתן לאנושות לגבי כמה מעט מקום וזמן היא תופסת ביקום הזה.

המדע המודרני העלה כמובן ספקות ניכרים לגבי אמיתותם ודיוקם של תיאורים מקראיים ודתיים אחרים, פשוטו כמשמעו, על היקום ועל מעמדה של האנושות בו. דוגמאות לליקויים כאלה הן אינספור. מבקרים מצביעים לעתים קרובות על הליקויים הרבים והחשובים של הנרטיב המקראי על הבריאה (למשל, בכל הנוגע למשך וסדר ההתפתחות האוניברסלית, אי אזכור מינים נכחדים ושינויים גיאולוגיים, וכן הלאה); אך ישנן סוגיות רבות אחרות (למשל, הרישום המוצע של קבוצות אתניות ויחסיהן). גם בדתות אחרות יש, על פי המדע המודרני, טעויות חמורות (למשל, האמונה ההינדית-בודהיסטית ביקום מחזורי נצחי).

עם זאת, הנושא שאני מבקש להתמקד בו כאן אינו קשור לטענות מסורתיות ספציפיות, אלא בעל אופי תיאולוגי יותר:

(i) למרות שהמדע המודרני הגיע למסקנה שהיקום אינו אינסופי (אך נכון להיום בקוטר של כ-13.7 *מיליארד שנות אור , על פי חלק מהחוקרים), הוא גם הבהיר עד כמה זעיר יחסית ביתנו (כוכב לכת בקוטר של כ-12,750 ק"מ). אנו חיים על גרגר אבק בלבד* , בגלקסיה אחת המורכבת מכ-200 מיליארד כוכבים כמו השמש, בעולם של כ-80 מיליארד גלקסיות (על פי מאמר אחד שקראתי).

(ii) כמו כן, כוכב הלכת שלנו הופיע באיחור רב לזירת העולם (אני קורא שהוא בן כ-4.5 מיליארד שנים), והמין האנושי כשלעצמו הופיע באיחור רב (למרות שהחיים נחשבים כאילו החלו כאן, נניח, לפני 4 מיליארד שנים, *הומו סאפיינס* הופיע בשרשרת האבולוציה לפני כ-200,000 שנים). ההיסטוריה (הכוללת את שרידי התרבות האנושית) נמשכת בקושי 6,000 שנים (או ליתר דיוק, לאחרונה, כ-10,000 שנים): זהו פרט זעום בסיפור החיים על פני כדור הארץ.

---

386 כשאני מדבר כאן על שקרים, אני מתכוון שאם הקיום הוא במהותו יחידתי, אז נובע מכך שעולם הריבוי הוא כולו אשליות, ואשליות שנבראו הן שקרים.

לפיכך, המדע המודרני הראה שהאנושות היא פרט זעיר מאוד במרחב ובזמן - והשאלה התיאולוגית עולה באופן טבעי: *מדוע אלוהים ייצור תיאטרון כה עצום מבחינה מרחבית וזמנית, אם מטרתו בבריאה הייתה רק דרמת הגאולה האנושית?*

לפני הופעת המדע המודרני (החל מהמהפכה הקופרניקאית), אנשים דמיינו את חייהם במרכז הבמה, ואת הבמה כחלק שאינה גדולה בהרבה מכדור הארץ ואינה עתיקה בהרבה מההיסטוריה האנושית. אבל עכשיו אנחנו יודעים שאנחנו רק פרט במארג גדול מאוד.

גלילאו נרדף על ידי כמה אנשי כנסייה, משום שהבינו את הסכנה שהוא הציב לדוקטרינות הדתיות שלהם; והם לא טעו בהרבה בהנחה זו. האתאיזם המודרני מבוסס במידה רבה על *הפרספקטיבה* שמעניק המדע המודרני (אסטרונומיה, ביולוגיה) על האנושות. באופן פרדוקסלי, היהירות האנושית של ימינו מבוססת על הבנה צנועה של חוסר המשמעות האנושית במסגרת הגדולה יותר.

הבעיה אינה רק מה שהתנ"ך הצהיר באופן שגוי או לא אמר – אלא יתרה מכך, סוגיה בעלת ממדים, של חוסר הפרופורציה בינינו לבין שאר היקום. מחשבה זו, בשתיקה או במפורש, היא כוח חזק לאתאיזם בעולם של ימינו. מגיני הדת חייבים לקחת אותה בחשבון ולהציע תשובות משכנעות. ואכן, לאחר מחשבה נוספת, טיעון הפרספקטיבה אינו בלתי מנוצח.

נוכל להפוך את זה ולומר: אלוהים ברא עולם כה עצום סביבנו כדי *לתת לנו רמז לגדולתו האינסופית* . כל היקום שלנו, על כל גודלו בעינינו, הוא אולי בתורו גרגר אבק בעיני אלוהים. המאמינים תמיד הכירו בגדולתו של אלוהים בהשוואה לבני אדם, ואכן ראו בכך טיעון לטובת יראה ופולחן.

יתר על כן, ניתן לטעון שאלוהים גם רצה *לתת לנו רמז לאהבתו הגדולה אלינו* . כיצד? אם אדם מחשיב משימה בעלת ערך מועט, הוא מקדיש לה מעט זמן ומאמץ. אבל אלוהים לקח מיליארדי שנים של הכנה מורכבת לפני שיצר את האנושות - יצירת והשמדת כוכבים, יצירת כדור הארץ שלנו, פיתוח חיים עליו, יצירת והרס של בתי גידול ומינים רבים, עד שלבסוף הופיע מבחינה היסטורית המין האנושי (שעדיין ניתן לשכלול).

בהקשר זה, לדוגמה, אנו יכולים לצטט את תהילים קי"ג, פסוקים ה'-ו':

> *מי כנצח אלוהינו, אשר יושב במרומים*
> *מוריד את עצמו להביט בשמים ובארץ?*

כמו אמן גאוני, אלוהים יצר יצירת מופת אדירה סביב הפרטים החשובים לו ביותר, כדי להעניק להם עושר ועומק. באהבתו האינסופית, הוא העניק מתנה חינמית של תשומת לב ודאגה ליצורים נחותים כמונו (קצת כאילו היינו מאמצים חיידקים כחיות מחמד!).

12 לא ודאות ולא אמונה אינן חיוניות לאתיקה דתית.

יש להבהיר כי הספקנות העיקשת שלי בנוגע לדת, והטיעונים להגנתה, אינם יכולים להתפרש כדחייה מוחלטת של כל התנהגות המונעת על ידי דת. שכן אפילו אתיקה חילונית חייבת להכיר במגבלות הבלתי נמנעות של הידע האנושי. פעולות רבות, יהא סטנדרט הערך שלהן אשר יהא, *מבוססות על שיפוטים מותנים* .

לעולם איננו יכולים להיות בטוחים לחלוטין שדרך פעולה כזו או אחרת אכן תוביל אל מטרתנו, שזו הדרך היחידה אליה ולא יהיו לה תופעות לוואי שליליות, שמטרתנו באמת עקבית וברת-ביצוע, וכן הלאה. דברים לא תמיד ברורים או ניתנים לחיזוי באופן מיידי. פעולותינו מבוססות לעתים קרובות על השערות ועל הערכות הסתברות מדויקות פחות או יותר [387]. בהנחה זו, עליי לעשות כן. בהנחה שכזה וכזה, עליי לפעול כך. כדי להיות מציאותי, האתיקה צריכה להסתגל למסגרת האפיסטמולוגית שלנו.

לכן, מנקודת מבט של היגיון, לגיטימי למדי להניע את התנהגותו של אדם באמצעות שיפוטים מותנים. אין הוכחה או הפרכה לכך שאלוהים קיים או הוא כך או כך; אבל *למקרה* שזה נכון, אתנהג בצורה כזו או אחרת. או שוב: אני בספק אם יש חיים לאחר המוות, או שיפוט וגמול או עונש, אך רק ליתר ביטחון, אתנהג כאילו הייתי בטוח. [388]שיפוטים כאלה אינם ראויים בשום צורה לגינוי מבחינה לוגית.

מכאן נובע כי לא ודאות ולא אמונה אינן חיוניות לאתיקה דתית.

---

387 בכל אופן של אופן פעולה - טבעי, זמני, הרחבה או לוגי.

388 שיח כזה עומד בבסיס "הימור המאמין" המוזכר בעמוד 2-39 .

אנשים חופשיים להשקיע את מאמציהם היכן שהם רוצים, אך כמובן שעליהם להיות מודעים לכך שלדרכי פעולה כאלה, המבוססות על שיפוטים מותנים, ישנן, וחייבות להיות, השלכות משלהן, בין אם בהתאם לציפיות ובין אם בלתי צפויות לחלוטין. הימורים, גם אם בלתי נמנעים, עדיין כרוכים בסיכון ממשי. כלומר, בכך שהוא מצדיק את צורתם של שיפוטים כאלה, המדע האתי אינו טוען שהוא מצדיק את תוכנם!

אף על פי כן, במקרים רבים ההשלכות הן בבירור שפיר. אם אדם הולך לבית הכנסת מדי פעם, נניח לצורך אינטראקציות חברתיות, במקרה הגרוע ביותר הוא בזבז את זמנו, שאותו היה יכול לבזבז במקום זאת בחוף הים או בקניות. כמובן, לעתים קרובות ניתן לטעון בנושא זה עוד יותר (למשל, שבכך הוא מחזק את כוחם של קאדרים דתיים); אך נוקשות מוגזמת יכולה גם היא להיות פגיעה בערכו.

13 סלידתם של הרבנים מהפילוסופיה.

בתגובה לחוסר האמון של הרבנים בפילוסופיה, ולניסיון שלהם להשתיק אותה או לפחות את לימודה, אני אומר זאת. פילוסופיה היא הכרח לבני אדם; עלינו לחקור את הסוגיות למען שפיותנו והישרדותנו [389].

יש להודות, אישור לפילוסופיה, כמדע, כחתירה ממושמעת לידע, הוא דבר בעל ערך, אינו בהכרח מקבל את כל הפילוסופיות המסוימות, את כל ניסיונות הניסוח של בעיותיה ופתרונה של הפילוסופיה. פילוסופיה אינה מונולית קבוע, כפי שנראה שהרבנים חושבים עליה.

אף על פי כן, פילוסופיה היא תהליך של ניסוי וטעייה, ולכן כל הדעות תורמות משהו להבנה הקולקטיבית שלנו. אפילו השקפות שגויות לחלוטין, תוצרים של מוחות מבולבלים, הן מעניינות, בכך שהן מעוררות אצל פילוסופים אינטליגנטים יותר את הצורך בהערות מתאימות בתחום הרלוונטי. לעתים קרובות, מה שנראה מובן מאליו לאחרונים רחוק מלהיות מובן מאליו לאחרים, ורק כאשר האחרים מפגינים את בלבולם, הוגים טובים יותר מבינים שעליהם להיות מפורשים יותר.

בנוסף, היהדות מתגאה לעתים קרובות בטעות במקוריות ההסברים שלה לדברים, ובמקביל מייחסת אותם לאישים מקראיים. רק על ידי לימוד ההיסטוריה האמיתית של הפילוסופיה נוכל לקבל מידע נכון על מקורות רעיונותינו, ומתי ובאיזה הקשר הם הופיעו בזירה העולמית.

אני מסכים עם הרבנים בכך: רעיון האל אינו יכול להידון באופן אובייקטיבי על ידי אדם בעל נפש טמאה - שכן נפש טמאה מוטה בהכרח הרחק מרעיון זה או נגדו. אדם שמחשבותיו (וכתוצאה מכך, בסופו של דבר, מעשיו) נוטים לטומאה, כמעט ודאי יפקפק באלוהים או יכחיש אותו. תחת השפעת תשוקות גשמיות ואגואיסטיות חזקות, אדם מתנגד ולועג באופן טבעי לכל הרעיונות הדורשים מאדם לרסן או להגביל את "הדחפים הרעים" שלו. עם זאת, אסור לאפשר לכוונות הטובות שלו להטות את שיקול דעתו.

14 להגנת הרבנים.

לאחרונה שמעתי בן קהילה בבית כנסת, במהלך הסעודה השלישית בשבת, מכריז בקול רם לעיני כל: "אני מאמין בתורה לחלוטין, אך אין לי אמונה בדברי הרבנים - מכיוון שהם רק בני אדם!" (הרשו לי למהר להוסיף שזו הערה מפתיעה מאוד עבור מישהו שמשתתף בטקס). בן קהילה אחר התעצבן עליו מאוד וציין (בצדק) שזו הייתה נקודת המבט של הכת הקראית (שהתפצלה מהיהדות הרבנית הנורמטיבית החל מהמאה ה-8 [לספירה]).

מכיוון שלא רציתי להיכנס לקטטה של צעקות, לא התערבתי בוויכוח אז. אבל אחרי התפילה, ניגשתי אליו והתווכחתי איתו בפרטיות בערך כדלקמן.

ראשית, ציינתי, מה שאתה אומר הוא שרק קריאת התורה שלך תקפה; במילים אחרות, בעוד שאתה טוען שאתה לא סומך על טענות אנושיות לגבי ידע, אתה למעשה מחשיב את טענתך כפטורה ומעולה. הוא כמובן הכחיש יהירות כזו, וכלל את קריאתו שלו פגומה כמו זו של כל אדם אחר. הוא הבין אז את הסתירה העצמית של עמדתו.

---

[389] יתר על כן, אפשר לטעון: מדוע אלוהים לא ירצה שנהנה מההיבטים הפילוסופיים של עולמו, יהיו אשר יהיו, בדיוק כפי שאנו נהנים מזריחה, פרח או פרי. בוודאי, הוא היה נהנה וגאה בכך שבני אדם מממשים את היכולות האינטלקטואליות שהוא העניק להם במלואן, ופותרים את החידות הטמונות בפרספקטיבות המוגבלות שלהם על העולם כמיטב יכולתם. אך טיעון כזה פתוח להפרכה: יש לנו יכולות אחרות שאלוהים כנראה לא רוצה שנממש, אז מדוע לא את אותן יכולות אינטלקטואליות.

שנית, ציינתי, אם אתה מודה בטעויות שלך, אך שיקול דעתך אמין מספיק כדי לדחות את טענות הרבנים, האם זה לא נובע מכך שבני אדם אחרים, למרות שלפעמים טועים, עשויים גם הם להיות צודקים מדי פעם? הוא הודה שאכן אנשים לא תמיד טועים, אך יכולים להיות צודקים.

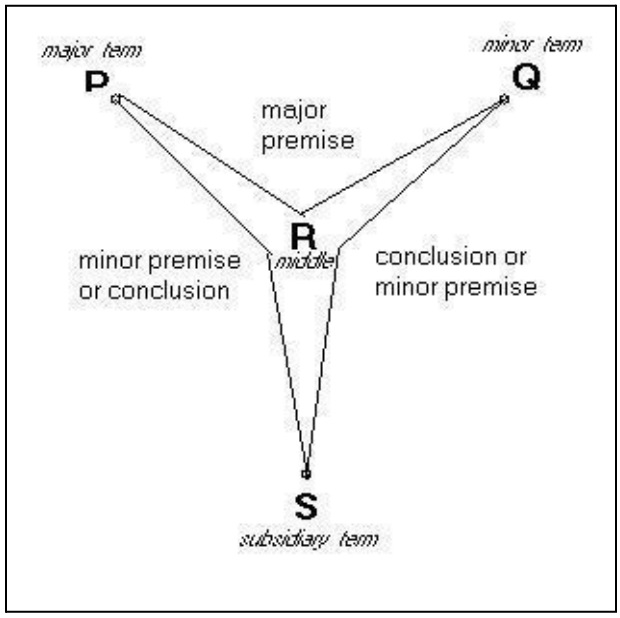
המשכתי לשאול: האם עצם העובדה שמקור הידע הוא מישהו אחר הופכת אותו לטעות? האם לא ניתן להעלות על הדעת שמישהו אחר עשוי להיות בעל ידע או הבנה רבה יותר משלך במשהו, וייתכן שיוכל ללמד אותך חלק ממנו? האם אינך משתכנע לפעמים בחופשיות מטיעונים של אנשים אחרים? לזכותו ייאמר שהאיש הודה.

ברור, שלשלול את האמת הבלתי משתנה של הרבנים אינו זהה לשלילה בלתי פוסקת של האמת שלהם. אם הם לא יכולים לשכנע אותנו במשהו - חבל. אבל אם הם מצליחים לשכנע אותנו בכך בתום לב - טוב ויפה!

2. דיאגרמות ללוגיקה יהודית

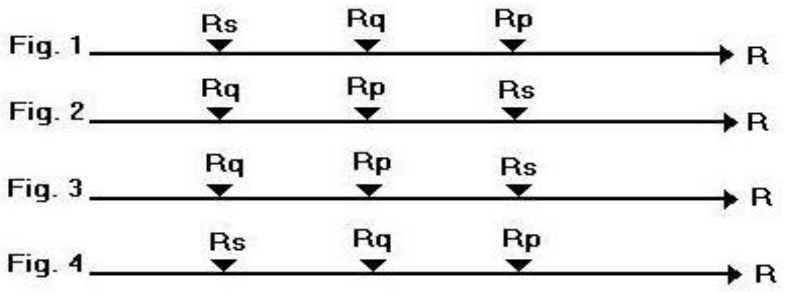
חלק מ-13 הכללים ההרמנויטיים של ר' ישמעאל ניתנים להצגה גרפית, לפחות במובנים מסוימים.

1 כלל מס' 1 של רבי ישמעאל , הנוגע לטיעון **קל וחומר** , יכול להיות מיוצג על ידי *כוכב משולש* , שבמרכזו נמצא הפריט האמצעי (R) שדרכו שלושת הפריטים האחרים, P, Q ו-S, קשורים זה לזה.



תרשים 1א

את הטיעון **א-פורטיורי** גם, תוך התייחסות לטענות ההשוואתיות העומדות בבסיסו, כמסידור הפריטים P, Q ו-S, לפי מיקומם ברצף *משותף* R:



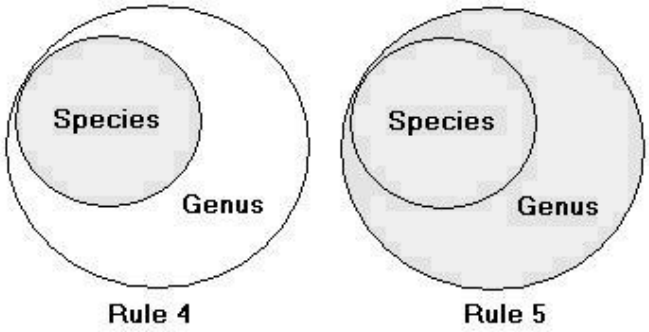
The a fortiori argument orders items P, Q, S, according to their position in a common continuum R

תרשים 1ב

איור 1	איור 2	איור 3	איור 4
Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq
רכישה > רופי	רופי < רופי	רופי > רופי הודי	Rs < Rq
אז, Rp > Rs	אז, Rq < Rs	אז, Rs > Rq	אז, רופי < רופי

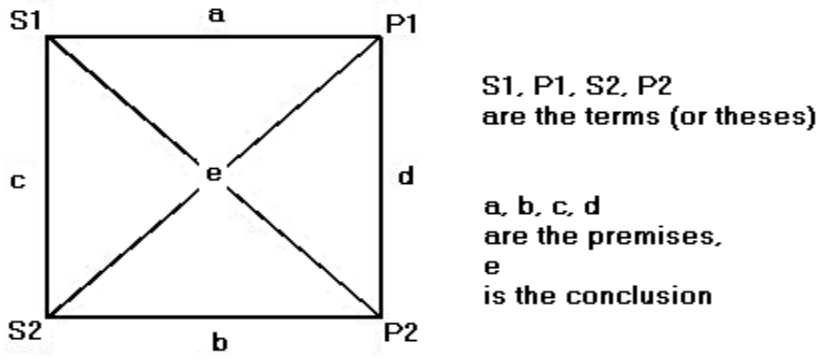
שים לב כי אין לבלבל בין ארבע הספרות של א-פורטיורי לבין ארבע הספרות של הסילוגיזם שהן מרמזות עליהן, שהן, בסדר המוצג: הספרות הרביעית, השלישית, הראשונה והשנייה.

2. ניתן לייצג את כלליו של רבי ישמעאל מס' 4 ו-5, הנוגעים **להיקף המיועד של המונחים** , באופן הבא. במקרה הראשון, הכוונה צרה; במקרה השני, הכוונה רחבה.



תרשים 2

3 כלליו של רבי ישמעאל מס' 10-9-8, שהם חלק מכללי **ההרמוניזציה של התלמוד,** עוסקים כולם בבעיה הלוגית הבאה, המנוסחת תוך התייחסות לתרשים הבא: *בידיעת היחסים הצדדיים בין ארבעה פריטים (המונחים או התזות, S1, P1, S2, P2, בארבע ההנחות א', ב', ג', ד'), מהם היחסים האלכסוניים ביניהם (כלומר, המסקנות, ה')?*



תרשים 3

טיעונים כאלה נראים פשוטים הרבה יותר, אם מסתכלים עליהם כרצף של סילוגיזמים אריסטוטליים (שהיו כוללים שלושה פריטים, בשתי הנחות יסוד ומסקנה אחת). לאחר מכן ניתן לייצג אותם בצורה גרפית, באמצעות דיאגרמות אוילר. מסקנותיהם התקפות מבחינה פורמלית נראות לעין כל; ואז מתגלה חוסר התוקף של חלק מהמסקנות הרבניות.

4 הצענו נוסחה כללית לשלושת (למעשה, ארבעת) העקרונות ההרמנויטיים הראשונים, המתחילים בביטוי " **כל *דבר שהייתה בכלאל ויצא"*...**

בהינתן שלוש ההנחות, המשותפות לארבעת הכללים:

1. הנחת יסוד עיקרית: **כל ה-S1 הם P1** .
2. הנחת יסוד קטנה: **כל ה-S2 הם P2** .
3. הנחת יסוד סובייקטיבית: **כל ה-S2 הם S1, אבל לא כל ה-S1 הם S2** .

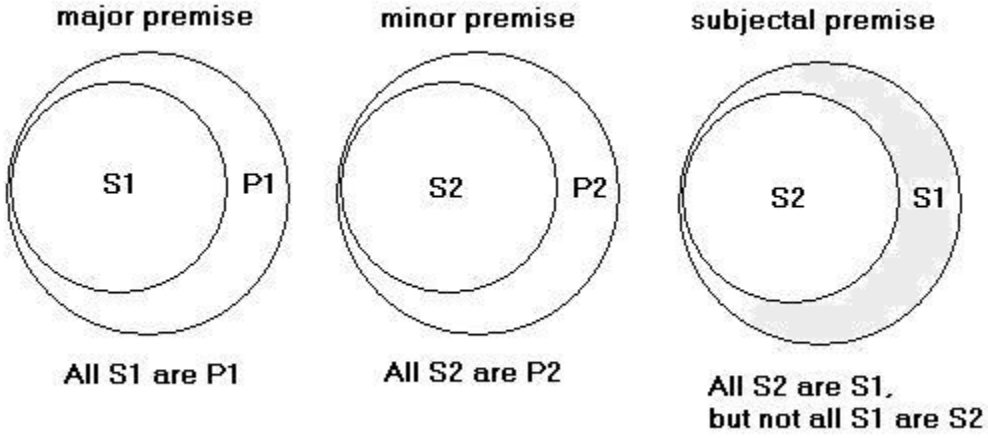
וההנחה הרביעית, כפי שרלוונטי בכל כלל:

4. הנחת יסוד פרדיקטלית: הקשר בין P1 ל-P2.

מהם הקשרים הנובעים (מסקנות)?

- בין S1 ל-P2 (הבעיה העיקרית).
- בין S2 ל-P1.
- בין S1 ל-P1, מלבד האמור לעיל.
- בין S2 ל-P2, מלבד האמור לעיל.

ניתן לתאר את שלוש ההנחות הראשונות בנפרד באופן הבא:



תרשים 4א

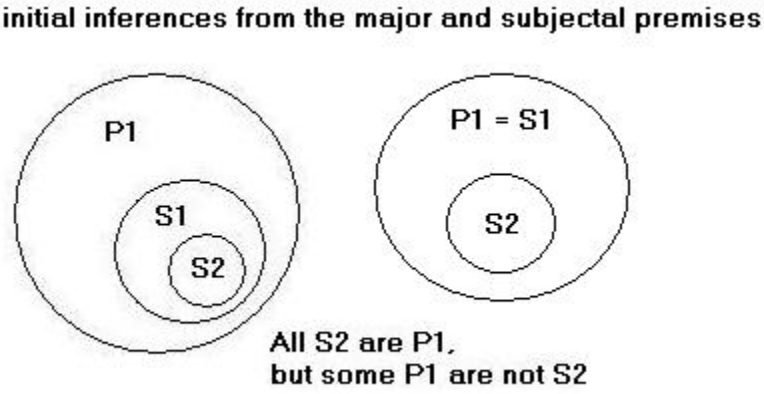
שימו לב ששתי ההנחות הראשונות משאירות את האפשרות שנושא ונשוא עשויים להיות בעלי היקף משותף, כך שהמעגלים המסומנים S1 ו-P1 עשויים להיות שווים בגודלם, וכמו כן המעגלים המסומנים S2 ו-P2 עשויים להיות אחד. מצד שני, הקשר בין S2 ו-S1 יכול להיות רק כפי שתואר לעיל, כאשר S2 קטן מ-S1.

באשר להנחה הנותרת (הפרדיקטלית) ולמסקנה/ות, נבחן כל מקרה בתורו.

אבל ראשית, הבה נבחן אילו מסקנות כלליות ניתן להסיק מהנחות היסוד המשותפות של כל הטיעונים הללו.

בהינתן ההנחות העיקריות והסובייקטיביות, נוכל כבר בהתחלה, מבלי להזדקק להנחות האחרות, להסיק את ההסקות הסילוגיסטיות וההצגה הגרפית הבאות:

OAO/3	AAA/1
חלק מ-S1 אינם S2	כל ה-S1 הם P1
כל ה-S1 הם P1	כל ה-S2 הם S1
אז, חלק מה-P1 אינם S2	אז כל ה-S2 הם P1



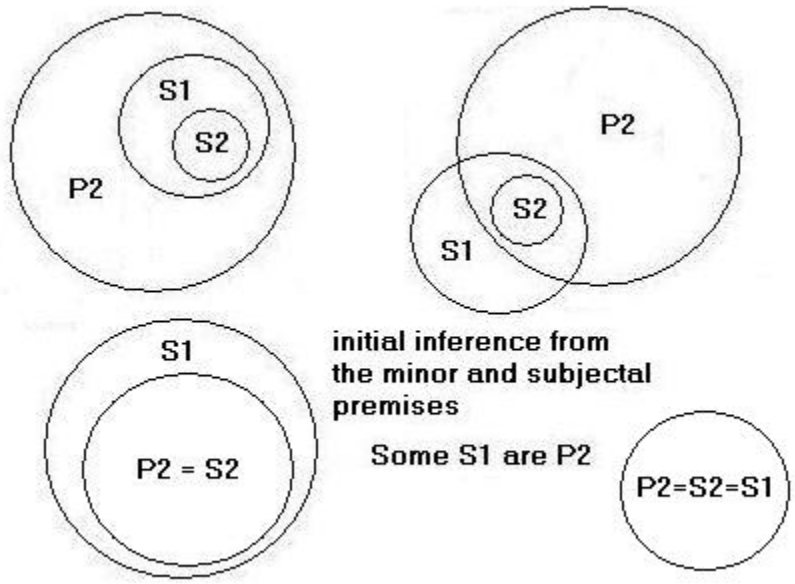
תרשים 4ב

הערה: לא הזכרתי את הסילוגיזם OAO/3 הנ"ל בטיפול המקורי שלי (עמוד 173).

עם זאת, יש לציין כי במקרה של כלל 10, מאחר שהנחת היסוד העיקרית מפורטת במאמץ להשיב את העקביות, מסקנות ראשוניות אלו מתבטלות.

באופן דומה, בהינתן ההנחות המשניות והסובייקטיביות, נוכל מלכתחילה, מבלי להזדקק להנחות האחרות, לבצע את ההסקה הסילוגיסטית וההצגה הגרפית הבאה:

AAI/3
כל ה-S2 הם P2
כל ה-S2 הם S1
אז, חלק מה-S1 הם P2



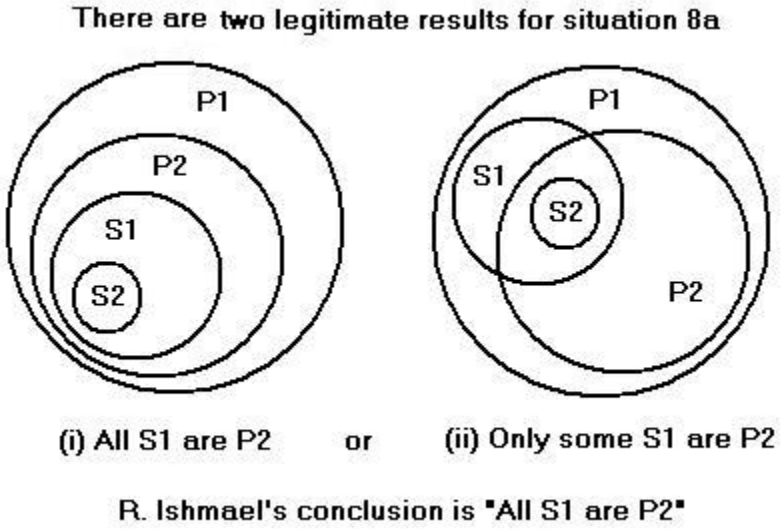
תרשים 4c

מסקנה זו היא פרט בלתי מוגדר, שימו לב – כלומר, במקרים מסוימים, אנו עשויים למצוא "כל ה-S1 הם P2"; ובמקרים אחרים, "רק חלק מה-S1 הם P2".[390]

[390] באופן די אגב, אני שם לב בזמן כתיבת שורות אלה שב"לוגיקה *עתידית* " (עמוד 37), אני קובע שמצב הרוח AAI/3 הוא נגזרת של AII/3; אך הוא יכול באותה מידה להיגזר מ-IAI/3. באופן דומה, EAO/3 יכול להיגזר או מ-EIO/3 (כפי שצוין) או מ-OAO/3.

5 כלל מס' 8(א) של רבי ישמעאל – **" *ללמד אותו הדבר* "** – הגרסה הכללית של " *ללמד* ", ניתן לתאר באופן הבא, שכן הנחת היסוד הרביעית שלו היא:

כל ה-P2 הם P1, אבל לא כל ה-P1 הם P2 (הנחת יסוד פרידיקטלית).



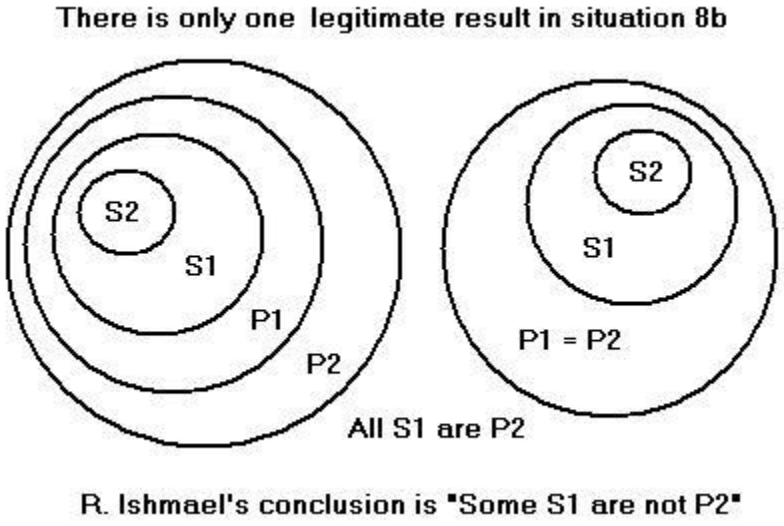
תרשים 5

ארבע ההנחות מניבות באופן פורמלי את המסקנה " חלק מ-S1 הם P2 " (וכו'), אשר תואמת את שתי התוצאות המוצגות בתרשים שלנו.

רבי ישמעאל מסכם (באופן כללי יותר ובאופן ספציפי יותר) ש"כל ה-S1 הם P2", מה שאומר שהוא מלכתחילה מכליל את המסקנה הפורמלית, ושולל את החלופה הפורמלית האחרת (חלק מה-S1 אינם P2). לא ניתנת סיבה לפעולה חפוזה זו. לכן, שימו לב היטב, שלמרות שהמסקנה הרבנית במקרה זה תואמת את החלופה הפורמלית, היא אינה זהה לה. למען האמת, זוהי טענה *שאינה רציפה* . הדבר הטוב ביותר שאנו יכולים לומר עליו הוא שזוהי העדפה אינדוקטיבית לגיטימית לבחור בחלופה הכללית יותר; עם זאת, על הרבנים להישאר פתוחים לפרטים מזדמנים של מסקנתם, אם יתגלה כי היא מובילה לסתירה כלשהי במקום אחר.

6 כלל רבי ישמעאל מס **' 8(ב)** – **" *ללמד חזה הדבר* "** – הגרסה המפרטת של " *ללמד* ", ניתן לתאר כדלקמן, שכן הנחת היסוד הרביעית שלו היא (שימו לב להיפוך סדר המונחים, בהשוואה למקרה הקודם):

כל P1 הם P2 (הנחת יסוד פרדיקטלית).



תרשים 6

ארבע ההנחות מניבות באופן פורמלי את המסקנה " **כל S1 הם P2** " (וכו').

אך רבי ישמעאל מסיק את המסקנה ההפוכה לחלוטין "חלק מ-S1 אינם P2"! מדוע ההיגיון ההפוך הזה? ככל הנראה, הוא שוקל נפשית את הנחות היסוד הסותרות, עקב יתירות נתפסת בטקסט, ומבקש ליצור הרמוניה ביניהן על ידי אי הכללת כל S1 שאינו S2 מלהיות P2. אך פירוט כזה אינו לגיטימי מבחינה לוגית, שכן למעשה לא היה סתירה פורמלית בין הנחות היסוד, וחזרות טקסטואליות קשה להיחשב ככאלה. שפטו בעצמכם.

7 **כלל מספר 10** של רבי ישמעאל - " ***שלא חייניאנו*** " - קשה לתיאור מכיוון שהוא עוסק בפתרון סכסוכים. הנחת היסוד הרביעית שלו היא:

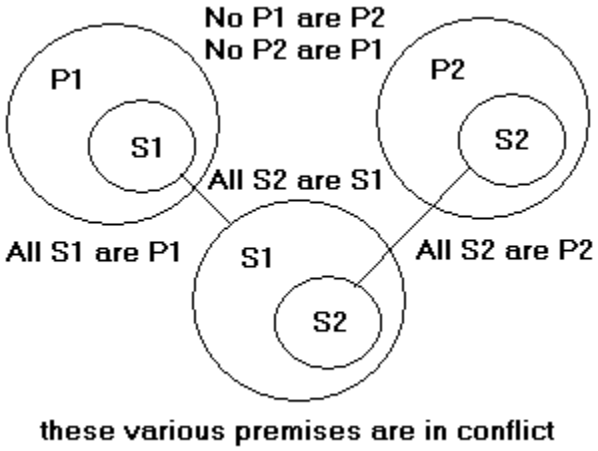
אין P1 שהוא P2 / אין P2 שהוא P1 (הנחת יסוד קדם-קטלית).

כפי שמראה הדיאגרמה הראשונה הבאה, הנחת יסוד זו סותרת את האחרות, שכן אם המעגלים המייצגים את P1 ו-P2 אינם יכולים לחפוף כלל, אז המעגלים S1 ו-S2 אינם יכולים לעמוד בכל התנאים הנתונים לגביהם. ניתן להתמודד עם הבעיה במספר דרכים:

(a) כלומר, אם S2 נמצא כולו ב-S1, ו-S2 נמצא כולו ב-P2, אז S1 לא יכול להיות כולו ב-P1. נוכל לקבל זאת ולהציע ש-S1 נמצא בחלקו ב-P1 - ובחלקו (במידה מספקת לפחות כדי ש-S1 יכסה את S2) ב-P2.

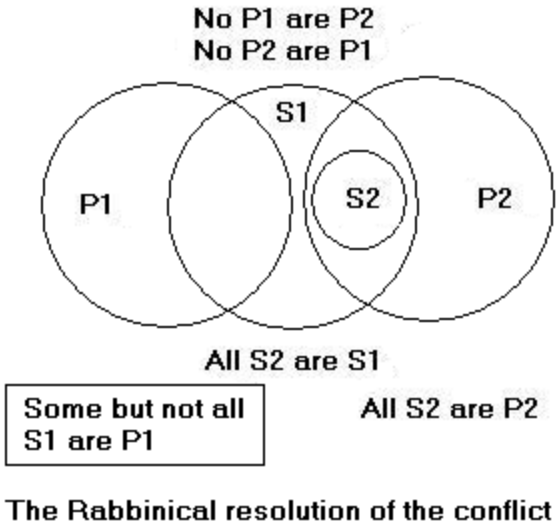
(b) לחלופין, אם S2 נמצא כולו בתוך S1, ו-S1 נמצא כולו בתוך P1, אז S2 לא יכול להיות כולו בתוך P2. נוכל לקבל זאת ולהציע ש-S2 נמצא בחלקו ב-P2, ובחלקו ב-P1; אבל אם נאמר כך, עלינו גם להניח ש-S2 אינו נמצא כולו (אלא רק בחלקו) בתוך S1.

(c) נוכל גם לפתור את הדילמה שלנו על ידי הנחה ש-S1 ו-S2 אינם חופפים כלל, כמו P1 ו-P2.



תרשים 7א

כי האפשרות המועדפת על רבי ישמעאל, לפתרון הסכסוך שעוסק בכלל מס' 10 **,** הייתה (א). כלומר, הוא שמר על ההנחות הסובייקטיביות והפרדיקטליות, ואפילו את ההנחה המשנית, ללא שינוי ובחר להתעסק רק עם ההנחה העיקרית, כשהוא מסכם: " **חלק, אך לא כולם, S1 הם P1** ". באופן דיאגרמטי, פתרון רבני זה של הסכסוך נראה כך:



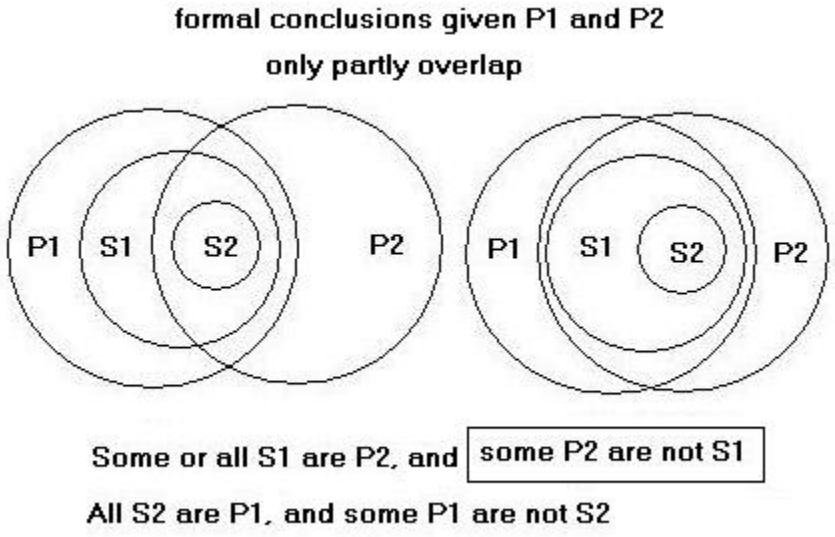
תרשים 7ב

זוהי אפשרות מקובלת מבחינה פורמלית, למרות שאינה האפשרות היחידה שניתן להעלות על הדעת. כלומר, למרות שהתגובה הרבנית אינה שגויה כשלעצמה, עליהם לזכור שתגובות אינדוקטיביות אחרות אפשריות במידת הצורך, כלומר אם תגובה זו תתברר מאוחר יותר כלא רצויה מסיבה כלשהי.

8 כלל מס' 9 של רבי ישמעאל - **" *שהו חיינו* "** - כנראה כולל את ההנחה הרביעית שלו:

חלק מה-P1 הם P2 וחלק מה-P1 אינם P2, ו-
חלק מ-P2 הם P1 וחלק מ-P2 אינם P1 (הנחת יסוד פרדיקטלית).

מצב זה, שבו P1 ו-P2 חופפים רק באופן חלקי, ניתן לייצג גרפית באופן הבא:



תרשים 8

המסקנות שאנו יכולים להסיק באופן פורמלי הן ברורות למדי. מאחר ש"חלק מ-S1 הם P2", כמו גם "כל ה-S2 הם P1" ו"חלק מ-P1 אינם S2", הן מסקנות כלליות אפשריות משלוש ההנחות הראשונות, מבלי להזדקק להנחת היסוד הפרידיקטלית – המסקנה הפורמלית היחידה *הספציפית להנחת היסוד הפרידיקטלית הנוכחית* היא " **חלק מ-P2 אינם S1** ".

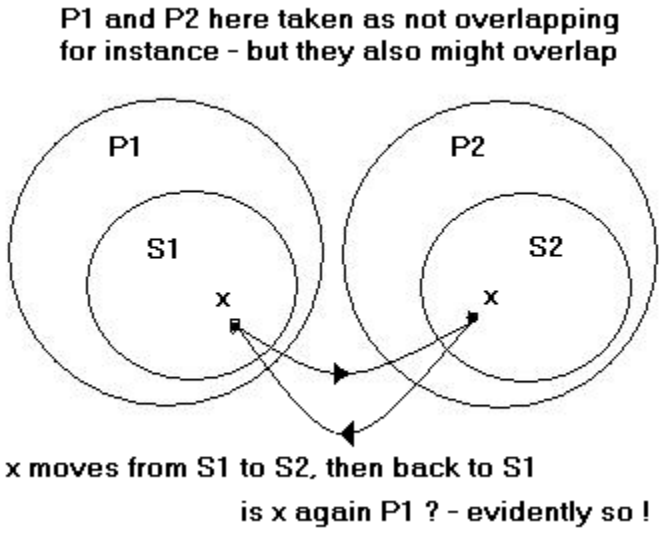
לא ברור (לי לפחות עד כה) מה מציע ר' ישמעאל להסיק במקרים כאלה.

9 כלל מס' 11 של רבי ישמעאל - " **...לידון בדבר חדש** " - ניתן לייצג במידה מסוימת גם באופן גרפי. אין להתייחס במקרה הנוכחי להנחות היסוד והמסקנות הקודמות (עבור כללים 8-10) - זהו מצב שונה לחלוטין. כאן, ניתנות לנו בתחילה ההנחות:

כל ה-S1 הם P1 וכל **ה-S2 הם P2**

ונאמר לנו שפרט, נניח 'x', משתנה עם הזמן משייכות למחלקה S1 לשייכות למחלקה S2. מכאן, אגב, על ידי סילוגיזם סינגולרי, x הוא בתחילה P1 ומאוחר יותר P2. מאוחר יותר, x עוזב את S2 וחוזר ל-S1. מבחינה פורמלית, בהינתן שההנחות הנתונות קבועות, אין ספק לגבי תוצאת חזרה כזו: x **חייב להיות שוב P1** . באשר ליחס של x ל-P2, זה תלוי בתנאים נוספים; שכן לא נאמר לנו בדרך של הנחת יסוד כללית האם P1 ו-P2 חופפים או לא.

שיקולים פורמליים אלה מודגמים בתרשים הבא (בהנחה כאן, לצורך הדיון, ש-P1 ו-P2 סותרים זה את זה):

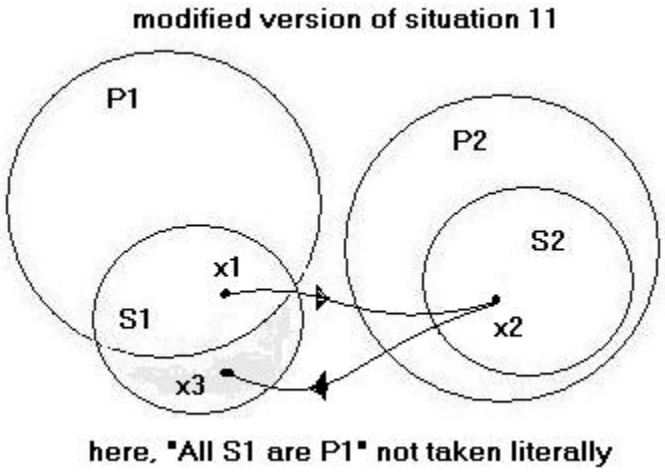


תרשים 9א

עם זאת, רבי ישמעאל העלה את האפשרות שכאשר x חוזר מ-S2 ל-S1, היחס בין S1 ל-P1 עשוי להשתנות בינתיים ל"רק חלק מ-S1 הם P1", כך שלא נוכל עוד להסיק באופן סילולוגי מ-x שהוא S1 ש-x הוא P1.

לחלופין, ייתכן שההנחה המקורית "כל ה-S1 הם P1" הייתה מלכתחילה פחות כללית מאשר נראית לעין; כלומר, ייתכן שהיא נועדה להתייחס באופן ספציפי יותר ל"כל החברים *בפעם הראשונה* ב-S1", כך שלא נוכל להיות בטוחים אם P1 מיישם "חוזרים ל-S1" כמו x.

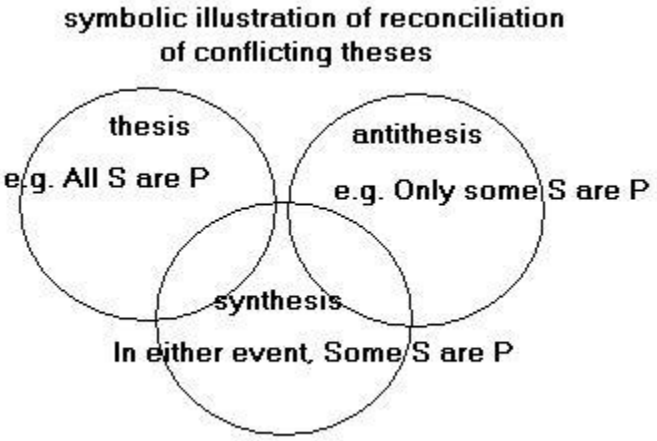
לפיכך, ניתן לתקן את התרשים הקודם באופן הבא:



תרשים 9ב

בכל אופן, רבי ישמעאל רואה את הסוגיה פתוחה, וממליץ לאמת את העניין בטקסט המקראי.

10 כלל מס' 13 של רבי ישמעאל , האחרון ברשימה שלו, מכסה מקרים רבים ושונים, שרובם לא ניתנים להמחשה בקלות. עם זאת, התרשים הבא ממחיש *דוגמה אחת* לדיאלקטיקה המעורבת לעתים קרובות, שבה תזה ואנטיתזה מצטמצמות, ומוחלפות בסינתזה או בסיס משותף שלהן.



תרשים 10

איור זה הוא סמלי, שימו לב היטב, משום שבמישור הצר (בלוגיקת מחלקה) הטענות "כל ה-S הן P" ו"רק חלק מה-S הן P" צריכות לחפוף - והבסיס המשותף שלהן, הבלתי מוגדר "חלק מה-S הן P", יהיה אזור החפיפה שלהן.

זוהי רק דוגמה אחת – ה"דדוקטיבית" ביותר – לאופן שבו ניתן ליישב את התזות הסותרות הללו. אפשרויות אינדוקטיביות אחרות יהיו להעדיף באופן אסימטרי תזה נתונה אחת או אחרת – ובמקרה כזה, התזה הנבחרת תהווה את הסינתזה שלנו.

גם במקרים מסוימים (אחרים), ניתן לטעון שהתזות אינן נמצאות בסתירה ממשית כפי שנראה במבט ראשון.

הפניות

אבהסרה, א. *השפה האוניברסלית א': בבל מחודשת*. ירושלים: יקב, 1991 .

אביטבול, גבריאל. *Logique du droit talmudique*. פריז: Edition des Sciences Hébraïques, 1993.

אקמג'יאן, אדריאן, ריצ'רד א. דמרס ורוברט מ. הרניש. *בלשנות: מבוא לשפה ותקשורת*. מהדורה שנייה. קיימברידג', מסצ'וסטס: MIT P, 1984.

בנטוויץ', נורמן. *הלניזם*. פילדלפיה: יהודי, 1919.

ברגמן, רבי מאיר צבי. *שער לתלמוד* ניו יורק: מסורה, 1985.

ביברפלד, פיליפ. *היסטוריה יהודית אוניברסלית*. 4 כרכים. כרך א': ניו יורק: קרן ספרו, 1948. כרכים ב'-ד': ניו יורק: פלדהיים, 1962, 1973, 1980.

כרמל, אריה. *סיוע בלימוד התלמוד*. מהדורה מחודשת. ירושלים, ניו יורק: פלדהיים, 1991.

קרסון, ד.א., *כשלים פרשניים* . גרנד ראפידס, מישיגן: בייקר, 1984.

שאבל, צ'ארלס ב. *אנציקלופדיה למחשבות התורה*. ניו יורק: שילה, 1980.

כהן, הכומר ד"ר א., עורך. *ספרי התנ"ך מאת סונצ'ינו*. לונדון: סונצ'ינו, 1949 (*שמואל*), 1950 (*מלכים*).

כהן, הכומר ד"ר א., עורך. *חומש שונצינו: חמשת חומשי משה עם הפטרות*. מהדורה שנייה. לונדון: שונצינו, 1983.

Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae. אד. ד"ר סולומון מנדלקרן. ירושלים: הלם, 1955.

מילון לפילוסופיה. לונדון: הוצאת פאן, 1979.

אנציקלופדיה יודאיקה. ירושלים: כתר, 1972.[391]

אנציקלופדיה פילוסופית יוניברסל. II. Les notions philosophiques: Dictionnaire . פריז: הוצאת PU de France, 1990.

[391] מכונה לעיתים *Enc. Jud*. או *EJ*

פייגנבוים, ר' יצחק. *הבנת התלמוד: מדריך שיטתי למבנה ולמתודולוגיה התלמודית*. מהדורה שנייה. ירושלים: דרכי נועם, 1988.

פוקו, מישל. *סדר הדברים: ארכיאולוגיה של מדעי האדם* . ניו יורק: הוצאת וינטג', 1973.[392]

פרנק, יצחק. *מילון התלמוד המעשי* . ירושלים: אריאל, 1992.

גלזרסון, מ. *עברית: מקור השפות*. תרגום: י. וייל. ירושלים: הוצאת רז-אות, 1987.

גוגנהיימר, היינריך. *בעיות לוגיות במסורת היהודית*. החברה הגדולה: עימותים עם היהדות. סימפוזיון . עורך: פיליפ לונגוורת'. לונדון: בלונד, 1966.

הורוביץ, אדוארד. *כיצד צמחה השפה העברית*. ניו יורק: כתב, 1960.

כהן, רבי אהרן ישראל. *תריג מצוות* . ניו יורק: קסר תורה, 1987.

קלמן, לורנס. *רשות להאמין: ארבע גישות רציונליות לקיומו של אלוהים*. Southfield, Mich.: Targum, 1990.

לאלנד, אנדרה. *טכניקת אוצר מילים וביקורת דה לה פילוסופיה*. פריז: הוצאת PU de France, 1972.

לויטס, מנדל. *עקרונות והתפתחות המשפט העברי* . ארה"ב: בלוך, 1987.

ליכטנשטיין, אהרון. *שבע מצוות נח*. ניו יורק: ברמן, 1981.

לוזאטו, הרב משה חיים. *דרכי התבונה*. תרגום: הרבנים ד. סאקטון וח'. טשולקובסקי. ירושלים: פלדהיים, 1989.[393]

מקובי, הייאם. *יוצר המיתוסים: פאולוס והמצאת הנצרות*. לונדון: וידנפלד, 1986.

הרמב"ם, משה. *מורה לבורים*. תרגום: מ. פרידלנדר. מהדורה שנייה. ניו יורק: פרדס, 1946.[394]

מלבי"ם, רבי מאיר לייבוש. *מלבי"ם על משלי: פירוש רבי מאיר לייבוש מלבי"ם על ספר משלי*. תרגום: רבי צ'ארלס וונגרוב ואביה גוטליב זורנברג. ירושלים: פלדהיים, 1982.

מק'אבדי, קולין. *אטלס הפינגווין להיסטוריה עתיקה*. הרמונדסוורת', מידקס: הוצאת פינגווין, 1967.

מיטשל, ט.צ. *התנ"ך במוזיאון הבריטי: פירוש הראיות*. לונדון: המוזיאון הבריטי, 1988.

---

392 תרגום של *Les mots et les choses*. מתרגם/ים ללא שם.

393 שם מקורי עברי, *דרך תבונות* .

394 הרמב"ם ידוע גם כרמב"ם, אקרוסטיכון של שמו העברי, רבי משה בן מימון.

מוזסון, אייזק א. *המילה: המילון החושף את המקור העברי של האנגלית* . ניו יורק: שפולסקי, 1989.

מונק, ר.מ. *החוכמה באלפבית העברי* . ניו יורק: מסורה, 1990.

דברי איגודי המדענים היהודים האורתודוכסים. כרך שני. ירושלים: פלדהיים, 1970.

קווינטון, אנתוני. *פרנסיס בייקון* . תואר שני בעבר. עורך כללי: קית' תומאס. אוקספורד: הוצאת אוקספורד UP, 1980.

רבינוביץ', ר' נתן דוד. *המינוח התלמודי של מ. מיעלצינר* . ירושלים: אהבה תורה, 1988.

רוברטס, ג'יי.אם. *תולדות השקנאים של העולם* . הוצאת פינגווין, לונדון, 1980.

שרמן, ר. נוסון, עורך. *סידור המגילות המלא*. מהדורה שנייה. ניו יורק: מסורה, 1986.[395]

שלום, גרשום. *על הקבלה והסמליות שלה*. תרגום: ר. מנהיים. ניו יורק: שוקן, 1969.

שרודר, ג'רלד ל. *ג'נסיס והמפץ הגדול* . ניו יורק: בנטם, 1990.

שרשבסקי, עזרא. *רש"י: האיש ועולמו* . ניו יורק: ספר-חרמון, 1982.

שיאון, אבי. *לוגיקה עתידית: דדוקציה ואינדוקציה קטגורית ומותנית של המודאליות הטבעית, הזמנית, ההרחבה והלוגית* . מהדורה מתוקנת. ז'נבה: שיאון, 1996.[396]

שטיינזלץ, ר' עדין. *התלמוד. מהדורת שטיינזלץ. מדריך עיון*. תרגום ועריכה. ר' ישראל ו' ברמן. ניו יורק: הוצאת רנדום, 1989.

טיילור, אדווין פ. וג'ון ארצ'יבלד ווילר. *פיזיקת מרחב-זמן* . סן פרנסיסקו: פרימן, 1963.

התלמוד הבבלי. כרך מפתח . עורך: הרב ד"ר א. אפשטיין. לונדון: סונצ'ינו, 1952.

האנציקלופדיה לפילוסופיה . ניו יורק: מקמילן, 1967.

תנ"ך ירושלמי: כתבי הקודש. ירושלים: קורן, 1992.

---

395 עם פרשנויות מאת העורך.

396 נכתב בשנת 1990, ובאותה תקופה שוכפל על גבי 7 מיקרופישים, והופץ לספריות אוניברסיטאיות שונות במדינות שונות (ביניהן קנדה, אנגליה, ישראל, שוויץ וארצות הברית).

ה אנציקלופדיה יהודית. ניו יורק: פאנק, 1968.[397]

מילון וובסטר האנציקלופדי של השפה האנגלית, חי . מהדורה 1977.

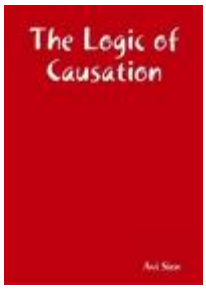
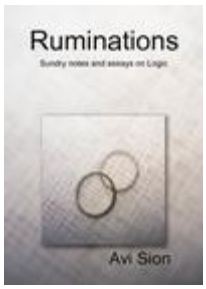
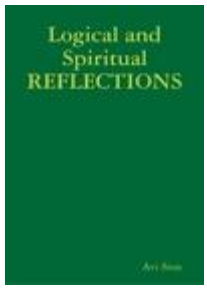
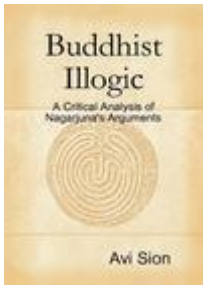
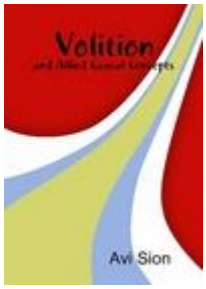
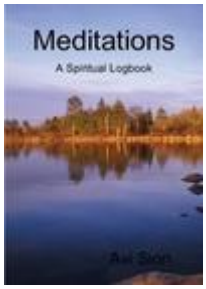
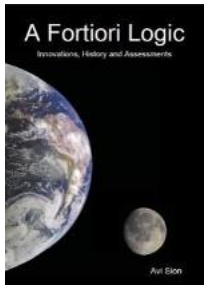
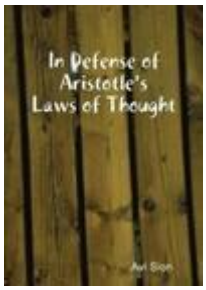
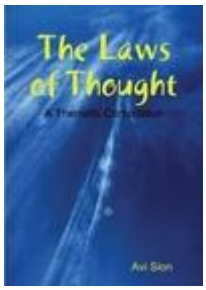
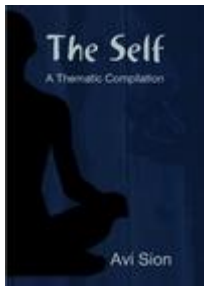
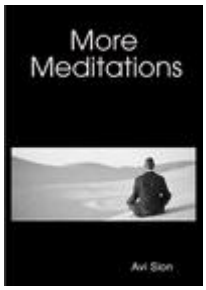
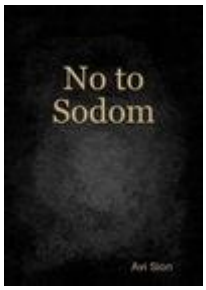
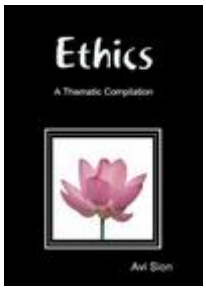
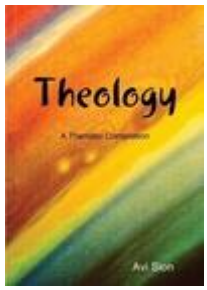
תהילים של מצודה. תרגום: רבי אברהם דיוויס. ניו יורק: מצודה, 1983.

האנציקלופדיה החדשה בריטניקה: מקרופאדיה . מהדורה 1989.

וינדלבנד, וילהלם. *היסטוריה של הפילוסופיה העתיקה*. תרגום: ה.ה. קושמן, מהדורה גרמנית שנייה. ניו יורק: דובר, 1956.

[397] מכונה לעיתים *יהודי. Enc*. או *JE*

בין עבודותיו של אבי ציון:

עשר יצירותיו העיקריות של המחבר:				
				
A4, 466 עמודים	A4, 326 עמודים	A4, 386 עמודים	A5, 400 עמודים	A4, 402 עמודים
				
A5, 424 עמודים	A5, 216 עמודים	A5, 408 עמודים	A5, 218 עמודים	A4, 700p
עשרה ספרים נוספים הנגזרים (על ידי חלוקה לחלוקה או קומפילציה) מהעשרה הנ"ל:				
				
A5, 188 עמודים	A5, 180p	A5, 212 עמודים	A5, 258 עמודים	A5, 242 עמודים
				
A5, 182 עמודים	A5, 142 עמודים	A5, 112 עמודים	A5, 458 עמודים	A5, 174 עמודים

ISBN 978-1495200106