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.

היגיון בתורה

אוסף נושאי

ד"ר אבי ציון

© זכויות יוצרים אבי ציון, 1995-2013.

מוגן על ידי אמנות זכויות יוצרים בינלאומיות ופאן-אמריקאיות. כל הזכויות שמורות.

אין לשכפל או לאחסן במערכת אחזור מידע או להעביר כל חלק מספר זה, ללא אישור מפורש מהמחבר-המוציא לאור, למעט במקרה של ציטוטים קצרים עם הוקרה ראויה.

בהוצאה עצמית גאה על ידי אבי ציון,
ז'נבה, שוויץ.

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

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי
היגיון בתורה
אוסף נושאי

אין אינדקס, אין ביבליוגרפיה

תַקצִיר

"לוגיקה בתורה" הוא "אוסף נושאי" מאת אבי ציון. הוא אוסף בכרך אחד מאמרים שכתב בנושא זה בספרים " *לוגיקה יהודית* " (1995) ו"לוגיקה *מכבידה*" (2013), בהם מזוהים ומנתחים עקבות של לוגיקה בתורה ובמסמכים דתיים קשורים (הנח"ך, התנ"ך הנוצרי, הקוראן והחדית'ים).

תוֹכֶן

הקדמה 6
1. היגיון בתורה 8
   1. מבוא 8
   2. דוגמאות של היגיון בתורה 9
   3. סיכום ומסקנות 52
   4. באשר לתנ"ך 55
2. לוגיקה אדוקטיבית בתורה 57
   1. אמנות הידיעה 57
   2. אדוקציה בפילוסופיה המערבית 60
   3. הוספת נבואות ונבואות 64
3. קאל וחומר 76
   1. רקע 76
   2. מצבי הרוח התקפים 83
   3. מקדימות 92
   4. דוגמאות בתורה 95
4. רשימה מתוקנת של ספרי תנ"ך א פורטיורי 101
   1. בעיות שנתקלו בהן 101
   2. הפתרון שנמצא 104
   3. הנתונים וניתוחם 107
   4. סינתזה של תוצאות 113
5. שפת המקרא א פורטיורי 118
   1. מבוא 118
   2. בספרי תורה 119
   3. בספרים היסטוריים 122
   4. בספרים אחרים 127
   5. דוחות 136
   6. נספח (2005) 139
6. טיעון א פורטיורי של מרים 142
   1. אימות פורמלי של טיעון קל וחומר 142
   2. עקרון הניכוי 146
   3. הטיעון *מגיע לקרשנדו* 153
   4. עקרון *הדיו* (הספיקות) של הרבנים 156
   5. ניתוח של במדבר יב:15-14 161

7. תרומתו של לואי ג'ייקובס 171
1. השוואת ספירות 171
2. מקרים חדשים לי 178
3. שלושה דחיות 186
4. הערות כלליות 188
8. שיח א-פורטיורי בתנ"ך היהודי 194
1. מבוא וסיכום 194
2. טיעונים ביתר שאת בתנ"ך 197
9. טיעונים א קל וחומר בתנ"ך הנוצרי 209
1. הצהרת אחריות 209
2. ממצאים ראשוניים 210
3. ניתוח הטיעונים שנמצאו 216
4. ישוע מנצרת 222
5. פאולוס מטארסוס 234
6. ממצאים נוספים 263
10. לוגיקה בקוראן ובחדית'ים 271
1. הצהרת אחריות 271
2. ממצאים ראשוניים בקוראן 272
3. ממצאיו של אל-ע'זאלי 275
4. מקלות וגזרים 288
5. אודות הקוראן 292
6. על ההיגיון בחדית'ים 307
7. העוני האינטלקטואלי של האסלאם 312
מקורות עיקריים 316

הַקדָמָה

הכרך הנוכחי, *לוגיקה בתורה* , הוא 'אוסף נושאי'; כלומר, זהו אוסף של מאמרים שפורסמו בעבר בכמה מעבודותיי העיקריות. אוספים כאלה מאפשרים לי להגדיל את הנראות של כתבים מפוזרים לאורך שנים רבות בנושא מסוים. במקרה הנוכחי, המאמרים לקוחים משני חיבורים קודמים בלבד, *לוגיקה יהודית* (ראשי תיבות: 1995) (JL) ו*לוגיקה מכבידה* (ראשי תיבות: 2013) (AFL).

שם הספר הנוכחי, *"היגיון בתורה"* , הוא גם שם של חיבור בספר השפה האנגלית (AFL), אשר נכלל שם כנספח, ואותו הצבתי כאן כפרק הפתיחה. עם זאת, בעוד שכותרת פרק זה מכוונת למילה *" תורה"* במובן המצמצם שלה בחמשת חומשי משה, שם הספר בכללותו מכוונת לאותה מילה במובן רחב יותר, בהתייחס ל*תנ"ך* .

עם זאת, יש לומר כי עבודה זו אינה מהווה מחקר יסודי של הלוגיקה בתנ"ך. בעוד שהיא כוללת רשימה מקיפה, בתקווה, של הלוגיקה בתורה (חמשה חומשי תורה) ורשימה מקיפה ככל הנראה של לוגיקה, קל וחומר, בנח"ך (שאר התנ"ך), היא אינה כוללת רשימה מקיפה של צורות חשיבה *אחרות* בנח"ך.

למדתי וכתבתי על לוגיקה תורנית (או תנ"ך, או יהודית באופן רחב יותר), לא למטרות אפולוגטיות דתיות, או מתוך גאווה אתנית, אלא מתוך סקרנות מדעית. רוב הלוגיקנים טווים תיאוריות לוגיקה ללא התייחסות לפרקטיקה בפועל בעבר ובהווה. דרכי תמיד הייתה לבחון תחילה את ההיגיון האנושי בפועל. גישה אמפיריציסטית זו ללוגיקה מעשירה מאוד את התיאוריה, ומבטיחה את תועלתה. התורה היא ספרות עתיקה מאוד, ולכן מספקת מידע מעניין מאוד על ההיסטוריה והגיאוגרפיה של ההיגיון האנושי. רוב הממצאים המוצגים בעבודותיי הם תוצרים של מחקר מקורי.

פרקי האוסף הנוכחי אינם מסודרים בסדר כרונולוגי מדויק, שימו לב. הפרק הראשון, כפי שכבר צוין, מגיע מה-AFL; ארבעת הפרקים הבאים מגיעים מה-JL; וחמשת הפרקים הנותרים מגיעים מה-AFL. שימו לב שאיני כולל כאן את מחקריי על לוגיקה פוסט-מקראית (תלמודית ורבנית), אלא מגביל את העבודה לראיות מקראיות ללוגיקה.

שימו לב שרק שמונת הפרקים הראשונים עוסקים בתנ"ך היהודי. פרק 9 עוסק בתנ"ך הנוצרי; ופרק 10, הקוראן והחדית'ים האסלאמיים.

כללתי כאן (חלק מ)מחקריי על לוגיקה נוצרית ומוסלמית למטרות השוואה. גם כאן, השמטתי חומר הקשור ללוגיקה שאינה מקראית (בעיקר, עבודתי על *פיקת האסלאם*). קוראים המתעניינים בהתפתחויות פוסט-מקראיות יכולים להמשיך בנושא ב-JL וב-AFL.

1. היגיון בתורה

לקוח מתוך. לוגיקה א פורטיורי *(2013), נספח 6.*

1. מָבוֹא

ניכר שיש לא מעט לוגיקה – אינדוקטיבית ודדוקטיבית כאחד – בתנ"ך (התנ"ך היהודי). למרות שמסמך זה שואף, כמובן, בעיקר להעביר נרטיבים (הם עשו כך, הם אמרו כך) וחקיקה (עשו כך, אל תעשו כך), הוא גם מכיל, באופן אגב – בין אם במכוון ובין אם לאו – לא מעט שיעורים בלוגיקה. אולי מסיבה זו, יהודים היו באופן מסורתי אנשים בעלי חשיבה לוגית למדי. עם זאת, עד היום איש (ככל הידוע לי) לא ערך מחקר שיטתי של נושא זה, וחיפש את כל המידע בעל עניין לוגי בתנ"ך. יש לפרש את המונח 'לוגיקה' כאן במובן המקיף ביותר שלו, הכולל לא רק תהליכים אינדוקטיביים ודדוקטיביים המסוגלים לייצוג פורמלי, אלא גם אינטואיציות לוגיות, הנחיות מתודולוגיות ותיאוריות אפיסטמולוגיות, ולמעשה כל דבר שיכול לשפר באופן מתקבל על הדעת את היעילות הקוגניטיבית, שכן זוהי הרי המטרה העיקרית של הלוגיקה.

[כפי שנראה בפרק 7], חוקרים מצאו לאורך זמן 46 מקרים של טיעון קל וחומר, כולל 5 בתורה עצמה (כלומר, חמשת החומשים). בעבודתי הקודמת, " *לוגיקה יהודית*" , התמקדתי בקטעים בתורה המכילים כמה עקרונות חשובים מאוד של לוגיקה אינדוקטיבית. אך בוודאי יש חומר רב יותר בעל משמעות לוגית מזה. אם טיעון קל וחומר, טיעון עדין ומורכב יחסית, כה נפוץ, אנו יכולים לצפות באופן סביר שיימצאו טיעונים פשוטים ונפוצים רבים יותר. זיהוים הנכון דורש כמובן מיומנויות לוגיות מסוימות; לא כולם יכולים לעשות את העבודה הזו.

עם מחשבה זו בראש, קראתי פעם אחת בתורה בחיפוש אחר חומר חדש בעל משמעות לוגית והערתי עליו. ממצאיי מובאים להלן. התוצאה היא אוסף של טכניקות או עקרונות לוגיים שונים; ברור שזהו אינו ארגז כלים ממצה, שלא לדבר על הוראה שיטתית. ובכל זאת, ראוי לציין ממצאים אלה, שכן ייתכן שהם השפיעו וממשיכים להשפיע על יהודים ואחרים, במודע או לא, לחשיבה לוגית יותר. הממצאים

המפורטים להלן נועדו לחזור על הממצאים מקריאה ראשונה בלבד בתורה; קריאות נוספות יניבו ככל הנראה ממצאים נוספים, חלקם אולי עדינים ועמוקים יותר מאלה שזוהו בתחילה.

יתר על כן, טרם בדקתי בשאר התנ"ך היהודי (הנח"ך) אחר חומר דומה; אין ספק שניתן למצוא שם עוד לא מעט. אף על פי כן, אני חושב שהעבודה שלהלן אמורה לסלול את הדרך למחקר נוסף מאותו סוג בעתיד, על ידי ועל ידי אחרים.

2. דוגמאות של היגיון בתורה

המילים הראשונות **בבראשית ב' טז** , "וַיְצַו יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם לֵאמֹר", מרמזות על אפשרות של תקשורת בין אלוהים לבני אדם, כלומר של נבואה. מנקודת מבט חילונית, אפשרות זו אינה משמעותית במיוחד, שכן רובנו אינם טוענים כיום לכוחות נבואיים. אך מנקודת מבט דתית, היא כמובן בעלת משמעות רבה, והיא מרומזת לא רק כאן אלא לכל אורך התורה והתנ"ך.

בבראשית **ב':16-17** , אלוהים נותן לאדם את המצווה הראשונה, דהיינו: "מכל עץ גן העדן תאכל, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, כי ביום אכלך ממנו מות תמות". קטע זה מעניין את ההיגיון, בגלל צורת דבריו. את החלק השני שלו ניתן לנסח כך: אם תאכל מן העץ הזה, התוצאה תהיה מוות, לכן אל תאכל ממנו; ואת החלק הראשון כך: אם תאכל מכל עץ אחר, לא תהיה תוצאה כזו, לכן תאכל ממנו. במילים סמליות יותר: אם תעשה X, Y יקרה, ו-Y אינו רצוי, לכן הימנע מ-X; ואם תעשה משהו אחר X', Y לא יקרה, לכן אין צורך להימנע מהדבר האחר X'. לפיכך, קטע זה משתמש בטענה של "אם-אז", ובמרומז בטענה הפוכה של "אם-לא-אז". יתר על כן, היא מלמדת שאם משהו לא רצוי יבוא בעקבות פעולה מסוימת, אין לעשותו; ואילו אם שום דבר לא רצוי יבוא בעקבות פעולה מסוימת, מותר לעשותה. הלקח האחרון נוגע ללוגיקה אתית.

בראשית ב', 19 מספר לנו שאחרי שברא אלוהים את חיות השדה ואת עוף השמים, הוא הציג אותם לפני אדם "לראות מה יקרא להם; וכל אשר יקרא האדם לכל נפש חיה, הוא יהיה שמו". כעת, זוהי בבירור אמירה בעלת משמעות הגיונית; אך מה בדיוק פירושה? ובכן, הפירוש הפשוט ביותר יהיה שמילים הן תוויות שרירותיות (בתחילה מורכבות מצלילים, ומאוחר יותר מסמלים כתובים) שהאדם, למטרותיו שלו,

מצמיד נפשית לדברים שהוא תופס או תופס. וזה תואם את השקפת השכל הישר על מילים; לכן, אנו יכולים לומר שמחבר האמירה הזו אמר את המובן מאליו. שימו לב, המשמעות של השקפה פשוטה זו היא שמילים *כשלעצמן* אינן אומרות לנו דבר על האובייקטים שהן מתייחסות אליהם: הן קונבנציונליות.

שונה מאוד היא הפרשנות המיסטית של פסוק זה שהתפתחה בקרב פרשנים יהודים [1]. לפיהם, השפה מורכבת במקור מאותיות עבריות, ששימשו את אלוהים במהלך הבריאה כדי לעצב את הדברים שנבראו. כאשר אדם נתן שמות לדברים, הוא למעשה ראה את מהותם וחש את היסודות המילוליים המרכיבים אותם. זוהי בבירור תיאוריה מורכבת הרבה יותר של מילים, בעלת השלכות מטאפיזיות ואפיסטמולוגיות כאחד. ושימו לב, היא עומדת בניגוד מוחלט לתפיסה הפשוטה והשכלית הבריאה, שכן היא טוענת שמילים (או לפחות, המילים העבריות בהן השתמשו אלוהים ואדם) הן משמעותיות כשלעצמן, בניגוד למקובל.

כוונתי כאן אינה לשפוט את העניין, אלא רק להפנות את תשומת הלב לסוגיות הפילוסופיות שמעלים אמירה זו. אף על פי כן, באופן אישי הייתי בוחר בתיאוריה הלא-מיסטית, לאור הקשיים המעשיים הטמונים בניסיון להוכיח את התיאוריה המיסטית. את האחרונה ניתן לסווג רק כספקולטיבית, שכן (ככל שאני יכול לראות) אין לנו דרך להוכיח אותה באופן אינדוקטיבי. כמובן, אנו יכולים לתפוס את הדברים בעולם הזה כמורכבים מתנודות (משדות כוח, כנראה) - אבל כיצד נוכל לקבוע באופן מדעי שיתנודות אלו תואמות לאלו של האותיות העבריות? בכל מקרה, הפרשנים שטוענים זאת לא הוכיחו את ההתאמות. לכן, על ידי אלימינציה, נקודת המבט של השכל הישר משכנעת יותר.[2]

בראשית ב':21-24 מספר לנו שאלוהים ברא את האישה הראשונה (חוה) על ידי לקיחת אחת מצלעותיו של האדם הראשון (אדם), ואז מכריז: "לכן (*אל קן*) יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". קטע זה מעניין מבחינה לוגית משום שהוא אומר "לכן",

---

[1] בעיקר רד"ק (דוד קמחי - דרום צרפת, 1160–1235), על פי הערה במקום בחומש *האבן* (ArtScroll, ניו יורק).

[2] יש להוסיף כי התפיסה המקראית לפיה כל השפות נגזרות מהעברית (מאז האירוע המתואר בבראשית יא:7-6) מוטלת בספק. בהקשר זה, אצטט לדוגמה את ג'ון מק'וורטר. זה מסביר את הקשיים הטכניים הטמונים ברדוקציוניזם כזה, ללא קשר להנחה מהי השפה המקורית.

ומרמז על כך שמתרחשת הסקה. אך איזו הסקה מכוונה כאן רחוקה מלהיות ברורה! מדוע העובדה שהאיש והאישה הראשונים היו "בשר אחד" צריכה לרמוז שגברים צריכים, או אפילו רק היו, לעזוב את הוריהם ולהדבק בנשותיהם? ראשית, לאדם וחוה לא היו הורים, ולכן הם אינם מספקים דוגמה לחיקוי. שנית, נשים לאחר הראשונה לא נוצרו מצלע של בעלהן, אלא על ידי רבייה רגילה; לכן, אחדותם של זוגות מאוחרים יותר אינה מילולית באותה מידה.

שלישית, אם נניח בצד את שתי ההתנגדויות הראשונות, מדוע זוגות שהם "בשר אחד" לא יישארו עם הוריו של הבעל? למעשה, לעתים קרובות הם אכן נשארים עם הוריו (או לפחות, עשו זאת עד ימינו), ואפילו לפעמים עם הוריה (אם כי זה לא נשלל כאן). לא ניתן הסבר, לא בטקסט ולא בפרשנות שלאחר מכן. נכון, ניתן לראות בקלות את מטרת האמירה - ללמד שהזוג החדש הוא, או עומד להיות, יחידה פסיכו-סוציאלית חדשה, נפרדת מיחידות ההורים. אבל זוהי תובנה משלימה, ולא ניכוי; אז למה לומר "לכן"? התרגום של *al ken* ל"לכן" נראה תקין; המשמעות המילולית של הביטוי היא 'על כן' - כלומר, על בסיס זה, בגלל זה, זה מרמז.

אז, ייתכן שיש לנו כאן מקרה מוקדם של הסקה "גויה"; כלומר, של משהו המוצג כהסקה, שלמעשה אינה הסקה כלל. השימוש בסמן כמו "לכן" גורם לזה להיראות כהסקה, אך זה לא באמת כך. בקיצור, זוהי רטוריקה, ולא לוגיקה. מעניין למצוא את אופן התקשורת הזה בשימוש בתורה. שימוש כזה הוא אולי תמים - לא נועד להטעות אף אחד, אלא רק לגרום לנרטיב להיראות רציף יותר.

עוד נקודה . מיותר לציין שכל האמור לעיל נאמר במסגרת השקפת העולם התורנית. אבל כמובן, למדע המודרני יש השקפת עולם שונה מאוד. השקפת התורה היא כזו שנטען כי מבוססת על התגלות, ודדוקציה ובמידה פחותה אינדוקציה ממנה; בעוד שההשקפה המדעית מבוססת על נתונים אמפיריים נגישים לציבור, ואינדוקציה ובמידה פחותה נידוקציה ממנה. על פי המדע המודרני, לא היו גבר ואישה ראשונים, והעולם לא נברא לפני פחות מ-6000 שנה. המפץ הגדול, שהחל את התפשטות היקום החומרי, התרחש לפני כ-13.8 מיליארד שנה (בהתבסס על מדידות אסטרונומיות מורכבות). כדור הארץ שלנו נולד לפני כ-4.6 מיליארד שנה, זמן קצר לאחר השמש (הרבה אחרי רוב הכוכבים הנראים בשמיים, שימו לב) ולפני הירח. החיים על כדור הארץ החלו לפני כ-3.9 מיליארד שנה (איננו יודעים בדיוק איך).

האנושות היא תוצר של אבולוציה ארוכה של צורות חיים מאז. קשה לאמוד את גיל המין שלנו, פשוט משום שהוא התפתח בהדרגה ברצף אבולוציוני; אבל אנחנו יכולים לומר, גם אם באופן קונבנציונלי במידה מסוימת, שהוא בן כ-200,000 שנה (כלומר, מאוד, מאוד לאחרונה).

באשר להתמיינות מינית, יש לה היסטוריה טבעית ארוכה ועשירה. אין ספק שזכרים לא קדמו לנקבות במין שלנו, אך שניהם היו קיימים במינים קודמים הרבה לפני שהמין שלנו נוצר. לכן, התורה כאן, כמו בהקשרים רבים אחרים, היא עולם אחר - דיווח לא מדויק מבחינה עובדתית. זה, כמובן, מעיד על טעויות לוגיות; במיוחד, לא נעשה שימוש מספיק בלוגיקה אינדוקטיבית. תיאור התורה עשוי להיראות משכנע לאנשים מסוימים, בשל הידע המדעי המוגבל שלהם; אך המסקנה של חוסר דיוק וטעות היא בלתי נמנעת לכל מי שלומד את העניין בצורה אובייקטיבית. אני לא נהנה לומר זאת, ואני בהחלט לא הראשון שאומר זאת. לכן, עלינו לראות רבות מטענות התורה - במיוחד בנוגע לתקופות פרהיסטוריות - כמיתוסים, אגדות ודעות. אנו עדיין יכולים ללמוד לקחים יקרי ערך רבים ממסמך נכבד זה, שהוא אחרי הכל מסר מאבותינו; אך עלינו להישאר רגועים. ייתכן שהוא נכתב בהשראה אלוהית, אך בוודאי התרחשה ערבוב כלשהו של רעיונות אנושיים בתהליך, שכן הוא מכיל טעויות עובדתיות.

בבראשית **ג':1-5** , הנחש מנסה לפתות את חוה באמצעות הטיעון הבא (כאן בפרפרזה): "מכיוון שלא אמר אלוהים 'לא תאכלו מכל עץ הגן' [3], אז תאכלו מהעץ הזה"; ועל כך חוה משיבה בצדק, בקצרה: "הוא אמר מכל העץ נאכל *חוץ* מזה". אנו יכולים להבחין בכך בהוראה של היגיון, דהיינו שהסקת הנחש מ'לא כל ה-X הם Y' (כלומר, 'חלק מה-X אינם Y') ל'ה-X הזה אינו Y' היא שגויה, וללמוד מתשובתה של חוה שטענה יכולה להיות כללית וחריגה, כלומר, להיות בצורה 'כל ה-X חוץ מזה הם Y'. קל לראות כיצד קוראי דיון כזה סופגים, לאורך זמן, ולו רק באופן אגב, לקחים בלוגיקה.

בראשית ד', ט"ו מספק את הדוגמה המקראית הראשונה לסילוגיזם ואפודוזיס בתורה. בתגובה לתלונתו של קין (בפסוק הקודם) ש"כל אשר ימצאני יהרגני", אלוהים מצהיר: "כל אשר יהרגני את קין, נקמו בו שבעתיים". צורת הצהרה זו היא: כל אשר יעשה את X, יהיה כפוף לתוצאה Y. הבנת הצהרה כזו דורשת את היכולת לכלול מקרה מסוים

---

[3] הוא מנסח זאת כשאלה רטורית: "האם אמר אלוהים 'לא תאכלו מכל עץ הגן'?" – ומרמז שאלוהים לא אמר זאת.

תחת כלליות. למרות שזה לא מודגם במפורש כאן, מובן שאם אי פעם אדם כלשהו אכן יעשה את X, התוצאה Y תפגע בו. כלומר:

כל אדם שיעשה X יקבל Y;

והאיש הזה עשה X,

לכן, אדם זה יקבל Y.

זהו סילוגיזם (ARR/1) אם הנחת היסוד העיקרית נתפסת כקטגורית, או אפודוזיס (*modus ponens*) אם היא נתפסת כתנאי. ברור שניתן לתאר את הטיעון כיישום של כלל כללי למקרה מסוים. אותם טיעונים משתמעים בכל האמירות המקראיות המפרטות תוצאה שלילית של אי ציות למצווה. לדוגמה, בשמות י"ב, ט"ו: "כל אשר אוכל חמץ מן היום הראשון עד היום השביעי, הנפש ההיא נכרתה מישראל". אין צורך לפרט את כל המקרים.

אין זו הדגמה מפורשת לחלוטין של סילוגיזם ואפודוזה בתורה, שכן הנחת היסוד המשנית והמסקנה המשנית אינן מצוינות, אך ברור שהתורה מקבלת כמובן מאליו שאנו מבינים את המילה 'כל מי' ויכולים לתפוס את המשמעות המעשית של אמירה "אם-אז". יש לנו דוגמה ליישום קונקרטי של כלל מופשט, במקרה של חילול שבת, המתוארת בבמדבר טו:לב-לו, שבה אדם לא מציית לאיסור לעבוד ביום המנוחה וכתוצאה מכך למוות [4]. בהמשך, למשל בויקרא כא:כא, אנו מוצאים אפודוזה מפורשת יותר.

בבראשית **ד':24-23** אנו מוצאים את הדוגמה הראשונה של התורה לטיעון קל וחומר, שהוא (ליתר דיוק) טיעון קרשנדו. למך, שהיה אביו של נח (ה':29-28), טוען: "אם נקם קין שבעה פעמים, למך שבעים ושבעה פעמים". האמירה על קין ש"נקם שבעה פעמים" היא התייחסות לפרק ד':15, בו נאמר: "כל אשר יהרוג את קין, נקם בו שבעה פעמים". פרשנות ותרגום אלה [5]אינם ברורים במיוחד. האמירה היא של אלוהים, אשר מתכוון בכך למנוע מאנשים להרוג את קין, שרצח את אחיו הבל. הגיוני למדי; אבל כיצד ייענש האדם שהורג את קין "שבעה פעמים" - ניתן להוציאו להורג רק פעם אחת, אלא אם כן נודה בגלגול נשמות! מסיבה זו, אני מבין, רש"י (ופרשנים אחרים הולכים

---

[4] הכלל ניתן קודם לכן, בשמות לא:יד: "כל מחלל אותה [את השבת] מות יומת יומת". אף על פי כן, בפרשה שבבמדבר טו:לב-לו, השאלה מופנית לאלוהים לפני יישום הכלל.

[5] זהו התרגום היהודי-אמריקאי (AJ), המופיע בחומש *שונצינו* .

בעקבותיו) קוראים את האמירה כמשמעותה שיש לדחות את עונשו של קין לשבעה דורות.

בהינתן פרשנות זו, נוכל להבין טוב יותר את חשיבתו של למך. רש"י[6] מפרש את דבריו כ: "אם קין הרג במזיד, [ועדיין] עונשו התעכב שבעה דורות, [אז] אני, שהרגתי בשוגג [7], בוודאי יידחה עוני לתקופות רבות של שבעה דורות". זהו, כפי שכבר הוזכר, טיעון קל וחומר; או ליתר דיוק, טיעון א-קרשנדו, שכן למסקנה יש כמות גדולה יותר (77) מהנחת היסוד (7). והטיעון אמין מבחינה לוגית: הריגה בשוגג היא הרבה פחות אשמה מהריגה במזיד, ולכן ראויה לעונש פחות באופן יחסי, ו/או דחייה ארוכה יותר של העונש. ניתן לראות את כל זה, לפחות אגב, כלימוד לוגיקה.

ישנן ארבע דוגמאות נוספות לטיעון קל וחומר בתורה, דהיינו: **בראשית מד:ח** , **שמות ו :יב** , במדבר י"ב:יד , **דברים ל"א:כ"ז** . כל אחת מהן מכילה לקח מעניין של היגיון, שכן צורותיהן משתנות. הראשונה היא בעלת צורה חיובית נשואית, השנייה סובייקטיבית שלילית, ושתי האחרונות הן סובייקטיביות חיוביות. ארבעתן (לדעתי) הן קל וחומר גרידא, בניגוד לטיעון הנ"ל של למך. הטיעון במדבר ממלא תפקיד גדול בדיון התלמודי, והוא נחשב שם על ידי מחבר/י הגמרא כקרשנדו. איני צריך להרחיב עליהן כאן, שכן אני עוסק בהן בפירוט רב במקום אחר [באנגלית].

את בראשית ח':6-12 כשיעור בלוגיקה אינדוקטיבית, שכן היא מתארת ניסוי מכוון. קטע זה הוא חלק מסיפור המבול: נח, בעודו בתיבה, יחד עם משפחתו ודגימות מכל בעלי החיים, בשלב מסוים "רצה לראות אם ירדו המים מעל פני האדמה". כדי לבחון את העניין, הוא תחילה "שלח עורב"; ציפור זו "הלכה הלוך ושוב עד יבשו המים מעל פני האדמה" - כלומר, העורב המשיך לעוף, בין אם קרוב לתיבה ובין אם למקום אחר, מבלי לחזור אל התיבה [8]. לאחר מכן נח "שלח יונה",

---

[6] מבוסס על *תנחומא בראשית פרק י"א*.

[7] הסיפור המסופר באופן מסורתי בהקשר זה הוא שלמך, שהיה עיוור, ירה חץ לעבר מה שחשב (מכיוון שבנו תובל-קין רמז זאת) שהוא צבי - אך החץ שלו ירה והרג את קין (ואז, כשהוא גילה את טעותו, הוא הרג את בנו שלו).

[8] רש"י, בהתייחסו להגדה של חלק [פרק] [*מסנה* 108 ע"ב], קורא את המילה "הלוך ושוב" כמשמעותה ש"והעורב שב אל התיבה, כי חשד בו

אך "לא מצאה מקום לכף רגלה, ותשוב אליו אל התיבה, כי המים על פני כל הארץ". כעבור מספר ימים, "שיב ושלח את היונה מן התיבה"; והפעם היא "באה אליו לערב, והנה בפיה עלה זית טרי קטוף". כך "ידע נח כי פחתו המים מעל הארץ". כעבור מספר ימים, הוא "שלח את היונה" שוב, "ולא שוב אליו עוד".

סיפור זה נותן לקוראיו דוגמה ברורה לשיטה ניסיונית. נח שולח ציפורים לסייר באזורים הכפריים שמסביב, ושופט את מפלס המים שם על ידי התבוננות בהתנהגותן לאחר מכן. נראה שהניסוי כישלון עם עורב: התנהגותו אינה חד משמעית. במקום זאת, הוא מנסה יונה, שלוש פעמים. כשהיא חוזרת לראשונה, הוא מניח שזה אומר שהיא לא מצאה מנוחה במקום אחר (מסקנה זו מעט מפוקפקת, אם יונים מתנהגות כיונים דואר או אם הן קשורות לבני זוגן; יתר על כן, העולם הוא מקום גדול, שיונה תכסה אותו זמן רב והאנרגיה של יונה אינה בלתי מוגבלת). כשהיא חוזרת בפעם הבאה עם עלה זית במקורה, הוא מניח שזה אומר שהיא מצאה אדמה יבשה או לפחות ענף עץ זית מעל המים (אם כי באופן מדויק ייתכן שהוא צף על המים, גם אם זה נראה לו טרי). בפעם האחרונה, היא לא חוזרת, והוא כנראה מסיק שהיא הלכה להמשיך בחייה (אם כי באופן מדויק ייתכן שהוא מת - הרי מפתיע שהוא לא חזר בשביל בן זוגו). המסקנות שנח מסיק הן סבירות, למרות שרק סבירות.[9]

כמובן, לאור סטיותיו מהעובדות המדעיות, קשה לנו לפקפק בכך שסיפור זה הוא אגדי [10]. ראשית, מהיכן תגיע כמות המים הדרושה כדי לכסות את פני כדור הארץ ועד לפסגות ההרים הגבוהים ביותר? בראשית א':6 מזכיר "מים מעל הרקיע" ו"מים מתחת לרקיע", וז':11 קובע כי "מעינות תהום גדולה [נבקעו] וארובות השמים נפתחו". באשר ל"מעינות תהום גדולה", אנשים בעת העתיקה [11]האמינו שמי הנהרות

[העורב] [בנח] בנוגע לזוגתו [כלומר, כמי שיש לו עניין מיני בבת זוגו של העורב]". פירוש זה נראה לי כה דמיוני עד כדי גיחוך.

[9] שימו לב שנח משתמש באמצעים אינדוקטיביים; הוא אינו מנסה להסיק את המציאות מדברים אלוהיים קודמים, באמצעות גימטריה (נומרולוגיה) או כל אמצעי מיסט אחר.

[10] הדרך היחידה שבה ניתן להעלות על הדעת את הסיפור הזה היא על ידי טענה שהעולם לכאורה הוא אשליה, והמציאות שמאחוריו היא כפי שמתוארת בתנ"ך. אבל זו באמת הגנה מופרכת!

[11] לפחות עד שאריסטו התנגד לרעיון (ראו את ספרו "מטאורולוגיה" ב':ב', המופיע בנספח 4 [של הספר AFL]). שימו לב ששמות כ':ד' ודברים

והימים הם שפע של מאגרי מים תת-קרקעיים. באשר ל"ארובות השמים", אבותינו חשבו שגשם מגיע ממאגר מים שמימי.[12] אך אמונות אלו ידועות כיום כלא מדויקות מבחינה אמפירית. אין בכך כדי להכחיש את אלוהים ואת השגחתו הטובה - זה רק אומר שהתיאוריה הספציפית של התנ"ך לגבי אופן התקדמות השגחה זו היא דמיונית. לא ניתן לפרש את הטקסט פשוטו כמשמעו; זוהי במקרה הטוב אמירה פואטית.

שנית, אין עקבות גיאולוגיות או אחרות של מבול עולמי לפני כ-4000 שנה. כמובן, ייתכן שאלוהים מחק את כל עקבות האירוע - אבל מדוע שיעשה זאת? שימו לב שארבעת אלפים שנה אינן כה מזמן; עם זאת, אין ראיות לכך שההיסטוריה נקטעה לפתע. עמים ברחבי העולם לא נעלמו, והוחלפו בצאצאי נח, כפי שעולה מראיות גנטיות ותרבותיות.[13] שלישית, לא ביצעתי את החישוב, אך אני בספק רב ששני דגימות מכל מין של בעלי חיים שהיו קיימים בעולם באותה תקופה היו נכנסים לחלל בגודל תיבת נח. אנשים בתקופה בה סופר סיפור זה לא היו מודעים למספר העצום של מיני בעלי חיים בעולם. מה לגבי בעלי חיים באמריקה, באוסטרליה ובמקומות רחוקים אחרים - כיצד הם הגיעו לתיבה? כמובן, ייתכן שאלוהים היה עושה ניסים, מבצע טלפורטציה של החיות, מצמצם אותן או מרחיב את התיבה (וכמובן, מבטל את כל זה לאחר המבול) - אבל לאשר זאת יהיה השערה גרידא והשערה, שכן הדבר אינו נרמז בשום מקום בטקסט ההוכחה.

את בראשית י"ח:32-16 כשיעור בלוגיקה, אם נבין את המונח לוגיקה במובן רחב, כולל מתודולוגיה. מה שנלמד כאן, באמצעות דוגמה, הוא הצורך *לשאול שאלות* , ולא לקבל באופן פסיבי דברים שנראים לא סבירים, אם ברצוננו להכיר את המציאות. לעומת זאת, עלינו לדעת

ד':י"ח מזכירים את "המים שמתחת לארץ". אין בשום מקום אזכור של הקרח בקטבי כדור הארץ שנמס, ואכן הם לא אכן כתבו כך.

[12] ככל הנראה הם לא הבינו שעננים גשם נוצרים כתוצאה מאידוי מים מהימים, האגמים והנהרות. ראו גם דברים יא:17 וכ"ח:12.

[13] לדוגמה, ישנם שבטים אמריקאים אינדיאנים בצפון, מרכז ודרום אמריקה שהם צאצאים גנטית של אדם שעצמותיו נחפרו בחוף המערבי של ארה"ב ונמצאו בנות 13,000 שנה. באותה תקופה, מצר ברינג היה קפוא, ואנשים יכלו לחצות אותו (בנתיב חוף) מאסיה. שבטים של היום לא יכלו להיות צאצאים של נוח, מכיוון שמצר ברינג כבר לא היה קפוא לפני 4,000 שנה. חשבו כך גם על האבוריג'ינים של אוסטרליה, ועל עמים רבים אחרים שנידחים. באשר לתרבויות, הן המשיכו ללא הפסקה; למשל, במצרים הסמוכה (שם, אגב, רוב הפירמידות, כולל שלוש הגדולות בגיזה, כבר היו קיימות). סיפור המבול כמובן לא מחזיק מים.

מתי להפסיק לשאול שאלות, כי איננו יכולים לצפות לתשובות למספר אינסופי של שאלות. כאשר תשובה מספקת את היכולת הרציונלית של האדם, אין צורך להמשיך הלאה. כמובן שאפשר להמשיך הלאה קצת יותר, רק כדי לוודא; אבל בשלב מסוים צריך להפסיק. עם זאת, ייתכן שזמן מה לאחר מכן, אדם ירגיש צורך לשאול שאלות נוספות, מכיוון שהקשר הידע שלו השתנה במקצת ולכן ההיגיון שלו דורש תשובות מתוקנות. אנשים שונים עשויים, כמובן, בשל הקשרים שונים של ידע, לשאול שאלות שונות ומספר שונה של שאלות.

את כל זה ניתן לראות בסיפור המסופר בקטע זה. אלוהים אומר לאברהם שהוא רשאי להשמיד את סדום ועמורה אם חטאם יהיה חמור כפי שמרמזת הצעקה. יש רגע של דומייה, שבמהלכו אברהם מהרהר על כך ומחליט לשאול שאלה: מה אם יש כמה צדיקים בין הרשעים שם - האם אלוהים יימנע מהשמדת הערים למענם? אברהם שואל תחילה את השאלה בהתייחס ל-50 צדיקים, ואלוהים עונה שהוא יסלח למענם. לאחר מכן אברהם מנסה 45, אחר כך 40, אחר כך 30, אחר כך 20, אחר כך 10 צדיקים - אלוהים עונה בכל פעם שבמקרה כזה הוא לא ישמיד [14]. מתחת ל-10, אברהם לא שואל שאלות נוספות - הוא מסתפק במספר הזה כמינימום; הרי חייב להיות צדק מסוים.

ראוי לציין שאלוהים אינו מונע מראש את התפרצות השאלות של אברהם בכך שהוא מציין כבר בהתחלה שהוא יימנע מהשמדה גם אם יהיו רק 10 צדיקים. אלוהים גם אינו עונה כך על שאלותיו הראשונה עד החמישית של אברהם. הוא גם אינו קובע שהתשובה לשאלתו השישית של אברהם היא האחרונה. דבר זה מרמז על כך שיחסו של אלוהים לאדם הוא אינטראקטיבי. אלוהים משאיר חללים ריקים בדבריו, ומזמין את האדם לשאול שאלות עליהן ובסופו של דבר לנסות למלא אותן. העדפה זו של אלוהים לדיאלוג ניכרת גם בקטעים הנוגעים לבנות צלפחד (בהמשך, במדבר). אלוהים לא ברא את בני האדם כאוטומטים, שמעולם לא מטילים ספק בדבר, נולדו רק כדי לשתוק ולציית. הוא העניק לכל אחד מאיתנו יכולת רציונלית ואינטליגנציה מסוימת, ונתן לנו אמצעים לחשוב בעצמנו, לשאול שאלות ולחפש תשובות.

בראשית כ"ג:18-27 מספקת שיעור נוסף בלוגיקה אינדוקטיבית. יצחק האב מבקש מבנו יעקב להתקרב כדי שיוכל למשש אותו ולראות

---

[14] שימו לב כבדרך אגב שסליחה מובטחת רק ל-50 צדיקים, בעוד של-10-45 אנשים כאלה מובטחת רק אי-הרס.

האם הוא אכן עשו (אחיו של יעקב, אותו הוא מתחזה). גם זהו ניסוי - שימוש בחושיו כדי לענות על שאלה מהותית כלשהי. ניתן לראות בסיפור זה אזהרה מוקדמת לכך שבעוד שניתן לבחון רעיונות באופן אמפירי, יש להיזהר לבנות את המשפט בצורה חד משמעית מספיק. שכן כאן, יצחק אכן הוטעה על ידי יעקב, כשהוא מובל להאמין שהוא עשו באמצעות שיער מלאכותי. וזאת, למרות שיצחק חשד שמשהו לא בסדר, שכן הוא חשב שקולו של האדם שלפניו נשמע יותר כמו קולו של יעקב מאשר קולו של עשו. מנקודת מבט לוגית, היה עליו לחקור את העניין לעומק לפני שהסיק מסקנה, גם אם במקרה זה היה זה דבר טוב שלא עשה זאת.

שמות ב', פסוקים יא-יד, כדוגמה להיגיון משפטי באמצעות אנלוגיה, וליתר דיוק, כהמחשה אפשרית של העיקרון הפרשני של *גזרה שווה* . כאן, נאמר לנו שכאשר משה "ראה איש מצרי מכה (*מכה*) איש עברי מאחיו", הוא "הכה (*ויַּךְ*) את המצרי ויטמן אותו בחול". מאוחר יותר, כשראה שני עברים "רבים", הוא אומר לרשע: "למה תכה (*תַּכֶּה*) את רעך?" ועל כך משיב האיש: "מי שמך עלינו נגיד ושופט? האם אתה חושב להרוג אותי כאשר הרגת את המצרי?" זה גורם למשה לדאוג שמא הוצאתו להורג המיידית הקודמת של המצרי תהיה ידועה לכל; ובסופו של דבר, כאשר פרעה שומע על העניין ומצווה להרוג את משה, הוא נמלט מהארץ.

כעת, האנלוגיה כאן מוצעת על ידי העברי הרע, אך הוא מציע שמשה עשוי לחשוב באותו כיוון. הטיעון המוצע הוא: כשם שמשה הכה את המצרי שהכה עבד עברי, כך הוא עשוי להכות את העברי הרע שהכה עברי אחר. ניתן לפרש את המצבים באופן שטחי כאנלוגיים, בכך שבשני המקרים יש אדם אחד שמכה אחר והשלישי מגיע והורג את המכה. האנלוגיה אולי אינה מושלמת, שכן נראה שהמקרה הראשון קשור לעוול פוליטי (מדכא מצרי מכה עברי מדוכא), בעוד שהמקרה השני נוגע לסכסוך פרטי יותר (עברי, כביכול שלא בצדק, מכה אחר); אך נראה ששני האירועים כוללים בריון שמכה קשות ואולי גם הורג אדם חף מפשע.

השימוש החוזר ונשנה באותו פועל "להכות " מרמז על התהליך הפרשנותי של *גזרה שווה* . ראשית, מכיוון שהאלימות מצד העברית הרעה (*הרשעה*) מתוארת באותו פועל "להכות" כמו האלימות מצד המצרי, ניתן להניח ששני הפשעים היו זהים בחומרתם – זוהי *גזרה שווה העיקרית* . אך מה היה הפשע – האם מדובר היה במכות קשות

בלבד, או שמא מדובר במכות שהביאו למוות? לא נאמר לנו האם שני הקורבנות מתו או לא. עם זאת, משה כנראה ראה את המצרי פושע מספיק כדי להורגו. יתר על כן, העברית הרעה שואלת האם משה מתכוון להורגו גם אותו. לאיזה עיקרון משפטי פנה משה?

שני הסברים אפשריים לתגובתו של משה. האחד הוא להניח ששני הקורבנות נהרגו בפועל; השני הוא להניח שמשה התערב כדי למנוע את רציחתם הצפויה. במקרה הראשון, משה העניש או עמד להעניש רוצח בעונש מוות [15]. במקרה השני, משה פעל באופן מנע, על פי העיקרון שניתן להרוג "רודף" *אם* זו הדרך היחידה להציל את חיי קורבנו [16]. השימוש של התורה בפועל "להכות" כדי לאפיין את הריגת המצרי על ידי משה עשוי לרמוז שמילה זו נועדה להתייחס להריגה; וניתן לראות בכך אישור לכך ששתי התוקפנות (המצרי מכה את קורבנו והעברית הרעה מכה את קורבנו) היו גם הן הריגות. לחלופין, "הכה" עשוי כאן להתפרש, באופן רופף יותר, כְּהַכָּה - אולי, אך לאו דווקא, במידה של הריגה - ובמקרה כזה, ניתן להסיק כי הכאת המצרי על ידי משה הייתה הריגה, מהעובדה שהוא קבר את הגופה לאחר מכן.

נראה כי גישתו של משה היא משפטית משתמעת משאלת העברית הפגומה: "מי מינה אותך למושל ולשופט עלינו?" העברית הפגומה, כמובן, אינה מודעת לשימוש של התורה בפועל להכות. כאשר הוא שואל את משה: "החשבת להרוג אותי כאשר הרגת את המצרי?" הוא מאפיין את הריגת המצרי על ידי משה - אותה כנראה היה עד, או אולי רק שמע עליה - כהרג, תוך שימוש בפועל הפחות מעורפל " *להרג*" , והוא משתמש באותו פועל למה שהוא צופה כתגובתו של משה למעשיו שלו. העובדה שטיעון זה, באנלוגיה, מציעה תבנית לטכניקה הפרמנויטית של *גזרה שווה*, ניכרת מהתפקיד החשוב שממלאת בה משוואה *מילולית* . זהו ממצא מעניין למדי, המצביע על כך ש*לגזרה שווה* יש אכן, כמו *לקל וחומר* , מקור מקראי.

שמות ג':3-2 מכילה הוראה חשובה של לוגיקה אינדוקטיבית; דהיינו, אם יש לך אמונה תיאורטית כלשהי בראש, והיא מתבררת כמופרכת על ידי תצפית אמפירית, עליך לחפש דרך ליישב בין השניים (או על ידי פירוט התיאוריה או על ידי תיקון התצפית הראשונית באמצעות תצפיות נוספות).

---

15 ראה שמות כא, יג: "הַמַּכֶּה אִישׁ וָמֵת יוּמָת".

16 זה מבוסס על דברים כ"ב:27-25, על פי סנהדרין בתורה, 73א.

כאן, משה נתקל בסנה שככל הנראה בוער באש אך אינו נאכל; ובאופן טבעי הוא תוהה "מדוע הסנה אינו נשרף". כולנו היינו מצפים, על סמך ניסיון העבר, כי שריפת הסנה (סיבה) תגרום בהכרח להשלמתו (תוצאה). אם ציפייה זו נראתה מופרכת על ידי העובדות, היינו תוהים איזו אשליה אופטית הייתה מעורבת: אולי האש שראינו לא הייתה באמת אש, אלא ריקוד של פרפרים צבעוניים; או שאולי הסנה לא היה באמת שיח עץ, אלא העתק מתכתי של אחד כזה; או שאולי גם האש וגם הסנה היו אמיתיים, אך החיבור שלהם היה אשלייתי, שהתאפשר על ידי סידור מראות כלשהו. כיצד נגלה זאת? בדרך כלל, היינו עושים זאת על ידי התבוננות מדוקדקת יותר בעובדות בשטח.

וזה מה שמשה כנראה עמד לעשות, להתקדם לעבר הסנה הבוער כדי להתבונן בו מקרוב. אבל במקרה הספציפי הזה, היה מדובר בנס, והוא קיבל עצה לא להתקרב. נס, אגב, לא יבטל את הקביעה הקטגורית ש"כל הסנה הבוער נאכל" או את הקביעה ההיפותטית ש"אם סנה בוער, הוא חייב להיאכל" - שכן קביעות אלה הן הכללות מניסיון בהקשר טבעי, ונס הוא בהגדרה לא טבעי או על טבעי. בנס, אלוהים מונע במכוון מהטבע להמשיך את מהלכו הרגיל, כך שזה מחוץ לתחום הידע האנושי הרגיל. אבל בכל מקרה, בהתייחס לתגובתו הראשונית של משה לתופעה המפתיעה, נוכל ללמוד מהפרק הזה לקח חשוב על חשיבה אינדוקטיבית - כלומר לחקור את העניין לעומק, כאשר משהו בלתי צפוי קורה.

שמות י"ח, יג-כו מדגים את התהליך הלוגי של ניסוח טענות סיבתיות המקשרות בין אמצעים למטרות. טענות כאלה מורכבות ממשפטי "אם-אז". למרות שישנן, כמובן, טענות רבות בתורה, לפני ואחרי קטע זה, כאן אנו עדים להיגיון שבאמצעותו נבנתה אחת מהן. יתרו, חותנו של משה, מציין שמשה מבלה חלק ניכר מזמנו, ומזמנם של עמו, בישיבה בדיני מקרים מסוימים. זה, בעיני יתרו, "לא טוב", משום שזה יעייף שלא לצורך הן את משה והן את העם. הוא ממליץ שמשה, במקום זאת, יתמקד בקבלת החוקים הכלליים מאלוהים, וימנה ויכשיר אנשים מוסמכים לטפל ביישומם במקרים מסוימים. אנשים אלה ממוקמים בהיררכיה, כאשר משה בראש. במקרים קשים, שבהם כל השופטים בדרגים נמוכים יותר חווים ספק, משה עדיין עשוי להיקרא להכריע. משה פועל לפי עצתו.

מסיפור זה אנו למדים שכאשר רואים מצב עניינים לקוי (למשל, לא-Y), יש לחפש דרכים (למשל, X) לתקן אותו (כלומר לייצר Y).

כלומר, יש למצוא את הסיבות (X) המובילות לאפקט הרצוי (Y). זוהי היגיון סיבתי: 'אם לא-X, אז לא-Y, אבל אם X, אז Y'; כלומר, 'אם האמצעים המתקנים (X) לא ייעשו, המצב השלילי (לא-Y) יימשך, ואילו אם האמצעים המתקנים אכן ייעשו, המצב השלילי יבוטל'. כמובן, לא ניתן לבחור את האמצעים המתאימים מחוץ להקשר. יתרו מבהיר זאת כאשר הוא מוסיף בחוכמה: "אם תעשה את הדבר הזה, *ואלוהים יצווה אותך כן* ..." (ההדגשה שלי), שמשמעותה עשויה להיות: *אך הישאר מודע להקשר הרחב יותר, כלומר הערכים האולטימטיביים שלך* (במקרה זה, רצון האל). כדי להימנע מנזק משני כתוצאה ממרדף אחר מטרות מסוימות, אסור להמשיך 'עם ראיית מנהרה', אלא יש לפעול בהרמוניה עם מכלול מערכת הערכים של האדם. במקרה של ניגוד בין ערכים, ברור שיש להעדיף את הערכים הגבוהים יותר על פני הערכים הנמוכים יותר. נימוק כזה הוא מרכזי בלוגיקה האתית.

שמות כ', יב ושמות **כ"ג, א'-ג', ו'-ח** ', וקטעים דומים בספר ויקרא ובדברים, מציעים הנחיות או כללים המיועדים בעיקר לשופטים הפועלים במסגרת מערכת משפט פורמלית. אך ניתן גם לקרוא אותם באופן רחב יותר ככאלה החלים על כל אחד בכל עת, שכן כולנו נדרשים לאורך חיינו לשפוט בין אמת לשקר. ישנם שני היבטים לציווי קוגניטיבי זה: דיוק באיסוף ובדיווח של עובדות וחוכמה בשיפוט. בנוגע להיבט הראשון, דהיינו הבטחת הדיוק העובדתי של הידע שלנו, אנו יכולים לקבל השראה מההוראות הבאות של התורה:

שמות כ', יב – "לא תעיד עד שקר ברעך". שמות כ"ג, א' – "לא תדבר שקר; לא תשים ידך עם רשע להיות עד עון". שמות כ"ג, ב' – "לא תלך אחרי רבים לעשות רע; ולא תעיד במשפט לסטות אחרי רבים להטות את המשפט". שמות כ"ג, ז' – "מדבר שקר רחיק אותך; ונקיים וצדיק לא תהרוג; כי לא אצדיק את הרשע".

ייתכן שאנו לא מדויקים עובדתית, בין אם באמצעות רשלנות בדרכינו הקוגניטיביות ובין אם באמצעות תחבולות מכוונת, פחות או יותר. זה אולי נראה חסר השלכות לחלק מהאנשים, אך הסיבה לכך היא שהם אינם מבינים עד כמה הם פוגעים בעצמם ובאחרים באמצעות מדיניות כזו. בטווח הקצר, זה אולי נראה תמים; אך עם הזמן, ההשלכות המזיקות מגיעות. ההיגיון מבוסס על רעיון הכבוד המוחלט למציאות; על הרעיון שהכרת המציאות היא בהחלט מרכיב עיקרי בטוב העליון, אם לא *הטוב הסופי* עצמו. ניתוק התודעה של האדם (ובסופו של דבר של תודעתם של אחרים) מהמציאות פירושו לגזור על עצמו (ואחרים)

מעין כלא, שבו הנשמה מנותקת מהעולם הרחב - כלומר, למצב של הזיות [17]. ענייני הקוגניציה הם עניין עדין, הדורש תשומת לב מתמדת, התבוננות ושינון מצפוניים. יתר על כן, יש לכבד ולבטוח ביכולותיו של האדם, ולא לתת לתפיסותיו ולתפיסותיו להיות מושפעות יתר על המידה מדבריהם של אנשים אחרים, בין אם מדובר בכמה רשויות או בקהל גדול. כמובן שאפשר ללמוד מאחרים, אך יש לעשות זאת בזהירות ולא בצורה לא רציונלית. על ידי אימון עצמי, ניתן לפתח תודעה שהיא גם עצמאית וגם מאוזנת. בנוגע להיבט השני, דהיינו שיפוט חד משמעי, נוכל לקבל השראה מההוראות הבאות של התורה:

שמות כג:ג – "וְלֹא תֶחֱנֶה עָנִי בְּדִינוֹ." שמות כג:ו – "לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט אֶבְיֹנְךָ בְּרִיבוֹ." שמות כג:ז – "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק וְנָקִי וְצַדִּיק אַל תַּהֲרֹג כִּי לֹא אַצְדִּיק רָשָׁע." שמות כג:ח – "וְשֹׁחַד לֹא תִקָּח כִּי הַשֹּׁחַד יְעַוֵּר פִּקְחִים וְיסַלֵּף דִּבְרֵי צַדִּיקִם."[18]

ניתן לפרש זאת כדלקמן: אל תתנו לשיפוטכם להיות מושפע משיקולים זרים, אלא שפטו בכנות בהתאם לעובדות המקרה הנדון. שיקול דעת טוב הוא תרגיל בשכל ישר. לעוניו, או לעושרו, של אדם אין שום קשר לחפותו, או לאשמתו - שכן אדם, בין אם הוא עשיר או עני כלפי חוץ, כפוף לאותם אילוצים וחירויות פנימיות, ויכול לעשות טוב או רע באותה מידה. באופן דומה, העדפה אידיאולוגית לחלשים או לאליטה, או תשוקה חמדנית לתגמולים חברתיים או חומריים, לא צריכים להיות מורשים לפגוע באובייקטיביות של שיפוטיו של אדם. רגש זה דבר נחמד מאוד, אבל כשמדובר בשיקול דעת צריך לנסות להיות קר רוח. אובייקטיביות היא הכרחית לשיקול דעת טוב, ויש לעשות כל מאמץ כדי להבטיח שיהיה לו אותו.

ויקרא י', ט'-יא מלמד אותנו עיקרון הקשור לאפיסטמולוגיה, אף על פי שאינו קשור להיגיון פורמלי. זה אומר: "וְלֹא תִשְׁתֶּה יַיִן וְשֵׁכָר... לְהַבְדִּילוּ בֵּין קֹדֶשׁ לְחֹל, וּבֵין טָמֵא לְטָהוֹר, וְלַמְּדִירוּ אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת-כָּל-הַחֻקִּוֹת וְכֹל". קטע זה מלווה בחוקים רבים הנוגעים למאכלות מותרות ואסורות, לטהרה וטומאה וכן הלאה – לכן, ניתן לראותו

---

[17] אין לבלבל זאת עם מצבים מדיטטיביים, שבהם אדם מתרחק באופן זמני מתופעות חושיות ומנטליות על מנת להתחבר טוב יותר להיבטים של המציאות הנגישים באופן אינטואיטיבי יותר.

[18] מסר דומה ניתן בדברים א' 17 – "לא תבחנו פנים במשפט; קטן וגדול כאחד תשמעו; לא תיראו מפני איש; כי לאלוהים המשפט". על כך מבואר בהמשך.

כמבוא לתחום זה של לימוד דת. עם זאת, ניתן גם לראותו באופן רחב יותר כהמלצה הנוגעת לחיפוש והעברת ידע באופן כללי.

אם ברצוננו להבחין בין דברים במדויק, עלינו להיות בעלי ראש צלול. אלכוהול יכול, לפחות כאשר הוא נצרך בעודף, להשפיע לרעה על היכולות הקוגניטיביות שלנו. יתר על כן, למרות שהטקסט אינו אומר זאת במפורש, אנו יכולים להכליל ממנו ולומר את אותו הדבר לגבי כל הסמים הפסיכוטרופיים - מריחואנה ודומיהם. אנו יכולים לעשות זאת באופן סביר, שכן התורה אומרת לנו במפורש *מדוע* אלכוהול אינו רצוי - משום *שהוא* משפיע על יכולתנו להבחין וללמד. לפיכך, ניתן לראות קטע זה כאזהרה כללית שאם ברצוננו לגלות ולהעביר אמת (בפרט אמת דתית, אך באופן כללי יותר כל אמת), חכם להימנע מאלכוהול (ובאופן רחב יותר, מכל שימוש לרעה בסמים המשפיע לרעה על הנפש).

ההיגיון המוצע כאן באמצעות סיבה משותפת מצביע על כך שלעיקרון ההרמנויטי הרבני של *בנין אב* יש שורש כלשהו בתורה. כאשר הסיבה למצווה מהתורה ניתנת במפורש, כמו כאן, או (כנראה, בהרחבה) משתמעת בבהירות מספקת, אותה סיבה עשויה לשמש ליצירת מצוות אחרות. זה ייחשב כהיגיון אינדוקטיבי, שכן אנו למעשה מכלילים מהמצווה הנתונה מהתורה (בין אם חיובית ובין אם שלילית) לפסיקה חדשה; כלומר, אנו מניחים שההיגיון שניתן (או משתמע [19]) חל לא רק על מצווה ספציפית מהתורה, אלא גם על מצבים דומים אחרים. הנחה כזו היא סבירה מבחינה אינדוקטיבית, ובלבד שאין ראיות נגדיות שהופכות אותה לבלתי סבירה; כלומר, אלא אם כן או עד שנמצא את הכלל הכללי לכאורה מופרך במקום אחר בטקסט ההוכחה.

ויקרא י', טז-כ' מספק לנו הנחיה אפיסטמולוגית נוספת. קטע זה מספר כיצד משה "שאל בקפידה" בנוגע לביצוע הנכון של טקס כלשהו, ו"הוא כעס" כאשר גילה שנעשתה טעות. הוא שואל את אהרון ובניו מדוע עשו את הדברים כפי שעשו, ואהרון נותן לו תשובה שהוא מוצא מספקת. לבסוף, "כאשר שמע משה זאת, היה טוב בעיניו". אנו לומדים כאן שני דברים בעלי ערך לכל חתירה לידע: (א) ראוי לחקור בקפידה כל נושא משמעותי, ולא רק לתת לבעיות לכאורה לחלוף מבלי לנסות לפתור אותן; ו-(ב) כאשר אדם מגלה שטעה במחלוקת כלשהי, עליו לשמוח על כך שלמד את האמת, ולהיות אסיר תודה ולא לכעוס על יריבו.

---

19 ברור שהסתמכות על סיבה מרומזת יחסית היא אינדוקטיבית אף יותר מסיבה מפורשת.

ויקרא יא:3-4 – וקטע דומה בדברים **יד:6-8** – הם בעלי עניין הגיוני מסוים. קטע זה מתיר ליהודים לאכול בהמות "הלועסות גרה" ו"*מפרסות* פרסה", אך אוסר עליהם את אלו ש"רק *לועסות* גרה" או "*מפרסות* פרסה". עם זאת, אין כאן אזכור מפורש של בהמות שאינן לועסות גרה ואינן מפרסות פרסה: האם ניתן לאכול אותן או לא? סביר להניח שהכוונה המשתמעת היא שהפסוקים הבאים יבהירו את העניין – כלומר, חלקן ניתנות לאכילה וחלקן לא.

בכל מקרה, ניתן להשתמש בקטע זה כדי להדגים את הדרכים השונות בהן ניתן לשלב שני פריטים X ו-Y ואת השלילה שלהם: ב-"X ו-Y", ב-"X אך לא Y" (כלומר, "רק X"), וב-"Y אך לא X" (כלומר, "רק Y"). רשימה זו חסרה אפשרות רביעית, דהיינו "לא X ולא Y" (כלומר, "גם לא X וגם לא Y"). לפיכך, רשימת שלושת הצירופים מתייחסת למעשה להפרדה הכוללת "X ו/או Y". למרות שהתורה אינה מכילה היגיון פורמלי מפורש, על ידי מתן דוגמה זו היא מלמדת אנשים השקועים בה כיצד לחשוב על האפשרויות השונות של צירוף בין שני פריטים כלשהם, X ו-Y.[20]

ויקרא י"ג הוא בעל עניין הגיוני בכך שהוא מתאר כיצד מכת ה"צרעת" באנשים או בחפצים ניתנת לזיהוי באמצעות אינדיקטורים מסוימים על ידי כומר מוסמך. מיותר לציין שאיני מעניק כאן אמינות לתיאור של מה שנקרא צרעת ותסמיניה. כל מה שאני רוצה להפנות את תשומת הלב אליו הוא הדוגמה של התבוננות בתסמינים לכאורה של מחלה לכאורה, והחלטה האם הם אכן מעידים על המחלה או לא. זהו *הקשר הלוגי בין סימן למה שהוא מאותת* שמעניין מנקודת מבט הגיונית. באילו תנאים תסמינים מצביעים על מחלה?

התשובה, על פי ההיגיון הסיבתי, היא כדלקמן. ניתן לומר שהמחלה X היא הגורם לתסמינים שלה Y1, Y2, Y3 וכו'. משמעות הדבר היא שהקשר: "אם X, אז Y1 ו-Y2 ו-Y3 וכו'" נכון. מכך לא נובע שהתסמינים Y1, Y2, Y3 וכו', כל אחד בנפרד (כלומר בנפרד) מרמזים על הסיבה הבסיסית שלהם, או אפילו שהם ביחד (כלומר בשילוב) עושים זאת. שכן ייתכן שתופעות אלו עצמן, Y1, Y2, Y3 וכו', כל אחד בנפרד או ביחד, משתמעות גם מסיבה שאינה X. עם זאת, במקרים מסוימים אנו עשויים לדעת על ידי תצפית (או, בהקשר תורני,

---

[20] התורה אכן משתמשת בפירושים עם יותר משתי חלופות. כדי לתת דוגמה אקראית, ויקרא כב, יט אומר: "זכר תמים תקריבו מן הבקר, מן הכבשים או מן העזים".

על ידי התגלות) שתסמינים אלה, בין אם כל אחד בנפרד או ביחד, משתמעים *באופן בלעדי* על ידי הסיבה X. במקרה כזה, נוכחות של כל אחד מהם, או שילובים מסוימים שלהם, או כולם, לפי העניין, עשויה להתפרש כמרמזת על נוכחותה של הסיבה X.

למרות שהתורה אינה אומרת את כל זה בפרק הנזכר, היא כן מרמזת על כך מספיק בתיאוריה המדויקים של הסימנים שהם או אינם מכריעים לאבחון 'צרעת'. שימו לב שבמקרים מסוימים חלוף זמן מסוים מהווה אחד האינדיקטורים. הקורא שישים לב ישים לב למורכבויות הכרוכות בכך, ויספוג לקח על היגיון סיבתי במונחים מופשטים יותר.

ויקרא י"ח, כ"ד , בו נאמר: "אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה טמאו הגויים אשר אנכי מגרש מפניכם", מכיל הוראה הגיונית - כלומר, שהכמות 'כולם' אינה בהכרח אומרת 'כולם יחד' (כולם ביחד), אלא במקרים מסוימים עשויה להיות 'כל אחד מכם' (כולם באופן חלוקתי). למרות שבמקור העברי אותה מילה (*כל*) משמשת בשני המקרים, ההקשר מבהיר שאין צורך לעשות פשוטו כמשמעו *את כל* המעשים המיניים הסוטים המוזכרים בפסוקים הקודמים (דהיינו ו'-כ"ג) כדי להיטמא; *עשיית כל אחד או יותר* מהם מספיקה כדי להיטמא. הדבר ניכר מחזרה על המילה 'טמא' בכמה מהמקרים המפורטים (כלומר, בפסוקים כ' ו-כ"ג). שימו לב שהבנה זו של הקטע נתמכת במפורש על ידי הרבנים בתלמוד (מכות כ"ד, א).

לויקרא י"ט, 11 יש השלכות לוגיות ברורות. "לא תגנוב ולא תשקר ולא תשקר איש לאחיו". כאשר אנו משקרים לאנשים אחרים, בין אם באופן ישיר ובין אם על ידי הטעייתם במכוון בדברינו, אנו משקרים אותם וגונבים את אמינותם. שקר מרמז על חוסר יושר מצד הדובר ועל חוסר כבוד כלפי זה שאליו מדברים. אדם המכבד את המציאות ואת אנשים אחרים נמנע מהתנהגות כזו, בידיעה שבטווח הארוך היא בוודאי תגרום לו לבלבול ולהפסד.

ויקרא י"ט, טו ו-י"ט, לה הם קטעים בתורה הפונים בעיקר לשופטים, אך ניתן לפרש אותם באופן כללי יותר. הפסוק הראשון אומר: "לא תעשו עוול במשפט; לא תבחן פנים עני, ולא תחנף פנים גבור; ובצדק תשפוט את רעיך". זוהי הוראה שאסור לנו לאפשר לשיפוטנו להתעוות על ידי משוא פנים לדעה קדומה זו או אחרת, אלא לשפוט עניינים בצורה צלולה וכנה.

הפסוק השני אומר: "לא תעשו עוול במשפט ובמדה, במשקל ובמידה". זה נותן לנו שתי תורות חשובות מאוד בלוגיקה אינדוקטיבית. הלקח של

הפסוק השני הוא שמחקרים אמפיריים חייבים להיות מדויקים: אם ברצוננו לגלות את המציאות ולא ללכת לאיבוד באשליה, עלינו לערוך תצפיות או ניסויים יסודיים ומדויקים. הלקח של הפסוק הראשון הוא שפרשנות רציונלית של הנתונים שנאספו חייבת להיות אובייקטיבית, חסרת פניות ואינטליגנטית; אין לנו זכות להתעלם או לסלף עובדות ולסלף מסקנות כוזבות. אמת היא ערך עליון, אין להתפשר עליה בציניות מכל מניע שהוא. (לקחים דומים ניתן למצוא בשמות ובדברים).

בויקרא **כא כא** , אנו מקבלים אפודוזיס חיובי מפורש (*modus ponens*), כלומר טיעון המורכב מהנחה ראשית היפותטית, הנחת יסוד משנית קטגורית המאשרת את קודמתה, ומסקנה קטגורית המאשרת את תוצאתה. קטע זה אומר לנו תחילה שאף כהן שיש לו מום "לא ייגש להקריב את קורבנות... האש" - זוהי הנחת היסוד העיקרית; לאחר מכן הוא מוסיף: "מום בו, לא ייגש להקריב את הלחם..." - אלו הן הנחת היסוד המשנית והמסקנה. למרות שלמעשה הנחת היסוד העיקרית עוסקת בהקרבת "את קורבנות... האש" והמסקנה עוסקת בהקרבת "הלחם", כך שיש שינוי במונח שאינו מוסק באופן מדויק, בכל זאת הייתי אומר שאכן מכוון להסקה חלקית (בנוגע לכהן עם מום שאינו מתקרב), בגלל הצורה הקטגורית של ההיגד "מום בו". משפט זה משמש בבירור כהסבר להסקה מהמשפט הקודם למשפט הבא.[21]

לבמדבר י"ג:17-20 כדוגמה למחקר מתוכנן - כלומר, כשיעור במתודולוגיה. כאן, משה אומר לשנים עשר האנשים שנבחרו לרגל את הארץ המובטחת איזה מידע לחפש: עליהם "לראות את הארץ מה היא ואת העם היושב בה החזק אם חלש הוא המעט אם רב הוא ומה הארץ אשר הם יושבים בה הטובה אם רעה ומה הערים אשר הם יושבים בהן הבחינות אם במבצרים ומה הארץ העשירה אם רזה היא היש בה יער אם לאו". לכן, כאשר יש לנו פרויקט מחקר, עלינו להתחיל בחשיבה על סוג המידע החומרי שנצטרך לאסוף כדי להגיע לתשובה לשאלה שנשאל.

במדבר יד, 11-16 יש משמעות עבור הלוגיקה האינדוקטיבית, בכך שהוא מראה שלאירוע יכולות להיות הסברים שונים. כאן, אלוהים כועס על בני ישראל על כך שהם מפקפקים ביכולתו להכניס אותם לארץ המובטחת; והוא מציע למחות אותם ולהחליפם בעם אחר, צאצא

---

[21] ייתכן שיש דוגמאות טובות יותר לאפודוזה חיובית מפורשת, ואולי גם לאפודוזה שלילית. אבל לפחות זו התחלה.

של משה. משה טוען איתו שאם יבצע את האיום הזה, עמים אחרים יחשבו שהוא הרג את בני ישראל משום שלא היה מסוגל לעשות בהם כפי שנשבע, כלומר לא היה מסוגל לתת להם את הארץ המובטחת. משה מציין אפוא שהשמדת העם היהודי על ידי אלוהים (האירוע המדובר) תתפרש בצורה שגויה על ידי העמים: במקום להבין את המניע האמיתי של אלוהים (התמרמרות על אמונתם החלשה של בני ישראל), הם יניחו שאלוהים הונע על ידי חוסר כוח (חוסר יכולת להשיג את מה שקבע לעשות).[22]

במילים סמליות, לאירוע E יכולות להיות סיבות חלופיות C1, C2 וכו'. כל סיבה מרמזת על אותו אירוע: כלומר, 'אם C1, אז E'; 'אם C2, אז E'; וכו' - כולם נכונים. לכן, בהתבוננות בהתרחשות E, לא ניתן לדעת באופן הגיוני האם הסיבה שלו היא C1 או C2 או מה. כלומר, אפודוזיס חיובית מנוכחות התוצאה לעומת התוצאה המקדימה אינה חוקית מבחינה לוגית. אנו יכולים גם ללמוד מכך שהיעדר כל תוצאה מקדימה אחת (נניח, C1) לעומת היעדר התוצאה (E) אינה חוקית, מכיוון שהתוצאה עשויה להתרחש באמצעות תוצאה מקדימה אחרת (נניח, C2). במילים אחרות, אם C1 מרמז על E, אין זה נובע ש-E מרמז על C1, או ש-לא-C1 מרמז על לא-E; ובאופן דומה לגבי C2 וכו'. לכן, כדי לזהות נכון את הגורמים לאירועים, יש להישאר מודעים לכך שייתכנו הסברים חלופיים ולא למהר לשפוט. אסור לנו להניח שההשערה הראשונה שעולה בראש כנכונה, אלא לשקול אילו השערות אחרות עשויות להיות אמינות באותה מידה (או יותר או פחות).

במדבר ט"ז:28-33 כשיעור נוסף בלוגיקה אינדוקטיבית. משה אומר לבני ישראל לשים לב למה שיקרה למורדים קורח, דתן ואבירם: "אם ימותו האנשים האלה מות כל אדם... והלא ה' שלחני. כי אם חדש יעשה ה', ותפתח האדמה את פיה, ותבלע אותם ואת כל אשר להם, וירדו חיים אל הבור, והבנתם כי בזו האנשים האלה את ה'", בכך שתטיל ספק בכך שבחר במשה. ואכן, התחזית האחרונה מתגשמת. ניתן להבהיר טיעון זה על ידי ניסוחו במונחים סמליים יותר. ישנן שתי תיאוריות סותרות: שאלוהים בחר במשה (T) ושהוא לא עשה זאת (not-T); והם מנבאים שתי תחזיות סותרות: שהמורדים יאבדו בנסיבות רגילות (not-P) ושהם יאבדו באופן יוצא דופן (P). הטיעון הוא, אם כן, כדלקמן: אם

---

[22] לכן, משה מבקש מאלוהים רחמים על היהודים; ואלוהים סולח להם במידה מסוימת, מסכים לא למחות אותם מיד, אך בו זמנית מחליט להמתין לדור הבא לפני שיביא אותם לארץ המובטחת (פסוקים 24-17).

לא-P, אז לא-T; אבל אם P, אז T. מאחר ש-P התגשם, ולא לא-P, נובע ש-T הוא אמיתי, ולא-T הוא שקר.

הטיעון תקף מבחינה פורמלית, ותוכנו סביר (בהנחה שאמצעים טבעיים כמו חומרי נפץ חזקים לא היו זמינים למשה וכי אירועים אלה אכן התרחשו). עם זאת, יש לציין שזהו מקרה מיוחד, בכך שהקשר בין התיאוריות לתחזיותיהן הוא כאן בלעדי וממצה; זה מה שמאפשר את ההסקה מהתחזיות לתיאוריות. ברוב המקרים, הבעיה מורכבת יותר בכך שהתיאוריות עשויות להיות בעלות יותר משתיים וייתכן שיש להן כמה תחזיות משותפות, ותחזיות אחרות שלהן עשויות להיות שונות אך לא ידועות כמנוגדות. במקרים כאלה, הסקה מתחזויה לתיאוריה אינה אפשרית מבחינה לוגית - ואנו מחליטים בין התיאוריות, אלא על סמך, באופן יחסי, כמה תחזיות מוצלחות הן עושות בהתאמה, ובמיוחד בהתייחס לתחזיות לא מוצלחות, אם בכלל. במילים אחרות, אמיתותה של תחזית פחות מכרעת מהשקר של תחזית, שכן בעוד שהראשונה אינה יכולה להוכיח את התיאוריה המרמזת עליה (אלא אם כן רק תיאוריה אחת זו תואמת אותה), השנייה מאפשרת ביטול מיידי של התיאוריה המרמזת עליה (או לפחות קוראת לשינוי התיאוריה).

האחרונים, שהם עקרונות של אדוקציה, משתמעים בצורה מפורשת יותר בתורה בדברים י"ג:ב'-ד' ו-י"ח:כא'-כ"ב (ראה בהמשך).

במדבר י"ז:16-24 מספק לנו דוגמה נוספת ללוגיקה אינדוקטיבית. כדי למנוע ספק ומרד נוספים, משה, בהוראת אלוהים, הורה לנשיאי שבטי ישראל להכין שְׁטוֹת, מטה של כל איש ועליו שמו, כולל אהרון הכהן הגדול משבט לוי; שנים עשר השְׁטוֹת הונחו לאחר מכן למשך הלילה באוהל מועד, ולמחרת בבוקר משה מצא כי מטה אהרון "נִצְּחַ וְנָצַח וְפָרַח וְנָשְׂקְדִים בְּשָׁקְדִים", נס זה הוכיח כי בחירתו של אלוהים לתפקיד הכהן הגדול הייתה בהחלט אהרון.

למרות שסיפור זה מתייחס לנס (וכמובן שיש בו חולשה בכך שהנס התרחש מאחורי הקלעים, כך שהצופים לא יכלו להיות בטוחים שמטה אהרון לא הוחלף ביד אדם), ניתן לראות בו שיעור בניסוי מבוקר. התחזיות הסותרות שנעשו על ידי תיאוריות שונות נבדקות אמפירית: התיאוריה המנצחת היא זו עם התחזית המוצלחת ביותר. כאן, היו שתים עשרה תיאוריות לגבי איזה נסיך ראוי לתפקיד הכהן הגדול, עם שתים עשרה תחזיות לגבי איזה מטה יבלוט מהשאר. הנביטה, הפריחה והפרי המופלאים של מטה אחד בלבד, דהיינו של אהרון, העידו על כך שהאחרון נבחר לתפקיד.

במדבר כ"ז:1-11 וההמשך במדבר **לו:1-12** מדגימים שוב את החשיבות המתודולוגית של שאילת שאלות. קבוצת נשים, בנות צלפחד משבט מנשה, ניגשות למשה בדרישה לקבל את החלק בארץ ישראל שהיה ניתן לאביהן, שמת קודם לכן ללא בנים. משה מביא את טענתן לפני אלוהים, אשר מסכים עם הנשים וגוזר שנשים יכולות לרשת מאביהן אם אין לו בן. בהמשך, ראשי קבוצת המשפחה שאליה שייכות בנות צלפחד באים למשה ומתלוננים שאם אחת מהנשים הללו תינשא מחוץ לשבטה, הארץ שירשה תעבור לשבט בעלה וכך תאבד לשבט אביה. שוב, משה מתייעץ עם אלוהים בנושא, והאחרון מסכים וגוזר שהנשים יכולות להינשא למי שהן רוצות אך רק בתוך שבטן שלהן.[23]

בקטעים אלה אנו רואים, כפי שראינו ביחס לבראשית י"ח:32-16, שאלוהים לעתים קרובות ממתין לשאלה לפני שהוא נותן לנו את תשובתה. אילו בנות צלפחד ומנהיגי קבוצת משפחותיהם לא היו בעלות הסקרנות והאומץ לשאול את שאלותיהן, הן (ואנחנו) לא היינו יודעים את התשובה. אנשים, נשים וגברים כאחד, ניחנים במוחות חושבים; ועליהם להשתמש בהם כדי להגיע לאמת. האמת של עניין לא תמיד תונח בחיקם מוכנה מראש. מחקר הוא בדרך כלל הכרחי. אם זה נכון לגבי עניינים הכפופים לגילוי, זה נכון שבעתיים לגבי סוגיות טבעיות. שימו לב גם לפתיחותו של משה. הוא אינו דוחה את הפניות כלאחר יד, אלא שוקל אותן ברצינות, ואף מרחיק לכת עד כדי הבאתן לפני אלוהים.

במדבר לב:כד – "אשר יצא מפיכם עשו!" – ניתן לראות זאת כשיעור במתודולוגיה, כיוון שהרמוניה בין דיבור למעשה, או באופן רחב יותר בין מחשבה לפעולה, או תודעה ורצון, חיונית לתפקוד תקין של המוח האנושי וליחסים בין בני אדם. אדם שמרבה לשקר, לעצמו ו/או לאחרים, בסופו של דבר יסבול פסיכולוגית, יאבד קשר עם המציאות והביטחון העצמי, וחברתית, יאבד אמינות וכבוד. כמובן, אין זה אומר שצריך להיות נוקשה בכל מחיר – לפעמים זה חכם וטוב לשנות את דעתו. אבל ככלל התנהגותי כללי, יושרה היא מפתח לבריאות נפשית

---

[23] נשים כנראה אינן זוכות לשוות ערך לחלוטין לגברים בהקשרים אלה. הן אכן יורשות מאבותיהן, אך רק אם אין להן אחים. הן יכולות להינשא בחופשיות בתוך שבטן, אך לא מחוצה לו. או שאולי (אני לא יודע) החוק קובע שהן רשאיות להינשא לשבטים אחרים ; אך במקרה כזה, הן מאבדות את חלקן בעיזבון אביהן.

ולרווחה חברתית. דברו של אדם, לעצמו או לאחרים, צריך להיות הקשר שלו.

בספר במדבר **לה:ל** , ובהמשך **דברים י"ז:ו'** ו **-יט:ט"ו** , נאמר לנו כי לא ניתן לקבוע עניין על פי עדותו של עד אחד בלבד, אלא שחייב להיות יותר מעד אחד לשם אמינות. כלל זה נאמר כמובן בתורה בעיקר בנוגע לסוגיות המגיעות בפני בית משפט; אך ניתן גם להניח שיש לו כוונה רחבה יותר. מה פירוש המונח "להיות עד"? אירועים רבים בעולם מתרחשים מבלי שנצפו על ידי אף גבר או אישה. אירועים מסוימים נצפים רק על ידי האדם או האנשים המשתתפים בהם. אירועים מסוימים נצפים על ידי צדדים שלישיים שאינם משתתפים. "עד" הוא מישהו שצפה באירוע, ולכן יכול ובסופו של דבר מתאר אותו לאנשים אחרים. התצפית יכולה להתרחש באמצעות כל שילוב של חמשת החושים; והיא יכולה להיות ישירה או באמצעות מכשיר כלשהו.

העד לכאורה עשוי להיות אמין או לא. אמינות תלויה, ראשית, בכישורי התצפית, הזיכרון וההבעה המילולית של העד. אם למישהו חסרות יכולות אלה, אז לא משנה כמה רצינית עדותו, היא אינה אמינה. שנית, אמינות תלויה באינטרס האישי של העד בעניין, כלומר האם יש לו מה להרוויח (למשל כסף) מהעדות או שהוא מציע אותה אך ורק כשירות לציבור. כמובן, תיאורטית ייתכן שמישהו יוכל לדבר אמת למרות אינטרסים מנוגדים; ואכן זה אידיאלי מבחינה אתית. אך מעטים האנשים המסוגלים לעשות זאת; ולא תמיד ניתן לצדדים שלישיים (אשר חייבים לשפוט את העניין) לדעת אם הם אמינים או לא. מסיבות אלה, עדותו של עד אחד היא לעיתים רחוקות ראיה מספקת כדי לבסס עניין; ובמקרים חמורים, צריך להיות יותר מאחד.

במדע, הרהורים כאלה מולידים את עקרון השחזור של ניסויים. ברוב ענייני החוויה הפנימית, מדענים צריכים להסתמך על דבריהם של אנשים. אם מישהו טוען שהוא מאמין או לא מאמין במשהו, או שהוא אוהב או שונא משהו, מדענים בקושי יכולים לסתור אותו (אם כי הם עשויים לבדוק את הטענה על ידי התבוננות בהתנהגותו בפועל של האדם לאורך זמן). עם זאת, בענייני חוויה חיצונית, מדענים בדרך כלל אינם מאמינים לדבריהם של אנשים, אלא משתדלים לשחזר את החוויה בעצמם (וכך להפוך גם לעדים ממקור ראשון). לדוגמה, אם מדען טוען שהוא צפה בפלוני בניסוי מסוים, הוא באופן עקרוני אינו נחשב עד שלפחות מדען אחד אחר ערך את אותו ניסוי עם אותן תוצאות. לכן, ניתן לומר שעדות רק מספקת אישור להשערה - לעולם לא הוכחה. ככל

שיש יותר אישורים כאלה, כך יש לנו יותר ביטחון בהשערה; אך היא לעולם לא מוכחת באופן מוחלט.

בדברים **א':יז ובפרק ט"ז** : **י"ח-כ'** , משה מזכיר לשופטים הממונים כמה מהדרכים להשגת משפט צודק, באומרו: "לא תכבדו פנים במשפט, קטן וגדול כאחד תשמעו, לא תיראו מפני איש", ושוב: "שפטו את העם במשפט צדק. לא תעוות משפט, לא תכבד פנים, ולא תיקח מתנה, כי מתנה תעוור עיני חכמים, ותטה דברי צדיקים. צדק צדק תלך". כפי שציינו ביחס לקטעים דומים בשמות ובויקרא, ניתן לפרש צווים כאלה כעקרונות קוגניטיביים כלליים, שכולם צריכים ללכת אחריהם בכל הנסיבות. אם ברצוננו ליצור קשר עם המציאות ולהישאר שם, עלינו תמיד לעשות כל מאמץ הדרוש לשם כך, ולא לאפשר לשום שיקול להוריד את נחישותנו ולהסיט אותנו מהאמת. ידיעת האמת היא ערך רב, אין לנטוש אותה מחשש לאובדן כלשהו או מתוך תקווה לרווח כלשהו. יושרה היא מעלה לא רק לשופטים, אלא לכלל האנשים.

דברים ה' , יז, האוסר עלינו "להעיד עדות שקר" נגד רעינו, הוא חזרה על אותה מצווה בשמות כ', יב, נגד מתן עדות שקר, כלומר, על התשיעית מבין "עשרת הדיברות". הכוונה היא בעיקר להימנע משקר בבית משפט. פרשנים מסבירים את ההבדל בניסוח כאן באומרם שגם אם השקר נראה חסר משמעות, יש להימנע ממנו. אך גם כאן, אנו עשויים להכליל את הציווי לכל ההקשרים הקוגניטיביים. אי אפשר להפריז בחשיבות הדיוק, הכנות והיושרה הקפדניים בחיפוש אחר ידע והעברתו.

בדברים **ה', כ"א-כ"ג** , בהתייחסו לאמירתו של משה: "ראינו היום כי דבר אלהים באדם והוא [כלומר, האיש שאליו מדברים] חי [כלומר שורד את החוויה]", משיבים בני ישראל: "אם שמענו עוד בקול אדוננו אלהינו ונמות. כי מי מכל בשר אשר שמע את קול אלהים חי מדבר מתוך האש כאנו וחי?" [24]כעת, הצהרות אלה סותרות במידה מסוימת, בכך שמשה מציין כי למעשה דיבר אלוהים אל בני ישראל והם שרדו, אך האחרונים חוששים שאם אלוהים יפנה אליהם ישירות עוד יותר, הם עלולים למות בכל זאת, שכן לדעתם זה בלתי אפשרי בסופו של דבר [25]. הפתרון לסכסוך הזה הוא כמובן פשוט שבני ישראל זכו לרגע

---

[24] באופן דומה, בשמות כ', ט"ז, העם מבקש ממשה לדבר איתם במקום עם אלוהים - "פן נמות".

[25] העם האמין בכך אולי על סמך מסורת; או שאולי זה נראה להם מובן מאליו מסיבה כלשהי. שכן למרות שבשמות לג, כ' אומר אלוהים: "לא

לחריג לכלל, אך הם אינם בטוחים שהם ראויים לגילוי ישיר נוסף לאחר אותה תצוגה מקדימה קצרה.

מה שמעניין בקטע זה, לצורכי תורת הלוגיקה, הוא שהוא מכיל *הגדרה יעילה של רמיזה* , אם כי במונחים חומריים. האמירה הראשונה של בני ישראל: 'אם נשמע את הקול (וכו'), אז נמות' מסמלת רמיזה בצורה 'אם X, אז Y'. האמירה הבאה שלהם: 'כי כל השומע את הקול (וכו') לא יחיה' מהווה הסבר לאמירה הראשונה, שכן היא אומרת 'כי (כי , בעברית), ויש לה צורה של שלילת צירוף 'לא-(X ולא-Y)'. לפיכך, יש לנו כאן רמז ברור לכך ש'אם X, אז Y' פירושו זהה (לבני ישראל הקדמונים, או לפחות למחבר הקטע המקראי הזה) כמו 'לא-(X ולא-Y)', למרות ששקילות זו מנוסחת במונחים חומריים. האמירה האמפירית המוקדמת יותר של משה עשויה להיות מסומלת כ-'X ולא-Y', ולכן לכאורה סותרת את דברי בני ישראל. בהתחשב בכך, יש לראות את ההשלכה שמציעים בני ישראל כמוגבלת יותר בהיקפה ממה שנראה במבט ראשון – כלומר, כפי שהיא חלה *מאותו רגע ואילך* (כלומר, לאחר דבריו של משה) – כדי למנוע סתירה.

את כל זה ניתן לפרש כהוראה של לוגיקה בספר תורה, מסמך המתוארך באופן מסורתי לסביבות שנת 1300 לפנה"ס (אם כי חלק מהפרשנים המודרניים סבורים שהוא חובר כ-500 שנה מאוחר יותר). זה כמובן (בכל מקרה) זמן רב לפני זמנם של המגרים דיודורוס כרונוס (נפטר בסביבות שנת 284 לפנה"ס, יש האומרים מאוחר יותר) ותלמידו פילון (שנפטר בסביבות שנת 300 לפנה"ס), כמו גם יורשם כריסיפוס מסולי (279-206 לפנה"ס). אני כמובן לא אומר שהוראת התורה הייתה יסודית כמו זו של היוונים הללו[26]; אבל אני אומר שהיא הייתה יעילה

יראה אותי האדם וחי", זה הרבה אחרי פרשת עשרת הדיברות (המתרחשת בשמות כ' ומסופרת מחדש בדברים ה'). שמות לג-לד מפרטים את גילוי אלוהים למשה את שלוש עשרה מידות הרחמים, לאחר פרשת עגל הזהב, כאשר עלה שוב להר סיני עם שני לוחות אבן חדשים עליהם כתב שוב את עשרת הדיברות.

[26] עבור דיודורוס קרונוס, טענה מותנית הייתה נכונה רק אם התוצאה (Y) תמיד באה בעקבות הקודם (X), ואילו עבור פילון, די היה בכך שטענה כזו תהיה נכונה אם התוצאה באה בעקבות הקודם בזמן נתון. שני סוגי השלכה אלה מתויגים כיום בהתאמה כ'מחמירים' ו'חומריים', או הכרחיים וממשיים. בהינתן שמשמעותה הממשית פירושה 'בשלב זה שקר ש-X ולא-Y', נוכל לשאול כיצד ניתן לדעת זאת - שכן לא ניתן להגיע לידיעה על 'שלילה של צירוף' כזה באופן עצמאי. או (א) אנו יודעים זאת משום שאנו יודעים (בין אם על ידי הכללה מניסיון עבר ובין אם כפתרון לפרדוקס

באותה מידה. אני גם לא אומר שהממצא האמור בתורה שולל את האפשרות של ממצאים דומים בספרות יוונית עתיקה יותר או בספרות אחרת; ברור שהאחרון עדיין אפשרי (אם כי כמובן, אם נקבל את התיארוך המסורתי של התורה, נצטרך לבחון ספרות מוקדמת מאוד). זהו פשוט ממצא מעניין. ככל הידוע לי, הרבנים מעולם לא דנו באופן מודע בהיבטים הלוגיים של קטע זה או קטעים דומים בתורה. בכל מקרה, הם אינם כוללים את הגדרת הרמיזה בין עקרונותיהם ההרמנויטיים. אך ניתן בהחלט להניח שהם הושפעו, לפחות באופן תת-מודע, מקטע זה ומקטעים דומים לו.

דברים ו', ז' , "וְלִמַּדְתָּם לְבָנֶיךָ", מתייחס בעיקר ללימוד מצוות התורה לבני אדם. אך אנו יכולים לראות פסוק זה כדוגמה לחשיבות *החינוך* באופן כללי יותר. ידע אנושי תלוי במידה רבה בחינוך. ידע אנושי הוא כמובן באופן פרימיטיבי מיזם אישי, כלומר אנו יכולים וחייבים במידה מסוימת לעסוק בחינוך עצמי. אך ידע אנושי יהיה מוגבל מאוד אם הוא יהיה מוגבל לאותו מקור או תהליך אחד. למעשה, ידע אנושי הוא מיזם חברתי, המשתרע בזמן וגם במרחב. חלק ניכר ממה שאנו יודעים למדנו מאחרים, אנשים ממדינות אחרות וגם מאנשים בעבר שאנו מוצאים מהם. עושר הידע האישי שלנו התאפשר הודות לכל המידע והכישורים שהזמנו לקבל מאחרים.

חינוך מקיף יורכב ממה שאנו יכולים לכנות "ששת ה-R" - קריאה, כתיבה, חשבון, חשיבה (לוגיקה), צדק (אתיקה) ודת (רוחניות). באמצעות אוריינות, אנו יכולים לקבל ידע מאחרים (קריאה) ולהעביר ידע לאחרים (כתיבה). למרות שנכון שקבלה והעברת ידע מסוגים שונים יכולים להיעשות בעל פה, תקשורת בעל פה מוגבלת יחסית בהיקפה וגם אינה אמינה לחלוטין (מכיוון שמידע עלול להישכח, להשתנות או להוסיף בקלות רבה יותר). כתיבה וקריאה הן בבירור אמצעים חזקים יותר בסך הכל, הפותחים את הדרך למאגר עצום של

כלשהו) ש"אי אפשר ש-X יהיה נכון ו-Y יהיה שקר יחד", או (ב) אנו יודעים זאת באמצעות ידע ספציפי ש-"X נכון ו-Y נכון" או ש-"X שקר ו-Y נכון" או ש-"X שקר ו-Y שקר" נכון כרגע, או (ג) מישהו אחר יודע אחת מהעובדות הקודמות ואומר לנו שהמשמעות שלה ש-"X נכון ו-Y שקר" שקר כרגע. לכן, למרות שמה שנקרא רמיזה פילונית אפשרית, זוהי צורה מלאכותית למדי. כריסיפוס הלך רחוק יותר מקודמיו בכך שהבהיר את הטיעונים (שאני מכנה 'אפודוזות') שניתן לנסח באמצעות טענות מותנות, כגון ה-modus ponens (אישור הטענה המקדימה ומסיים עם התוצאה) וה-modus tollens (הכחשת התוצאה ומסיים עם הכחשת הטענה המקדימה).

ספרות עולם שכל אחד יכול לתרום לו ולשאוב ממנו - יותר מתמיד בימינו עקב ההתפתחויות הטכנולוגיות. חשבון, ובאופן רחב יותר מתמטיקה (כולל גיאומטריה), נחוצה כדי להבין יחסים כמותיים. לוגיקה מאמנת את המוח לחשוב נכון ולהימנע מטעויות, ובכך משפרת את ייצור הידע של האדם עצמו וגם לומדת להיות ביקורתית וסלקטיבית בקליטת הידע של אחרים.

אתיקה נחוצה לא רק לפיתוח ערכים בעלי ערך, אלא אפילו לחתירה לידע עובדתי גרידא. כדי להשיג ידע אמיתי מכל סוג שהוא, עלינו להתבונן במדויק, לדווח בכנות, להשקיע מאמץ אינטלקטואלי, להיות מציאותיים, להיות בעלי ראש פתוח, להיות אמיצים וכן הלאה. מתודולוגיה בלתי אפשרית ללא פנייה לצווי אתיקה רבים מסוג זה. וכמובן, אתיקה במובן הרחב יותר משמשת גם לבניית בריאות הנפש הדרושה לידע. בהקשר זה, יש להדגיש את ערך המדיטציה: היא מרגיעה את הנפש ומבטיחה את פעולתה היעילה ביותר. כמו כן, הנצר החברתי והפוליטי של האתיקה, תורת המשפט, משמש להבטחת תנאים אופטימליים סביבנו לידע. ללא חופש מחשבה ודיבור, למשל, ברור שאיננו יכולים לקוות להשיג ולהעביר ידע אמיתי. שוב, חברה שבה איש אינו דואג לחבריו, או גרוע מכך, שבה אלימות נפוצה, ברור שאינה תורמת לחינוך.

אחרונה אך לא פחות חשובה היא רוחניות, הטמונה במודעות לכך שאנחנו, בני האדם, איננו רק גופים עם תודעה, אלא יתרה מכך, רוחות או נשמות - כלומר, שיש לנו ממד של הוויה שמתעלה על האורגניזם החי החומרי בעל יכולות שכליות מסוימות שאנו נראים או מאכלסים במבט ראשון. מודעות כזו נחוצה כדי לקחת בחשבון עובדות הקשורות לתודעה, רצון והערכה. מדענים רבים מסרבים בתוקף לקחת עובדות אלה בחשבון, מחשש לרוחניות. זה מובן לאור העובדה שדתות הטעו לעתים קרובות את האנושות, על ידי הכחשה דוגמטית של עובדות חומריות. אבל אין חוכמה לזרוק את התינוק עם המים. רוחניות אנושית היא גם עובדה - להתעלם ממנה ולבחור בנקודת מבט חומרית צרה זה לגנות את עצמנו לסוג אחר של טיפשות. פתיחות מחשבתית משני הצדדים חיונית לקוגניציה אמיתית.

דברים י"ג:ב'-ד' וי"ח **:כ"א-כ"ב** מכילים שני *עקרונות חשובים ביותר* של לוגיקה אינדוקטיבית. הפניתי את תשומת הלב לשני קטעים אלה בתורה וביארתי אותם בפירוט, לפני שנים בספרי *"לוגיקה יהודית"* [ראה פרק 2 בכרך הנוכחי]. הקטע הראשון מבהיר את ההיבט החיובי

של אדוקציה, דהיינו שתזה שעושה ניבוי נכון לגבי אירועים אמפיריים מסוימים *מאושרת בכך* - אם כי אין פירוש הדבר שהיא מוכחת: היא רק הופכת סבירה יותר ממה שהייתה קודם לכן. הקטע השני מבהיר את ההיבט השלילי של אדוקציה, דהיינו שתזה שעושה ניבוי שגוי לגבי אירועים אמפיריים מסוימים מופרכת בכך - ולא רק מתערערת, כלומר לא רק הופכת פחות סבירה ממה שהייתה קודם לכן. אלה, אם לחזור על כך, שני עקרונות לוגיים מכריעים.

ברצוני להוסיף כאן כמה הערות בנוגע לצורת ההיגיון הנקראת, בלטינית, *post hoc ergo propter hoc* (שפירושו, באנגלית, 'אחרי זה, לכן בגלל זה') [27]. אריסטו הפנה את תשומת הלב להיגיון כזה ככזה, *ברטוריקה שלו* (2:24.7): הוא "מורכב מהצגת דברים שאינם סיבות כסיבות [28]", בטענה שהם התרחשו יחד עם או לפני האירוע המדובר. הם מניחים שמכיוון ש-B קורה אחרי A, זה קורה בגלל A". בהתייחס לדברים 13:2-4, משמעות הדבר היא שהיגיון מ"אות או פלא" ש"מתקיים" ועד לאותנטיות של נביא לכאורה, יהיה כוזב [29]. עם זאת, יש להדגיש כי שיפוט חמור זה של אריסטו נעשה במיוחד בהתייחס ללוגיקה דדוקטיבית: איננו יכולים *להסיק* מ-B אחרי A ש-B נגרם על ידי A.

---

[27] כאשר הכוונה היא 'עם זה, לכן בגלל זה', הביטוי הלטיני יהיה, באופן דיוק, cum hoc ergo propter hoc; אך אנו עשויים לפרש את הביטוי "פוסט hoc" ככולל את המקרה המיוחד הזה. שימו לב שניתן להבחין גם בין אירועים עוקבים או בו-זמניים, לבין אירועים שמופיעים בו-זמנית או עוקבים, ולהעמיק את הדיון עוד יותר.

[28] שימו לב שניסוחו של אריסטו כאן מרמז ש-"*post hoc ergo propter hoc*" הוא כשל ספציפי בתוך הקטגוריה הרחבה יותר של *non causa pro causa* (לקיחת אי-סיבה כסיבה). תחת הכותרת האחרונה נוכל לכלול לא רק הנחות סיבתיות לא מוצדקות, אלא גם זהויות סיבתיות שגויות - ובכך אני מתכוון, למשל, לקיחת סיבה חלקית לסיבה שלמה (מספיקה) או לקיחת סיבה מותנית לסיבה הכרחית (*sine qua non* , מילולית 'בלעדיה לא').

[29] ברור שאם מנבא הוא נביא אמיתי, אזי תחזיותיו צריכות "להתגשם"; אבל אם תחזיותיו "מתגשמות", אין זה מרמז באופן הגיוני שהמנבא הוא נביא אמיתי. מדען יכול לחזור על תחזיות נכונות מבלי להיחשב בכך לנבואי, שכן הוא מסוגל באופן טבעי לטעות אנוש כמו כל אחד אחר. נביא לכאורה, לעומת זאת, חייב להיות צודק באופן בלתי נמנע כדי שיתקבל כנביא אמיתי.

עם זאת, מנקודת מבט אינדוקטיבית, אנו עשויים בהחלט, ולעתים קרובות, *להסיק* מ-B בעקבות A ש-B נגרם על ידי A. על בסיס זה, אמון הציבור בנביא מעודד באופן טבעי מדיוק תחזיותיו. נימוק כזה יכול להיות מוצדק על ידי הכללה, כלומר על ידי הנחה שמאחר ש-A גורם ל-B במקרה זה, ואולי בכמה מקרים בודדים דומים נוספים, אנו עשויים לצפות ש-A יגרום ל-B בכל המקרים, או בכל המקרים מסוג מסוים, מה שאכן מרמז ש-A גורם ל-B, לפחות במקרים מסוג זה. הכללה כזו עשויה, כמובן, להתברר כשגויה - ולעתים קרובות מספיק אכן אכן מתבררת. אבל אז, במקרים שבהם היא נכשלת, היינו פשוט מפרטים; כלומר היינו חוזרים בו מההכללה. זוהי אכן תורתו של דברים י"ח:22-21, לפיה אם מה שנבואתו של נביא לכאורה "לא תבוא ולא תתרחש", אזי ניתן לראותו בביטחון כנביא אמיתי.

כמו כן, יש לציין כי ישנם שני תחומים נפרדים של סיבתיות שבהם ניתן להשתמש בהיגיון *post hoc ergo propter hoc* . האחד הוא סיבתיות והשני הוא רצון. כאשר ב"סיבה" אנו מתכוונים לסיבתיות, אז הטיעון מ"אחרי זה" ל"בגלל זה" תמיד מסתמך על הכללה, כפי שפורט לעיל. עם זאת, כאשר ב"סיבה" אנו מתכוונים לרצון (כלומר, מעשי רצון), אנו מסתמכים על הכללה כזו רק במצבים מסוימים; לעתים קרובות מאוד, אנו מסתמכים על התבוננות פנימית (ואז, כמובן, מכלילים משם). הסיבה שאנו צריכים לעשות זאת היא שרצון, בניגוד לסיבתיות, הוא מטבעו צורה של סיבתיות שאינה בהכרח חוזרת על עצמה. לרצות משהו פירושו לגרום לו, אך באותה מידה יכולנו לרצות את הדבר ההפוך; זוהי המשמעות של "חופש הרצון". כל פעולת רצון היא אינדיבידואלית, ולא תוצר של חוק טבע כמו בסיבתיות. לכן, ברצון, הרעיון ש"לסיבות דומות יש תוצאות דומות" לא תמיד מתקיים [30].

ברצון, יש מקום לגיוון אמיתי הנובע מאותה סיבה (כלומר, האדם שעושה את הרצון). רצון בדרך כלל מניע, אך לעיתים הוא עשוי להיות נטול מטרה לחלוטין. מניעים משפיעים בצורה שונה, אך לעולם אינם קובעים; זו הסיבה שהאדם שעושה את הרצון יכול להיות אחראי מבחינה לוגית (מוסרית ומשפטית) למעשה. לכן, לעתים קרובות אנו

---

30 ההיגד "לסיבות דומות יש תוצאות דומות" מכונה לעיתים חוק הסיבתיות. אני קורא לזה מושג גרידא, משום שהוא מעורפל מדי: הוא אינו מבהיר עד כמה דומה פירושו של "דומה". יתר על כן, הוא מתייחס לדברים כסיבות או תוצאות מבלי להוכיח תחילה שהם סיבות או תוצאות. ההיגד בכל זאת שימושי כמדריך מעשי.

יכולים רק לנחש את המניע של פעולה, על ידי פנייה להתבוננות פנימית (או באופן רחב יותר, על ידי בקשת מדגם של אנשים להתבונן פנימה ולענות על שאלותינו) והנחה שהפעולה התרחשה בהקשר כזה וכזה. זוהי גם הנמקה אינדוקטיבית, שימו לב היטב, שכן ייתכן שמאוחר יותר נתברר שאנו טועים על ידי גילוי שהאדם הנוגע בדבר לא יכול היה להיות בעל מניע מסוים זה. במקרה האחרון, אנו עשויים לפקפק בכך שהאדם ביצע את הפעולה, או שאנו עשויים לחשוד שהוא או היא ביצעו אותה אך עם מניע אחר כלשהו בראש. ברור שהנמקה סיבתית הופכת לספקולטיבית ומורכבת יותר כאשר עוסקים ברצון. מיותר לציין שהנושאים המעורבים משמעותיים מאוד בהקשרים משפטיים כאשר, למשל, שופטים מנסים לקבוע מי ביצע פשע ומדוע; אבל הם רלוונטיים גם בחיי היומיום.[31]

דברים י"ג 15 , "וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר...", נאמר כמובן בהקשר ספציפי, מתוך כוונה למנוע עבודת אלילים בישראל. אך אנו יכולים גם ללמוד מכך את גישת *הכבוד לאמת* : אסור לנו לבסס את אמונותינו על דמיון או שמועה בלבד, אלא לערוך בירורים, לעשות את כל המחקר הדרוש, וגם לשים לב למה שאחרים אמרו או אומרים בנושא, ורק אז, *אם* ורק אם... הראיות האמפיריות והשיקולים הרציונליים התומכים באמונה משכנעים מספיק וחזקים יחסית, אם נבחר באמונה המדוברת. אמונותינו צריכות להיות תוצרים של שיפוט מושכל, לא של דעות קדומות דמיוניות.

דברים י"ח, י'-יא קובע "לא ימצא בכם... מְעַשֵּׂף עֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף וְחֹבֵר חָבֶר וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי וְדֹרֵשׁ אֶל הַמֵּתִים" (דברים י"ח, י'-י"א). ניתן לקרוא זאת כהנחיה אפיסטמולוגית: אין למצוא את האמת באמצעים אמונות תפלות כאלה. כאן, התורה מקדימה בהרבה מסמכים אחרים בהשפעתה המתורבתת. כמובן, היא מכירה בנבואה כאמצעי לידע; אך זהו נתיב גדול בהרבה, שאליו לא ניתן להשוות את האמצעים האמונות תפלות השונות הללו.

דברים כ"ה, 13-15 , המצווה עלינו שיהיו לנו משקלות ומידות מושלמים וצודקים, ולא מגוונים, הוא קטע שצוטט על ידי כמה פרשנים לתמיכה ביישום ההיגיון בעניינים משפטיים. זה הגיוני, שכן ההיגיון הוא כלי חיוני להגיע לאמת ולהימנע משקר בכל הקשר. הציווי בנוגע למשקולות ומידות, כמובן, מכוון בעיקר לדיוק בתפיסה ובדיווח

---

31 למחקר מפורט יותר בנושא זה ראו את ספרי *"רצון ומושגים סיבתיים קשורים"* .

עובדתי. סוחר לא ישר מנסה, באמצעות משקלות ומידות מזויפות, לקנות כמות גדולה יותר של טובין בפחות כסף או למכור כמות קטנה יותר בכסף רב יותר. באותו אופן, באנלוגיה או בהכללה, אנו יכולים לומר שדובר לא ישר מנסה, באמצעות טיעונים כוזבים, להגן על תזה שגויה או לגנות או להטיל ספק בתזה אמיתית. ערכה של ההיגיון הוא ביכולתו לזהות ולחשוף ניסיונות לא ישרים כאלה להטעות אנשים. והוא חשוב לא רק כמגן מגן מפני הטעיה על ידי אחרים, אלא גם מפני הטעיה על ידי עצמנו. כי לעתים קרובות, מתוך מניעים שונים, אנו מרמים את עצמנו. מסיבה זו, אימון בלוגיקה הוא חיוני. למרות שהוא אינו מבטיח שלמות, הוא מגן עלינו מפני חוסר יושר וטיפשות רבים.

דברים כ"ז, י"ח אומר: "ארור תוע עיוור בדרך". ישנם בעולם הזה אנשים שכאשר אדם עיוור שואל אותם כיוון, חושבים שזה מצחיק מאוד להטעות אותו או אותה; וזו כמובן התנהגות חולה [32]. אנו יכולים להכליל את השיפוט המוסרי הזה לכל האנשים שמטעים ביודעין את שכנם - ויש עוד הרבה כאלה. חשבו על כל הפוליטיקאים והעיתונאים שמשקרים מדי יום, מכל מניע שהוא, בצורה גסה לעם: מסתירים מידע רלוונטי, ממציאים שקרים גלויים ומעוותים את מה שהם יודעים שהוא האמת; הם אכן נתעבים. התורה מדגישה שוב את חשיבות המחויבות לאמת - שכן זהו אחד מיסודות הלכידות החברתית והשלום. זהו אחד הביטויים העיקריים של חסד כלפי הזולת.

כולם, כולל פילוסופים ואנשי אקדמיה שונים, ואף מורים דתיים, נדרשים על ידי האתיקה של הלוגיקה לחתור ולהפיץ את האמת, משום שכולנו אחראים לידע הקולקטיבי של האנושות כמו גם למצב הידע האישי שלנו. משמעות הדבר היא שעלינו תמיד להודות בבורותנו או בחוסר הוודאות שלנו כאשר הדבר רלוונטי, ולא לתת לאנשים אחרים את הרושם השגוי שיש לנו ידע או ודאות כשלמעשה חסר לנו. רובנו, אם לא כולנו, אינם מודעים לדברים רבים, ולכן ראויים להיקרא "עיוורים" בדרגות שונות. כאשר אנשים טיפשים או זדוניים מפיצים שקר, זה כמו "העיוור מוביל עיוור". אם הם לא יודעים בוודאות

---

[32] ויקרא יט, יד – "לא תקלל חרש ולא תתן מכשול לפני עור" – היא אזהרה רחבה יותר שלא לנצל לרעה את חולשותיהם של אנשים. ההתייחסות לעיוורים בשני הקטעים (ולחירשים בקטע בויקרא) היא מטאפורית בבירור – ואכן נתפסה כך על ידי פרשנים יהודים. "לשים מכשול לפני עור", בהיותו מחושב ואקטיבי יותר, נראה בדרך כלל קצת יותר פלילי מאשר "לתעתע עור בדרך", אם כי כמובן שבמקרים מסוימים איבוד דרכו עלול להיות מזיק יותר ממעידה.

שמשהו נכון, אסור להם להעמיד פנים שהם כן; ויתרה מכך, אם הם יודעים בוודאות שמשהו לא נכון, אסור להם להציג אותו כאמת.

אמרות *האבות* מונה את המעלות הללו בין שבעת המאפיינים של הלמדן האמיתי: "במקום בו לא שמע מידע הוא אומר: 'לא שמעתי'" ו"הוא מודה במה שנכון"; ולכך מוסיף: "ההיפך מתכונות אלו מאפיין את הרשע" (5:10). אמרה נוספת שכדאי לצטט כאן היא: "מי חכם? הלומד מכל האדם" (4:1).

3. סיכום ומסקנות

אנו יכולים לסכם את המידע הנ"ל, ולו באופן גס, בנוגע לתורה, כפי שניתן לראות בטבלה הבאה. כפי שניתן לראות, מצאנו בסך הכל כ-50 קטעים בעלי עניין לוגי רחב (בהתאמה 11, 6, 9, 9 ו-15, בכל אחד מספרי משה); ואלה סיווגנו באופן גס כ: דדוקציה (15), אינדוקציה (10), לוגיקה סיבתית (2), לוגיקה אתית (2), מתודולוגיה (16) ובאופן מעורפל יותר, אפיסטמולוגיה (6). זה אולי לא נראה כמו יבול עשיר במיוחד, אך הוא ניכר בכל מקרה לאור עתיקותו הרבה של המסמך המדובר.

טבלה 1.1 דוגמאות של לוגיקה בתורה

סוג (בערך)	תוכן (בערך)	הַפנָיָה
תוֹרַת הַהַכָּרָה	אפשרות של נבואה	בראשית ב':16
היגיון אתי	שיח אם-אז	בראשית ב':16-17
תוֹרַת הַהַכָּרָה	תיאוריה של מילים	בראשית ב':19
לוגיקה דדוקטיבית	סמן "לכן" של דוד	בראשית ב':21-24
לוגיקה דדוקטיבית	"'לא כולם כאלה' לא אומר ש'זה לא כזה'"	בראשית ג':1-5
לוגיקה דדוקטיבית	סילוגיזם (איור 1) או אפודוזיס (*פונס*)	בראשית ד':15
לוגיקה דדוקטיבית	טיעון קרשנדו (+s)	בראשית ד':23-24

לוגיקה אינדוקטיבית	לְנַסוֹת	בראשית ח':6-12
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	שאילת שאלות	בראשית י"ח:16-32
לוגיקה אינדוקטיבית	לְנַסוֹת	בראשית כ"ג:18-27
לוגיקה דדוקטיבית	טיעון קל וחומר (+s)	בראשית מ"ד:ח'
לוגיקה דדוקטיבית	אנלוגיה (*גזרה שווה*)	שמות ב':11-14
לוגיקה אינדוקטיבית	הרמוניזציה של תיאוריה עם תצפית	שמות ג':2-3
לוגיקה דדוקטיבית	טיעון קל וחומר (-s)	שמות ו':יב
היגיון אתי	אמצעים ומטרות	שמות יח:13-26
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	דיוק עובדתי	שמות כ':יב
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	דיוק עובדתי, שיפוט חד וברור	שמות כ"ג:1-3, 6-8
שיטה, ניכוי	הישאר פיכח ואנלוגיה (*בניאן אב*)	ויקרא י':ט-יא
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	חקירה קפדנית והודאה בטעויות	ויקרא י':16-20
לוגיקה דדוקטיבית	הפרדה כוללנית	ויקרא יא:3-4
היגיון סיבתי	חתום וסימן	ויקרא יג
לוגיקה דדוקטיבית	'הכל' כקולקטיבי או חלוקתי	ויקרא יח:כד
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	כנות	ויקרא יט:יא
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	שיפוט בלתי משוחד	ויקרא יט:טו
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	דיוק עובדתי	ויקרא יט:לה
לוגיקה דדוקטיבית	אפודוזיס (*מודוס פונענס*)	ויקרא כא:כא
לוגיקה דדוקטיבית	טיעון קל וחומר (+s)	במדבר יב:יד
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	תכנון מחקר	במדבר יג:17-20

היגיון סיבתי	הסברים חלופיים	במדבר יד: 11-16
לוגיקה אינדוקטיבית	תיאוריה ותחזיות	במדבר ט"ז: 28-33
לוגיקה אינדוקטיבית	ניסוי מבוקר	במדבר יז:16-24
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	שאילת שאלות ופתיחות מחשבתית	במדבר כ"ז:1-11
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	שאילת שאלות ופתיחות מחשבתית	במדבר לו:1-12
תוֹרַת הַהַפָּרָה	מילה ומעשה	במדבר לב:כד
לוגיקה אינדוקטיבית	עֵד	במדבר לה:ל
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	שיפוט בלתי משוחד	דברים א':י"ז
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	דיוק עובדתי	דברים ה:יז
לוגיקה דדוקטיבית	הגדרת השלכה	דברים ה:21-23
תוֹרַת הַהַפָּרָה	הַשׂכָּלָה	דברים ו':ז'
לוגיקה אינדוקטיבית	אדוקציה חיובית	דברים י"ג:2-4
תוֹרַת הַהַפָּרָה	כבוד לאמת	דברים יג:ט"ו
לוגיקה דדוקטיבית	הפרדה כוללנית	דברים יד:6-8
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	שיפוט בלתי משוחד	דברים ט"ז: 18-20
לוגיקה אינדוקטיבית	עֵד	דברים יז:ו
תוֹרַת הַהַפָּרָה	אין אמונות טפלות	דברים יח: 10-11
לוגיקה אינדוקטיבית	אדוקציה שלילית	דברים יח:21-22
לוגיקה אינדוקטיבית	עֵד	דברים יט:15
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	דיוק עובדתי ושימוש בלוגיקה	דברים כ"ה: 13-15
מֶתוֹדוֹלוֹגְיָה	מחויבות לאמת	דברים כ"ז:י"ח
לוגיקה דדוקטיבית	טיעון קל וחומר (+s)	דברים לא:כז

אז זה לעת עתה בנוגע להיגיון שבתורה [33].

4. לגבי התנ"ך

לא אציע כאן רשימה של מקרים בשאר התנ"ך, אך אני צופה כי ניתן למצוא מקרים רבים נוספים. בטענה קל וחומר, זוהו 41 מקרים.

להלן, כבדרך אגב, דוגמה אחת המספקת ראיה *לחשיבה סילוגיסטית* בתנ"ך. **במלאכי א', ו'** , אלוהים טוען: "בן יכבד את אביו ועבד את אדוניו. אם אני אב, איה הכבוד הראוי לי? אם אני אדון, איה הכבוד הראוי לי?" ניתן לתרגם זאת כך: "אבות/אדונים בדרך כלל [יש] לכבד על ידי בניהם/עבדיהם" (הנחת יסוד עיקרית, 'כל י' צריך לקבל ז מעמיתיו') ו"אני אביהם/אדונם" (הנחת יסוד משנית, 'X הוא י'), לכן "אני צריך להכבד על ידם" (מסקנה מרומזת של הסילוגיזם, 'X צריך לקבל ז מעמיתיו') - "אך הם אינם מכבדים אותי" (כלומר, 'X אינו מקבל ז מעמיתיו', בניגוד למסקנה הרצויה של הסילוגיזם, כלומר לציפייה רציונלית). אין דרך אחרת להבין את השיח הזה מאשר באמצעות סילוגיזם.

אני מאמין שבמהלך השנים שמתי לב לקטעים רבים אחרים בתנ"ך שניתן לראותם גם כלימודי לוגיקה מסוגים שונים. התנ"ך לא חיכה שאריסטו או יוונים אחרים יעסקו במחשבה לוגית. מחשבה כזו היא חלק בלתי נפרד מהמצב האנושי - דבר שהתקיים זמן רב לפני שהלוגיקאים הביאו אותה לאור מלא על ידי הבחנה בין צורת הטיעון הלוגי לתוכנו. אין ספק, ברגע שהלוגיקאים הדגישו צורות טיעון, אנשים רגילים השתמשו בהן לאחר מכן ביתר קלות, בצורה נכונה ותכופה יותר. באופן דומה, למרות שהדוגמאות להיגיון המוצעות בתנ"ך לא היו חדשות לאנושות, הן בכל זאת עזרו ליהודים ולקוראים אחרים של מסמך זה לחזק את כוחות ההיגיון שלהם.

---

[33] שימו לב שחלק מהקטעים המצוטטים נועדו כנציגים בלבד, מבלי לנסות למצוא ולפרט את כל המקרים הדומים.

2. לוגיקה אדוקטיבית בתורה

לקוח מתוך לוגיקה יהודית *(1995), פרק ב':3-1, ונספח 1.*

1. אמנות הידיעה

אינדוקציה , כמושג אפיסטמולוגי, מתייחסת לתהליכים הלוגיים שדרכם מתפתחים בהדרגה כל הטענות, ומרכיביהן 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 [34]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 **במילוליזציה** (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* [35]), שהן התהליכים שבאמצעותם מגלים עד כמה ניתן להרחיב או עד כמה יש לצמצם את תחולתן של טענות **;**

---

[34] 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.

[35] ראה את עבודתי *Future Logic* לפרטים על תהליכים אלה.

- **דדוקציה** , ההסקה של טענה/ות חדשה/ות מטענה/ות אחת או יותר מכל סוג שהוא, באמצעות שורה של תהליכים כמו *התנגדות* , *אדוקציה* , *סילוגיזם* , *קל וחומר* , *אפודוזיס* , *פרדוקס* ואחרים;
- **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 ביצירת 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 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 במחשבה מפורטת. לכן, לא ניתן לצפות שפילוסוף אחד יצביע ויבהיר

כל היבט של אינדוקציה, או יפתח 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 ולא 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 negativeae* "). 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

אדוקציה 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 האדוקציה 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 [36].

---

[36] 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.

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'.**

*כִּי-יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אוֹ חוֹלֵם חֲלוֹמוֹת וְנָתַן לְךָ אוֹת אוֹ מוֹפֵת וְהָיָה הָאוֹת אוֹ הַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ לֵאמֹר: "נֵלְכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְנָעָבְדֵם" לֹא **תִשְׁמַע** בְּדִבְרֵי הַנָּבִיא הַהוּא אוֹ בְּדַבְרֵי הַחוֹלֵם חֲלוֹם הַהוּא כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם מְנַסֶּה אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לָדַעַת הַאֲהֲבִים אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל-לְבַבְכֶם וּבְכָל-נַפְשְׁכֶם."*

החוק השני: **דברים י"ח: 22-21.**

*וְאִם תֹּאמַר בְּלִבְּךָ אֵיכָה נֵדַע אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבְּר יְהוָה כִּי יְדַבֵּר נָבִיא בְּשֵׁם יְהוָה, אִם **לֹא יִהְיֶה הַדָּבָר וְלֹא יִהְיֶה** , הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבֶּר יְהוָה בְּזָדוֹן דִּבֶּר אוֹתוֹ, 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 המנובא 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 המנובא אמפירית 'אינו עוקב, וגם לא מתקיים', כלומר אינו מתרחש כפי שחזה ומתי) 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.

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 דברי 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. הנביא המתנבא לשלום, כי יתקיים דבר הנביא ההוא, ונודע כי באמת שלח ה' 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.

נוכל להוסיף[37] 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 בצורה שגויה, והוכיחו את חוסר כוחות הנבואה שלהם, ולא רק פגעו באמינותם. נוכל גם 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, הפגיעה באמינותם של 400 הייתה כפולה, בכך שהם ניבאו בטעות אירוע חיובי, למרות שברכות שנגזרו על ידי אלוהים 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 *ספר יו"ד*) מוסק מדבריו של ירמיהו בכ"ח:ח-ט' (המצוטט לעיל), 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 את דבריו של ירמיהו מקרוב, 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 התנאי הזה כבר נדונה לעיל.

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

---

[37] נספח 1 (2005) לחוק JL.

הם סמויים ולא פורמליים, ההנחה שלנו שהם מרומזים היא אינדוקטיבית ולא דדוקטיבית; כלומר, אנו מפרשים ולא מסיקים.

יש לציין עוד כי טוב 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* [38]. ניתן לומר שהדברים הטובים הובטחו לקרות, *בתנאי* שנשאר בדרכנו החיובית או שנשפר את דרכנו בדרכים ברורות

---

[38] ניתן להדגים כי זוהי דרך הנמקה מקובלת ומקובלת על ידי פרשנים מסורתיים באמצעות התייחסות לקושי בבראשית כ"ח, עליו הצביע הרב עדין שטיינזלץ בשיחה 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 ה' עמדי..." (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.

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 אחת ברורה לנבואתו.

חלק מההערות הללו אין ספק שנשמעות ספקניות מאוד, אך יש להיות כנים ולראות: מה בדיוק מתנבא, ביחס למי בדיוק, ומתי בדיוק והיכן. 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, תפנית 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) [39].

---

[39] 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

סוגיה נוספת היא להבחין 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 [40]; 'סימן' מציין ניבוי של אירוע טבע, בעוד ש'פלא' מרמז על ניבוי של אירוע על טבעי [41]. מטאורולוג, למשל, אינו טוען שהוא מנבא, 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 לווויינים, 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 פראיים 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

אלוהים, ראיית חזון ה', נפילה אך עיניים פקוחות (כד: ד, טז), וידיעת ידיעת עליון (כד: טז).

[40] אך ראו במדבר יב:6-8, 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).

[41] כהן, עמ' 1062.

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 שנבואה 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![42]

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

---

[42] 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.

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.

3. קאל וחומר

לקוח מתוך לוגיקה יהודית (1995), פרקים ג':1 ו-ד':2-1 (חלק).

1. רֶקַע

ההיגיון היהודי השתמש זה מכבר והכיר במפורש בצורת טיעון הנקראת ***קל וחומר*** (כלומר, מקל ומחמיר). על פי *בראשית רבה* (צב, ז, *פרשת...* *מקץ*) בספר " ", 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, 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) [43]. 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 טיעון 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

---

[43] 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 כי השימוש שלו בצורה זו דומה יותר לרטוריקה של מטיפים סטואיים הלניסטים (עמ' 67-64).

מעמד קטן של כל בני האדם - חייבים להיות גם בני תמותה". למעשה, זוהי אינה דוגמה לטיעון קל וחומר, אלא רק לסילוגיזם [44], המראה שקיימת תפיסה מוטעית גם כיום. או שוב, קחו בחשבון את הערך הקצר הבא באנציקלופדיה *פילוסופית אוניברסלית* [45]: " 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 רבות אפילו לא מזכירות קל וחומר.[46]

> (לוגיקת *קל וחומר* הייתה, 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 בהם. 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

---

[44] ניתן לומר שישנה קל וחומר תנועה מחשבתית 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, קל וחומר, טווח הערכים הטבועים באיבר האמצעי הוא שמאפשר זאת.

[45] כרך 1, עמ' 51, התרגום שלי.

[46] אני חייב לדווח שסמוך לסוף כתיבת ספר זה, גיליתי הגדרה טובה בהרבה לטיעון "א קל וחומר" 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 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).

יחסית. למרות שעבודה זו הייתה עצמאית ומקורית ברובה, אני מחויב להכיר בכך שקדמו לה תרומות ניכרות של לוגיקאים יהודים קודמים, ולכבוד עובדה זו, האיורים שיינתנו 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, ננית, 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 קל וחומר עשוי בהחלט להוות את הגשר הפורמלי בין שתי הגישות המתודולוגיות הללו. קיומו של טיעון 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 [47], 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

---

[47] יש לי רושם, למשל, שהשיח הצרפתי המודרני כרוך יותר בשימוש ב"קל וחומר" מאשר השיח האנגלי המודרני. באיזו מידה זה נכון, ומדוע זה צריך להיות כך, איני יכול להעז לומר.

בלוגיקה קדמו לפריצת הדרך האריסטוטלית, על פי דיווחים של סופרים מאוחרים יותר (כולל 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 שטיעון קל וחומר 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 בקודמיה בעל פה שדווחו (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.[48]

---

[48] 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').

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. מצבי הרוח התקפים

נתחיל ברישום ובשמות של כל מצבי הרוח *התקפים* של טיעון א-פורטיורי [49]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 תגליותינו.

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).

---

[49] 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."

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.

א. מצבי רוח **סובייקטיביים** .

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

P הוא יותר R מ-Q (הוא R),

ו-, Q הוא R מספיק כדי להיות S;

לכן, יתרה מכך, P הוא R מספיק כדי להיות S.

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

(ii) גרסה **שלילית** . (מהעיקרי למשני.)

P הוא יותר R מ-Q (הוא R),

ובכל זאת, P *אינו* מספיק R כדי להיות S;

לכן, יתרה מכך, Q *אינו* R מספיק 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** . (מהעיקרון המשני.)

נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q,

ו-S הוא R מספיק כדי להיות P;

לכן, יתרה מכך, 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** . (משנית לגדולה.)

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 ("מהעיקרי 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).

" **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".[50]

ג. מצבי רוח **קדומים** .

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

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** . (מהעיקרי למשני.)

P מרמז על יותר R מאשר Q (מרמז על R)

ובכל זאת, P *אינו* מרמז מספיק על R כדי לרמוז על S; לכן,

יתרה מזאת, Q *אינו* מרמז על R מספיק כדי לרמוז על S.

ד. מצבי רוח **תוצאתיים** .

(א) גרסה **חיובית** . (מהעיקרון המשני.)

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** . (משנית לגדולה.)

נדרש יותר R כדי לרמוז על P מאשר לרמוז על Q

ובכל זאת, S *אינו* מרמז מספיק על R כדי לרמוז על Q; לכן,

יתרה מזאת, S *אינו* מרמז מספיק על R 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,

---

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

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 [51].

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;

---

[51] 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.

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 [52].

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

---

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

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.[53]

3. מקדימות

משימתנו הראשונה הייתה למסד *טיעונים* , קל וחומר, לנסות ולבטא אותם במונחים סמליים, כדי להפשט מתוכנם הספציפי את מה שגורם להם להיראות "לוגיים" לנו. היינו צריכים להראות שישנן צורות

---

[53] באשר לאימות הטיעונים הנ"ל, ראו JL 3:2 ו-AFL 1:3. בכרך הנוכחי, ראו את הטיפול הקצר בפרק 6:1-4, העוסק גם הוא בטיעון קרשנדו.

לגיטימיות של טיעונים כאלה, שאינן רק קטעי רטוריקה שנועדו להטעות בערמומיות, אלא שתפקידם הוא להנחות את האדם/האנשים שאליהם הם פונים באמצעות תהליכי חשיבה הסקתית אמיתיים. עשינו זאת בפרק הקודם [ב-JL].[54]

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). 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 קל וחומר נראים בדרך כלל כמורכבים 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

---

[54] ברצוני להודות בשלב זה. ענייני המיוחד בטיעון "אפילו יותר" 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 לטיעון "אפילו יותר", כצורת הנמקה יהודית במיוחד שלא זכתה עד כה ליחס פורמלי רב. החלטתי אז ללכת בעקבות הצעה זו, והמאמרים הנוכחיים בנושא הם התוצאה.

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).

4. דוגמאות בתורה

(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:

> "אם רק ירק אביה בפניה, הלוא תתחבא בבושת שבעת ימים?
> תסגר מחוץ למחנה שבעת ימים, ואחרי כן תובא שוב."

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 *לקל 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 בני ישראל לא שמעו אליי ואיך ישמעני פרעה ואיני ערל שפתיים?"

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 השבנו 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>מסקנה:</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:

"כי ידעתי מרידך ואת קשיחות עורפך הנה עוד חיתי עמכם היום מרדתם ביהוה וכמה עוד אחרי מותי?"

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>מסקנה:</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 [5.5]).

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.

4. רשימה מתוקנת של יצירות מקראיות א פורטיורי

לקוח מתוך לוגיקה יהודית (1995), פרק 4-1:5, ונספח 4.

1. בעיות שנתקלו בהן

קודם לכן ציינו כי, על פי *בראשית רבה* , ישנם עשרה מקרים של טיעון 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 [55].

כבר בפרקים קודמים ניתחנו בפירוט רב את ארבעת המקרים 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 קל וחומר באיוב ד':17-19, בעודי מדפדף במדריך הרמב"ם .

---

[55] אם זה משנה, המסורת השנייה נשמרת בספר *הדורות* , הראשונה ב*צמח דוד המאוחר יותר* .

באופן טבעי שהרשימה המופיעה באנציקלופדיה *יודאיקה*[57], 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*[58]); 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 בחנתי בספק את הטיעון בספר אסתר (נחזור לפרטים אלה 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).

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*[59]), 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 כקל וחומר על ידי רבנים באופן קולקטיבי, ולא רק עשרה (אם כי יש

---

56 עמ' 301.

57 כרך 8, עמ' 367.

58 כרך 4, עמ' 518.

59 עמ' 24.

האומרים עשרה אלה ויש האומרים עשרה ההיא, וכולם מסכימים על תשעה מקרים). כיצד הם מיישרים זאת עם טענת המדרש, שכולם כנראה ממשיכים לתמוך בה ללא חת, מעבר להבנתי: סתירה היא סתירה. איני יודע אם מישהו מהם ציין והכיר במקרים נוספים של קל וחומר 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 קל וחומר 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)...	רַאשִׁית:
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 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 בקונקורדנציה 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", "ו-אכ", "אף", "אפ-קי", "ו-אף", "ו-אף-קי", "הן", "ו-הן", "הלה", "ו-הלה"*** *;* 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 של 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: ככל שיותר/פחות, לכן, אז, כך וכו'. המילה *af*, המתורגמת לעתים קרובות כ'כל שיותר/פחות' (קריאתה קל וחומר), 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 <u>לא יכול</u> לעשות את זה; האם זה לא ש-so וכך? כלומר, זה <u>כך</u> 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 כמה מהניואנסים העדינים במשמעותן של מילים כמו **60**"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

---

60 עמ' 99-73.

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.

3. הנתונים וניתוחם

הטבלה שלהלן מפרטת את תוצאות המחקרים הללו, רשימה שהצעתי משלי של טיעונים מקראיים קל וחומר. 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 הקל וחומר האופייניים " *הן", "hine", "להן", "אפ-קי", "ו-אפ-קי", "ו-עך", "הילה"* , שעזרו לי באופן אישי למצוא את הטענה בנוסף לאופרטורים עצמם.

טבלה 4. 1 רשימה מוצעת של יצירות מקראיות קל וחומר

רמזים ראשוניים	מפעילים	הַפנָיָה	לֹא.
		ספרי תורה	
(מָסוֹרֶת)	**קי/ו**	בראשית ד':כ"ד	1
תן, ו-עך	**תרנגולת/ו**	בראשית מ"ד:ח'	2
תן, ו-עך	**תרנגולת/ו**	שמות ו':12	3
הֵל	-/-	במדבר יב:יד	4
תרנגולת, ו-אפ-קי	**תרנגולת/אפ**	דברים לא:כז	5
		ספרים היסטוריים	
אפ-קי	**reu/af**	שמואל א' יד : 29-30	6
ו-אף-קי	**קי/אפ**	א' - שמואל כא:ו'	7

הינה, ו-אפ-קי	**הינן/אפ**	א' - שמואל כ"ג:ג'	8
אפ-קי, הילה	**קי/אפ**	שמואל ב' ד':10-11	9
הינה, ו-אק	**יין/ו**	שמואל ב' יב:יח	10
הינה, ו-אפ-קי	**הינן/אפ**	שמואל ב' ט"ז:11	11
היין, אפ-קי	**הינן/אפ**	מלכים א' ח':כ"ז	12
היין, אפ-קי	**הינן/אפ**	דברי הימים ב' ו':18	13
ו-אף-קי	**קי/אפ**	מלכים ב' ה':13	14
הינה, ו-אק	**יין/ו**	מלכים ב' י':4	15

טבלה 4.2 (המשך).

		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
הֵל	**-/-**	תהילים צ"ד:ט	20
הֵל	**אני/-**	תהילים צ"ד:ט	21
הֵל	**-/-**	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 קל וחומר בתנ"ך, 5 מהם בארבעה חומשי תורה עצמם, ועוד 26 באחד עשר ספרים אחרים (שמואל ומלכים סופרים 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 4. 3 תדירות של אופרטורים קל וחומר

מיקומים	תדירות	(עִבְרִית)	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 קל וחומר 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 לתיאורך המסורתי של הדוברים המדווחים בכל אחד מהטיעונים לעיל, נמצא את התוצאות הבאות:

טבלה 4. 4 טיעונים קל וחומר: על ידי מי, באיזו תדירות, מתי

דייטים מסורתיים	תדירות	רַמקוֹל

טרום המבול	1	לֶמֶך
פַּטרִיאַרכָלִי	1	אחיו של יוסף
סינאטי	5	משה
סינאטי	1	אלוהים (דרך משה)
סינאטי	2	אליפז
סינאטי	1	בילדד
בְּרִיטַנְיָה	1	יונתן
בְּרִיטַנְיָה	3	דוד
בְּרִיטַנְיָה	2	אנשיו של דוד
בְּרִיטַנְיָה	1	אסף
בְּרִיטַנְיָה	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 קל וחומר טיעונים מופיעים, נניח, באפיגרפים 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 קל וחומר לטיעונים (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 קל וחומר 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 קל וחומר 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 י"ב, 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, משמעות א-פורטיורי יכולה להיות חיובית או שלילית, סובייקטיבית או פרדיקטלית (אם היא קטגורית) או אנטצדנטלית או תוצאתית (אם היא מותנית). בנוגע לעשרת (או אחד עשר) המדרשים א-פורטיורי, 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 טיעונים אלו 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 קל וחומר, הוא אינו מייצג את כולם. יתר על כן, ניתן להראות על בסיס כל מקרה לגופו שכל המקרים המקראיים קל וחומר, 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 בתנ"ך קל וחומר. באשר לאופרטורי if, היא כוללת *hen, hine, ki, u*, אך מתעלמת מ- *reu, ve, af, meh* ; באשר לאופרטורי then, היא כוללת *im, lahen* , 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 6-7 במדרש, ו-12-13 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 4-5 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. שפת המקרא א פורטיורי

לקוח מתוך לוגיקה יהודית *(1995), פרק 6.*

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

1. מָבוֹא

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.[61]

---

[61] התייחסתי לתרגומים סטנדרטיים שונים: עבור חומשי תורה, שמואל ומלכים, בעיקר לספרי שונצינו הקלאסיים יותר של התנ"ך; עבור תהילים, למצודה . *תהילים* , ובשאר ל"תנ"ך *ירושלים* ". 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.)

2. בספרי תורה

<u>בראשית ד', כ"ד.</u> למך בן מתושאל:

"אם (***קי***): קין יינקם שבעתיים,

אז (***ו***): למך [ינקום] שבעים ושבעה פי وستّعدم.

<u>קריאת רש"י:</u> 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, קל וחומר, אינו בנוי בצורה מושלמת; למרות שהמעבר מרצון ללא מכוון (הנחת היסוד המרכזית השקטה) הוא אכן קל וחומר, המעבר משבע (בהנחת היסוד המשנית) לשבעים ושבע (בסיום) אינו מציית לכלל ה"דאיו " (ההספיקות): 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 *דאיו* , 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 כי כוונתו, 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), אף על פי 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.

3. בספרים היסטוריים

שמואל א' יד:30-29. 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 בַּפְּלִשְׁתִּים?

כאן, ה- *qal vachomer* הוא משפט גדול יותר מסוג if/then, המסומן על ידי ***reu/af*** , שבתוכו נמצאות שתי משפטי if/then 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 ה- *dayo* (הספיקות) 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.

<u>שמואל א' כ"ג:ג'</u>. 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 ה-if/then של הארגומנט הם ***ki/af*** . הנחת היסוד המשנית מורכבת מטענה מותנית, שבה 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 ה-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.

שמואל ב' י"ב:י"ח. 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 a fortiori עצמו מוקף בתוצאה מוקדמת/תוצאה רחבה יותר (לא הוצגה לעיל), המתבטאת באמצעות *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 זהותו של טיעון a fortiori *כשלעצמו* . עקרון *דאי* מתעלם.

שמואל ב' ט"ז:י"א. דוד:

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

עַד מַעֲדַה (***af***): לְעַתָּה בְּנִימִי *הַזֶּה* [שֶׁנִּמְחַרוּ שׁוּלָה קָרוֹב], וְקָלֵל (אותי *)* וְאַתְנַחְנוּ כִּי צְוָוהוֹ 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, הַאֱלֹהִים 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 שלו, 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 ***ki-ה*** וה- ***af*** מהביטוי המרכזי *ve af ki* כאופרטורים של "if" ו-"then" של הטיעון קל וחומר בכללותו. הנחת היסוד היא טענה מותנית, נטולת אופרטורים מפורשים (אם כי מכילה את הביטוי הרטורי " *halo* "). המסקנה מורכבת ממשפט קדום מפורש 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 לראותו כמי שממלא תפקיד משולש. ראה גם משלי טו, 11 להלן.)

מלכים ב' י', ד'. 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.

4. בספרים אחרים

איוב ד':18-19. אליפז התימני:

"הנה (***hen***): בעבדיו לא בטח, ובמלאכיו (*u*) מאשים סכלות;"

כַּאֲפִי **שֶׁיְּשֻׁבִים** בְּבָתֵּי חֹמֶר, אֲשֶׁר יְסוֹדָם בֶּעָפָר?

<u>איוב טו:טו-טז.</u> 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]!

<u>איוב כ"ה:5-6.</u> 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 קל וחומר 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* .

<u>תהילים 78:20.</u> אסף:

"הִנֵּה (***hen***): הִכָּה סלַע, וַיִּתְּפָּרְעוּ *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) 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'.

<u>תהילים צ"ד:ט-י'.</u> 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 [62]). 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, קל וחומר, רק אם המונח "גמול" מתפרש באופן שלילי, כמו ב"אם הצדיק (*שיש לו מעט חטאים*) ייענש *כאן* עלי אדמות, על אחת כמה וכמה ייענשו כך הרשע והחוטא (*שיש לו חטאים רבים*) *"* (בהיותה סובייקטיבית חיובית "מקטן לגדול", תקינה). אם "גמול" היה מתפרש באופן חיובי, האמירה לא הייתה תקינה קל וחומר (בהיותה סובייקטיבית חיובית "מגדול למקטן); 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 כמשמעו. 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

---

[62] 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?".

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 [63]. 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 *עלי אדמות* , ובמקרה כזה, *לפי עקרון* הדיאו *(הספיקות)*, 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.

<u>משלי טו, יא.</u> שלמה:

"אם (***קי***): גיהנום וחורבן לפני ה';"

כַּאֲפִי יְהוּ ***לִבּ*** בְּנֵי אָדָם [לִפְנֵי יְהוָה]?

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, 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.)

מלבי"ם מפרש נכונה את הנחת היסוד העיקרית והמשתמעת של טיעון זה, קל וחומר, כאשר הוא קובע: "העולם התחתון עמוק הרבה יותר, מעבר לטווח ראייה ולהבנה, מאשר לב האדם..." [64]. ההוכחה האינדוקטיבית לאמירה זו תהיה שרובנו יודעים מעט על לב האדם ושום

---

63 עמ' 119.

64 שם, עמ' 159.

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 לראותה באמת 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.

משלי י"ט, י'. 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 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 ל"לא -רצוי" [65]. 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.

משלי כא:כז. 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 if/then ***ki/af*** . שימו לב בהצהרה לעיל כיצד החלק הראשון של הנחת היסוד והחלק השני של המסקנה היו שניהם מרומזים, אך יכלו להתבטא

---

[65] שם, עמ' 198.

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 שגם מראה על הקשר שלה, קל וחומר, 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.

ירמיהו י"ב:ה'. 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, קל וחומר, בעלי אותה דחיפה. אופרטורי if/then של טיעונים אלה הם בהתאמה ***ki/ve*** ו- ***u/ve*** , אם כי במקרה האחרון ה- *u* (= *ve*) 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.

יחזקאל טו:ה. אלוהים:

"הנה , כאשר *היה* ***שלם*** , לא היה ראוי לכל מלאכה;"

וְכַמָּה פְּשׁוּט מִכָּךְ כַּאֲשֶׁר ***אֻכְלָה*** וְנִשְׂרַף , *הַיֶּתֶם* יִהְיֶה כָּל מַעֲבָדָה ?

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* .

דניאל ב':ט'. 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.

5. דחיות

לבסוף, כמה הערות הנוגעות למקרים אשר על פני השטח עשויים להתפרש כמעין מובן מאליו, אך בבדיקה מדוקדקת יותר אינם מצליחים לעמוד במבחן התוצאה מסיבה זו או אחרת.

בנוגע לדברי הימים ב' לב: 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 קל וחומר; 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 קל וחומר, 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 קל וחומר.

שימו לב גם: מלכים ב' י"ח:23-24, וחזרתם עליהם בישעיהו ל"ו:8-9, עשויים במבט ראשון להתפרש כמעין קל וחומר בסגנונו. אך ככל שניסיתי, לא הצלחתי לנסח טיעון ברור קל וחומר, גם אם 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 האמירה על 'לסמוך על מצרים למרכבות ולפרשים'. הטקסט אינו ברור, אפילו בפשטות.

לבסוף, בנוגע לאסתר ט', י"ב. 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 אחר, קל וחומר, 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 [66]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* (ובמיוחד *טיעון קל וחומר*) (קל וחומר, האם הוא נוסח בצורה נכונה או לא). בהינתן ההנחה, ניתן היה לצפות באותה מידה שפחות אנשים נהרגו במקומות אחרים. ניתן באותה מידה להניח שרוב אויבי היהודים היו בבירה, כמו גם 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.[67]

---

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

[67] במקרה מצאתי (זהו יוני 1998) עוד אחד קל וחומר: 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

6. נספח (2005)

דוגמה נוספת לטענה א-פורטיורי בתנ"ך [68]. מכר שלי וקורא של *הלוגיקה היהודית* , מארק לרו, הצביע בפניי בשנת 2001 בצדק על טיעון א-פורטיורי נוסף בתנ"ך, בשמואל א' י"ז 37. הקטע אומר [69]:

"וַיֹּאמֶר דָּוִד ה' אֲשֶׁר הִצִּילַנִי מִכָּף הָאַרְיֵה וּמִכָּף 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 לעיל, בהתייחס לדניאל ב', ט'). בניתי בקלות משפט 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* "), וזה מספיק 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.

לצמח הקיק, אשר לא עמלת עליו..., ולנינווה הלא אדאג...". הביטוי *vaani lo* (ולא אדאג) דומה בבירור בתפקידו ל- *halo* .

[68] נספח 4 של JL.

[69] ניו יורק: הוצאת יודאיקה, 1976.

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':10-11, דוד קובע שאם גזר דין מוות על האיש שהביש לו את הבשורה על מות שאול (אותו טען האיש שהרג לבקשתו של שאול הפצוע, כפי שמסופר בשמואל ב' א'), 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.

6. הטיעון הלא-מועט של מרים

לקוח מתוך: לוגיקה א פורטיורי *(2013), פרק 7:2,4 (חלקים).*

הטיעון קל וחומר שמעלה מרים, אחותו של משה, במדבר י"ב, יד-טו, ממלא תפקיד חשוב בדיונים רבניים הנוגעים לטיעונים כאלה, בעיקר בגמרא (הפירוש על המשנה). מסיבה זו, נאלצתי לנתח אותו בפירוט רב.

1. אימות פורמלי של טיעון קל וחומר

הפרדיגמה של טיעון א-פורטיורי, הצורה הפשוטה והנפוצה ביותר שלו, היא מצב הרוח הסובייקטיבי החיובי [70], שבו האיברים העיקריים והמשניים (כאן מסומנים תמיד P ו-Q, בהתאמה) הם נושאים והמונחים האמצעיים והמשניים (כאן מסומנים תמיד R ו-S, בהתאמה) הם נשואים. היא מתנהלת באופן הבא [71]:

P הוא R יותר ממה ש-Q הוא R (הנחת יסוד עיקרית).

Q הוא R מספיק כדי להיות S (הנחת יסוד משנית).

לכן, P הוא R מספיק כדי להיות S (מסקנה).

דוגמה לטיעון כזה תהיה: " *אם רק ירק אביה בפניה, הלוא תתחבא בבושת נפש שבעת ימים? תסגר מחוץ למחנה שבעת ימים, ואחרי כן תובא שוב* " (במדבר יב, יד). ניתן לקרוא זאת כך: אם פגיעת אביו (ש) היא רעה (ר) מספיק כדי להצדיק שבעת ימי בידוד (ש), אז בוודאי פגיעת אלוהים (פ) היא רעה (ר) מספיק כדי להצדיק שבעת ימי בידוד

---

70 הערה אגב: השם העברי של טיעון קל וחומר, דהיינו "קל *וקומר* " (כלומר, "מינור ומז'ורי", שמרמז על החיבור בין מינור *למז'ורי* , שכן המילה "מינור" קודמת למילה "מז'ורי"), מעיד על כך שגם הרבנים ראו במצב רוח זה כראשוני והטיפוסי ביותר. אחרת, הם היו יכולים לקרוא לו *חומר וקאל* !

71 אני משמיט כאן טיעון *זוגי* או שוויוני קל וחומר לשם הפשטות. זה כבר הוזכר וטופל בפרק קודם (1). אבל בקצרה, זה עוסק במקרים שבהם Rp = Rq.

(ש); ההנחה העיקרית שבשתיקה היא: פגיעת אלוהים (פ) גרועה (ר) מפגיעת אביו (ש).

ניתן לאמת טיעון זה באופן לוגי (בקצרה) כדלקמן. הנחת היסוד העיקרית אומרת לנו ש-P ו-Q שניהם R, אם כי במידות או דרגות שונות. נניח שהמידה או הדרגה של R ב-P היא Rp וזו של R ב-Q היא Rq - אז הנחת היסוד העיקרית אומרת לנו ש: אם P אז Rp, ואם Q אז Rp, ו-Rp גדול מ-Rq (מה שמרמז בתורו: אם משהו הוא Rp אז הוא גם Rq, מכיוון שמספר גדול יותר כולל את כל המספרים שמתחתיו[72]). באופן דומה, הנחת היסוד המשנית אומרת לנו ששום דבר לא יכול להיות S אלא אם כן יש לו לפחות מידה או דרגה מסוימת של R, נקרא לזה Rs; ניתן לנסח זאת בצורה פורמלית יותר כ: אם Rs אז S ואם לא Rs אז לא S. ברור, מכיוון ש-Q הוא R, ל-Q יש את הכמות Rq של R, כלומר אם Q, אז Rq; אבל כאן אנו לומדים בנוסף (מהפסקת "מספיק") ש-Rq גדול או שווה ל-Rs, כך שאם Rq אז Rs; מכאן, הנחת היסוד המשנית אומרת לנו שאם Q אז S. המסקנה המשוערת פשוט מאחדת חלק מהאלמנטים הקודמים לטענה מורכבת חדשה, כלומר: אם P אז Rp (מהנחת היסוד העיקרית) ואם Rs אז S ואם לא Rs אז לא S (מהנחת היסוד המשנית), ו-Rp גדול מ-Rs (מכיוון ש-Rp > Rq בהנחה העיקרית ו-Rs ≥ Rq בהנחה המשנית), כך שאם Rp אז Rs; מכאן, אם P אז S. המסקנה מוכחת אפוא על ידי שתי ההנחות (יחד, לא בנפרד, כפי שניתן לראות). לכן, הטיעון בכללותו תקף - כלומר, *לא ניתן לערער עליו מבחינה לוגית*.

לאחר שאישרו כך את הלך הרוח הסובייקטיבי החיובי של טיעון קל וחומר, קל לאמת את הלך הרוח הסובייקטיבי השלילי על ידי *רדוקציו אד אבסורדום* לראשון. כלומר, תוך שמירה על ההנחה העיקרית של הראשון: "P הוא R יותר ממה ש-Q הוא R", והכחשת מסקנתו המשוערת, כלומר באמירה: "P הוא R *לא* מספיק כדי להיות S", עלינו כעת לסיים בהכחשת ההנחה המשנית שלו, כלומר ב: "Q הוא R *לא* מספיק כדי להיות S". שכן, אם לא היינו מסיקים כך את הטיעון השלילי, היינו מכחישים את תקפותו של הטיעון החיובי.

באופן דומה, אנו יכולים להדגים את תקפותם של מצבי הנשיאה החיוביים, ולאחר מכן השליליים, של טיעון קל וחומר. בצורה זו,

---

[72] זה ידוע ככלל התלמודי של *בכלל מעשים מנה* , אם כי איני יודע מי ניסח אותו לראשונה, וגם לא מתי והיכן הוא עשה זאת.

האיברים העיקריים, המשניים והאמצעיים (P, Q ו-R) הם נשואים והאיבר המשנה (S) הוא נושא.

נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q (הנחת יסוד עיקרית).

S הוא R מספיק כדי להיות P (הנחת יסוד משנית).

לכן, S הוא R מספיק כדי להיות Q (מסקנה).

דוגמה לטיעון כזה תהיה: " *הנה הכסף אשר מצאנו בפי שקינו הבאנו אליך מארץ כנען ואיך נגנב מבית אדוניך כסף או זהב?* " (בראשית מד, ח). ניתן לקרוא זאת כך: אם אנו (ס) ישרים (ר) מספיק כדי להחזיר חפצי ערך שנמצאו (פ), אז בוודאי אנו (ס) ישרים (ר) מספיק כדי לא לגנוב (ש); ההנחה המרכזית שבשתיקה היא: נדרשת יותר יושר (ר) כדי להחזיר חפצי ערך שנמצאו (פ) מאשר כדי להימנע מגניבה (ש).

כאן האימות מתבצע (שוב בקצרה) כדלקמן. הנחת היסוד העיקרית אומרת לנו שאם (כלומר, אם רק אם) Rp אז P, ואם Rq אז Q, ו-Rp גדול מ-Rq (מכאן שאם Rp אז Rq). הנחת היסוד המשנית אומרת לנו בנוסף שאם S אז Rs, ו-(מכיוון שזה "מספיק") Rs גדול או שווה ל-Rp (מכאן שאם Rs אז Rp), ומכאן נובע שאם S אז Rp; ומכיוון שאם Rp אז P, נובע שאם S אז P. מהנתונים הקודמות, אנו יכולים לבנות את המסקנה המשוערת, תוך שימוש באם S אז Rs (מהנחת היסוד המשנית), ו-Rs גדול מ-Rq (משתי ההנחות, ומכאן שאם Rs אז Rq); אלה יחד מרמזים שאם S אז Rq, וזה יחד עם אם Rq אז Q (מהנחת היסוד העיקרית) מרמז אם S אז Q. המסקנה מוכחת כאן שוב באופן בלתי מעורער על ידי שתי ההנחות יחד. ניתן בתורו לאמת את מצב הרוח הנשיאותי השלילי, תוך שימוש, כמו קודם, בשיטת ה-*reductio ad absurdum* . כלומר, אם ההנחה העיקרית נותרת ללא שינוי והמסקנה המשוערת נדחית, אזי ההנחה המשנית תידחה בהכרח; אך מכיוון שההנחה המשנית נתונה ולכן לא ניתן להכחישה, נובע מכך שלא ניתן להכחיש את המסקנה.

שימו לב שההנמקה עוברת ממינורי למינורי (כלומר, מהמונח המינורי (Q) בהנחה המשנית, למונח המרכזי (P) במסקנה) במצב רוח סובייקטיבי חיובי; ממיינרי למינורי במצב סובייקטיבי שלילי; ממיינרי למינורי במצב פרדיקטלי חיובי; וממינורי למיינרי במצב פרדיקטלי שלילי. אלו הן צורות הנמקה תקפות. אם, לעומת זאת, היינו עוברים ממיינרי למינורי במצב סובייקטיבי חיובי, ממינורי למיינרי במצב סובייקטיבי שלילי; ממינורי למיינרי במצב פרדיקטלי חיובי; או

ממיינרי למינורי במצב פרדיקטלי שלילי - היינו עוסקים בהנמקה כוזבת. כלומר, בארבעת המקרים האחרונים, לא ניתן לאמת את הטיעונים, והמסקנות המשוערות שלהם אינן נובעות באופן לוגי מהנחות היסוד הנתונות שלהם. הנמקה כוזבת פירושה להזמין סתירה מיידית או בסופו של דבר.

שימו לב היטב שכל אחד מארבעת הטיעונים שאימתנו זה עתה מכיל רק ארבעה מונחים, המסומנים כאן P, Q, R ו-S. כל אחד מהמונחים הללו מופיע פעמיים או יותר בטיעון. P ו-Q מופיעים בהנחה העיקרית, וגם בהנחה המשנית או במסקנה. R מופיע גם בהנחות וגם במסקנה. ו-S מופיע בהנחה המשנית וגם במסקנה. ניתן לומר שהטיעון בכללותו בנוי כראוי אם יש לו אחת מארבע הצורות המאומתות הללו והוא מכיל *רק ארבעה מונחים*. ברור שאם לאחד (או יותר) מהמונחים יש משמעויות שונות, אפילו במעט, בהופעותיו השונות בטיעון, לא ניתן לומר באמת שהטיעון בנוי כראוי. זה אולי נותן אשליה של תקפות קל וחומר, אבל זה לא באמת כזה. זוהי הנמקה כוזבת.

הטיעונים המתוארים לעיל, אשר מתויגים כסובייקטיביים או פרדיקטליים, מתייחסים למונחים, ולכן ניתן לכנותם 'קופולטיביים'. קיימים טיעונים 'משמעיים' דומים, המתייחסים לתזות במקום למונחים, ולכן מתויגים כקדמונים או תוצאתיים. לדוגמה, טיעון קדמון חיובי עשוי להיראות כך:

(A הוא Ap (p מרמז על Cr (r ב-C יותר מאשר Bq (B הוא q),

ו-Bq מרמז על C מספיק עבור Ds (כדי ש-D יהיה s);

לכן, Ap מרמז על C מספיק עבור Ds.

שימו לב לשימוש במילה 'מרמז' במקום 'הוא' כדי לקשר בין הפריטים הרלוונטיים. הצגתי כאן את התזות כטענות מפורשות 'A הוא p', 'B הוא q', 'C הוא r' ו-'D הוא s', למרות שניתן באותה מידה לסמל אותן פשוט כ-P, Q, R ו-S, בהתאמה. כללי ההיסק זהים במהותם בטיעון אימפליקטיבי כמו בטיעון קופולטיבי.

2. עקרון הניכוי

אזהרה זו בנוגע ל*אחידות המונחים המשמשים לאורך כל טיעון* יכולה לבוא לידי ביטוי כחוק לוגיקה. זה נכון לא רק לגבי טיעון קל וחומר, אלא לגבי כל טיעון דדוקטיבי (למשל, סילוגיזם או אפודוזיס). אנו

יכולים לכנות כלל יסודי זה "עקרון הדדוקציה", ולנסח זאת כך: *אין לטעון מידע כמסקנה דדוקטיבית שאינו ניתן כבר, במפורש או במשתמע, בהנחה/ות* . זהו עיקרון חשוב מאוד, המסייע לנו להימנע מהנמקה כוזבת. ניתן לראותו כהיבט של חוק הזהות, שכן הוא מצווה עלינו להכיר במידע שיש לנו, כפי שהוא, ללא תוספות דמיוניות. ניתן גם להתייחס אליו כאל *החוק החמישי של המחשבה* , כדי להדגיש את הניגוד בינו לבין עקרון האינדוקציה [73], שהוא החוק הרביעי של המחשבה.

אסור לבלבל דדוקציה עם אינדוקציה. בנימוק אינדוקטיבי, המסקנה אכן יכולה להכיל יותר מידע ממה שההנחות הבסיסיות מספקות; לדוגמה, כאשר אנו מכלילים ממקרים מסוימים לכל המקרים, המסקנה תקפה מבחינה אינדוקטיבית , *בתנאי* שלא נמצאו מקרים הסותרים אותה. בנימוק דדוקטיבי, לעומת זאת, המסקנה חייבת להיות משתמעת באופן פורמלי מההנחה/ות הנתונות, ואין מותרת מבחינה לוגית כל אקסטרפולציה מהנתונים הנתונים. באינדוקציה, המסקנה היא טנטטיבית, כפופה לשינוי אם יימצא מידע נוסף, *גם אם* נתונים חדשים כאלה אינם סותרים את ההנחה/ות הראשונית/ות [74]. בדדוקציה, לעומת זאת, המסקנה היא ודאית ובלתי ניתנת לשינוי, כל עוד לא נמצאו נתונים חדשים הסותרים את ההנחה/ות הראשונית/ות.

באשר למונחים, אם מונח המשמש במסקנה של טיעון דדוקטיבי (כגון קל וחומר) שונה *ולו במעט* במשמעותו או בהיקפו ממשמעותו או מהיקפו בהנחה מסוימת, המסקנה אינה תקפה. אין להשתמש בדו-משמעיות או בעמימות. אין להשתמש ביצירתיות או באקסטרפולציה. אם המונחים אינם זהים לחלוטין לאורך כל הטיעון, עדיין ייתכן שיש לו ערך אינדוקטיבי מסוים, אך באשר לערכיו הדדוקטיביים אין לו כלום. כלל לוגיקה זה, אם כן, נתייחס כאן כאל "עקרון הדדוקציה".

---

[73] בצורתו הכללית ביותר, ניתן לנסח עיקרון זה כך: מה שנראה נכון בהקשר נתון של מידע, עשוי להיחשב כאמת למעשה, אלא אם כן או עד שיימצא מידע חדש המטיל ספק במראה הראשוני. במקרה האחרון, ההקשר המשתנה של המידע עשוי ליצור מראה חדש לגבי מה שנכון; או שהוא עלול לגרום לחוסר ודאות מסוים עד שייכנסו לתמונה נתונים נוספים.

[74] לדוגמה, לאחר הכללה מ"חלק מה-X הם Y" ל"כל ה-X הם Y" - אם לאחר מכן יתגלה ש"חלק מה-X אינם Y", ההנחה "חלק מה-X הם Y" אינה סותרת, אך המסקנה "כל ה-X הם Y" אכן סותרת ויש לזנוח אותה.

טעות הטיעון "פרופורציונלי" א-פורטיורי. טעות שרבים עושים כאשר הם מנסים להסיק א-פורטיורי היא להניח שגודלו של האיבר המשנה (S) משתנה *בדרך כלל* ביחס (בערך) להשוואה בין האיברים העיקריים והמשניים (P ו-Q). ניתן להדגים באופן פורמלי את הטיעון " פרופורציונלי" א-פורטיורי כזה, כפי שנקרא לו מעתה ואילך, באופן הבא.

נתבונן במצב הרוח הסובייקטיבי החיובי שתיארנו לעיל. נניח שבמקום לטעון כפי שטענו לעיל, אנו טוענים כעת, כפי שעושים תומכי ההיגיון השגוי, *שכמו ש-'P הוא יותר R מ-'S (הנחת היסוד העיקרית), כך ש-S במסקנה (שעוסקת ב-P) צריך להיות גדול יותר מאשר בהנחה המשנית (שעוסקת ב-Q)* . אם דבקנו ב'היגיון' הזה, היו לנו *שני מונחי משנה שונים* , נניח S1 עבור ההנחה המשנית ו-S2 עבור המסקנה, כאשר S2 > S1, אולי באותו יחס כמו P ל-Q, או ליתר דיוק כמו ערך ה-R עבור P (Rp) לערך ה-R עבור Q (Rq), כך שניתן יהיה להתייחס ל-S1 ול-S2 בצורה ספציפית יותר כ-Sq ו-Sp. במקרה כזה, הטיעון שלנו ייקרא כך:

P הוא R יותר ממה ש-Q הוא R (הנחת יסוד עיקרית).

Q הוא R מספיק כדי להיות S1 (הנחת יסוד משנית).

לכן, P הוא R מספיק כדי להיות S2 (מסקנה).

הבעיה כעת היא שטיעון זה יהיה קשה לאימות, מכיוון שהוא מכיל *חמישה איברים* במקום ארבעה בלבד כמו קודם. בעבר, הערך של R המספיק כדי להיחשב כ-S היה *זהה* (כלומר, R ≥ Rs) במסקנה (עבור P) כמו בהנחה המשנית (עבור Q). כעת, יש לנו שני ערכי סף של R עבור S, נניח Rs1 (בהנחת המשנית, עבור Q) ו-Rs2 (במסקנה, עבור P). ברור שאם מניחים ש-Rs2 גדול מ-Rs1 (בדיוק כפי ש-Rp גדול מ-Rq), איננו יכולים להסיק ש-Rp > Rs2, שכן למרות שאנו עדיין יודעים ש-Rp > Rq ו-Rq ≥ Rs1, כעת יש לנו: Rp > Rs1 < Rs2, כך שהגדלים היחסיים של Rp ו-Rs2 נותרים בלתי ניתנים להכרעה. יתר על כן, למרות שבעבר הסקנו את הרכיב "אם Rs אז S" של המסקנה מהנחת היסוד המשנית, כעת אין לנו בסיס לרכיב "אם Rs2 אז S2" של המסקנה, מכיוון שהנחת היסוד המשנית שלנו מכילה רכיב

שונה "אם Rs1 אז S1" (והטענה האחרונה בהחלט אינה מרמזת פורמלית על הראשונה).[75]

מכאן נובע שהמסקנה הרצויה "P הוא R מספיק כדי להיות S2" של הגרסה ה"פרופורציונלית" המוצעת של טיעון קל וחומר היא פשוט לא תקפה [76]. כלומר, *המסקנה המשוערת שלו אינה נובעת באופן לוגי מהנחות היסוד שלו* . הסיבה, אם לחזור על כך, היא *שיש* לנו למעשה איבר *חדש* (S2) במסקנה שאינו ניתן במפורש או במשתמע בהנחות היסוד (כאשר מופיע רק S1, בהנחה המשנית). עם זאת, דדוקציה לעולם לא יכולה לייצר מידע *חדש* מכל סוג שהוא, כפי שכבר הדגשנו. אנשים רבים מוצאים תוצאה זו בלתי נעימה. הם מסרבים לקבל את העובדה שהאיבר המשנה S צריך להישאר ללא שינוי במסקנה. הם מתעקשים לראות בטיעון קל וחומר טיעון רווחי, שבו הערך של S (וה-R הבסיסי) גדול יותר עבור P מאשר עבור Q. הם רוצים "לכמת" את הטיעון בצורה יסודית יותר ממה שהגרסה הסטנדרטית מאפשרת.

באופן דומה, אנו יכולים להראות כי לא ניתן להסיק "פרופורציונליות" באמצעות טיעון חיובי א-פורטיורי של נשואים. במקרה כזה, האיבר המשנה (S) הוא הנושא (במקום הנשוא) של ההנחה המשנית והמסקנה. אם איבר זה שונה (כמו S1 ו-S2) בשתי טענות אלה, שוב ברור שאין לנו טיעון א-פורטיורי תקף, מכיוון שהטיעון שלנו כולל למעשה חמישה איברים במקום ארבעה כנדרש. ייתכן *שיש* לנו סיבה להאמין או פשוט לדמיין שהנושא (S) מצטמצם במובן מסוים ביחס לנשואים שלו (גדול עם P, קטן עם Q), אך שינוי כזה, אמיתי או מדומה, אינו קשור כלל לטיעון א-פורטיורי כשלעצמו. S עשוי בהחלט להשתנות במשמעותו או בהיקפו, אך אם הוא משתנה, זה לא *נובע* מטיעון א-פורטיורי כשלעצמו. לוגיקה פורמלית מלמדת הכללות, אך אין זה אומר שהיא מלמדת

---

[75] כמובן, אם נניח ש-Rs1 גדול מ-Rs2, נוכל להסיק ש-Rs2 < Rp. אבל זו לא הטענה המרכזית של אלו המנסים "לכמת" טיעון קל וחומר, שכן היחס בין P ל-Q יהיה הפוך בין Rs1 ל-Rs2. יתר על כן, ההתנגדות הבאה, דהיינו ש"אם Rs2 אז S2" לא ניתן להסיק מ-"אם Rs1 אז S1", עדיין תהיה רלוונטית.

[76] שמתי את התואר 'פרופורציונלי' במרכאות מכיוון שהפרופורציה בין S2 ל-S1 בדרך כלל אינה שווה בדיוק לפרופורציה בין P ל-Q. אבל האם ביטוי זה מכוון באופן מילולי או בערך, לא משנה את חוסר התקפות של הטיעון, שימו לב היטב. אם הוא תקף כשהוא מדויק, כפי שמודגם כאן, אז הוא תקף על אחת כמה וכמה כשהוא מקורב!

אחידות; היא מאפשרת וריאציות במקרים פרטיים, גם כשהיא מזהה תכונות משותפות לכל המקרים.

אנשים המאמינים בטיעון "פרופורציונלי" א-פורטיורי אינם מבינים את ההבדל בין ידע באמצעים דדוקטיביים ספציפיים לבין ידע באמצעים אחרים. *באמצעות דדוקציה א-פורטיורי גרידא* , אנו יכולים רק להסיק ש-P מתייחס בדיוק ל-S, בדיוק כפי ש-Q מתייחס ל-S בהנחה המשנית. אך אין בכך כדי לשלול את האפשרות שבאמצעים *אחרים* , כגון תצפית או אינדוקציה, או אפילו פעולה דדוקטיבית לאחר מכן, נוכל לגלות ולהוכיח כי הערך של S יחסית ל-S1) Q) והערך של S יחסית ל-S2) P) שונים. אם יקרה שאנו יודעים *בנפרד* בוודאות ש-S משתנה ביחס להשוואה של P ו-Q דרך R, נוכל *לאחר* הדדוקציה א-פורטיורי *להמשיך ולעבד* את מסקנתו בהתאם לידע נוסף זה [77]. אך איננו יכולים לטעון לתהליך נוסף כזה כחלק בלתי נפרד מהטיעון א-פורטיורי כשלעצמו - הוא פשוט אינו כזה, כפי שכבר הודגם במונחים פורמליים למדי.

לוגיקה פורמלית חותכת את שרשראות החשיבה הארוכות שלנו ליחידות ניתנות להבחנה - הנקראות טיעונים - שלכל אחת מהן יש לוגיקה מסוימת, כללים מסוימים שעליה לציית להם. לסילוגיזם יש כללים מסוימים, לטיעון קל וחומר יש כללים מסוימים, להכלה יש כללים מסוימים, לאדוקציה יש כללים מסוימים, וכן הלאה. כאשר טיעונים כאלה, בין אם דדוקטיביים או אינדוקטיביים, ובכל צורה מגוונת שהיא, מחוברים יחד ליצירת שרשרת של חשיבה (המונח הטכני שלה הוא *אנתיממה*), זה עשוי להיראות כאילו המסקנה הסופית היא תוצר של כל השלבים הקודמים, אך למעשה היא תוצר של השלב האחרון בלבד. לכל שלב יש מסקנה משלו, אשר הופכת לאחר מכן להנחה בשלב הבא. השלבים לעולם לא מתערבבים, אלא נשארים נפרדים מבחינה לוגית. בדרך זו, אנו יכולים להבחין בבירור בין

---

[77] דוגמה ניטרלית תהיה: נניח שאנו יודעים שמוצר א' יקר יותר ממוצר ב'; בידיעה שכמות מסוימת של מוצר ב' עולה 1000 דולר, נוכל לחזות רק באמצעות טיעון קל וחומר גרידא שאותה כמות של מוצר א' תעלה 'לפחות 1000 דולר'. אבל זה לא ימנע מאיתנו להסתכל על מחירון ולמצוא שהמחיר בפועל של כמות זו של מוצר א' הוא 1250 דולר. עם זאת, התאמת מחיר כזו תהיה חישוב *לאחר מעשה* המבוסס על תעריפי המחירון, ולא היסק המבוסס על הטיעון קל וחומר. למעשה, ברגע שהשגנו את מחירון המחירון, לא היינו צריכים את הטיעון קל וחומר כלל.

המסקנה של טיעון קל וחומר גרידא לבין זו של כל טיעון אחר שעשוי להיבנות לאחר מכן באמצעות המסקנה הקל וחומר כהנחת יסוד.

חלק מהאנשים המאמינים שטיעון קל וחומר מניב מסקנה "פרופורציונלית" מוטעים מניסוח מסקנה כזו. אנו אומרים: "מכיוון שכך וכך, לכן, *עוד ועוד* , זה וזה". הביטוי "עוד ועוד" מרמז לכאורה שהמסקנה (אם היא נוגעת למונח העיקרי) *גדולה כמותית* מהנחת היסוד המשנית (הנוגעת למונח המשני). אחרת, מה "עוד" בה? אבל העובדה היא שאנו משתמשים בביטוי זה במקרים של גדול למשני, כמו גם משני למשני. למרות שאנו יכולים לומר "כמה יותר" ו"כמה פחות", אנו משתמשים לעתים רחוקות בביטוי "עוד פחות" [78]כדי לאזן בין "עוד יותר" - האחרון משמש בדרך כלל בשני ההקשרים. לכן, "עוד ועוד" אולי נחשב כאמירה שהמסקנה *ודאית יותר* מהנחת היסוד המשנית [79]. אבל למרות שלעתים קרובות זו כוונתנו, זה לא נכון מבחינה לוגית. למעשה, המסקנה תמיד (אם תקפה) ודאית *כמו* הנחת היסוד המשנית, לא יותר ולא פחות. לכן, אסור לנו לקחת את הביטוי "בעיקר" באופן מילולי מדי – למעשה, הוא אינו מוסיף דבר לאותות המסקנה הרגילים כמו "לכן" או "כך". זוהי רק הדגשה רטורית, או איתות לכך שצורת ההיגיון היא "קל וחומר".

3. הטיעון מגיע לקרשנדו

למרות שטיעון "פרופורציונלי" בסגנון "א-פורטיורי" אינו תקף פורמלית, הוא למעשה תקף *לעיתים* . הוא תקף בתנאים מסוימים, אותם נפרט כעת. כאשר תנאים אלה אכן מתקיימים, עלינו (אני מציע) לקרוא לטיעון בשם שונה, ולדבר על "טיעון קרשנדו" [80], כדי להבדילו מטיעון "א-פורטיורי" קפדני. נוכל גם לומר (בהתבסס על הצורה המשותפת של מסקנות שני הטיעונים) שטיעון "קרשנדו" הוא סוג מסוים של טיעון "א-פורטיורי", בניגוד לטיעון "א-פורטיורי גרידא" בסגנון "א-פורטיורי". ליתר דיוק, טיעון קרשנדו הוא *שילוב* של טיעון "א-פורטיורי" קפדני וטיעון "פרו רטה". הוא משלב את ההנחות

---

78 אין להתבלבל עם "למרות זאת".

79 זה ניכר בביטוי הלטיני ***a fortiori ratione*** , שפירושו "עם סיבה חזקה יותר".

80 המונח מקורו באיטליה, ומשמש במוזיקולוגיה לציון עלייה הדרגתית בעוצמת הקול.

היסודיות של שני הטיעונים, כדי להניב מסקנה "פרופורציונלית" מיוחדת.

הסובייקטיבי החיובי של טיעון קרשנדו יש שלוש הנחות יסוד וחמישה מונחים:

P הוא יותר R מאשר Q הוא R (הנחת יסוד עיקרית);

ו-Q הוא R מספיק כדי להיות Sq (הנחת יסוד משנית);

ו-S משתנה בפרופורציה ל-R (הנחת יסוד נוספת).

לכן, P הוא R מספיק כדי להיות Sp (מסקנה קרשנדו).

ה'הנחה הנוספת' אומרת לנו שיש פרופורציונליות בין S ל-R. שימו לב שהמונח המשנה (Sp) במסקנה שונה מזה (Sq) שניתן בהנחת היסוד המשנית, למרות שהן שתי מידות או דרגות של דבר אחד (S). ניתן לאמת מצב רוח זה באופן הבא:

האלמנט הגרידא קל וחומר הוא:

P הוא יותר R מאשר Q הוא R,

ו-Q הוא R מספיק כדי להיות Sq.

(לכן, P הוא R מספיק כדי להיות Sq.)

לכך יש להוסיף על רכיב היחס:

יתר על כן, אם ניתנת לנו ש-S משתנה ביחס ישר ל-R, אז:

מכיוון שההנחה המשנית לעיל מרמזת כי: אם R = Rq, אז S = Sq,

מכאן נובע כי: אם R = גדול מ- Rq = Rp, אז S = גדול מ- Sq = Sp.

מכאן המסקנה הקרשנדו:

לכן, P הוא R מספיק כדי להיות Sp.

אם היחס בין S ל-R הוא ישיר, אז Sp > Sq; אבל אם S ביחס הפוך ל-R, אז Sp < Sq. מצב הרוח הסובייקטיבי **השלילי** דומה, בעל אותה הנחת יסוד ראשית ונוספת, פרט לכך שכהנחת יסוד משנית יש לו "P הוא R לא מספיק כדי להיות Sp" וכמסקנה קרשנדו "Q הוא R לא מספיק כדי להיות Sq".

הנשיאותי החיובי של טיעון קרשנדו יש שלוש הנחות יסוד וחמישה מונחים:

נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q (הנחת יסוד עיקרית);

ו-Sp הוא R מספיק כדי להיות P (הנחת יסוד משנית);

ו-S משתנה בפרופורציה ל-R (הנחת יסוד נוספת).

לכן, Sq הוא R מספיק כדי להיות Q (מסקנה קרשנדו).

כמו קודם, ה"הנחת היסוד הנוספת" אומרת לנו שיש פרופורציונליות בין S ל-R. שימו לב שהמונח המשנה (Sq) במסקנה שונה מזה (Sp) שניתן בהנחת היסוד המשנית, למרות שהן שתי מידות או דרגות של דבר אחד (S). ניתן לאמת מצב רוח זה באופן הבא:

האלמנט הגרידא קל וחומר הוא:

נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q,

ו-Sp הוא R מספיק כדי להיות P.

(לכן, Sp הוא R מספיק כדי להיות Q.)

לכך יש להוסיף על רכיב היחס:

יתר על כן, אם ניתנת לנו ש-R משתנה ביחס ישר ל-S, אז:

מכיוון שההנחה המשנית לעיל מרמזת כי: אם S = Sp, אז R = Rp,

מכאן נובע כי: אם S = קטן מ- Sp = Sq, אז R = קטן מ- Rp = Rq.

מכאן המסקנה הקרשנדו:

לכן, Sq הוא R מספיק כדי להיות Q.

אם היחס בין R ל-S הוא ישיר, אז Rp < Rq; אבל אם R ביחס הפוך ל-S, אז Rp > Rq. מצב הרוח הנשיאולוגי **השלילי** דומה, בעל אותה הנחת יסוד ראשית ונוספת, פרט לכך שכהנחת יסוד משנית יש לו "Sq האם R אינו מספיק כדי להיות Q" וכמסקנה קרשנדו "Sp האם R אינו מספיק כדי להיות P".

בפועל, סביר יותר שניתקל בטיעוני קרשנדו סובייקטיביים מאשר פרדיקטלים, מכיוון שהמונחים המשניים בראשונים הם פרדיקטים, בעוד שאלו שבאחרונים הם נושאים, וקשה לכמת נושאים. באופן דומה, אנו יכולים לבנות ארבעה מצבי רוח אימפליקטיביים של טיעון קרשנדו, אם כי הדברים מסתבכים יותר במקרים כאלה, מכיוון שלא באמת מושווים התזות האמצעיות והתזות המשניות, אלא המונחים שבתוכן. עניינים אלה מטופלים ביתר פירוט בפרקים קודמים [של AFL], ולכן לא יידונו כאן.

מהצגה פורמלית זו, אנו רואים שטיעון "פורטיורי" גרידא וטיעון "קרשנדו" הן צורות חשיבה שונות למדי. לטיעון האחרון יש אותן

הנחות כמו לראשון, *בתוספת* הנחת יסוד נוספת לגבי פרופורציה, המאפשרת את המסקנה ה"פרופורציונלית". ללא "הנחת היסוד הנוספת" האמורה, כלומר עם שתי הנחות היסוד בלבד (העיקרית והמשנית) של טיעון "פורטיורי", איננו יכולים להסיק באופן לגיטימי את המסקנה ה"קרשנדו".

לפיכך, אנשים הטוענים שהם מסיקים מסקנה "פרופורציונלית" מהנחה קל וחומר, עוסקים בכשל. הם כמובן מוצדקים לעשות זאת, אם הם מכירים במפורש, או לפחות זוכרים באופן מרומז, את ההנחה הנוספת הנדרשת לגבי פרופורציה. אבל אם הם אינם מודעים לצורך במידע נוסף כזה, הם בהחלט טוענים בצורה שגויה. השאלה כאן אינה שאלה של שמות, כלומר האם טיעון נקרא קל וחומר או קרשנדו או מה שזה לא יהיה, אלא שאלה של מידע עליו מבוססת ההסקה.

לסיכום: לוגיקה פורמלית יכולה ללא ספק לאמת טיעון שנבנה כהלכה, כפי שמצוין. הניבוי המסכם (ליתר דיוק, הפריט המשנה, S) במקרים כאלה זהה לזו הניתנת בהנחה המשנית. היא אינה כמות גדולה או קטנה יותר, המשקפת את היחס הישיר או ההפוך בין הפריטים העיקריים והמשניים. מסקנה 'פרופורציונלית' כזו אינה תקפה מבחינה פורמלית, אם כל מה שהיא מבוססת עליהן הן שתי *ההנחות* של טיעון כפי שמצוין. כדי להסיק מסקנה קרשנדו, יש צורך בהנחה *נוספת* בנוגע לפרופורציונליות בין הפריטים המשניים והאמצעיים.

4. *הדייו* (הספיקות) של הרבנים

ממה שראינו ואמרנו זה עתה עולה כי אין צורך פורמלי ב"עקרון *דייו* (הספיקות)" כדי להצדיק טיעון "פורטיורי" (fortiori) בהבדל מטיעון "קרשנדו". אין זה נכון לתפוס, כפי שעושים כמה פרשנים (ובעיקר הגמרא, כפי שנראה [ב-AFL]), טיעון "פורטיורי" כטיעון "קרשנדו" שעוקף באופן מלאכותי על ידי עקרון " *דייו*" ; שכן משמעות הדבר היא שהמסקנה הטבעית משתי הנחות היסוד של "פורטיורי" היא "קרשנדו", בעוד שהאמת היא שהנחה של "פורטיורי" יכולה להניב באופן הגיוני רק מסקנה "א פורטיורי". הכלל שיש לאמץ הוא שכדי להסיק מסקנה "קרשנדו" נדרשת הנחת יסוד נוספת (כלומר שלישית) לגבי מידתיות - אין זה *שניתן* להניח מידתיות (משתי הנחות יסוד) אלא אם כן המידתיות נדחית במפורש על ידי התנגדות "*דייו*" .

למעשה, עקרון *הדיאו* יכול באופן "מלאכותי" (כלומר, על ידי צו אלוהי או מוסכמה רבנית) לרסן רק טיעון קרשנדו. במקרה כזה, ההנחה הנוספת לגבי פרופורציה מתעלמת, והמסקנה מוגבלת לממד שלה קל וחומר (כאשר המונח המשנה זהה בהנחה המשנית ובמסקנה) ומונעת את ממד הקרשנדו שלה (כאשר המונח המשנה גדול או קטן יותר בהנחה המשנית מאשר במסקנה). ברור שאם ההנחה לגבי פרופורציונליות היא עובדה טבעית, לא ניתן להתעלם ממנה באופן הגיוני; אך אם הנחת יסוד זו כבר "מלאכותית" (כלומר, צו אלוהי או מוסכמה רבנית), אז אכן ניתן להתעלם ממנה במקרים נבחרים. לדוגמה, למרות ששכר ועונש כפופים בדרך כלל לעקרון "מידה כנגד מידה", ניתן להעלות על הדעת לפסול את הצדק המחמיר של חוק זה בנסיבות חריגות לטובת הרחמים, והשכר עשוי להיות גדול מהצפוי או העונש קטן מהצפוי.

פרשנים מסוימים (למשל, מקובי) השוו את עקרון *הדאו (dayo*) לעקרון הדדוקציה. עם זאת, זה אינו מדויק, מכמה סיבות. ראשית, על פי ההיגיון, כפי שראינו, טיעון קל וחומר שמסקנתו ניתנת לאימות פורמלית תואם בהכרח את עקרון הדדוקציה. למעשה, אין צורך להתייחס לעקרון הדדוקציה כדי לאמת את המסקנה - המסקנה מאומתת באמצעים פורמליים, ועקרון הדדוקציה הוא רק תצפית לאחר מעשה, הצהרה על משהו המשותף לכל הטיעונים התקפים. למרות שהוא שימושי כהפשטה פילוסופית וככלי הוראה, הוא אינו הכרחי למטרות אימות.

אף על פי כן, אם נמצא כי מסקנה אינה תואמת את עקרון הדדוקציה, ניתן כמובן להכריז עליה כבטלה באופן מיידי. שכן עקרון הדדוקציה הוא גם סביר כשלעצמו: ברור שאיננו יכולים לייצר מידע חדש באמצעים רציונליים גרידא; עלינו לקבל מידע זה ממקום אחר, בין אם על ידי דדוקציה מהנחה (או הנחות) שכבר קיימות, בין אם על ידי אינדוקציה מנתונים אמפיריים כלשהם, או אולי באמצעים מיסטיים יותר כמו התגלות, נבואה או תובנה מדיטטיבית. אזהרה זו כה ברורה מאליה, עד שאין צורך באמת לבטא אותה כמקסם, אם כי אין בכך שום נזק.

עבור מדע הלוגיקה, ובאופן רחב יותר עבור אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה, אם כן, קל וחומר טיעון וה"מגבלה" שמציב לו עקרון הדדוקציה הם תופעות טבע (מופשטות) . הדגש כאן הוא על המילה טבעי. הם אינם נקבעו על ידי אלוה (למעט במידה שכל תופעות הטבע

יכולות להיחשב על ידי מאמינים כיצירות אלוהיות), וגם לא מוטלות על ידי סמכות אישית או קולקטיבית, בין אם דתית או חילונית, רבנית או אקדמית, וגם לא מבנים מלאכותיים מוסכמים או בחירות שרירותיות. הם תובנות רציונליות אוניברסליות, כלים אפודיקטיים של התבונה הטהורה, בהתאם ל"חוקי המחשבה" המשמשים לייעל את הידע שלנו.

שלושת החוקים הראשונים הם שאנו ***מכירים בעובדות כפי שהן*** (חוק הזהות), ***באופן עקבי*** (חוק אי-הסתירה) ***ומבלי להשמיט נתונים רלוונטיים בעד או נגד.*** (חוק האמצע המודר); הרביעי הוא עקרון האינדוקציה והחמישי הוא עקרון הדדוקציה.

נחזור על כך: עבור לוגיקה כמיזם מדעי עצמאי וחסר פניות, אין עמימות או ספק שטיעון קל וחומר, שאכן בנוי כהלכה, עם מסקנה המשקפת בדיוק את הנחת היסוד המשנית, הוא הנמקה תקפה. בהינתן שתי הנחות היסוד שלו, מסקנתו (הלא "פרופורציונלית") נובעת בהכרח; כלומר, אם שתי ההנחות מתקבלות כנכונות, יש להודות גם במסקנה האמורה כנכונה. יתר על כן, כדי להגיע למסקנה "קרשנדו" נדרש מידע נוסף; ללא מידע כזה, מסקנה "פרופורציונלית" תהיה שגויה. ניתן לנסח עקרון של דדוקציה כדי להזכיר לאנשים שמידע חדש כזה אינו ניתן לייצור *יש מאין* ; אך עיקרון כזה אינו באמת נחוץ לבעלי ידע.

כל זה אולי נראה מובן מאליו לרבים, אך תלמודיסטים או תלמידי תלמוד שאומנו אך ורק בדרך המסורתית עשויים שלא להיות מודעים לכך. לכן היה עלינו כאן להבהיר תחילה את הסוגיות הלוגיות גרידא, לפני שנבחן את מה שהתלמוד אומר. כדי להבין את מלוא המשמעות של מה שהוא אומר וכדי להיות מסוגל להעריך את טענותיו, על הקורא להיות בעל מטען מסוים של ידע לוגי.

ההבנה של *קל וחומר* כתופעה טבעית של הלוגיקה מקובלת, במפורש או במשתמע, על ידי רוב הפרשנים. הרב עדין שטיינזלץ, למשל, בלקסיקון שלו לעקרונות הפרשנויות התלמודיות, מתאר *קל וחומר* כ"היגיון לוגי במהותו" [81]. הרב י. עמנואל שוחט אומר זאת ביתר תקיפות: " *קל וחומר* הוא טיעון לוגי מובן מאליו" [82]. השוואת עקרון *הלאו* לעקרון

---

[81] עמ' 139. התרגום שלי מצרפתית (למרבה הצער, יש לי רק מהדורה צרפתית בזמן כתיבת שורות אלה).

[82] בהרצאת וידאו מקוונת בכתובת: www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/1158797/jewish/Rules-One-and-Two-of-Torah-Elucidation.htm ; שימו לב, עם זאת,

הדדוקציה מאומצת גם על ידי פרשנים רבים, ובמיוחד לוגיקאים. לדוגמה, לאחר ציטוט האמירה הרבנית "מספיק אם החוק ביחס לדבר המוסק יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר", ונטורה כותב במפורש מאוד: "אנו נחים כאן בגבולות הלוגיקה הפורמלית, לפיה מסקנתו של סילוגיזם לא צריכה להיות נרחבת יותר מהנחות היסוד שלו" [83].

עם זאת, כפי שנגלה בהמשך [בספר AFL], הסיבה העיקרית לכך שהמשוואה המוצעת של עקרון *הדיו* לעקרון הדדוקציה אינה מומלצת היא שהיא שגויה. אכן ישנם יישומים שבהם ציווי *הדיו* במקרה תואם לעקרון הדדוקציה; אך ישנם גם יישומים שבהם השניים מתפצלים במשמעותם. פרשנים שחשבו עליהם כשווים התחשבו רק במקרים הראשונים כאשר עשו זאת; כאשר אנו בוחנים את המקרים האחרונים, עלינו להודות ששני העקרונות שונים מאוד.

5. ניתוח במדבר י"ב:15-14

[במדבר י"ב, יד-טו הוא קטע תורה הממלא תפקיד חשוב בגמרא, בבבא קאמא כה, ע"א, שם הוא משמש כהמחשה לכלל ההרמנויטי הרבני של *קל וחומר* (טיעון קל וחומר) וכצידוק לעקרון *הדיו* (הספיקות) הנלווה אליו, המנוסח במשנה ב', ה'.]

הסיבה לכך שהגמרא התמקדה במיוחד בקטע תורה זה צריכה להיות ברורה. זהו הטיעון קל וחומר *היחיד* בכל התנ"ך שנאמר על ידי אלוהים וגם קשור להסקת עונש על פשע מסוים. אף אחד מארבעת הטיעונים הקל וחומר האחרים בתורה אינו נאמר על ידי אלוהים [84]. ומתוך תשעת

שהוא מקבל את רעיון הגמרא שהטיעון במדבר י"ב:י"ד היה מוביל באופן הגיוני למסקנה של "ארבעה עשר ימים" במקום "שבעה ימים", אלמלא עקרון *הדאיו* . פרשנות מקוונת נוספת קובעת: "בניגוד לגזירה שווה, אין צורך לקבל את המסקנה של כל וחומר כמסורת מרבינו, מכיוון שהיא מבוססת על היגיון;" ראו זאת בכתובת: www.dafyomi.shemayisrael.co.il/bkama/backgrnd/bk-in-025.html.

[83] בנספח לפרק 8 של *Terminologie Logique* (ספר הרמב"ם על לוגיקה, עמ' 77). ונטורה הוא מתרגם ופרשן (בצרפתית). התרגום לאנגלית הוא שלי. הוא משתמש בבירור במילה סילוגיזם במובן כללי (כלומר, כייצוג של כל סוג של דדוקציה, לא רק בצורה הסילוגיסטית).

[84] אחד הוא של למך (בראשית ד':כד), אחד הוא של אחי יוסף (בראשית מד':ח'), ושניים הם של משה (שמות ו':יב ודברים לא':כז). ניתן

הטיעונים הקל וחומר האחרים בתנ"ך שנאמרו על ידי אלוהים, שניים כן עוסקים בענישה על חטאים אך לא מספיק ספציפית כדי להנחות שיפוט משפטי [85]. ברור שספר המשנה... פסוק ב':5 יכול להיות מבוסס רק על התורה דרך במדבר י"ב:יד-טו. קטע זה אומר:

---

[85] שני הטיעונים נמצאים בירמיהו כ"ה:כט ו-מט:יב. הטון של שניהם הוא: אם התמימים יחסית רעים מספיק כדי להיענש, אז האשמים יחסית רעים מספיק כדי להיענש. שבעת הטיעונים האחרים, קל וחומר, בנ"ח שנאמרו על ידי אלוהים הם: ישעיהו ס"ו:א', ירמיהו י"ב:ה' (קטע שני) ו-מה:ד'-ה', יחזקאל יד:יג-כא' ו-ט"ו:ה', יונה ד':י'-יא'. שימו לב, שלמרות שיחזקאל לג:כ"ד נאמר גם הוא על ידי אלוהים, הטיעון (המוטעה) שהוא מתאר אינו שלו - הוא רק מצטט אנשים מסוימים.

לפרש את טיעונו של למך כנוגע לעונש, אך הדובר ראוי לגינוי מוסרי והצהרתו היא יותר התרברבות מלאת תקווה מאשר טענה משפטית אמינה.

"יד. אם רק ירק אביה בפניה, האם לא תתחבא בבושה שבעת ימים? תהיה סגורה מחוץ למחנה שבעת ימים, ואחרי כן תובא שוב. טו. ותסגור מרים מחוץ למחנה שבעת ימים; ולא נסעו העם עד תובא שוב."

ניתן לפרש פסוק 14 כקל *וחומר* כדלקמן:

גרימת אי-הסכמה אלוהית (P) היא עבירה גדולה יותר (R) מאשר גרימת אי-הסכמה אבהית (Q). (הנחת יסוד עיקרית.)

גרימת אי-הסכמה מצד האב (Q) היא פוגענית (R) מספיק כדי להצדיק בידוד של שבעה ימים (S). (הנחת יסוד משנית).

לכן, גרימת אי-הסכמה אלוהית (P) היא פוגענית (R) מספיק כדי להצדיק בידוד של שבעה ימים (S). (מסקנה).

טיעון זה, כפי שניסחתי אותו מעט מחדש כאן, תקף אך ורק קל וחומר מסוג סובייקטיבי חיובי (משנוני לגדול) [86]. פרשנות מסוימת מצידי הייתה נחוצה כדי לנסחו בפורמט סטנדרטי זה [87]. לקחתי את הדימוי של אביה יורק בפניה (12:14) כמעיד על "אי-הסכמה אבהית" הנגרמת ככל הנראה, באנלוגיה להקשר, על ידי התנהגות היפותטית כלשהי מצידה [88]. לא נאמר כאן דבר על "אי-הסכמה אלוהית"; גם זה מוסק על ידי מההקשר, דהיינו מרים שנפגעה לפתע ב"צרעת" (12:10) על ידי אלוהים, כשהיא כועסת באופן גלוי (12:9) על כך שדיברה רע על משה (12:1). האחרון הוא "עבירתה" במצב הנוכחי, כאשר מונח זה (או אחר דומה לו) נחוץ כמונח ביניים של הטיעון.

הנחת היסוד העיקרית, לגבי גרימת אי-הסכמה אלוהית כעבירה "חמורה יותר" מאשר גרימת אי-הסכמה אבהית, היא אינטרפולציה - היא כמובן

---

[86] למעשה, יהיה מדויק יותר לסווג טיעון זה כנקודה קודמת חיובית, מכיוון שהנשוא S (המצדיק בידוד למשך שבעה ימים) אינו מוחל על Q או P (הגורם לחוסר אישור), אלא על הנושא של האחרון (כלומר, האדם שגרם לחוסר אישור). כלומר, גרימת אי אישור *מרמזת* על כך שהיא מצדיקה בידוד. אבל אני משאיר את הדברים כפי שהם כאן למען הפשטות.

[87] אני אומר 'מצדי' כדי להכיר באחריות – אבל כמובן, חלק ניכר מהקריאה הנוכחית אינו מקורי במיוחד.

[88] הטקסט העברי אומר 'ואביה וכו"; התרגום ל"אם אביה וכו" נובע, ככל הנראה, מפרשנותו של רש"י "לרמוז שהיריקה מעולם לא התרחשה בפועל, אלא היא היפותטית בלבד" (*מצודה חומש* עם רש"י בכתובת: www.tachash.org/metsudah/m03n.html#fn342).

לא ניתנת בטקסט. היא בנויה בהתאם לחומרים הזמינים במטרה מפורשת לאפשר את הסקת המסקנה מהנחת היסוד המשנית. את המשפט בהנחת היסוד המשנית של "בידוד" במשך שבעה ימים עקב גרימת אי-הסכמה אבהית ניתן להסיק מהביטוי " האם לא תסתתר בבושה שבעה ימים? ". את המשפט המקביל במסקנה המשוערת של "בידוד" במשך שבעה ימים עקב גרימת אי-הסכמה אלוהית ניתן לראות כהסקה המתאפשרת על ידי נימוק קל וחומר.

בנוגע למונח "בידוד", הסיבה שבחרתי בו היא משום שהוא *המכנה המשותף המושגי* בין "הסתתרות בבושה" לבין "הסתגרות מחוץ למחנה". אך גישה ביקורתית יותר תטיל ספק במונח זה, משום ש"הסתתרות בבושה" היא פעולה רצונית שניתן לעשות בתוך המחנה, בעוד ש"הסתגרות מחוץ למחנה" לכאורה מתייחסת למאסר לא רצוני על ידי הרשויות מחוץ למחנה. עם זאת, אם נצמד להבחנות המשמעותיות בין שתי התוצאות הללו, איננו יכולים לטעון שהטיעון הנטען, שהוא א-פורטיורי גרידא, תקף. שכן, על פי ההיגיון המחמיר, איננו יכולים לקבל מידע נוסף במסקנתו של טיעון דדוקטיבי (בין אם הוא א-פורטיורי, סילוגסטי או כל דבר אחר) ממה שכבר ניתן בהנחות היסוד שלו.

כלומר, למרות שאנו יכולים, באופן הגיוני, מ"הסתתרות בבושה" להסיק "בידוד" (מכיוון שהראשון הוא מין של האחרון), איננו יכולים לאחר מכן מ"בידוד" להסיק "להיות סגור מחוץ למחנה" (מכיוון שהראשון הוא סוג של האחרון). לעשות זאת יהיה הליך לא חוקי על פי כללי ההיגיון הסילוגיסטי, כלומר, זה יהיה שגוי. מכאן נובע שהמסקנה הנכונה לחלוטין, קל *וחומר* , היא או ספציפית "תסתתר בבושה שבעה ימים" או במילים כלליות יותר "תסבול בידוד שבעה ימים". בכל מקרה, אם כן, המשפט "תסגור מחוץ למחנה שבעה ימים" אינו יכול להיחשב באופן הגיוני כמסקנה קל וחומר, אלא יש להתייחס אליו כמסקנה *נפרדת*. וצו אלוהי *נוסף* שאפילו אם היא לא תסתתר מרצונה, יש לאלץ אותה לעשות זאת בניגוד לרצונה (כלומר, לכלוא אותה).

לחלופין, אנו יכולים כמובן לטעון שהטיעון נועד להיות קרשנדו ולא קל וחומר. כלומר, ייתכן שהמסקנה "יש לסגור אותה מחוץ למחנה שבעה ימים" אכן *נגזרת* מההנחה המשנית "היא תסתתר בבושה שבעה ימים" - ב'פרופורציה' לחומרת העוול, תוך השוואה בין זה לאב לזה לאל. כדי שזה יתקבל, עלינו להניח הנחת *יסוד נוספת* , המחייבת יחס בין

חשיבותו של קורבן העוול (אב, אלוהים) לבין העונש שייגרם על העבריין (בידוד מרצון, גירוש כפוי וכלא).

נקודה נוספת שראוי להדגיש היא עונש הצרעת. כולם מתמקדים בעונשה של מרים, גירוש מהקהילה למשך שבוע, אך זה בוודאי אינו עונשה היחיד. בינתיים היא נגועה על ידי אלוהים במחלה מפחידה, בעוד שהבת ההיפותטית שהרגיזה את אביה אינה סובלת ממחלה מקבילה. לכן, שני העונשים אינם זהים כפי שהם עשויים להיראות אם לשפוט רק בהתייחס לשבעת ימי הבידוד. גם כאן, אנו עשויים לפקפק בתקפות הטיעון קל וחומר. ניתן להתנגד להתנגדות זו על ידי ציון שירק האב הוא האנלוג הנדרש לצרעת. אך כמובן, שני המכות הן בסדרי גודל שונים; לכן, נותר ספק.

לכן, עלינו להודות שוב כאן כי הבדל זה בענישה בין שני המקרים אינו נקבע על ידי הטיעון "א קל וחומר" גרידא, אלא על ידי צו אלוהי נפרד ונוסף. או, לחלופין, על ידי טיעון "א קרשנדו" מתאים, שעליו לא יחול לאחר מכן *"דאיו"* . אנו יכולים גם להתמודד עם קושי זה באומרנו שעונש הצרעת *כבר היה* עובדה, שנוצרה על ידי אלוהים, לפני ניסוח הטיעון "א קל וחומר"; בעוד שהאחרון נוגע רק לעונש שטרם *התחל* , על ידי התערבות אנושית - דהיינו, הבידוד של שבעת ימי. לפיכך, הטיעון *נוגע* במכוון רק לחלק המאוחר יותר של עונשה של מרים, ואין להאשים אותו בכך שהוא מתעלם מהחלק הקודם.

ייתכן שניתן להכחיש כי כוונתנו כאן לטיעון קל וחומר מכל סוג שהוא. באותה מידה נוכל לראות את המשפט " תסגר אותה מחוץ למחנה שבעת ימים " כגזירה עצמאית. אך אם כן, מה הטעם בקריאה הרטורית " אילו רק יורק אביה בפניה, האם לא תתחבא בבושה שבעת ימים? " ויתרה מכך, כיצד להסביר את צירוף המקרים של בידוד "שבעת ימים" בשני המקרים? אנלוגיה כלשהי בין שני הסעיפים הללו מכוונה בבירור, והטיעון קל וחומר או קרשנדו משמש לקישור משכנע ביניהם. לפיכך, למרות שניתן להעלות התנגדויות שונות בנוגע לפורמט קל וחומר או לתוקף של טיעון התורה, ניתן לומר שבהתחשב בכל הדברים, הקריאה המסורתית של הטקסט כקל *וחומר* היא סבירה. ניתן להצדיק קריאה זו עוד יותר אם היא נתפסת במובנים מסוימים כקרשנדו, ולא כקל וחומר גרידא.

מה, אם כן, התועלת של הפסוקית: "ואחרי כן תובא שוב"? שימו לב שזה לא מוזכר במובן הקל וחומר שלי לעיל. האם עלינו פשוט לקרוא את זה כמבהיר משהו שמשתמע מהמילים " ותסגר אותה מחוץ למחנה

שבעת ימים "? ובכן, מילים אלה אינן מרמזות באופן מוחלט שלאחר שבעה ימים יש להחזיר אותה למחנה; ייתכן שלאחר שבעה ימים היא צריכה להשתחרר מהכלא (שם היא "סגורה"), אך לא בהכרח להחזיר אותה "מחוץ למחנה". לכן, הפסוקית המדוברת מוסיפה מידע. בתום שבעת הימים, מרים צריכה להשתחרר גם מהכלא *וגם* מגירוש ממחנה השבט.

פרשנות אפשרית נוספת לסעיפים אלה היא לקרוא את " תסגר אותה מחוץ למחנה שבעת ימים " כמעין גזר דין של *לפחות* שבעה ימים, בעוד ש"ואחרי כן תובא שוב" פירושו שהגזר דין לא *יעלה על* שבעה ימים (כלומר, "אחרי כן" מתפרש כ"מיד לאחר מכן"). הם קובעים בהתאמה מינימום ומקסימום, כך שמוטלים *בדיוק* שבעה ימים. מה שברור בכל מקרה הוא ש"שבעה ימי בידוד" נאמר ומרומז הן בהנחת היסוד המשנית המוצעת והן במסקנה; ***שום כמות אחרת, כגון ארבעה עשר יום, לא מוזכרת כלל*** , שימו לב היטב. זוהי אינדיקציה חיובית לכך שאנו אכן עוסקים בעיקרה בטיעון קל וחומר גרידא, שכן הכלל הלוגי של הרציפות בין המידע הנתון למידע המשוער מציית (במידה זו).

כפי שנראה כשנפנה ליחס הגמרא [בספר השפה האנגלית], למרות שאין אזכור מפורש של ארבעה עשר יום בסיום התורה, לא מן הנמנע שארבעה עשר יום התכוונו במשתמע (מה שמרמז על טיעון של קרשנדו משבעה לארבעה עשר ימים), אך גזר דין מחמיר זה הוקלה לאחר מכן (הוחזר לשבעה ימים) באמצעות צו אלוהי נוסף (עקרון " *לאו״* , ליתר דיוק) שגם הוא נותר בשתיקה בתורה. במילים אחרות, בעוד שהתורה לכאורה מסתיימת בגזר דין של שבעה ימים, ייתכן שזו תהיה מסקנה סופית (עם דברים שלא דווחו בין לבין) ולא מסקנה מיידית. שום דבר בתורה לא מרמז על קריאת קרשנדו, אך גם שום דבר לא מכחיש זאת. אז הנה לניתוח שלנו של פסוק יד.

הבה נבחן בקצרה את פסוק 15: " ותהיה מרים סגורה מחוץ למחנה שבעת ימים, ולא נסע העם עד אשר תבוא שוב ". הפירוש הברור של פסוק זה הוא שהוא אומר לנו שהמשפט בפסוק 14 בוצע כדין - מרים אכן סגורה מחוץ למחנה שבעה ימים בדיוק, ולאחר מכן שוחררה וחזרה למחנה, כפי שנקבע. אנו יכולים גם לראות זאת כאישור להנמקה בפסוק הקודם - כלומר, כדרך לומר לנו שהמסקנה לכאורה הייתה המסקנה שאימצה וביצעה בית דינו של משה. נמשיך בהמשך [באנגלית], ונראה כיצד הגמרא פירשה או השתמשה בכל החומר הזה באופן שונה.

אבל ראשית, הבה נסכם את ממצאינו. במדבר י"ב:15-14, ניתן לפרש, עם אינטרפולציה ומניפולציה מסוימת, כטיעון קל וחומר כלשהו. אם קטע זה בתורה הוא אכן *קל וחומר* , הוא אינו קטע מפורש *לחלוטין* , אך חלקית מרומז (*satum*). במובנים מסוימים, יהיה זה ראוי יותר לראות זאת כקרשנדו, ולא קל וחומר. ניתן אפילו לקרוא זאת כלא *קל וחומר* כלל; אך אז יהיו אלמנטים מסוימים בטקסט קשים להסבר.

לכן, סביר לקרוא טיעון א-פורטיורי לתוך הטקסט, כפי שעשינו לעיל וכפי שנעשה באופן מסורתי ביהדות. עם זאת, עדיין יש להדגיש כי קריאה זו מאולצת במידה מסוימת אם נלקחת בצורה מחמירה מדי, משום שישנם אלמנטים אסימטריים בהנחה המשנית ובמסקנה. איננו יכולים לייצר מסקנה א-פורטיורי טהורה תקפה מבלי להתעלם מקשיים טכניים אלה. אף על פי כן, קיימת מספיק סימטריה בסיסית בין אלמנטים אלה כדי להציע טיעון א-פורטיורי משמעותי התואם את הדרישה הלוגית של הרציפות (כלומר, עם עקרון הדדוקציה). האלמנטים שאינם מוסברים על ידי טיעון א-פורטיורי יכולים ויש להתייחס אליהם כגזירות נפרדות ונוספות. לחלופין, ניתן להסבירם באמצעות טיעוני קרשנדו.

בחלק הנוכחי, עסקנו בניתוח טקסטואלי גלוי וחופשי של במדבר י"ב:15-14. הדבר נעשה במכוון מנקודת מבטו של לוגיקן חילוני. ביקשנו לקבוע באופן אובייקטיבי (ללא קשר לטענו הדתי) מה בדיוק אומר הטקסט הנבחן, מהם חלקיו וכיצד הם קשורים זה לזה, ואיזה תפקיד הם ממלאים בכל האמירה. יתר על כן, וחשוב מכל, מטרת הניתוח הייתה לברר איזה קשר עשוי להיות לקטע זה בתורה לטיעון קל וחומר ולעקרון הדיו : האם הטקסט מכיל באופן ברור ובוודאי את צורת הטיעון הזו ואת העיקרון הנלווה אליה, או שאנו קוראים אותם לתוכו? האם ההנמקה המוצעת תקפה, או שמא היא מאולצת במידה מסוימת?

ענינו על השאלות בכנות רבה ככל שיכולנו, ללא דעות קדומות בעד או נגד, והגענו למסקנה שלמרות קשיים שונים, ניתן לטעון באופן סביר לקריאת טיעון תקף קל וחומר לתוך הטקסט. את כל השאלות הללו היה צורך לשאול ולענות לפני שנבחן ונדון בפרשנות הגמרא של במדבר י"ב:15-14, משום שהאחרון שונה באופן מפתיע במובנים מסוימים מהקריאה הפשוטה. איננו יכולים להעריך את מלוא ההשלכות של מה שהיא אומרת אם אין לנו נקודת מבט מדעית וחסרת פניות להשוות אותה אליה. מה שעשינו עד כה, אם כן, הוא רק להכין את הקרקע, כדי

להקל ולהעמיק את הבנתנו את גישת הגמרא לטיעון *קל וחומר* ועקרון *הלאו* כשנגיע אליו.

יש להדגיש כאן נקודה נוספת. כפי שצוין קודם לכן, הסיבה לכך שהגמרא הפנתה את תשומת הלב במיוחד לפסוק במדבר י"ב, יד-טו היא פשוט שקטע זה הוא היחיד שניתן להשתמש בו כדי לבסס את המשנה (בשאלה ב', ה') בתורה. עם זאת, למרות שכפי שהראינו, ניתן להשתמש במדבר י"ב, יד-טו למטרה זו, האנלוגיה אינה מושלמת. שכן בעוד שעקרון *לאו של המשנה* עוסק בהסקה של בית דין רבני מחוק (עונש על פשע, ליתר דיוק) המפורש בתורה לחוק *שאינו* מפורש בתורה (הדבקות באותו עונש, במקום קביעת עונש יחסי), עקרון *לאו* משתמע (על פי רוב הקריאות) במדבר. י"ב:יד-טו מתייחס לטיעון שהנחותיו ומסקנותיו כולן בתורה, ויתרה מכך, הוא מרמז על העונש (על *חוסר מלכותה של מרים*) שעל בית המשפט לבצע באמצעות גזירה מעונש (על בת שפגעה באביה) שניתן לאפיין כמוסר ברור מאליו באופן אינטואיטיבי או באופן סוציולוגי יותר כמסורת תרבותית טרום-תורנית.

כי אם נתייחס (כפי שיכולנו) לשני העונשים (לבת ולמרים) המוזכרים במדבר י"ב:יד-טו כגזירות אלוהיות, לא נוכל לומר באופן אמין גם שהאחרון (למרים) מוסק *קל* וחומר מהראשון (לבת). לכן, הנחת היסוד במקרה של מרים אינה סמכותית מטבעה כפי שהייתה צריכה להיות כדי לשמש אנלוגיה מושלמת להנחת היסוד התורנית במקרה המשנה. שכן מהות עקרון ההספיקות המשנה היא שעל בית המשפט להסתפק בגינוי עבריין גדול יותר באותו עונש שהתורה מגנה עבריין פחות, ולא בעונש גדול יותר באופן יחסי, בטענה שהעונש היחיד המוצדק במפורש בתורה ולכן *ניתן להסיק* בוודאות הוא אותו עונש. כלומר, הנקודה של דאיו המשנה *היא* שהנחת היסוד *סמכותית יותר* מהמסקנה, ואילו בדוגמה של במדבר י"ב:יד-טו זה לא בדיוק המקרה. משמעות הדבר היא שלמרות שניתן לבסס את *דאיו המשנה במידה מסוימת על במדבר*... יב:15-14, בסיס כזה תלוי בקריאת היבטים מסוימים של המשנה *לתוך* הדוגמה של התורה. כלומר, התלות המושגית בין השניים היא הדדית ולא חד-כיוונית.

7. תרומתו של לואי ג'ייקובס

לקוח מתוך. לוגיקה א פורטיורי *(2013), פרק 16:4*.

"מחשבה רבנית בתלמוד" (2005), מאת לואי ג'ייקובס, מכיל מאמר המוקדש ל"טיעון קל והומר בתנ"ך" [89]. ננתח כאן את התרומות שנתנו במאמר מאוחר זה שלו (יעקבס *ז"ל* נפטר בשנת 2006). לאחר שקראתי רבים מעבודותיו [לפני שנתקלתי במאמר זה בשנת 2013], ופיתחתי הערצה אמיתית כלפי מלומד זה, *שמחתי* מאוד לראות ממנו תרומות נוספות. דבר אחד שהעציב אותי בכך, עם זאת, היה שג'ייקובס אינו מזכיר בו את תרומותיי לאותו נושא בספרו " *לוגיקה יהודית* " (1995), למרות שפורסם כעשר שנים לפני מאמרו. אני בטוח שהוא היה נרגש ממנו, אילו קרא את היצירה הזו.

1. השוואת ספירות

נתחיל בהשוואה בין רשימת הקל *וחומר המקרא*י שערך ג'ייקובס במאמרו האחרון לבין הרשימה *ב"לוגיקה יהודית" שלי* וממצאים מאוחרים יותר [90]. אני מרגיש מחויב לעסוק בחשבונאות זו, כדי לתת לכל אחד את המגיע לו. אם נאחד את שתי הרשימות יחד, נקבל סך כולל של לפחות 46 מקרים [כולם מפורטים ונותחו בפרק 7 של הכרך הנוכחי]. רשימתו של ג'ייקובס מבוססת ככל הנראה, במידה רבה, אם לא לחלוטין, על יצירה מתחילת המאה ה-19 מאת וילף **איינהורן** מגרודנו

---

89 ראה פרק 12, עמ' 109-116.

90 כלומר, שמואל א' י"ז 37, המקרה המובא בנספח 4 של JL, אשר צוין בפניי בעל פה על ידי מארק לרו (מדרום אפריקה, עמית במשרד בו עבדתי) בשנת 2001. לפני כן (בשנת 1998), מצאתי מקרה נוסף, דהיינו: יונה ד' 11-10, במקרה . לאחרונה (באוגוסט 2012), מצאתי מקרה נוסף, יחזקאל יד 21-13, באמצעות חיפוש ביטויי מפתח באתר www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. אגב, החיפוש האחרון הניב רק 19 מקרים בסך הכל: 13 מקרים עם 'כמה יותר' ו-6 מקרים עם 'כמה פחות'; לא היו מקרים עם ביטויי המפתח 'ככל שיותר/פחות' ו'(כמה/כל כך) הרבה יותר/פחות'.

[91], שלא ראיתי, אך על פי הדיווחים מכילה 40 מקרים [92]. ג'ייקובס כנראה דחה חלק מהאחרונים, מכיוון שהוא מונה רק 35 מקרים בסך הכל; אך הוא אינו אומר אילו מקרים דחה או אפילו מדוע עשה זאת [93]. ג'ייקובס גם אינו מספר לנו האם אחד מהמקרים שהוא מונה הוא ממצאיו שלו, או שכולם כלולים ברשימה של איינהורן.[94]

---

91 זאב וולף איינהורן (מהרזב), גרודנה, ליטא, 1862-1813. *ספר מדרש תנאים* , 1838.

92 ג'ייקובס מוסיף כי "פרשנים אחרים הגיעו לתוצאות דומות" - אך הוא אינו אומר אילו פרשנים, מה היו תוצאות אלה וגם לא משווה ביניהן.

93 הוא אכן אומר לנו שחלק מהמקרים שהוצעו על ידי חוקרים שונים "יש לדחות אותם כמופרכים ומפוקפקים", אך למרבה הצער הוא אינו מבצע את המיון שלו בפומבי, ומכריז בביטחון רב מדי כי הרשימה שלו "מכילה את כל ההפניות המובהקות".

94 גולצברג, במאמרו משנת 2010 "הטיעון א קל וחומר בתלמוד" [אותו אני סוקר ב-AFL], מזכיר את "הטיעונים א קל וחומר שנשכחו", מבלי לציין כמה לדעתו יש או למנות אותם. ככל הנראה, הוא שואב מידע זה מספרו של משה קופל, " *מטא-הלכה. לוגיקה, אינטואיציה וגילוי המשפט היהודי"* (נורת'ווייל, ניו ג'רזי, ג'ייסון ארונסון, 1987). לאחר שלא ראיתי את היצירה האחרונה, איני יכול לומר אם היא אינפורמטיבית יותר מזה. שים לב שגם ג'ייקובס אינו מזכיר את ספרו של קופל, שהוא מוקדם יותר משלי.

24	לשנינו יש
14	יש לי, חסר לו
8	יש לו, לי חסר

ליעקב ולי יש 24 מקרים משותפים. אלה כוללים כמובן את עשרת המקרים המפורסמים המופיעים בבראשית *רבה צב* :ז; כלומר, בראשית מד:ח, שמות ו:יב, במדבר י"ב:יד-טו, דברים ל"א:כ"ז, שמואל א' כ"ג:ג, ירמיהו י"ב:ה (2 מקרים), יחזקאל ט"ו:ה, משלי י"א:לא, ואסתר, ט':יב. מעניין לציין, שכנראה מכיוון שהמקרה בבראשית מד:ח מפורט ראשון ולאחר מכן אומר רבי ישמעאל: "זהו אחד מעשרת המקרים של *קל וחומר* בתורה", יעקבס מציע שרק הראשון מבין עשרת המקרים הללו היה במקור במדרש, באומרו: "במה שסביר להניח שהוא מאמר מערכת, או אפילו מאוחר יותר, הגהה, המדרש נותן את תשעת האחרות" לאחר הערתו של רבי ישמעאל[95].

יעקבס חושף שני מקרים נוספים המוזכרים באותו מדרש אך אינם רשומים בין העשרת, דהיינו: בראשית ד', כ"ד ("אם יקם קין שבעה, למך שבעים ושבעה"), שכבר ידעתי עליהם בזכות רש"י; ובראשית י"ז, כ'-כא, שלא ידעתי עליהם, ולכן כללתי אותם תחת הקטגוריה "יש לו, חסר לי" בהמשך[96]. מעניין שהמדרש מונה רק עשרה מקרים של טיעון קל וחומר בעמוד מאוחר יותר, למרות שאותו כרך מזכיר עוד שניים קודם לכן! חוסר עקביות כזה בהחלט מרמז על כך שהייתה עריכה רציפה של היצירה.[97]

כישלונו של המדרש לפרט את 12 המקרים שלו בבת אחת אינו ניתן להסבר - אלא אם כן מחברו השתמש בקריטריונים לא מוגדרים. סביר

---

95 מעניין שרבי ישמעאל לא מזכיר כאן, אלא את במדבר יב:יד-טו, אשר ממלא תפקיד כה חשוב בפירוש הגמרא של משנה בבא קמא ב:ה.

96 אבל רק, כפי שמתברר כמקרה מרומז; לא כמקרה מפורש.

97 הערתו של יעקב מבוססת על הערה של תיאודור-אלבק, עורך מהדורת בראשית רבה אליה הוא מתייחס. במהדורה זו, צב:ז נמצא בעמ' 1145-1146, וד':כד וי"ז:כ'-כא' נמצאים בעמ' 225. יעקב גם מודיע לנו (בהערות הסיום, עמ' קי"ז) ילקוט, שמואל א' קל"ב "מתייחס לעשרה אך מונה רק תשעה" (הוא אינו אומר איזה מהם מושמט); וכי בראשית ד':כ"ד מוזכר גם כקל וחומר באבות דרבי נתן (גרסה ב') מד ובג'ונתן סנה י':א' (כ"זד).

להניח שהמקרה בבראשית ד':כ"ד הושמט כמקרה "רע" ובראשית י"ז:כ'-כא' הושמט כמקרה "מרומז" [98]; הסבר אפשרי נוסף הוא שהייתה הוספה מאוחרת יותר של שני מקרים אלה. השאלה המוצגת כאן היא כמובן חלק משאלה גדולה יותר, שכבר שאלתי ב"לוגיקה *יהודית" שלי*: כיצד ייתכן שמחבר המדרש, שככל הנראה ידע את התנ"ך בעל פה ולא היה חצי ישן, החמיץ את הטיעונים הרבים האחרים, קל וחומר, שמצאנו שם לאחרונה? זוהי תעלומה. ג'ייקובס מכיר בתעלומה זו באומרו: "מפרשי המדרש וחוקרים אחרים נבוכים מהתייחסותו של רבי ישמעאל לעשרה מקרים מקראיים בלבד".[99]

שימו לב גם בהקשר זה שאיני מחשיב את אסתר ט', יב, אשר רשימת המדרש כוללת, כדוגמה אמינה ומפורשת מספיק של טיעון קל וחומר. דוגמה זו, אשר אומרת: "ויהרגו היהודים והשמידו חמש מאות איש בשושן המבצר ואת עשרת בני המן; מה (*מה*) עשו בשאר מדינות המלך!" [100]משתמשת בשפה שלמיטב ידיעתי אינה קשורה בשום מקום אחר לטיעון קל וחומר. לכן, פירוש המילה "מה" כ"כמה עוד" נראה לי מעט מאולץ. במקרה *הטוב* הייתי מחשיב זאת כטיעון קל וחומר "מרומז", במובן של קריאתו לתוך הטקסט (עוד על טיעונים כאלה בהמשך), מכיוון שאף מספר גדול מ-500 אינו מצוין בפועל במסקנה (*שיש לה צורת שאלה*). אף על פי כן, מכיוון שטיעון זה מקובל כל כך באופן אוניברסלי כטיעון קל וחומר, רק משום *שהוא* אחד מעשרת הטענות העיקריות המפורטות במדרש, אני מחשיב אותו באופן יוצא דופן כטיעון קל וחומר מפורש.

13 המקרים הנותרים *המשותפים לנו* הם: *שמואל* א' יד:30-29, *שמואל* ב' י"ב:18, *שמואל* ב' ט"ז:11, מלכים א' ח':27, מלכים ב' י':4, יונה ד':11-10, משלי טו:11, משלי י"ט:7, משלי י"ט:10, משלי כא:27,

---

98 וייסמן טוען ש"קל וחומר" "רע" הוא קטגוריה רבנית, עמ' 176-174. לגבי המקרה ה"מרומז", ראה בהמשך.

99 בהקשר זה, ג'ייקובס מזכיר (בהערה אחרונה) את א. שוורץ, ח. הירשנזון, יופי אשכנזי (ב"יפה טואר") וה. סטראק.

100 ציטוט זה, כמו כל הציטוטים מהתנ"ך בסעיף זה, לקוח מאתר האינטרנט של מכון ממרא בכתובת www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm, המבוסס על מהדורת 1917 של האגודה היהודית להוצאה לאור. שימו לב שהמילה "אז" היא אינטרפולציה של המתרגם; היא אינה נמצאת במקור העברי. כמו כן, סימן הקריאה הוא תוספת; סימן שאלה אולי היה מתאים יותר. ברור שהמתרגם הושפע מהמסורת שאמירה זו היא קל וחומר.

איוב ד':18-19, איוב טו:15-16, איוב כ"ה:5-6. העובדה שמקרים אלה נמצאו באופן בלתי תלוי על ידי שני צדדים או יותר אינה מפתיעה כמובן. כל מי שמחפש טיעונים מסוג מסוים, שיש לו מושג כלשהו כיצד הם מתנהלים, ישים לב אליהם כשיקרא את התנ"ך. במקרה שלי, המחקר היה שיטתי יותר. בחנתי את ניסוחם של מקרים ידועים של דיון קל וחומר, ולאחר מכן חיפשתי קטעים מקראיים אחרים עם אותו ניסוח באמצעות קונקורדנציה.

באשר ליונה ד':10-11, שם אומר אלוהים: "חמלת על הדלעת אשר לא עמלת עליה ולא צמחת, אשר בלילה אחד עלה ואבד בלילה אחד; והלא אני (*ואני לאו)* ארחם על נינווה העיר הגדולה אשר בה יותר משש אלף נפש אשר לא ידעו בין ימינם לשמאלם וגם בהמה רבה?" למרות שלמקרה זה חסרה שפה ייחודית קל וחומר, ברור שיש לו כוונה קל וחומר. לא היה לי מקרה זה במהדורות המוקדמות של " *הלוגיקה היהודית" שלי* , אך לאחר שמצאתי אותו במקרה הוספתי אותו (כהערת שוליים אחרונה לפרק 6) נכון ליוני 1998.

אין ספק שבגלל השימוש שלי בקונקורדנציה, מצאתי מקרים רבים שנראה כי לא היו ידועים קודם לכן. 14 המקרים *שיש לי אך חסרים ליעקב* הם: שמואל א' י"ז:37 , שמואל א' כא"א:6 , שמואל ב' ד':10-11, מלכים ב' ה':13, מלכים ב' י"ח:23-24 וחזרה עליהם בישעיהו לו:8-9 , יחזקאל יד:13-21, תהילים ע"ח:20, תהילים צ"ד:9-10 (3 מקרים), דניאל ב':9 [101], דברי הימים ב' ו':18 [102], דברי הימים ב' לב:15. שים לב שמאחר שג'ייקוב מזכיר רק 35 מקרים ואיינהורן מונה 40, ייתכן בהחלט שחלק מ-14 המקרים הללו היו ידועים לאחרונים ונדחו על ידי הראשונים. אבל זה נראה לא סביר - מדוע יג'ייקוב ידחה את אחד מהמקרים הללו, שכולם די ברורים ומפורשים?

שימו לב ששמואל א' י"ז:37 פורסם ונותח בנספח 4 של *הלוגיקה היהודית* שלי (נכון לשנת 2001); לא אני גיליתי אותו בעצמי, אך תשומת ליבי הופנה אליו על ידי קורא בשם מארק לרו (מדרום

---

101 כפי שאני מסביר בספרי *"הלוגיקה היהודית"* (6:3), למרות שהטקסט הנתון של דניאל ב':9 אינו טיעון קל וחומר באופן ישיר, שכן הוא מורכב מפקודה של המלך יחד עם הרהור לגבי תועלתה, ההיגיון בו משתמש המלך הוא ללא ספק טיעון קל וחומר, עד כדי כך שניתן למנותו כטיעון מפורש.

102 זוהי חזרה על מלכים א' ח':27, שאותה אכן מופיע אצל יעקב.

אפריקה). יחזקאל י"ד:21-13 לא הוזכר *בלוגיקה היהודית שלי* : גיליתי אותו רק לאחרונה (בשנת 2012). ניתן לנסח זאת כ: "נדרש קרדיט רוחני רב יותר כדי לעצור צווים אלוהיים שליליים רבים יותר מאשר פחות צווים; לכן, אם לאנשים קדושים, כמו נח, דניאל או איוב, חסר קרדיט רוחני מספיק כדי למנוע את ביצוען של ארבע הצווים הנפרדים של חרב, רעב, חיות רעות ומגפה, אז חסר להם קרדיט מספיק כדי לעצור את כל ארבע הצווים הללו יחד" [103]. המקרה האחרון לא היה קל לזיהוי, משום שהוא פרוש על פני מספר פסוקים; מה שעזר לי למצוא אותו היה ביטוי המפתח "כמה עוד" (*af ki* , בעברית) בו נעשה שימוש.

באשר למלכים ב' י"ח:24-23 והחזרה מילה במילה עליהם בישעיהו ל"ו:9-8 [104], הם מוזכרים *בלוגיקה היהודית שלי* , אך הייתה לי ספקנות ניכרת לגביהם ולכן לא ספרתי אותם באותה עת כמקרים ודאיים [105]. עם זאת, כשבחנתי את הטיעון במועד מאוחר יותר, כוונתו קל וחומר התבהרה לי. רב שקה (שליח מלך אשור) אומר: "ועתה התערב נא עם אדוני מלך אשור, ואתנה לך אלפיים סוסים, אם תוכל להושיב עליהם רוכבים. ואיך (ואיך) תוכל להסיט את פני שר אחד, אפילו את הקטן שבעבדי אדוני? ובכל זאת אתה בטחת במצרים למרכבות ולפרשים!" דובר אשור סבור שהמלך חזקיהו מקווה למרכבות ולפרשים מצריים; אז הוא אומר לו: 'גם אם כוחך היה מוגדל ב-2000 סוסים (שאני מוכן לתת לך), לא היית מוצא לוחמים שירכבו עליהם ולכן לא היית מקווה להביס את הפולשים; מה שכן, ללא כוח נוסף כזה, אינך יכול לקוות להביס את כוח הפולש, אפילו את החלק הקטן ביותר ממנו'. לכן, מעתה ואילך, אני מסווג את שני המקרים הזהים הללו קל וחומר.

2. מקרים חדשים לי

הבה נבחן כעת את המקרים *שיש לג'ייקובס אך חסרים לי* . מכיוון שמעולם לא ניתחתי אותם קודם לכן, אעשה זאת כעת. ראשית אפרט

---

103 הניסוח המקורי של טיעון זה ניתן בפרק 8.2 של כרך זה.

104 חזרה כזו של העתקה והדבקה בוודאי שימושית למטרות "ביקורת גבוהה יותר".

105 בפרק 6 [של JL], שם אני כותב: "שימו לב גם: מלכים ב' י"ח: 24-23, והחזרה עליהם בישעיהו ל"ו: 9-8, עשויים במבט ראשון להתפרש כמעין קל וחומר בסגנונו. אך ככל שניסיתי, לא הצלחתי להמציא טיעון ברור קל וחומר, גם אם מלאכותי ובלתי סביר מבחינה לוגית."

את 8 המקרים שאני מקבל כטיעון מפורש קל וחומר, ולאחר מכן אעסוק במקרים שהוא מזכיר שאני מחשיב כמרומזים בלבד, במקרה הטוב.

שופטים יד, טז . "וַיֹּאמֶר הוּא (שָׁמְשׁוֹן) אֵלֶיהָ (אִשְׁתּוֹ): הִנֵּה (*הִינָה*), לֹא גִּדַּתִּי לְאָבִי וְלָמִי, וְאֶגִּיד (וְלָךְ)?" זהו מקרה מובהק של *"קַל וָחוֹמֶר"* , שימוש במילות מפתח (*hine/ve*) שנמצאות במקומות אחרים. עד כדי כך שאני מופתע שפספסתי את זה! הסיבה שעשיתי זאת היא כנראה שהמילה *"hine"* משמשת לעתים קרובות בהקשרים שבהם אין כוונה קל וחומר, ולכן לא בדקתי היטב כל הופעה שלה.

ישעיהו ס"ו, א' . "השמים כסי וארץ הדומי רגלי; איה (*eizeh*) הבית אשר תבנו לי? ואיפה (*eizeh*) מקום מנוחתי?" קטע זה מהדהד בבירור את המסר של מלכים א' ח', כ"ז ודברי הימים ב' ו', י"ח, אם כי הניסוח שונה במקצת; דהיינו, שאלוהים גדול מכדי לשכון במשכן ארצי. אולי פספסתי את זה משום שהאופרטור העברי המשמש בו, *eizeh* (זֶה-אַי), שפירושו *מה?* (או *איזה?* ולא *איפה?* כפי שתרגום JPS זה אומר) אינו מופיע למיטב ידיעתי בהקשרים קל וחומר אחרים. אף על פי כן, הוא אמין למדי כמקרה של דיון קל וחומר.

ירמיהו כ"ה, *כ"ט* . "כי הנה אנכי מתחיל להביא רעה על העיר אשר נקרא שמי עליה, ונקיים *אתם* לא נקיים כי אקרא חרב על כל יושבי הארץ." כאן שוב, יש לנו את מילות המפתח " *נקי/נקי* " , שלעיתים מעידות על כוונת *קל וחומר* . הטענה קל וחומר היא שאם אלוהים מוכן להביא רעה על העיר אשר נקרא שמו עליה, הוא בוודאי מוכן להעניש לחלוטין ממלכות פחות חשובות.

ירמיהו מה:5-4 . "הנה , אשר בניתי *אהרוס , ואשר נטעתי אעקם, ואת זאת בכל הארץ*. וגדולות תבקש לך? אל תבקש אותם, כי הנה אנכי מביא רעה על כל בשר." כאן שוב, אנו מוצאים את מילות המפתח *בהן השתמשנו* . הטיעון קל וחומר הוא שאם אלוהים מוכן להרוס את מה שבנה וכו', הוא בוודאי מוכן למנוע את הצלחת מאמציו של ברוך בן נריה.

ירמיהו מ"ט, יב . "הנה , אשר לא היה להם לשתות מן הכוס ישתו ישתו; ואתה הנקה ייקה? לא תינקה, כי תשתה תשתה." גם כאן, שימו לב לשימוש במילות המפתח *hine /ve* . הטיעון קל וחומר הוא שאם אלוהים מוכן להעניש את אלה שאינם ראויים לכך, הוא בוודאי מוכן להעניש את אלה שכן ראויים לכך. שימו לב לצורה הדומה של שלושת

הטיעונים קל וחומר של ירמיהו המוזכרים כאן - זה מעיד על מחברם המשותף.

יחזקאל לג:כד . "יושבי החרבות האלה בארץ ישראל אמרו לאמר: אברהם אחד היה וירש את הארץ, ואנחנו רבים, לנו הארץ נתנה לנחלה". במקרה זה, אין מילת מפתח המעידה על כוונה קל וחומר; אך *זה* קורה. ברור *שיש* כוונה קל וחומר, גם אם הטיעון חלש למדי מבחינה לוגית. מדוע 'רבים' יהיו בטוחים יותר בירושה מאשר רק 'אחד'? ואכן, זה בדיוק מה שטוענים שני הפסוקים הבאים (25-26), הנאמרים על ידי אלוהים - שלא כמות אלא איכות מוסרית היא הקובעת את הבעלות על אותה אדמה:

"עם הדם תאכלו, ואל-אליליכם נשאתם עיניכם, ודם שפכו; ו-(*ו*) תירשו את הארץ? אתם עומדים על חרבכם, תועבה תעשו, ואיש אשת רעהו תטמאו; ו-(*ו*) תירשו את הארץ?"

מקרה זה מעניין מאוד, משום שהוא מספק דוגמה מקראית *להפרכה* של טיעון קל וחומר חלש על ידי תקיפת ההנחה העיקרית. שימו לב היטב שתשובת האל אינה טיעון קל וחומר כשלעצמו, אלא התנגדות לטיעון כזה. צורה זו של טיעון נגדי נהוגה מאוחר יותר באופן שגרתי על ידי חכמי התלמוד, תחת הכותרת *פירקה* (בארמית) או *תשובה* (בעברית). אין ספק שישנן טיעוני נגד רבים כאלה בתנ"ך, אשר מעתה ואילך עלינו לחפש ולשים לב אליהם. לא חיפשתי או שמתי לב להפרכות כאלה בעבר.

איוב ט' 13-14 . "לא ישיב אלוהים את אפו; עבדי רחב כפופים תחתיו. כמה פחות (*af ki*) אענה לו, ואבחר ריבוניו?" איוב מחשיב את עצמו כפחות ראוי מ"עבדי רחב", לכן הוא מחויב יותר מהם להישען לפני משפט אלוהים. זהו מקרה מובהק של *קל וחומר* , שימוש במילות מפתח (*af ki*) שנמצאות במקומות אחרים. אני מאוד מופתע שלא שמתי לב לזה!

נחמיה י"ג:26-27 . "הלא באלה חטא שלמה מלך ישראל? ובגויים רבים לא היה מלך כמוהו, והוא אהוב היה לאלהיו, וַיַּמְלִיכוֹ אֱלֹהִים על כל ישראל; אף על פי כן (*gam , ve*) אותו החטיאו הנשים הנכרות. הנשמע (*ve*) אליך לעשות את כל הרעה הגדולה הזאת, להפר את אמונת אלהינו לשאת נשים נכרות?" עיקר הטיעון הוא: אם אפילו שלמה יכול היה להיעשות לחטוא על ידי נשים נכרות, האם לא יחטאו גם האנשים הפחותים של ימינו? זהו טיעון קל וחומר, גם אם האופרטורים (*gam, ve*) משמשים לעתים רחוקות.

לפיכך, ציירנו שמונה טיעונים חדשים, אמינים ודי מפורשים, קל וחומר, מרשימתו של ג'ייקובס (או איינהורן). שישה משתמשים באופרטורים ידועים: ארבעה משתמשים ב- *hine/ve* , אחד משתמש ב- *af ki* , אחד משתמש ב- *gam/ve* ; אחד כולל רק את מילת החיבור הנפוצה *ve* ; ואחד כולל את האופרטור *eizeh, שלא היה מוכר קודם לכן* .

ג'ייקובס מפרט במאמרו שלושה קטעים נוספים מקראיים שלדעתו כוללים טיעונים קל וחומר. הראשון שבהם, אותו מצא מוזכר בבראשית רבה , הוא:

בראשית י"ז 21-20 . "וְאֶת-יִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בֵּרַכְתִּי וְהִפְרֵיתִי וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ מְאֹד מְאֹד שְׁנֵים עָשָׂר יוֹלִיד וְאֶתְּנֶנּוּ לְגוֹי גָּדוֹל וְאָתְנוֹ גּוֹי גָּדוֹל וְאֶת-יִשְׂחָקְמָה אֶת-יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה בַּעֲתָם הַזֶּה בַּשָּׁנָה מְקֻדָּם." יעקב מנסח זאת בצורה קלה יותר כדלקמן: "אִם יִשְׁמָעֵאל בֶּן-הַשִּׁפְחָה יְבֹרַךְ כָּךְ, כָּךְ יְבֹרַךְ יִצְחָק בֶּן-שָׂרָה."

למרות שאני יכול לראות שטיעון קל וחומר כזה בהחלט יכול להתפרש לתוך הטקסט, אני לא מסכים שזו הדרך היחידה שבה ניתן לקרוא את הקטע. ייתכן שאלוהים פשוט אומר לאברהם: ברכתי את ישמעאל כך וכך, אך את בריתי לא אקים עם ישמעאל כי אם עם יצחק בלבד. הדגש בקריאה חלופית זו שונה בבירור, ולא קל וחומר. שימו לב יתר על כן, שבעוד שפרשנותו של יעקב קל וחומר אינה מזכירה את הברית, היא מרכזית לקריאה שלי. מסיבה זו, הייתי אומר שהטיעון המוצע קל וחומר מסווג כמרומז ולא מפורש. זהו שימוש במילה "מרומז" במובן שיעקב משתמש בה בעת הצגת שני המקרים הבאים. מקרים אלה מוזכרים בברייתא המכונה רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי:

תהילים ט"ו, ד' . "נשבע לרעתו ולא ישנה". ניתן לקרוא את הפסוק הזה, כפי שכתב יעקב, כאומר שאם הוא (כלומר, האיש הטוב שהמשורר מתאר) לא חוזר בו מדבריו כאשר הוא פוגע, אז הוא בוודאי לא יעשה זאת כאשר זה לטובתו. אבל נוכל פשוט לקרוא זאת כאומר שכאשר האיש הטוב נשבע שבועה, הוא דבק בה לא משנה כמה חזק הלחץ להפר אותה גובר. אין צורך בפרשנות קל וחומר; היא נקראת לתוך הטקסט, ולא נלקחת ממנו. אין צורך בכך, כי אם האיש נשבע שבועה שגורמת לו הנאה ולא כאב, ברור שהוא לא יהיה תחת לחץ להפר אותה. זו לא מסקנה שמתקבלת מהסקה קל וחומר, אלא משהו שכל אחד יכול לאשר על ידי התבוננות פנימית. אז, באמת, קריאה קל

וחומר זו היא מלאכותית למדי. אין ספק, היא נרקחה פשוט משום שמחברה נזקק לכמה דוגמאות למטרות הוראה.

תהילים ט"ו, ה . "וְלֹא יַקַח שוחד לַעֲבִיד (אל) חף מפשע." שני תרגומים אפשריים לפסוק זה, המילה העברית אל (שפירושה: און) היא מעט דו-משמעית (אפילו באנגלית).

הבה נבחן תחילה את התרגום בו השתמש ג'ייקובס: "ולא ייקח שוחד *לצדד בחפים* מפשע ". ניתן לקרוא פסוק זה, כפי שג'ייקובס כותב, כאומר שאם הוא (*כלומר* , האדם הטוב) לא ייקח שוחד כדי לפסוק לטובת אדם חף מפשע, אז הוא בוודאי לא יעשה זאת לגבי צד אשם. אבל נוכל פשוט לקרוא זאת כאומר שהאדם הטוב לא ייקח שוחד גם אם הוא מקבל שוחד כדי לשפוט עניין כפי שהיה שופט ללא שוחד, כלומר לטובת החפים מפשע. נכון שבמקרה זה (בניגוד לקודם), ניתן לבנות בנוסף את הטיעון א קל וחומר שצוין זה עתה, והוא יוצר ניבוי בעל ערך. לכן, כאן אנו מוצדקים בהתייחסות לטיעון א קל וחומר "מרומז". הוא אינו מפורש, מכיוון שניתן לקרוא את הטקסט בשלב ראשון ללא מחשבה א קל וחומר. אבל הוא מרומז, בכך שאם נתעמק בו, נוכל אכן להשתמש בו כדי להסיק מסקנה א קל וחומר מועילה.

הבה נבחן כעת את התרגום החלופי של אותו פסוק שניתן במהדורת JPS משנת 1917: "ולא ייקח שוחד *נגד* חף מפשע". אנו יכולים לפרש תרגום זה כמו הקודם, אם כי עם תוספת: אם הוא (כלומר, האיש הטוב) לא ייקח שוחד כדי *לא לפסוק נגד אדם חף מפשע, אז הוא בוודאי לא יעשה זאת לגבי צד אשם; ואנחנו* יכולים לומר על כך יותר כמו קודם. עם זאת, גישה שונה למדי, מילולית יותר, לתרגום זה אפשרית גם כן: נוכל פשוט לקרוא אותו כאומר שהאדם הטוב לא ייקח שוחד נגד אדם חף מפשע, כלומר לטובת אשם. כעת נוכל לנסות את הטיעון הבא, קל וחומר: אם הוא (כלומר, האיש הטוב) לא ייקח שוחד כדי לפסוק נגד אדם חף מפשע, אז הוא בוודאי לא יעשה זאת לגבי צד אשם. אבל טיעון זה אינו *רציף* , שכן מישהו בהחלט עלול לסרב לפסוק נגד חף מפשע תמורת שוחד, אך להסכים לפסוק נגד אשם תמורת שוחד, במחשבה שמכיוון שהוא התכוון לפסוק נגד האשם בכל מקרה, לא ייגרם נזק מלקיחת שוחד תמורתו. לכן, בתרגום ובקריאה זו אין תוספת קל וחומר, בין אם מפורשת ובין אם משתמעת.

לכן, אם נגדירו כטיעון "במפורש" ו"במרומז" בהתאמה, "טקסט שניתן לקרוא אותו רק במובן המכריע" ו"טקסט שניתן לקרוא אותו במובן המכריע אך ניתן לקרוא אותו בקלות גם בדרך אחרת (כלומר, בפשטות

רבה יותר)" – נצטרך לומר שבראשית י"ז:21-20 הוא מרומז, שתהילים ט"ו:4 אינו במובן המכריע כלל, ושתהילים ט"ו:5 הוא מרומז אם קוראים אותו בצורה אחת ואינו במובן המכריע כלל אם קוראים אותו בצורה אחרת. דבר זה מנוגד לג'ייקובס, או ליתר דיוק, למקורות הרבניים אליהם הוא מתייחס, אשר קוראים את הטיעונים הללו בהתאמה כמפורשים, מרומזים ומרומזים. באשר לשתי הדוגמאות למקרים מפורשים קל וחומר, אותן יעקבס מזכיר כפי שניתנו בברייתא האמורה , דהיינו ירמיהו י"ב, ה' ואסתר ט', י"ב – אנו מצידנו נסכים שהדוגמאות בירמיהו הן מפורשות, אך מתעקשים (מסיבות שכבר הועלו) שהדוגמה של אסתר היא (אם בכלל קל וחומר) לכל היותר משתמעת [106].

ברור שיש כאן פער דעות משמעותי. אני חייב לומר שבעבר, עד שקראתי את מאמרו הנוכחי של יעקבס, הנחתי שההבחנה שעשה אליעזר בן יוסע, בין טיעונים מפורשים קל וחומר *לבין* טיעונים סתומים , התייחסה לכמות מרכיבי הטיעון המוצגים בטקסט הנדון. אם ההנחות והמסקנות, *קל וחומר* , על כל המונחים או התזות שלהם, מוצגות במלואן בטקסט הנתון - אזי טקסט זה הוא טיעון מפורש לחלוטין קל וחומר. אם הנחת יסוד אחת או המסקנה חסרים, או שחלק מהמונחים או התזות המעורבים חסרים - אזי טקסט זה מרומז בחלקו ובמידות שונות. לפי קנה מידה זה, כמובן, רוב, אם לא כל, הטיעונים בכתובים הם מרומזים בחלקם.

אבל מאמרו של ג'ייקובס מציע שהמונח "מפורש" של הרבנים פירושו מפורש *מספיק* כדי שלא יכולה להיות פרשנות אחרת מלבד פרשנות קל וחומר, בעוד שהמונח "מרומז" שלהם פירושו *לא כל כך* מפורש שלא יכולה להיות פרשנות אחרת מלבד פרשנות קל וחומר. לפחות, כך אני מבין כעת את הביטויים הללו. ייתכן שהרבנים אינם משרטטים את הקווים בצורה כה ברורה, ומבינים אותם לפעמים כך, לפעמים אחרת. בכל מקרה, לסיום דיון זה, שלושת הטיעונים המפורטים לעיל - מבחינתי, לאור הניתוחים לעיל - אינם צריכים להיכלל ברשימה של הטיעונים המפורשים קל וחומר. אלו פרשנויות אפשריות של הטקסטים, או שנקראות באופן מלאכותי לתוך הטקסטים, אך הטקסטים כשלעצמם מאפשרים קריאות שאינן קל וחומר.

---

106 למרות זאת, כדי לחזור ולומר, אני עדיין מחשיב את הדוגמה של אסתר כמפורשת, כדי לא לסתור את המסורת המבוססה מדי הזו.

מדוע נושא זה חשוב? משום שהוא קשור לייחוס ותיארוך. כאשר לטקסט מקראי יש בבירור כוונה א-פורטיורי, אנו יכולים להתייחס אליו כדוגמה מפורשת של טיעון א-פורטיורי מקראי. עם זאת, אם הכוונה א-פורטיורי של הטקסט המקראי אינה כה ברורה, והובאה רק מאוחר יותר בזמן על ידי פרשן רבני או אחר, עלינו להחשיב אותה כטיעון א-פורטיורי באופן מרומז בלבד, ולייחס את הטיעון א-פורטיורי ככזה לפרשן המאוחר יותר מבחינה היסטורית. אין זו שאלה של מי מגלה את הטיעון א-פורטיורי, שימו לב היטב, אלא האם מחבר הקטע המקראי ניסח אותו בכוונה א-פורטיורי גלויה. אם הטיעון א-פורטיורי נקרא מאוחר יותר לתוך הטקסט, ולא נמצא בו, אז מחברו הוא למעשה האדם שהציע את הפרשנות. זוהי הרמנויטיקה של השכל הישר.

כמובן, הרבנים סבורים שכל מה שהם קוראים בטקסט מקראי אכן התכוון אליו, שכן אלוהים - מחברו האולטימטיבי - יודע-כל. אך אפילו אם נקבל את הנחות היסוד שלהם, מסקנתם אינה נובעת מכך. כלומר, ייתכן שאלוהים צפה מראש את הפרשנות הרבנית, אך אין בכך כדי להפוך אותה לפחות לפרשנות. ידיעה מוקדמת כזו אינה מעידה על כוונה ממשית או ישירה, אלא במקרה הטוב על כוונה פוטנציאלית או עקיפה. הטקסט המפורש מהווה את המסר העיקרי; מידע אחר שניתן בסופו של דבר להפיק ממסר זה אינו חלק ממנו באופן מוחלט, אלא במקרה הטוב נספח מרומז לו. לפעמים, כמובן, ניתן להתווכח אם הטקסט המקורי מאפשר פרשנות מסוימת; ובמקרה כזה, יש לאפיין את הפרשנות ככפויה ולא מרומזת [107]. יהיה זה לא רציונלי לקבל ללא עוררין את כל מה שטוענים הרבנים; הם, אחרי הכל, רק בני אדם.

3. שלושה דחיות

ג'ייקובס מזכיר בנוסף (בהערה אחרונה) שלושה קטעים מקראיים שהוצגו כטיעונים קל וחומר על ידי **חיים הירשנזון** [108]. ג'ייקובס דוחה דוגמאות אלה כ"ספקות קשות", ואני נוטה להסכים איתו. לדעתי, מדובר במקרה הטוב בטיעונים מרומזים קל וחומר, אך בהחלט לא מפורשים. שני הטקסטים הראשונים המדוברים הם הבאים:

---

[107] דוגמה חשובה שראינו היא פירוש הגמרא (בבא קאמא כה ע"א) של במדבר י"ב, י"ד-ט"ו.

[108] ישראל, 1857 – 1935. היצירה המצוטטת היא *ברורה המידות* (ירושלים, 1929), עמ' 45-40.

בראשית ג', כב . " הנה האדם כאחד ממֶּנּוּ לדעת טוב ורע ועתה *פן* ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם לכן *שלחה* אותו מגן עדן לעבד את האדמה אשר נלקח משם."

בראשית יא:ו-ז . "הנה (*הן*) עם אחד הם ושפה אחת לכולם; וזה מה שהם מתחילים לעשות; ועתה (*ועתה*) לא ימנע מהם דבר אשר הם חושבים לעשות. לכו (*הבה*) נרד ונבלבל שם את לשונם, ולא יבינו איש את שפת רעהו."

מעניין ששני הפסוקים, למרות הפרקים בנפרד, משתמשים באותה שפה (*hen/u-a-tah*) ובעלי צורה דומה. כמו כן, שימו לב שבשני המקרים, אחד האופרטורים שבהם נעשה שימוש (*hen*) מעיד לעיתים על דיון קל וחומר, והטיעון עוסק בהגדלת סדרי גודל של משהו. ניתן לנסח מחדש את הטיעון המעורב כך: *אירוע זה גרוע מספיק, לכן כדי להימנע מאירוע גרוע עוד יותר, מוטב שננקוט באמצעי זהירות מסוימים.* זוהי צורת חשיבה מעניינת כשלעצמה, אך היא בבירור סיבתית ואתית, ולא קל וחומר כפי שטוען הירשנזון.

נוכל להודות שנוכל לנסח מכך טיעון קל וחומר כדלקמן: P גרוע (R) מ-Q, ו-Q רע (R) מספיק כדי להילחם בו (S); לכן, P רע (R) מספיק כדי להילחם בו (S). אבל היכן בטקסט נאמר שנלחמו נגד Q? נאמר רק שיש להילחם נגד P. לכן, טיעון קל וחומר זה, אם בכלל משתמע, חייב להיות מאופיין כמשתמע. בכל מקרה, זוהי לא מהות השיח המפורש העומד בפנינו, לפיו בעיה קטנה (הפסקה "גרועה מספיק") *עלולה בסופו של דבר להתפתח* לבעיה גדולה (הפסקה "גרועה עוד יותר"), ומסיבה זו נדרשת *פעולה מקדימה כלשהי* נגד האחרונה לפני שהיא מתרחשת. הטיעון קל וחומר האמור אולי משתמע מהטקסט, אך הטקסט כנראה מנסה להעביר הרבה יותר מזה.

הטקסט השלישי הוא: **בראשית י"ז 17.** "ויפל אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו: הבן מאה שנה יולד ילד? ושרה בת תשעים שנה תלד?" קשה להבין את הטיעון קל וחומר שהייתה לנגד עיניו של הירשנזון כאן. אולי מחשבתו הייתה שזה לא סביר מספיק שאיש בן מאה יולד ילד, ולכן *אפילו פחות* סביר שאישה בת תשעים תעשה כן. אבל למען האמת, האם זו הייתה מחשבתו של אברהם? לא, הוא פשוט אמר שזה לא סביר שגם לאיש בן מאה וגם לאישה בת תשעים יולדו ילד. זוהי אמירה, לא תהליך של הסקה.

בוודאי, במקרה זה, הקריאה המילולית אינה קל וחומר, כך שאם טיעון קל וחומר נפרש לתוך הטקסט, הוא במקרה הטוב מרומז. אך יתרה

מכך, הקריאה קל וחומר נראית מאולצת למדי. מכיוון שאנו יכולים להבין את הטקסט במלואו בלעדיה, היא אינה משרתת מטרה מלבד לנפח את רשימת הטיעונים הקל וחומר המקראיים. לכן, אפילו לא הייתי כולל מקרה זה כדוגמה לקריאה קל וחומר מרומזת קל וחומר. לפיכך, בעוד ששתי הדוגמאות הראשונות יכולות להיחשב כמעורבות בשיח קל וחומר באופן מרומז, השלישית הרבה פחות אמינה. בכל מקרה, אף אחד משלושת המקרים הללו אינו מפורש.

4. תצפיות כלליות

הבה נבחן מקרוב את התצפיות הכלליות השונות במאמרו של ג'ייקובס. ראשית, ניכר שאפילו בשנת 2005 הוא עדיין לא תפס את הצורה האמיתית של טיעון קל וחומר, שכן כאן הוא עדיין מתאר אותו באופן שטחי מאוד כ"אם א' הוא כך, אז ב' בוודאי חייב להיות כך; אם ל'קטן' יש תכונה זו או אחרת, אז ל'עיקרי' אין ספק שיש לו אותה". זה מה שהוא כינה בעבר טיעון 'פשוט' קל וחומר. שימו לב גם שהוא עדיין לא מצליח לזהות את השימוש במה שהוא כינה טיעון 'מורכב' קל וחומר בתנ"ך. הוא מציין בצדק שהרבנים למדו צורת הסקה זו מהופעותיה בתנ"ך עצמו, ולאחר מכן השתמשו בה "כאחד העקרונות הפרמנויטיים שלהם שבאמצעותם הם מרחיבים ומפרטים את תורת המקרא". ועובדה זו מגרה את מחקרו הנוכחי על הדוגמאות בפועל של הטיעון בתנ"ך.

עם זאת, מפתיע מאוד לראות את ג'ייקובס טוען (בהערה סופית) כי "נראה כי קיימת, למעשה, הקבלה ממשית לקאל *וחומר* במחשבה היוונית". כפי שמודגם בכרך הנוכחי [AFL], הדבר אינו הגיוני כלל - טיעון קל וחומר קיים למדי, ובמודע, בספרות היוונית (ואז הרומית), גם אם לא בתדירות כמו בספרות הרבנית. הוא הולך כאן רחוק יותר ממה שעשה בעבר, שם טען רק (ובצדק), כנגד טענותיו לכאורה של אדולף שוורץ, כי הזיהוי של צורת טיעון זו עם הסילוגיזם האריסטוטלי "אינו נסבל". העובדה שטיעון קל וחומר אינו סילוגיסטי אינה מרמזת שהוא לא שימש את היוונים! האחרונים לא חשבו רק באופן סילוגיסטי, כשם שהרבנים לא חשבו רק באמצעות טיעון קל וחומר. יתר על כן, להודות שהיוונים השתמשו בטיעון קל וחומר כמובן אינו זהה לטענה שהרבנים למדו אותו מהם. לכן, עמדתו של ג'ייקובס בעניין זה, גם אם היא מבוטאת כלאחר יד, מפתיעה מאוד.

חבל שג'ייקובס לא העמיק בניתוח הטיעונים הקודמים שהוא מפרט. בעוד שהוא מכיר בחובם של הרבנים למופעים המקראיים של *"קל וחומר"* , הוא אינו בוחן כראוי כיצד הם פירשו את הטיעונים הללו בפועל. ראוי לציין, שבעוד שהוא קורא נכון את " *קל וחומר"* במדבר י"ב, י"ד, באומרו: "אם כאשר אביה האנושי של מרים הראה את מורת רוחו על מעשיה, היא תסתתר בבושה שבעה ימים, אז כאשר ה' יראה את מורת רוחו, על אחת כמה וכמה תיסגר שבעה ימים", הוא אינו בוחן לעומק את העניין ומגלה את הפרשנות השונה באופן משמעותי שניתנה על ידי הגמרא בבבא קמא כ"ה, א, ואת תיבת פנדורה של בעיות (והזדמנויות) מעניינות שהאחרונה יוצרת.

אף על פי כן, ג'ייקובס מציין כמה הערות כלליות חשובות:

> "מכל הנאמר, אין ספק שהטיעון מהקטן לגדול משמש לעתים קרובות לאורך התנ"ך. השימוש בו אינו מוגבל לשלב בודד בהיסטוריה של ישראל, אלא, ככל הנראה, שימש בכל התקופות. השימוש בו אינו מוגבל לספר בודד בתנ"ך וגם לא למסמך, שכבה או מגמה מסוימים... יתר על כן, כמו ברבות מהדוגמאות המצוטטות, השימוש בו הוא בדרך כלל בעל אופי פורמלי, החל ב- *היעץ* או *בן-חינה* ומסתיים ב -*'ייך* או *'עף* ."

הגעתי למסקנה דומה בספרו " *הלוגיקה היהודית* ". אבל ג'ייקובס לוקח את ההרהור הזה צעד קדימה, ומעלה "שאלות חשובות, שעד כה בקושי נשקלו על ידי חוקרת התנ"ך, בנוגע לשימוש ברטוריקה בישראל העתיקה". הוא מצטט את או. אייספלדט [109], שהציע שהיו גברים ונשים "מיומנים במיוחד בדיבור", המשתמשים בטכניקות טיעון שנרכשו באמצעות "מסורת ו'אימון'", פונים ל"צורות דיבור קבועות מסוימות" ואמצעים רטוריים כמו "תחילה קבלת הודאה מהאדם שאליו הוא פונה, אשר נראית לא רלוונטית לעניין הנדון", אשר "לאחר מכן מאלצת אותו להיענות לבקשה שבאמת מעורבת בה". ג'ייקובס מסכים, לאור הראיות שמספק הרשימה שלו של *קל וחומר מקרא* .

מסורת והכשרה כאלה ניכרים, כמובן, בתקופה הרבנית, מוסיף ג'ייקובס, כאשר "טיעון פורמלי טופח באופן מודע ובהיקף נרחב" ו"ישנם כללים סטריאוטיפיים מסוימים" של טיעון. לאחר מכן הוא

---

109 בתוך *הברית הישנה: מבוא* (אוקספורד, 1965), עמ' 15-12.

שואל: "האם היה דבר כזה בתקופת הברית הישנה?" ומשיב: "נראה שאין ספק שהתשובה צריכה להיות חיובית". עם זאת, הוא מודה ש"קשה למצוא התייחסות מפורשת בכל מקום בתנ"ך לבתי ספר שבהם נלמדה רטוריקה". הוא היה יכול לתמוך בטענתו על ידי ציון שהרבנים אכן האמינו ומאמינים שבתי ספר כאלה (*ישיבות*) היו קיימים לאורך כל העבר. נאמר כי יעקב האב למד באוהלי שם ועבר (*בראשית רבה* ס"ג, י'); נאמר כי דוד המלך למד עם יועצו אחיתופל (*פרק אבות* ו', ב'); וכן הלאה.

לדעתי, למען האמת, טענות כאלה הן ברובן אנכרוניסטיות, ומשליכות מוסכמות מאוחרות יותר על זמנים קודמים. לא מן הנמנע שהיו, בשלב מוקדם מאוד, מוסדות חינוך מסוגים שונים שארגנו לימוד משותף והרהור על ידע שירש מהעבר. השאלה היא מתי ניתן לטעון באופן אמין על מוסדות כאלה, ומה נלמד בהם. בעוד שניתן לסווג את העברת הידע והמיומנויות על ידי מבוגרים וזקני הכפר לילדים ולנוער תחת הכותרת של חינוך והיא עתיקה כמו האנושות, פחות ודאי מתי בהיסטוריה החל לימוד התורה הפורמלי ומיומנויות הטיעון הנלוות בישראל. הייתי אומר שזה התפתח במהירות בתקופה שלאחר שיבת בבל לאחר הגלות הראשונה, כלומר התקופה המעצבת של תורתו ומעמדו הרבני. הדבר מוצע, למשל, במשנה *פרקי אבות* , המתייחסת (א', א') לכנסת *הגדולה* .

השערה זו נראית סבירה ביותר, לאור מה שקרה באותו הזמן במדינות אחרות קרובות ורחוקות. מה שברור כשאנו חוקרים את ההיסטוריה העולמית הוא שהתפתחויות תרבותיות נוטות להיות (יותר ויותר עם הזמן) עולמיות ולא מקומיות. התפתחויות משמעותיות רבות התרחשו החל מאמצע האלף הראשון לפני הספירה, כאילו התרחש שלב חדש באבולוציה האינטלקטואלית האנושית. לפתע, כך נראה, ציוויליזציות קיימות התפוצצו באנרגיה חדשה, ויצרו מחשבות דתיות ופילוסופיות מתוחכמות יותר (לפחות על פני השטח) מאי פעם. למרות שהיו מפוזרות, הן התעוררו בו זמנית, בכיוונים שונים, אך גם באופן דומה במידה מסוימת.

בהודו, הדת הוודית העתיקה החלה את טרנספורמציה שלה להינדואיזם, והבודהיזם נוסד. בסין, הקונפוציאניזם והטאואיזם צצו. ביוון, הפילוסופיה פרחה ברצינות, עם הופעתם של סוקרטס, אפלטון, אריסטו ורבים אחרים. בישראל, היהדות עברה יותר ויותר תחת סמכותם של

חכמי התורה [110]. יהדות "רבנית" זו נשתלה ככל הנראה בתחילת תקופת בית שני וגדלה בהדרגה וקבלת צורה בדורות הבאים, עד שפרחה במלואה במשנה (שאז עוררה את הגמרא ואת חיבורי הרבנים הבאים). הצמיחה האינטלקטואלית בישראל, שכללה חשיבה משפטית יותר ויותר, ולכן במידה מסוימת הרהור לוגי, הייתה אפוא אופיינית למדי לאותה תקופה, וניתן רק בקושי להשליך אותה אחורה לתקופה מוקדמת יותר.

יהיה אשר יהיה, יעקבס מסיים את הרהוריו בהצעה מעניינת, שגם היא נלקחה מאייספלדט, לפיה השורש העברי *דבר* , המשמש להתייחסות ל'דיבור', עשוי למעשה לשמש לעתים קרובות בכוונה להתכוון ל'טיעון'. דוגמה שהוא נותן היא בראשית מד, יח, שם יהודה מתחיל את תחינתו לפני יוסף באומרו: "אדוני, תן נא לעבדך לדבר דבר באוזני אדוני". יעקבס מעיר: "הואיל והביטוי " *ידבר דבר*" משמש, האם יש לתרגמו כ'הצג טיעון'?" באופן דומה, בקטעים אחרים, 'דבר בצדק' עשוי להתפרש כ'לדעת בצורה משכנעת', 'אלה המילים' עשוי להתפרש כ'אלה הטיעונים', וכן הלאה. תובנה זו נראית לי אמינה. כל זה מראה לאילו כיוונים ועד כמה מחקרו של יעקבס על השימוש המקראי במילה *קל וחומר* הניע את הרהוריו.

---

[110] אולי מתחיל ב"וגם נִשְׁמַע לָנוּ חֻקּוֹת", בנחמיה י', פסוק ל"ג. המילה העברית שבה משתמשים היא מצוות, המתורגמת בדרך כלל כמצוות. החוקים שחוקקו בהדרגה על ידי מחוקקים יהודים התבססו, ראוי לציין, באופן ייחודי על חוקי התורה. הם לא היו שרירותיים, אלא מונחים ומוגבלים על ידי הסטנדרטים המוסריים החזקים שכבר נקבעו על ידי אותו מסמך. ה"לגליזם" המעורב כאן שונה מאוד מזה שנמצא באותה תקופה בהיסטוריה, נניח, בסין.

8. דיון א פורטיורי בתנ"ך היהודי

לקוח מתוך. לוגיקה א פורטיורי *(2013), נספח 1.*

כ-18 שנים לאחר שפרסמתי את *"לוגיקה יהודית"* , חזרתי לנושא הטיעון "א קל וחומר" בתנ"ך ב*"לוגיקה קל וחומר"* , ובהקשר זה גיליתי מקרים רבים נוספים.

1. מבוא וסיכום

ישנם לפחות 46 מקרים של דיבור קל וחומר בתנ"ך (התנ"ך היהודי). תיאורם מתייחס באופן מסורתי לתאריכי האירועים בספרים הרלוונטיים, דהיינו בראשית (למך בתקופה שלפני המבול; אחי יוסף בתקופת האבות); שמות, במדבר ודברים (משה בסיני), שמואל א' ו-ב' (ממלכת דוד), וכן הלאה (ההיסטוריה שלאחר מכן עד תקופת הגלות הראשונה[111]).

מתוך 46 המקרים המפורטים להלן, רק 11 מובאים בספר המדרשי *בראשית רבה* ; אלה מסומנים כאן כ"רשומים על ידי GR". בספרי " *לוגיקה יהודית* " (1995), רשמתי 24 מקרים נוספים[112] שנמצאו באמצעות מחקר עצמאי, אליהם הוספתי מאוחר יותר מקרה אחד בהערת שוליים בסוף פרק 6 בספרי בראשית (שמצאתי במקרה ביוני 1998) ומקרה אחד בתוספת 4 (שהוצע לי על ידי קורא בשנת 2001). עם זאת, גיליתי בעת כתיבת הספר הנוכחי ש-13 מהמקרים הנוספים המפורטים בספרי היו למעשה ידועים לאחרים (כולם נמצאו ככל הנראה על ידי וולף איינהורן בשנת 1838, לפי לואי ג'ייקובס בשנת

---

[111] איני מציג כאן כרונולוגיה מסורתית, המבוססת על חישובי סדר עולם , משום שהיסטוריונים חילוניים מודרניים אינם דוגלים באותם תאריכים בדיוק. ברור שהעבודה הנוכחית אינה המקום המתאים לדון בנושא חם זה.

[112] למרות שבפרק 5.5 לעיל , דחיתי שלושה מהמקרים כאן שנחשבו כאמיתיים קל וחומר, כעת אני רואה ביתר קלות כיצד ניתן לפרש אותם כך. ראה מלכים ב' י"ח:24-23 וחזרה עליהם בישעיהו ל"ו:9-8, ובדברי הימים ב' ל"ב:15.

2005); מקרים משותפים אלה אינם מסומנים כאן כלל. ובכל זאת, נראה כי 13 המקרים הנוספים הנותרים המפורטים בספרי לא היו ידועים לאחרים; אלה מסומנים כאן כ"חדשים מ-AS". לאלה יש להוסיף מקרה נוסף, שגיליתי רק לאחרונה, דהיינו יחזקאל יד:21-13. מצד שני, לואי ג'ייקובס מנה 8 מקרים (ככל הנראה נמצאו אצל וולף איינהורן) שלא מצאתי קודם לכן; אלה מסומנים כאן כ"חדשים מ-WE".[113]

ניסחתי את הטיעונים בצורה של "אם-אז", תוך הצגת הנחת היסוד המשנית והמסקנה, אך השארתי את הנחת היסוד המרכזית בשתיקה. אם הנושאים שונים והנשואים זהים, מצב הרוח הוא סובייקטיבי. אם הנושאים זהים והנשואים שונים, מצב הרוח הוא פרדיקטלי. אם יש "מספיק" מהפריט האמצעי, מצב הרוח הוא חיובי; אם אין "מספיק" מהפריט האמצעי, מצב הרוח הוא שלילי. ניסחתי את כל הטיעונים בצורה קופולטיבית, גם כאשר צורה משתמעת הייתה עשויה להיות קרובה יותר למקור. אם מצב הרוח הוא סובייקטיבי חיובי (מסומן ב-+s), או פרדיקטלי שלילי (מסומן ב-p), הטיעון הוא מהמונח המשני למונח המרכזי. אם מצב הרוח הוא סובייקטיבי שלילי (מסומן ב-s), או פרדיקטלי חיובי (מסומן ב-p), הטיעון הוא מהמונח המרכזי למונח המשני. רוב הטיעונים הם אך ורק קל וחומר, אך חלקם נועדו בבירור כקרשנדו (אלה מסומנים ב- **&**). שימו לב שחלק מהסיווגים כאן שונים מאלה *שבלוגיקה היהודית שלי* ; אלה כאן אמינים יותר.[114]

הטבלה הבאה מציגה את מספר המקרים של טיעון "פורטיורי" בתנ"ך, מסווג לפי מצב הרוח של הטיעון הקופולטיבי המדובר. אנו רואים שההתפלגות שווה בערך עבור שלושת מצבי הרוח הראשונים (14, 13, 15), בעוד שיש רק 4 מקרים של הרביעי (ובכל זאת, זה משמעותי). מעניין ש-41% (19/46) מהטיעונים הם פרדיקטליים, בהתחשב בתשומת הלב המועטה שצורה זו זכתה לה מרוב הפרשנים. רק 13% (6/46) מהטיעונים הם קרשנדו, ובכל זאת פרשנים רבים הניחו שצורה זו היא מהותה של טיעון "פורטיורי".

---

113 תעתיק המילים העבריות ב-"(נטויות)" מופיע כאן לעיתים משום שהיו אינדקסים מועילים בתהליך המחקר. ההערות בסוגריים מרובעים "[xxx]" הן אינטרפולציות שלי כדי להקל על הקריאה המוצעת קל וחומר במידת הצורך. אני גם מסדר מחדש את הסעיפים המעורבים כדי להתאים לרצף הנתפס של ההיגיון או להראות את התועלת של אופרטור.

114 שם (בפרק 5.4 [כאן, 4.4]) היה לי דברים 31:27 כ-+p (כאן זה +s), שמואל א' 23:3 כ-+a (כאן זה +p), ירמיה 12:5 כ-+a (כאן הם –p).

טבלה 7.1 סיווג של קל וחומר בתנ"ך

מתוכם &	מופעים	מַצַב רוּחַ
3	14	סובייקטיבי חיובי {+s}
3	13	סובייקטיבי שלילי {–s}
0	15	פרדיקטל חיובי {+p}
0	4	פרדיקטל שלילי {–p}

2. עוד יותר טיעונים בתנ"ך

בראשית ד', כ"ד . למך בן מתושאל: "אם (*כי*): ינקום קין שבעה פי נקמה, אז (*ו*): ינקום למך שבעים ושבעה פי נקמה." (פורסם על ידי {GR. & s–} אם רוצח מכוון אינו נבזה מספיק כדי להיענש באופן מיידי, אז רוצח שלא במכוון יישאר ללא עונש זמן רב הרבה יותר.

בראשית מד, ח' . אחי יוסף: "הנה את הכסף אשר מצאנו בפי שקינו הבאנו אליך מארץ כנען ואיך נגנב מבית אדוניך כסף או *זהב ?" (פורסם על ידי p +} (GR.* אם הנאשמים היו ישרים מספיק כדי להחזיר את הסחורה שנמצאה, אז הם בוודאי היו ישרים מספיק כדי לא לגנוב דבר.

שמות ו', יב . משה: "הנה (*הן*): בני ישראל לא שמעו אליי; ו (*ו*): איך (*עך*) ישמעני פרעה?" (פורסם על ידי {GR. s–} אם בני ישראל, אשר להם אמונה רבה, לא הספיקו להקשיב למשה, אזי ראש המצרים, אשר לו אמונה פחותה בהרבה (אם בכלל), לא יהיה לו מספיק כדי לעשות זאת.

במדבר יב:יד . אלוהים: "[בהינתן ש:] אם (*ו*) אביה רק ירק בפניה, האם לא (*הילה*) תתחבא בבושה שבעת ימים? [באופן דומה, מכיוון שאלוהים כועס עליה,] תסגר מחוץ למחנה שבעת ימים." (פורסם על ידי {GR. s+} אם מישהו שגורם לכעס אבהי אשם מספיק כדי להגיע

לשבעה ימי בידוד, אז מישהו שגורם לכעס אלוהי אשם מספיק כדי להגיע לשבעה ימי בידוד.

כז . משה: "הנה (*הן*): בעודי חי עמכם היום הזה, מרדתם בה'; כמה עוד (אחרי *מותי*) תהיו מרדנים?" (פורסם על ידי {+s GR.}) אם העם בימי משה לא יאמין מספיק כדי למרוד, אז אחרי מותו *הם* יברחו מספיק כדי למרוד.

שופטים יד , *טז* . שמשון לאשתו: "הנה , לא הגידתי את פתרון החידה לאבי ולאמי, ולך האגד?" (חדש מ- p–} (. *WE*} אם שמשון לא בטח מספיק כדי לספר את הסוד להוריו, אז הוא לא יבטח מספיק כדי לספר אותו לאשתו.

שמואל א' יד:30-29 . יהונתן: "ראה (*רעו*): כי (כי) טעמתי מעט מן הדבש הזה, איך (כי) נבררו עיניי. כמה (*אף*): אילו (כי) אולי העם אכל היום משלל אויביו אשר מצאו, והאם (כי) לא היה טבח גדול הרבה בקרב הפלשתים?" {+s &} אם מישהו שאוכל מעט דבש נמרץ מספיק כדי שעיניו יבררו, אז אנשים שאוכלים הרבה אוכל נמרצים מספיק כדי לעשות זאת ועוד הרבה יותר.

שמואל א' י"ז 37. דוד: "ה' אשר הצילני מכף אריה ומכף דוב [= חיות תמימות], הוא יושיעני מיד פלשתי [= אויב מכוון]." (חדש מ-AS p+} (.[115]} אם לדוד היה מספיק קרדיט רוחני כדי להינצל מיצורים תמימים, אז יש לו מספיק קרדיט כדי להינצל מהרעים.

שמואל א' כא:ו . דוד: "אמנם (כי): כאשר (*בה*) יצאתי, אף על פי ש(*ו*) היה זה אך מסע שגרתי, ו(*ו*) נשים נמנעו מאיתנו בשלושת הימים האלה, וכלי הנערים קדושים היו; כמה וכמה (*אף*): כאשר (כי) היום יהיה לחם קודש בכלים, כך (*ו*) *[כלומר* , האם נמנענו מנשים ושמרנו את כלי הנערים קדושים]." (חדש מ-p+} (.AS} אם היינו צדיקים מספיק כדי לנהוג בהימנעות במסע שגרתי, אז אנחנו צדיקים מספיק כדי לעשות זאת ביום מיוחד כמו היום.

---

[115] אבל למעשה נמצא על ידי מארק לרו.

שמואל א' כ"ג:ג' . אנשי דוד: "הנה, *ביהודה נפחד* , וכמה שמא נלך קעילה, האם נפחד ?" (פורסם על ידי *p +})* .GR } אם חסר לנו ביטחון מספיק כדי שנרגיש פחד בזמן נהיה בשטח שלנו, אז יחסר לנו ביטחון מספיק כדי שנרגיש פחד בזמן נהיה בשטח אויב.

שמואל ב' ד':10-11 . דוד: "אם (*כי*): [כאשר] אמר לי איש לאמר 'הנה שאול מת' והוא (*ו*) היה בעיניו כאילו מבשר טוב, (ו) אחזתי בו (*ו*) *הרגתיו* בצקלג כגמול. כמה וכמה (*אף*): כאשר (*כי*) הרגו רשעים צדיק בביתו על משכבו, ועתה (*ו*) לא (*הלו*) אדרוש את דמו מידכם ואסיר אתכם מן הארץ?" (חדש מ-*s* +} (.AS } אם מישהו שרק הודיע על מותו של שאול, יריבו המכובד של דוד, נשפט כרשע מספיק כדי להוציא להורג, אז האנשים שהרגו בפועל אדם מכובד, איש בושת בן שאול, שלא גרם לדוד לא רע, חייבים להישפט כרשע מספיק כדי להוציא להורג.

שמואל ב' יב:י"ח . *עבדי* דוד: "הנה בעודו הילד חי, [יגעונו של דוד היה כה גדול עד כי] דיברנו אליו, ולא שמע בקולנו; ואיך נגיד לו כי מת הילד, ויגרום לעצמו רע?" {+ *s* & *} אם דוד בעודו חי, היה עצוב מספיק כדי להיות מוסח לחלוטין, אז דוד* , עכשיו כשהילד מת, יהיה עצוב מספיק כדי לגרום לעצמו רע.

שמואל ב' ט"ז 11. *דוד* : "הנה בני אשר יצא מבני מבקש את נפשי [עדיין איני מגיב]; מה עוד (*אפ*) אם עתה בנימיני הזה [שהוא פחות קרוב] ומקלל אותי ו(*ו*) אתנחתו כי ה' ציווה עליו." {+p} אם דוד היה מספיק בשלטון עצמי כדי להימנע מתגובה תחת התקפה מצד בנו, אז דוד יהיה מספיק בשלטון עצמי כדי להימנע מתגובה תחת התקפה מצד אויב רחוק יותר.

מלכים א ' 8 ', כ"ז . שלמה: "הנה השמים ושמי השמים לא יוכלו להכילך; וכמה פחות בבית *הזה אשר* בניתי, האם באמת ישכן אלוהים על הארץ , כלומר יהיה [כלוא בבית הזה]?" זה חוזר על עצמו בדברי הימים ב' ו', יח. אם השמים אינם גדולים מספיק כדי להכיל את אלוהים, אז בית ארצי אינו גדול מספיק כדי לעשות זאת.

מלכים ב' ה' 13. *עבדי* נעמן: " אם נאמר לך הנביא, אילו אמר לך דבר גדול, האם לא *היית* עושה זאת? כמה וכמה שאומר לך: *רחץ* וטהר? אז תעשה זאת" (חדש מ-*s* +} (.AS } אם הנביא המבקש בקשה קשה כלשהי היה נראה חזק מספיק בעיניך כדי להצליח לרפא אותך, לגרום לך לציית לו, אזי הבקשה הקלה שלו מרמזת שהוא עשוי להיות חזק יותר ממה שציפית ואכן חזק מספיק כדי לרפא אותך, וצריך לגרום לך לציית לו.

מלכים ב' י', ד' . שליטי יזרעאל בשומרון: "הנה שני המלכים [יורם ואחזיה, שהיו אנשים גיבורים], לא עמדו לפניו [יהוא]; אז (*ו*): [אנחנו, החלשים יחסית,] איך (*עַכ) נעמוד [לפניו]?" {–s* } אם שני המלכים לא היו חזקים מספיק כדי להתנגד ליהוא, אז אנחנו לא חזקים מספיק כדי לעשות זאת.

מלכים ב' י"ח:24-23 . רב שקה (שליח מלך אשור): "[מכיוון] שאתה בטחת במצרים למרכבות ולפרשים, אתן לך אלפיים סוסים, אם תוכל לשים עליהם רוכבים. [אך אינך מסוגל לעשות גם זאת, ולכן אינך יכול לקוות להביסנו.] ואיך (*ועך*) תוכל [ללא מתנת סוסים] להסיט את פניו של שר אחד, אפילו את הקטן שבעבדי אדוני?" (חדש מתוך AS.) זה חוזר על עצמו בישעיהו ל"ו:9-8 . {–s &} אם היו לך 2000 סוסים, לא היה לך מספיק כוח להביס את צבא אשור, אז בלי מתנה כזו אין לך מספיק כוח לעשות זאת, אפילו לא כדי להביס שר זוטר שלו.

ישעיהו לו:9-8 . רב שקה (שליח מלך אשור): "[מכיוון] בטחת במצרים למרכבות ולפרשים, אתן לך אלפיים סוסים, אם תוכל להושיב עליהם רוכבים. [אך אינך מסוגל לעשות גם זאת, ולכן אינך יכול לקוות להביס אותנו.] ואיך (*ו-עך*) תוכל [ללא מתנת סוסים] להסיט את פניו של שר אחד, אפילו את הקטנים שבעבדי אדוני?" (חדש מ-AS.) זה אותו דבר כמו מלכים ב' י"ח:24-23 . {–s &}

ישעיהו ס"ו:1 . אלוהים: "השמים כסי וארץ הדומי רגלי איה (*eizeh*) הבית אשר תבנו לי ואיפה (*eizeh*) מקום מנוחתי?" (חדש מ-WE). זה דומה למלכים א' ח':27 . ודברי הימים ב' ו' 18. {–s} אם השמים

אינם גדולים מספיק כדי להכיל את אלוהים, אז בית ארצי אינו גדול מספיק כדי לעשות זאת.

ירמיהו י"ב 5. אלוהים: "אם (כי): עם רגלים רצת והם יאיצו אותך, אז (ו) : איך (*עך*) תוכל להתמודד עם סוסים [ולא תתעייף]? ואם (*וא*) : בארץ שלום, בקושי תרגיש בטוח; אז (*ו*): בארץ הירדן הפראית, איך (*עך*) תרגיש בטוח" (2 מקרים, מפורטים על ידי GR.) (שניהם –p) אם אינך חזק מספיק כדי להתמודד עם האתגרים הקלים יותר, אז אינך חזק מספיק כדי להתמודד עם הקשים יותר.

ירמיהו כ"ה 29. *אלוהים* : "כי הנה אנכי מתחיל להביא רעה על העיר אשר נקרא שמי עליה, ו(*ו*) אתם [מי פחות צדיק] תינקו לחלוטין?" (חדש מאת s–} (.WE} אם הקוראים בשמי אינם משוחררים מספיק כדי להימלט מחרעוני, אז אתם, הפחות צדיקים, אינם משוחררים מספיק כדי להימלט מחרעוני.

ירמיהו מה:5-4 . אלוהים: "הנה , את אשר בניתי אהרוס, ואת אשר נטעתי אעקום; ואת זאת בכל הארץ. והאם אתה [מי פחות מוערך] דברים גדולים לעצמך?" (*חדש מ-* s–} (. *WE*} אם הדברים *שעמלתי* למענם אינם מוערכים על ידי מספיק כדי להימלט מהתבטלות, אז הדברים שאתה עמל למענם אינם מוערכים על ידי מספיק כדי להימלט מהתבטלות.

ירמיהו מ"ט 12. אלוהים: "הנה , מי שלא היה עליהם לשתות מן הכוס ישתו ישתו; ואתה [מי אשם יותר] הוא אשר יינקה לגמרי?" (חדש מ-*s* + } (.WE } אם אנשים שאינם ראויים לגינוי מושפלים מספיק כדי להיענש, אז אנשים ראויים לגינוי מושפלים מספיק כדי להיענש.

יחזקאל יד: 21-13 . אלוהים: "בן אדם, כי תחטא לי ארץ למעות חמורה, ונטיתי את ידי עליה... ושלחתי עליה רעב... [או] אם עברתי חיות רעות בארץ... או אם הבאתי חרב על הארץ ההיא... או אם שלחתי מגפה בארץ ההיא... גם אם נח ודניאל ואיוב היו בה חי אני נאם אדוני יהוה, לא בן ולא בת לא יצילו כי את נפשם לא יצילו בצדקתם... כמה וכמה (*אף כי*) כשאשלח את ארבעת משפטי הרעים על ירושלים,

את החרב ואת הרעב ואת החיה הרעה ואת המגפה, להכרת ממנה אדם ובהמה." (חדש מ-p– {AS.) אם לאנשים קדושים כאלה חסר אשראי רוחני מספיק כדי למנוע את ביצוע כל אחת מארבע הגזירות השליליות בנפרד, אזי חסר להם מספיק כדי לעצור את כל ארבע הגזירות הללו יחד.

יחזקאל ט"ו, ה' . אלוהים: "הנה כאשר *היה* [הגפן] שלם, לא היה ראוי לכל מלאכה; וכמה שפחות כאשר אכלה אותו האש ושרפה *אותו* , האם היה ראוי לכל מלאכה?" (פורסם על ידי *s–* } (.GR *אם כשהיה שלם, הגפן לא היה במצב טוב מספיק כדי להיות שימושי; אז עכשיו, כשהוא* פגום, הוא אינו במצב טוב מספיק כדי להיות שימושי.

יחזקאל לג:כד . אלוהים: "יושבי החרבות האלה בארץ ישראל אמרו לאמר: אברהם אחד היה וירש את הארץ; ואנחנו רבים; הארץ נתנה לנו לנחלה." (חדש מ-*s* +} (.WE } אם אדם אחד חשוב מספיק כדי לרשת את הארץ, אז אנשים רבים חשובים מספיק כדי לרשת את הארץ. (ברור שלמרות שאלוהים מדווח על טיעון זה, הוא אינו מחברו. הוא אינו אמין במיוחד, ומופרך בצדק בפסוקים 25 ו-26: לא מספרים אלא ערך מוסרי הם שמאפשרים את ירושת הארץ.)

יונה ד':10-11 . אלוהים: "וְחָסְתָּ֣ עַל הַדַּשְּׁעָ֗ר, אֲשֶׁ֤ר לֹא עָמַ֙לְתָּ֙ עָלָ֔יו וְלֹ֥א צִמַּחְתּ֖וֹ, אֲשֶׁ֣ר בְּבַת לַ֑יְלָה אָבָ֣ד וַאֲבַ֔ד בַּלַּ֖יְלָה אָחָֽד; וְאֲנִי֙ לֹ֣א אָח֔וּס אֶת נִינְוֵ֖ה הָעִ֣יר הַגְּדוֹלָ֑ה, אֲשֶׁ֣ר בָּ֔הּ יוֹתֵ֤ר מִשְּׁשִׁים֙ אֶ֣לֶף נְשָׁמִ֔ים אֲשֶׁ֥ר לֹא יָדַ֖ע בֵּ֣ין יְמִינָ֑ם לְשָׂמֹאלָ֔ם , וּגם מִקְנֶ֖ה רַבָּֽה?" {+s} אם דלעת גרידא וכו' ניתנת להערכה מספיק כדי שידאגו לה (כמו יונה), אזי עיר גדולה וכו' ניתנת להערכה מספיק כדי שידאגו לה (על ידי אלוהים).

דברי הימים ב ' ו' , יח . שלמה: "הנה השמים ושמי השמים לא יוכלו להכילך; וכמה פחות בבית *הזה* אשר בניתי, האם באמת ישכן אלוהים על הארץ?" (חדש מאת AS). זה אותו דבר כמו *מלכים* א' ח', כז. *{ s–}* אם השמים אינם גדולים מספיק כדי להכיל את אלוהים, אז בית ארצי אינו גדול מספיק כדי לעשות זאת.

דברי הימים ב' לב 15. סנחריב מלך אשור (דרך שליחיו) אומר: "כי (*כ״י*): לא היה אלוהי כל גוי וממלכה מסוגל להציל את עמו מידי ומיד אבותי; וכן (*אף*): לכן (*כ״י*) לא יוכל אלוהיכם [שנחשב על ידי השליחים כלא שונה מאלים אחרים] להציל אתכם מידי." (חדש מ-s–} (.AS} אם אלים לאומיים אחרים לא היו חזקים מספיק כדי להציל את עמיהם, אז אלוהי יהודה אינו חזק מספיק כדי להציל את עמו. (זה כמובן משווה בטעות את אלוהים ללא-אלים, אבל כך חושב מלך אשור.)

תהילים עח:כ . אסף: " הנה הכה סלע, וַיָּזֻלוּ מַיִם וַיִּבָּצְעוּ נחלים . לחם יִתֵּן; הֲיָכִין סְפָק אִם יְכִין בַּשָּׂר לְעַמּוֹ *?" (חדש מאת* p+} (. *AS*} אם אלוהים חזק מספיק כדי לשאוב מים מסלע [116], אז הוא חזק מספיק כדי להאכיל את עמו בלחם ובבשר.

תהילים צ״ד, ט-י . משה: "שתל אוזן, הלא (*הילה*) שומע?" "אם (*אותו*) יצר עין, הלא (*הילה*) רואה?" "מיסר גויים, הלא (*הילה*) יוכיח [יחיד]?" (3 מקרים, חדש מ-AS.) (כל 3 +p) אם אלוהים חזק מספיק כדי לשתול את האוזן וליצור את העין, אז הוא חזק מספיק כדי לשמוע ולראות. אם אלוהים חזק מספיק כדי לייסר גויים, אז הוא חזק מספיק כדי להוכיח יחידים.

איוב ד':18-19 . אליפז התימני: "הנה (*הן*): בעבדיו לא בטח, ובמלאכיו (*u*) הוא מאשים סכלות; כמה וכמה (*af*): את יושבי בתי חרס, אשר יסודם בעפר [האם הוא לא בוטח ומאשים סכלות]?" {p+} אם אלוהים בררנות מספיק כדי לשפוט את עבדיו/מלאכיו כלא אמינים וכספי חכמים, אז הוא בררנות מספיק כדי לשפוט בני אדם גרידא כלא אמינים וכספי חכמים.

איוב ט' 13-14 . איוב: "לא ישיב אלוהים אפו; עבדי רחב כפופים תחתיו. כמה פחות *אענה* לו, ואבחר ריבוניו?" (חדש מ-s–} (.WE}

---

[116] הנושא של "וַיַּכֶּה אֶת הַסֶּלַע" יכול להיות משה, אך הסיבה למים הנשפכים ממנו חייבת להיות אלוהים. באופן דומה, אלוהים הוא זה שמספק לחם ובשר. זה ברור מהסיפור בתורה (שמות י"ז, ו', ט"ז, י"ב).

אם עבדי רחב לא היו ראויים מספיק להתווכח עם אלוהים, אז איוב אינו ראוי מספיק לעשות זאת.

איוב טו 15-16 . אליפז התימני: "הנה (*הן*): בקדושיו לא בטח; ו (*ו*) השמים לא טהורים בעיניו. כמה פחות (*אף*): מתועב (*קי*) וטמא, אדם אשר שותה עוולה כמים [האם הוא בוטח או מחשיב לטהור]!" {p+} אם אלוהים תובע מספיק כדי לשפוט את קדושיו כלא אמינים ואת השמים כטמאים, אז הוא תובע מספיק כדי לשפוט בני אדם גרידא כלא אמינים וטמאים.

איוב כה:5-6 . בלדד השוחי: "הנה גם הירח אין לו זרח, *והכוכבים* אינם טהורים בעיניו; כמה פחות האדם אשר *תולעת הוא [בהיר וטהור בעיניו*]?" {p+} אם אלוהים פרפקציוניסט מספיק כדי לשפוט את הירח כעכור ואת הכוכבים כטמאים, אז הוא פרפקציוניסט מספיק כדי לשפוט בני אדם סתומים כעכורים וטמאים.

משלי יא 31. שלמה: "הנה (*הן*): צדיק יגמול בארץ; כמה וכמה (*אף*): רשע וחוטא, כן (*קי*) [כלומר, יגמול בארץ]." (פורסם על ידי GR.) {{s+} אם הצדיק אינו מושלם מספיק כדי יגמול בארץ, אז הרשע והחוטא אינם מושלמים מספיק כדי יגמול בארץ.

משלי טו, יא . שלמה: "אם גיהנום וחורבן לפני ה', כמה וכמה לב בני אדם [לפני ה']?" {p+} אם אלוהים חזק מספיק כדי להביט לתוך גיהנום *וחורבן* , אז הוא חזק מספיק כדי להביט לתוך לבבות האנשים.

משלי י"ט, ז' . שלמה: "אם כל אחי העני שונאים אותו, כמה שכן *חבריו* יתרחקו ממנו?" {p+} אם העני אינו אהוב מספיק כדי שאחיו יימנעו ממנו, אז הוא אינו אהוב מספיק כדי שחבריו יימנעו ממנו.

משלי י"ט 10. שלמה: "אם (*כי*): לכסיל לא נאה להיות מותרות; כמה פחות (*אף*): לעבד למשול בנסיכים [יהיה נאה]." {s+} אם עבור טיפש להיות מותרות זה לא ראוי מספיק כדי להיות לא ראוי, אז לעבד למשול בנסיכים זה לא ראוי מספיק כדי להיות לא ראוי.

משלי כא 27. שלמה: "אם (*קו*): [אפילו מובא בכוונה 'כנה'] זבח רשעים תועבה הוא; כמה וכמה (*אף*): מובא בכוונה רעה [האם זה תועבה]?" {+s} אם זבח רשעים המובא בכוונה 'כנה' הוא תועבה מספיק כדי להידחות, אזי זבח רשעים המובא בכוונה רעה הוא תועבה מספיק כדי להידחות.

אסתר ט' יב . אחשוורוש אומר: "בשושן הבירה הרגו והשמידו היהודים חמש מאות איש ואת עשרת בני המן; בשאר מדינות המלך, מה עשו? [*כלומר , בוודאי רבים נוספים!]" (פורסם על ידי s +} (GR.* &} אם היהודים בשושן מצאו והשמידו עד 500 אנטישמים, אז היהודים במדינות מצאו והשמידו הרבה יותר מ-500 מאויביהם. (לא בטוח בכוונה קל וחומר, לדעתי; אבל נשמר בגלל המסורת.)

דניאל ב', ט' . נבוכדנצר: "כה (*לחן*): הגיד לי את החלום, ו(*ו*): אדע כי תוכל לומר לי את פשרו [מכיוון שקשה יותר לספרו מאשר לפרשו]." (חדש מ-p+} (.AS} אם דניאל חזק מספיק כדי לספר את החלום, אז הוא חזק מספיק כדי לפרש אותו.

נחמיה י"ג:26-27 . נחמיה: "הלא באלה חטא שלמה מלך ישראל? ובגמי רבים לא היה מלך כמוהו, והוא אהוב היה לאלהיו, וַיַּמְלִיכוֹ אֱלֹהִים על כל ישראל; אף אותו החטיאו הנשים הנכרות. האם נשמע אליך לעשות את כל הרעה הגדולה הזאת, להפר את אמונת אלהינו לשאת נשים נכרות?" (חדש *מ-* s+} (. *WE*} אם המלך שלמה, שלא היה חלש מאוד, היה חלש מספיק כדי שיוביל לחטוא על ידי נשים נכרות, אז אנחנו, החלשות הרבה יותר, חלשות מספיק כדי שיוביל לחטוא על ידי נשים נכרות.

9. טיעונים א-פורטיורי בתנ"ך הנוצרי

לקוח מתוך: לוגיקה א פורטיורי *(2013), פרק 3,5-10:1.*

1. הצהרת אחריות

בפרק זה, למען מקיפות התמונה, אני מתבקש להגיב על חלק מהדיון הקיים, קל וחומר, המצוי בספרות הנוצרית, ובמיוחד בבשורות. עליי להדגיש כי אין בכוונתי שהטיפול הבא יהיה ממצה. אני רק סולל את הקרקע לטיפול נרחב יותר על ידי אחרים. בהיותי אישית לא מתעניין במיוחד בדת הנוצרית, איני מוטיבציה מספקת לעשות עבודה יסודית בנושא. אני מקווה שמישהו אחר ייקח על עצמו את האתגר ויעשה את המחקר הנדרש.

מיותר לציין, שלמרות שאני יהודי, אין לי שום רצון לעסוק כאן בפולמוס דתי נגד הנצרות. יהודים בדרך כלל אינם מנסים להמיר לא-יהודים לדעותיהם. העניין שלי כאן הוא הגיוני לחלוטין. ההוכחה היא שאני לא תמיד ביקורתי. כשאני ביקורתי, זה ברוח מדעית וחסרת פניות - אותה רוח שאני מיישם בהערכה של קל וחומר וצורות אחרות של חשיבה המצויות בטקסטים יהודיים או בטקסטים ממסורות אחרות.

2. ממצאים ראשוניים

באמצעות מהדורת קינדל של התנ"ך הנוצרי [117], *הברית החדשה המתוקנת של המלך ג'יימס* בעריכת בראד האוגארד (2008), חיפשתי באופן מכני את מילות המפתח והביטויים העיקריים של טיעון קל וחומר ומצאתי 28 מקרים [118].

אלה היו: *כמה עוד* (17) במתי ז':11, י':25, י"ב:12-11; לוקס י"א:13, י"ב:24, י"ב:28; רומים ה':9-8, ה':10, ה':15, י"א:12 (2 מקרים),

---

[117] הספרים המרכיבים את התנ"ך הנוצרי מכונים על ידי נוצרים "הברית החדשה" (בראשי תיבות: NT), בעוד שאלה המרכיבים את התנ"ך היהודי מכונים "הברית הישנה" (בראשי תיבות: OT).

[118] שימו לב שנתקלתי לאחרונה ב-8 מקרים נוספים. עליהם אדווח בחלק נפרד של הפרק הנוכחי, בהמשך. סך הכל עומד כעת על 36.

י"א:24; קורינתים א' ו':3; קורינתים ב' ג':11; פילימון א':15-17; עברים ט':13-14, י':28-29. ועוד *הרבה יותר* (4) במתי ו':26, ו':30; רומים ה':17; עברים י"ב:9. *הרבה פחות* (1) בעברים י"ב:25. *אפילו יותר* (1) בקורינתים ב' ג':7-8. אין ניסוח ייחודי (5) בלוקס י"ג:15-16, ט"ז:11, רומים י"א:15, קורינתים ב' ג':9, יוחנן א' ד':20 (מילות הקישור ששימשו בחמשת המקרים הללו היו, בהתאמה: *לא צריך* , *אם לא - מי* , *אם -) מה, אבל, הרבה יותר וכיצד*) .

רשימה זו, כמובן, עשויה לא להיות ממצה, שכן טיעון קל וחומר אינו תמיד מנוסח באופן ברור. מילות מפתח או ביטויים מרכזיים שלא נרשמו עבורם תוצאות אינן מוזכרות כאן, לשם קיצור הטקסט. לעיתים, מילים או ביטויים שבדרך כלל מסמנים טיעון קל וחומר מתבררים כלא עושים זאת, וכוונתם היא אך לבטא גודל הולך וגובר; זה קרה, למשל, עם 2 המקרים של *so much the more* וכל 10 המקרים של *all the more* (כוונתם כאן היא פשוט *a lot more*). לא טרחתי לבחון את התוצאות הנותרות של *less* , *more* , *all the* , ו- *therefore* , למרות שהיו למעלה ממאה תוצאות עבור כל אחת ממחרוזות החיפוש הללו; כך שייתכן שפספסתי כמה מקרים.

כפי שניתן לראות, 28 מקרים של טיעון "א פורטיורי" נמצאו ב-8 הספרים הבאים: מתי (5), לוקס (5), רומים (8), קורינתים א' (1), קורינתים ב' (3), פילימון (1), עברים (4) ויוחנן א' (1). שימו לב שהאיגרות אל הרומים, קורינתים א' ו-ב' ופילימון (פרק 13) נכתבו על ידי פאולוס; מחבר האיגרות אל העברים אינו ידוע [119]. לא נמצאו מקרים ב-19 הספרים האחרים, דהיינו: מרקוס, יוחנן, מעשי השליחים, גלטים, אפסים, פיליפים, קולוסים, תסלוניקים א', תסלוניקים ב', טימותיאוס א', טימותיאוס ב', טיטוס, יעקב, פטרוס א', פטרוס ב', יוחנן ב', יוחנן ג', יהודה והתגלות.

למיטב ידיעתי, איש לא הבחין בכל 28 הטיעונים הקל וחומר באיגרת החדשה המפורטים כאן. כפי שנראה בהמשך, נויסנר דן בדוגמה אחת בפירוט מסוים, דהיינו מתי י"ב:12-11. ג'ייקובס מזכיר שלוש דוגמאות, דהיינו: מתי י"ב:12-11, לוקס י"ג:15 ורומים ה':10 [120]. כפי

---

[119] בעבר היו שהניחו שפאולוס גם חיבר את האיגרות אל העברים, אך הנחה זו לא התקבלה באופן אוניברסלי; כיום, רוב המומחים דוחים אותה.

[120] במחשבה *רבנית בתלמוד* , עמ' 114-113. שימו לב שג'ייקובס מצטט גם שלוש דוגמאות מהספרים הספרותיים המקראיים: קהלת י':31,

שנראה בהמשך, מקובי מצטט ארבע דוגמאות, כולן מהרומים, דהיינו: ה':10, ה':17, י"א:15 ו-י"א:24. אברהם, גבאי ושילד נותנים את אותן שלוש דוגמאות כמו ג'ייקובס. לא גיליתי את לוקס י"ג:15 ואת רומים י"א:15 באמצעות חיפוש מכני, אלא רק בזכות הזכרתם על ידי ג'ייקובס ומקובי. גיליתי את יוחנן א' ד':20 בזכות HWB יוסף [121]. נתקלתי בלוקס ט"ז:10 ובקורינתים ב' ג':9 פחות או יותר במקרה, בשל קרבתם למקרים אחרים שנמצאו מכנית.

מתוך 28 מקרים של דיון א-פורטיורי שנמצא, 18 הם סובייקטיביים חיוביים ו-6 הם אנטצדנטליים חיוביים בצורתם; 2 הם פרדיקטליים חיוביים ו-2 הם פרדיקטליים שליליים; הצורות הסטנדרטיות האחרות אינן בשימוש. לכן, אנו יכולים לומר בבטחה שרובם המכריע של הטיעונים א-פורטיורי בתנ"ך הם מהסוג הברור ביותר (סובייקטיביים חיוביים או אנטצדנטליים); עם זאת, מעניין שארבעה מהם מורכבים יותר (פרדיקטליים). מבין הטיעונים, 17 הם א-פורטיורי בלבד ו-9 נועדו בבירור או כנראה כקרשנדו (כלומר פרופורציונלי) [122], בעוד ששני הנותרים ניתנים לסווג בבטחה כבלתי תקפים מבחינה לוגית. ניתן לומר שאחד מטיעוני ה-א-קרשנדו [123]מפר את הכלל הרבני של *לאו* (דיוק) כנגד הסקת עונש חזק יותר מעונש קל יותר שניתן בתורה.

מיותר לציין, להכיר בטיעון כ"תקף" בצורתו, אין פירושו בהכרח להסכים עם תוכנו. טיעון תקף אם הנחות היסוד שלו, בין אם הן נכונות ובין אם לאו, אכן מרמזות באופן לוגי על מסקנתו, בין אם היא נכונה ובין אם לאו; וטיעון אינו תקף אם הנחות היסוד שלו ומסקנתו אינן קשורות זו לזו. הנחת יסוד שגויה עשויה, בטיעון תקף, לרמוז על מסקנה אמיתית, כלומר טענה שניתן לקבוע את אמיתותה באמצעים אחרים; והנחות יסוד אמיתיות עשויות, בטיעון תקף, להיראות בטעות

יד:5, וחכמת שלמה י"ג:3. לא חיפשתי בספרים הספרותיים, או לצורך העניין בפסאודיפיגרפים, טיעונים קל וחומר, אך ברור שזוהי עבודה שכדאי לעשות וסביר להניח שתביא יבול עשיר ומעניין. גם אם ספרות כזו אינה קאנונית, היא בעלת משמעות היסטורית.

121 ראה AFL 31:2, לגבי ממצא זה.

122 כלומר: מתי י"ב:12-11; לוקס י"ג:16-15; רומים ה':10, י"א:15, קורינתים ב' ג':8-7, ג':9, ג':11-10; עברים ט':14-13, י':29-28. לדוגמה, בלוקס י"ג:16-15 העלייה היא מ'התרת בהמה מהאורווה שלה כדי לאפשר לה לשתות מים' ל'ניתוק אישה מכבל שדי כדי לרפאה'; אלו הן כמובן שתי דרגות של 'שחרור והקלה'.

123 כלומר, עברים י':29-28.

כרומזות על מסקנה שגויה. לפיכך, אנו עשויים בהחלט לקבל טיעון כתקף מבלי לקבל את הנחות היסוד שלו ומסקנתו, או כבלתי תקף מבלי לדחות את הנחות היסוד שלו ומסקנתו.

יתר על כן, יש לציין כי טיעוני הברית החדשה המפורטים לעיל הם כולם בצורה מקוצרת למדי. הם אינם מציגים במודע את כל ההנחות המאוחדות ואת כל המונחים שלהן, כולל כל החומר הדרוש להסקת המסקנה המשוערת. בכל המקרים, ההנחה העיקרית נותרת בשתיקה, אם כי לעיתים המונח האמצעי נאמר במפורש. הדבר ניתן לסלח ברוב המקרים, ככל שהמונחים המשניים והעיקריים נראים לעין, כך שבהינתן או בהוספת מונח אמצעי, ניתן למעשה לשחזר את ההנחה העיקרית; עם זאת, במקרים מסוימים, ייתכן שיידרשו מאמץ ותושייה מסוימת לשחזור כזה. בכל המקרים, רוב ההנחה המשנית והמסקנה מפורשות; אך בדרך כלל, אם לא תמיד, ההנחה המשנית חסרה את המידע הדרוש לכך שלנושא יש *מספיק* מהמונח האמצעי כדי לקבל גישה לנשוא. למען האמת, ללא גורם מכריע זה של "ספיקות", לא ניתן להסיק את המסקנה באופן הגיוני.[124]

יתר על כן, במקרים של טיעון קרשנדו, כלומר כאשר המונח המשנה אינו זהה בהנחת היסוד המשנית ובמסקנה, אלא משתנה 'באופן פרופורציונלי' לערכי המונח האמצעי ביחס למונחים העיקרי והמשני, הברית החדשה אינה מציינת במפורש את ההנחה השלישית, הנחת היסוד בדבר פרופורציונליות (שונות פרו רטה), אשר נחוצה מבחינה לוגית כדי להצדיק את המסקנה. עלינו להניח כמובן מאליו שהדוברים היו בעלי המידע הדרוש בראשם באופן תת-הכרתי כאשר ניסחו את מסקנותיהם. העובדה שפרטים שונים אלה חסרים בשיחתם מעידה כמובן על כך שלא הייתה להם מודעות מלאה לתנאים הפורמליים של טיעון קל וחומר או טיעון קרשנדו. אף על פי כן, איננו כאן כדי לבחון את הידע המופשט שלהם בלוגיקה, אלא מסתפקים בהצבת דרישות סבירות לתהליכי החשיבה בפועל שלהם.

לכן, נוכל להיות נדיבים ולומר: אם הכוונה, "א קל וחומר", או "קרשנדו", של טיעון ברורה מספיק, וניתן, למרות שחסרים בו כמה אלמנטים נדרשים, להתאים את הטיעון לתבנית אמינה, כלומר אחת מהצורות הסטנדרטיות המאומתות על ידי תורת הלוגיקה, אז נוכל לקבל

---

[124] אף על פי שכל ההערות הללו נעשות בנוגע לטיעונים "קופולטיביים" קל וחומר, ניתן להעיר הערות דומות בנוגע לטיעונים "השלכתיים".

אותו כטיעון "תקף" למטרותינו כאן. זה נשאר נכון, גם אם עקב גיחוך רטורי המונחים המשמשים בטיעון משתנים במידה מסוימת (אך כמובן, לא אם הם משתנים באופן פראי מדי). איננו מעוניינים בהערכה קפדנית של ידע מופשט, אלא בהערכה הוגנת של ידע מעשי. כמובן, עלינו להישאר קשובים לפרטים ולוודא שהטיעון אינו תקף. לאור שיקולים אלה, 26 מהטיעונים שנמצאו בברית החדשה הוערכו כתקפים פורמלית, אם כי 2 הוכרזו כבלתי תקפים.

עשרת הטיעונים בבשורה על פי מתי ולוקס מיוחסים לישו, יוזם הנצרות, הנחשב על ידי הנוצרים לבן האלוהים. מבין טיעונים אלה, 9 הם סובייקטיביים חיוביים בצורתם, כולל 1 א-קרשנדו; ו-1 הוא נשוא שלילי. השפה בה השתמש ישו (לפחות בתרגום בו נעשה שימוש כאן) היא: *כמה עוד* (6), פשוט *הרבה יותר* (2), ולא מבחין (2). ניתן להתייחס לכל עשרת הטיעונים כתקפים פורמלית[125].

יש לציין כי 4 מהטיעונים בלוקס תואמים ל-4 בבשורה על פי מתי, כך שהמספר נטו של ישוע הוא 6 (ולא 10). כלומר, לוקס י"א:13, י"ב:24, י"ב:28 ו-י"ג:15-16 תואמים למתי ז':11, ו':26, ו':30 ו-י"ב:11-12, בהתאמה. מעניין לציין שהניסוח בזוגות המקבילים הללו אינו זהה, מה שמרמז שאחד מהם או שניהם אינם תיאורים מילה במילה. הווריאציות עשויות להעיד על חופש פואטי או על אינטרפולציה של פרשנויות, אך הן בכל מקרה רלוונטיות למחקרים היסטוריים. הבשורה על פי מתי נחשבת מוקדמת יותר מזו של לוקס. מתי היה יהודי שחי בישראל בימי ישוע, וייתכן שהיה עד ראייה לרבים או לרוב האירועים שהוא מספר; בעוד שלוקס (בערך 84-1 לספירה) היה יווני-סורי מאנטיוכיה, שלא היה עד למה שהוא מדווח. חוקרים מודרניים מציעים ששני הסופרים ביססו את ספריהם בחלקם על ספר מרקוס ובחלקם על מסמך ק' היפותטי שכבר אינו קיים.

הטיעון ביוחנן א' ד' 20 הוא של יוחנן עצמו; כלומר, הוא אינו מצטט אף אחד אחר. בנוגע לפאולוס, כפי שכבר נאמר, 13 טיעונים מיוחסים לו, כמחבר הרומים, הקורינתים א' והב' ופילימון. מבין טיעונים אלה, 6 הם סובייקטיביים חיוביים בצורתם, כולל 4 בגובה הקרשנדו; 5 הם קדמונים חיוביים, כולל 1 בגובה הקרשנדו; ו-2 הם פרדיקטליים חיוביים. השפה בה השתמש פאולוס (בתרגום בו נעשה שימוש,

---

125 עם זאת, לפני שנניח שישוע אינו בטעות, עיינו בסעיף על ממצאים נוספים (10.5), שם מוכח שישוע מבצע טעות חשיבה אחת (בלוקס ט"ז 10).

לפחות) היא: *כמה עוד* (9), פשוט *הרבה יותר* (1), ולא מבחין (3). רק 11 מהטיעונים הללו יכולים להיחשב כתקפים פורמלית; ו-2 (בהיותם ניגוד בצורתם) חייבים להיחשב כבלתי תקפים.

חלק מהטיעונים של פאולוס דומים מאוד, וחוזרים על אותו רעיון במילים אולי מעט שונות. השוו: רומים ה':9-8 ו-5:10; רומים ה':15 ו-5:17; רומים י"א:12 (אשר בעצמו מכיל שתי הנחות יסוד דומות עם מסקנה משותפת) ו-11:15; קורינתים ב' ג':8-7 ו-3:9. כאן, אותו מחבר מנסח מחדש את מחשבותיו בדרכים שונות, כדי להעביר את טיעוניו. פאולוס (טרסוס, בערך שנת 5 לספירה - רומא, בערך שנת 47 לספירה) היה ככל הנראה יהודי בתפוצות שחי זמן מה בישראל. בתחילה היה אנטי-נוצרי באופן פעיל, אך מאוחר יותר התנצר והפך לאחד ממנהיגיה ומיסיונריה הבולטים. ניתן לומר שפאולוס הפך את התנועה הנוצרית לדת נפרדת, או לפחות נתן לדת המתפתחת תנופה חדשה.

לבסוף, הבה נזכיר את 4 הטיעונים א קל וחומר באיגרת אל העברים. מבין אלה, 3 הם סובייקטיביים חיוביים בצורתם, כולל 2 א-קרשנדו; ו-1 הוא אנטצדנטלי חיובי. השפה שבה משתמשים בהם (לפחות בתרגום שבו נעשה שימוש כאן) היא: *כמה יותר* (2), פשוט *הרבה יותר* (1), והרבה *פחות* (1). ניתן לראות את כל 4 הטיעונים כתקפים מבחינה פורמלית. עם זאת, טיעון אחד (כלומר, עברים י': 29-28) סותר את העיקרון הרבני של *דאיו* (הספיקות) האוסר שימוש בטיעון א-קרשנדו כדי להסיק עונש חזק יותר מעונש קל יותר שניתן בתורה. למרות שהאגרת אל העברים נחשבה בעבר על ידי רשויות רבות ככתובה על ידי פאולוס, רוב החוקרים המודרניים דחו את הרעיון. עם זאת, אם יורשה לי להביע את דעתי בוויכוח הזה, אם לשפוט רק לפי הסגנון המפותל של רוב הטיעונים, קל וחומר, בספר זה (בהשוואה לסגנון הישיר של הטיעונים המצויים במתי ולוקס), ההשערה של מחבר האיגרת אל העברים על ידי פאולוס נראית לי סבירה למדי. לחלופין, איגרת אל העברים נכתבה על ידי מישהו אחר, אך הוא ציטט, קל וחומר, טיעונים של פאולוס, או שהוא כתב את הטיעונים בסגנון בו השתמש פאולוס.

3. ניתוח הטיעונים שנמצאו

הבה נבחן כעת כמה מהטיעונים ביתר פירוט. ראשית, הבה נבחן את שני הטיעונים של פאולוס שסיווגתי כלא תקפים. **רומים ה' 15** אומר: "אם בחטא האחד [כלומר, חטאו הקדמון של אדם] מתו רבים, מה עוד חסד האל ומתנתו אשר באה בחסד אדם אחד, ישוע המשיח, התרבו לרבים". כלומר, באופן פורמלי יותר: אם חטא על ידי אחד (Q) גרמה למות רבים (S1), כך גם חסד על ידי אחד (P) גרם לרבים לקבל חסד (S2). שימו לב שהמונח המשני (Q) והמונח העיקרי (P) הם הפכים ('עבירה' *לעומת* 'חסד'), גם אם יש להם גורם משותף ('על ידי אחד'); כמו כן, למונח המשנה יש ערכים מנוגדים ('למות' *לעומת* 'לקבל חסד') בהנחת היסוד המשנית (S1) ובמסקנה (S2), גם אם יש גורם משותף ('רבים').

באופן דומה, **איגרת אל הרומים ה' 17** קובעת: "אם בחטאו של אדם אחד מלך המוות על ידי האחד, כך הרבה יותר ימלכו בחיים אלה המקבלים את שפע החסד ואת מתנת הצדקה על ידי האחד, ישוע המשיח." הטיעון דומה למדי: ש' זהה ('חטא על ידי אחד') ו-פ' דומה ('שפע החסד ומתנת הצדקה', במקום רק 'חסד'); כמו כן, ש'1 דומה ('מוות למלוך', במקום 'רבים למות') ו-ש'2 דומה ('למלוך בחיים', במקום 'לקבל חסד'). לכן, נוכל להתייחס לכל אלה כאל אותה מחשבה, במילים שונות במקצת.

בכל מקרה, מה שבטוח הוא חוסר תוקפו של הטיעון. הטיעון מוצג כטיעון א-קונטרה, עם נושאים משניים ועיקריים מנוגדים ("עבירתו של אדם אחד" ו"מתנת החסד של אדם אחד") ונשואים משניים מנוגדים ("מותם של רבים" ל"חסדם של רבים"). נימוק כזה באמצעות היפוך נראה סביר למדי, במבט ראשון. המונחים המשניים והעיקריים, אף שהם מנוגדים, עשויים בהחלט להיות ממוקמים ברצף הנע בין ערכים שליליים לחיוביים; וכמו כן, המונחים המשניים, אף שהם מנוגדים, עשויים בהחלט להיות ממוקמים ברצף הנע בין ערכים שליליים לחיוביים. למרות שרעיון הקרשנדו הכפול הזה אינו כשלעצמו מעורר התנגדות, לא ניתן לטעון שהמסקנה נובעת מההנחות הקיימות, משום שלא ניתן להציע את ההקבלה בין שני הערכים השליליים (בהנחת היסוד המשנית) לשני הערכים החיוביים (במסקנה) כהנחת יסוד מבלי לעורר את השאלה. כלומר, הטיעון כרוך באופן בלתי נמנע במעגליות, הזקוקה למסקנה כדי לאפשר ניכוי של המסקנה.

טיעון מסובך שכזה, המנסה לבטא מחשבות רבות בבת אחת, בדרכים מפותלות, נראה לי אופייני למדי לפאולוס [126]. עם זאת, יש לציין שישנם מקרים של נימוק דומה ופסול בתלמוד. לדוגמה, במשנה מכות ג', ט"ו, בו נכתב: "אמר רבי חנניה בן גמליאל: אם בעבירה אחת יאבד את נפשו, מה עוד מי שעושה מצווה אחת יזכה לנשמתו!". לכן, בעוד שצורת נימוקיו של פאולוס כאן אכן מרמזת על בלבול מחשבתי מסוים, היא אינה מוכיחה (כפי שמקובי התעקש) שלא הייתה לו השפעה פרשית.

הבה נבחן כעת את **עברים י':28-29** , אשר נכשל בהחלת עקרון *הדיו* (הספיקות) הרבני. נאמר בו: "מי שבז את תורת משה מת ללא רחמים על עדות שניים או שלושה עדים: כמה עונש חמור יותר אתם חושבים שמגיע לו, אשר רמס את בן האלוהים, וחשב את דם הברית, אשר בו נקדש, לטמאה, וחלל את רוח החסד?" במילים פורמליות יותר, הטיעון הוא: אם מי שהפר את תורת משה (ש) נענש במוות (ס1), על אחת כמה וכמה מי שעשה את כל הדברים הלא נוצריים הללו (ע) ייענש בחומרה רבה יותר (ס2).

טיעון זה מתכוון בבירור לתנועה של קרשנדו מ"נענש במוות" (S1) ל"נענש בחומרה רבה יותר" (S2). מכיוון שמדובר בהסקה מחוקי התורה לכאורה (אם כי לא צוין היכן בו "בזות לחוקי משה" כרוך ב"מוות ללא רחמים"), אין *להסתיים* בעונש חמור יותר (על כל חטא גדול יותר). לכן, טיעון זה אינו תקף תחת ההיגיון היהודי, גם אם ניתן לראותו כתקף (כלומר, אם נקבל את ההנחה המרכזית המשתמעת) תחת ההיגיון הכללי. לפיכך, מי שניסח אותו (אני חושד שזה היה פאולוס) אינו יכול לטעון שהוא מסיק בהתאם לסטנדרטים הפרושים. יתר על כן,

---

[126] ראו לדוגמה: רומים ה' 10: "אם בהיותנו אויבים, התפייסנו עם אלוהים במות בנו, מה עוד שאחרי שהתפייסנו, ניצל בחייו". כאן, הטיעון תקף, למרות שהנושאים 'אשר היינו אויבים' ו'אשר התפייסנו' סותרים, הנשואים 'התפייסות עם אלוהים' ו'להינצל' הם שתי דרגות של אותו הדבר, גם אם ניתנת להם טעם של ניגוד על ידי הכישורים הנוספים שלהם, דהיינו "על ידי מות בנו" ו"על ידי חייו". גם כאן נוכל לטעון שלא ניתן להסיק את המסקנה מהנחות היסוד מבלי לקחת את המסקנה כהנחת יסוד; אך בגלל העמימות של הניגוד בין הנשואים כאן, נוכל לומר בנדיבות שהמסקנה אינה באמת נחוצה כהנחת יסוד להסקת המסקנה, במיוחד אם נתעלם מהכישורים הנוספים האמורים. על בסיס זה, ספרתי את הטיעון כתקף; אך יש להודות שזהו מקרה גבולי. רומים ה' 9-8 אינו שונה מאוד, אם כי מעט פחות בטוח. שים לב שלמרות שספרתי את זה כקל וחומר, אפשר להתייחס לזה כקרשנדו.

כמובן, אין כל אזכור בחוקי משה או בפולקלור של "בן אלוהים" כלשהו, או "דם הברית, שבו הוא נקדיש" או "רוח החסד". מכיוון שכל אלה מושגים וערכים נוצריים, זרים למדי, אם לא סותרים, להקשר התורני, זה אבסורד לפנות לתורה ביחס אליהם.

הרשו לי גם להגיב כאן על **לוקס ט"ז 11** , שבו ישוע אומר: "אם לא הייתם נאמנים בעושר הגשמי, מי יפקיד בכם את העושר האמיתי?" למרות שמשפט זה אינו משתמש במילות מפתח או בביטוי מפתח מיוחדים, הוא ברור קל וחומר. במילים פורמליות יותר, הוא אומר: אם לא הייתם [אמינים (R) מספיק כדי להיות] נאמנים בעושר הגשמי (Q), אז לא תהיו [אמינים (R) מספיק כדי להיות] נאמנים בעושר רוחני (P). זהו טיעון תקף קל וחומר גרידא, בצורה נשודית שלילית.

מצאתי מקרה זה באמצעות חיפוש מכני אחר מילת המפתח " *הרבה"* , שהוביל אותי ללוקס ט"ז 10, דהיינו: "הנאמן במקצת נאמן גם בהרבה; והלא ישר במקצת גם ישר בהרבה". שני משפטים אלה אינם טיעונים קל וחומר. לדעתי, הם אפילו לא רציפים - שכן לדעתי אפשר להיות ישר בקפידה בדברים קטנים, אך להתפתות לחוסר יושר מהסיכוי לרווח גדול; או להיפך, להיות לא ישר בשמחה בדברים קטנים, אך לסרב בתוקף לעסוק בפשע גדול. אף על פי כן, דווקא כשקראתי את לוקס ט"ז 10 שמתי לב לטיעון קל וחומר ב-16 11. עם זאת, גם כאן ברצוני לציין שהמילה "לכן" המקשרת בין שני הפסוקים הללו אינה מוצדקת מבחינה לוגית. במקרה הטוב, היא מצביעה על בלבול לוגי נוסף; במקרה הרע, היא מגלה כוונה מניפולטיבית.

פאולוס מעלה טיעון פרדיקטלי חיובי **ברומים י"א 24** (אותו ננתח בהמשך) וטיעון נוסף **בקורינתים א' ו' 3.** האחרון אומר: "הלא ידעתם כי נשפוט מלאכים, וכמה שכן את הדברים אשר לחיים האלה?" זהו טיעון תקף קל וחומר: אם אנו (S) יכולים [כלומר, יש לנו את הסמכות (R)] לשפוט (R) מלאכים (P), על אחת כמה וכמה אנו (S) יכולים [כלומר, יש לנו את הסמכות (R)] לשפוט דברים אשר לעולם הזה (Q). לא אטרח כאן לפרק את כל הטיעונים קל וחומר הנמצאים בברית החדשה, שכן אני חושב שרוב האחרים ניתנים לפתרון ללא קושי רב מדי על ידי הקורא המעוניין.

אני חייב לומר שלמרות שלפני שנים רבות קראתי את כל התנ"ך הנוצרי כולו מתוך חובה אינטלקטואלית, לא נהניתי במיוחד לעשות זאת ואני זוכר ממנו מעט מאוד. אני יכול לראות שהוא מכיל קצת חוכמה וטוב, אבל יש בו גם דברים רבים שקשה לי לעכל. כפילוסוף, אני מוצא

את הרעיון שאולי לאלוהים יש בן בשר ועצמות בלתי נסבל. אני גם מוצא את ההתייחסויות של ישו לשדים ששולטים באנשים די טיפשיות. אני מבין שאנשים באותה תקופה האמינו בדברים כאלה; יש הדים לכך אפילו בתלמוד, אם כי אמונה כזו לא משחקת תפקיד ביהדות כיום. בנוסף, אני די נרתע מהתקפי מזגו הרע מדי פעם של ישו ומהתעללותו המילולית כלפי אנשים [127]. התנהגות כזו לא נראית לי "יהירה" במיוחד.

יתר על כן, כיהודי, אני מוצא את ההשמצות התכופות של פאולוס כלפי יהודים ויהדות פוגעניות וכואבות למדי, שכן הן חסרות בבירור אובייקטיביות ואמת. ברור היה לו קרב אישי בעניין זה. אני גם סובל מהמחשבה על כל היהודים התמימים שנרדפו לאורך המאות עקב הנרטיב הלא מחמיא בנוגע ל"יהודים" המופיע בתנ"ך הנוצרי בכללותו. מסיבות אלה, בחוסר רצון רב כתבתי את הפרק הנוכחי, תוך ציטוט של כמה קטעים ממסמך זה. לא רציתי ליצור את הרושם שאני תומך בו.

בכל אופן, אני חושב שהצלחתי כאן לתת תנופה חדשה למחקר הלוגיקה במקורות נוצריים. אני מקווה שאנשים אחרים, שמרגישים בנוח יותר בתחום הספציפי הזה ממני, יקבלו את האתגר ויבחנו את העניין לעומק. זו לא סוגיה דתית, אלא קשורה להיסטוריה של הלוגיקה.

4. ישוע מנצרת

בחלק הנוכחי, נתמקד באחד מעשר (או שישה, אם לא נכלול חזרות) טיעונים א-פורטיורי המיוחסים לישו בתנ"ך הנוצרי, ונדון במהותם כמו גם בצורתם. אראה כמה מהסיבוכים שעשויות להסתבך בקריאת

---

[127] חי בר-זאב, בספרו " *הרצאה צעירה בקוראן"* , בעמוד 62, מצטט כמה הצהרות אנטישמיות של ישוע: "צאצאי צפעונים, איך תוכלו לדבר טוב כשאתם רעים?" (מתי י"ב:34), " דור חסר אמונה ומעוות, עד מתי אהיה עמכם? עד מתי אסבול אתכם? " (מתי י"ז:17), "קטני אמונה" (לוקס י"ב:28), " אתם מאביכם השטן " (יוחנן ח':44), " כל מי שבאו לפניי גנבים ושודדים הם " (יוחנן י':8). ברור שאלה אינם שיפוטים מהורהרים, אמפיריים ורציונליים, אלא התפרצויות רגשיות. שימו לב גם לאירוע שבו ישוע יזם אלימות פיזית נגד סוחרים מסוימים וגרם להם להפסדים חומריים (ראו מרקוס יא':15-16; מתי כ"א:12; לוקס י"ט:45; ויוחנן ב':13-16). אי אפשר להימנע מהרהורים על הנוצרים הרבים אשר, במהלך אלפיים השנים האחרונות, חשו מוצדקים, על ידי הצהרות וסיפורים כאלה, להרוג ולרדוף יהודים חפים מפשע רבים מאוד.

טיעונים כאלה. מיותר לציין, שלמרות שאני יהודי, אין לי רצון לעסוק כאן בפולמוס דתי נגד נוצרים או כל עדה אחרת. יהודים בדרך כלל אינם מנסים להמיר לא-יהודים לדעותיהם [128]. ענייני כאן הגיוני לחלוטין. ההוכחה היא שאני לא תמיד ביקורתי. כשאני ביקורתי, זה ברוח מדעית וחסרת פניות - אותה רוח שאני מיישם בהערכת א-פורטיורי וצורות אחרות של הנמקה המצויות בטקסטים יהודיים.

במאמר שכותרתו "השוואת הבשורות לכתבים רבניים: דוגמה הלכתית", [129]יעקב נויזנר, יהודי, מפנה את תשומת הלב לטיעון הבא של מייסד הנצרות, ישוע בן יוסף (בסביבות 2-7 לפנה"ס עד 30-36 לספירה), במתי **י"ב 12-10** , אשר ניתן לפרש אותו קל וחומר:

> "והם [הפרושים שהיו שם] שאלו את ישוע ואמרו: 'האם מותר לרפא בשבת?' – כדי שיוכלו להאשימו. ויאמר אליהם: 'איזה אדם ביניכם שיש לו כבש, ואם הוא נופל לבור בשבת, לא יתפוס אותו ויוציא אותו החוצה? כמה ויותר יקר האדם מהכבש! לכן מותר לעשות טוב בשבת.'"

חילופי דברים אלה התרחשו כאשר ישוע עמד "לרפא" ידו היבשה של אדם בבית כנסת בשבת. כפי שמציין נויזנר, קטע זה מפגין בורות בהלכה היהודית, שלמעשה מתירה ואף ממליצה להציל את חייו של אדם בשבת, תוך התערבות ככל שיהיה נחוץ גם אם החיים אינם בסכנה ישירה ומיידית (ציטוט תוספתא שבת טו, יא-יב); ובאשר לכבש שנפל בבור, ההלכה מתירה וממליצה לטפל בו במקום בו הוא נמצא ולאחר מכן למשוך אותו החוצה (תוספתא שבת יד, ג); יתר על כן, בהלכה "ריפוי" אינו מהווה "עבודה" האסורה בשבת; לכן לא סביר ש"הם" (כלומר, חלק מה"פרושים", כלומר חלק מהרבנים [130]) "יאשימו אותו" בשל "ריפוי בשבת!"

---

128 עם זאת, הייתי רוצה לערער על הנטיות הנוצריות של חלק מהיהודים בני זמננו, אלו המכנים את עצמם "יהודים למען ישו" או "יהודים משיחיים". הנצרות אינה כת ביהדות, אלא דת שונה למדי, גם אם לשתיים יש כמה אמונות משותפות ואחת היא היסטורית שלוחה של השנייה במידה רבה. באופן דומה, ההבדלים בין היהדות לאסלאם, ובין הנצרות לאסלאם, ניכרים מספיק כדי להיות משמעותיים, גם אם האסלאם במקור נגנב במידה רבה משני קודמיו.

129 בתוך *ספרות רבנית: מדריך חיוני* , עמ' 149-144.

130 *מפרשים* – מפרשי כתבי הקודש.

אגב, ישנם קטעים נוספים בתנ"ך הנוצרי המצביעים על אותו סיפור, אם כי הם אינם חוזרים על הטיעון קל וחומר. **בלוקס ו':9** , ישוע אומר: "ויאמר אליהם ישוע, דבר אחד אשאל אתכם: האם מותר בשבת לעשות טוב או לעשות רע? להציל חיים או להרוס אותם?" ובמרקוס **ג':4** , "אז פנה אל מבקריו ושאל, 'האם התורה מתירה מעשים טובים בשבת, או שמא יום זה לעשות רע? האם יום זה להציל חיים או להרוס אותם?' האחרון מוסיף: 'אך הם לא רצו לענות לו', מה שמראה שה'פרושים' הנוגעים בדבר לא יכלו להיות רבנים מלומדים, אלא במקרה הטוב אנשים פשוטים בורים בהלכה היהודית; שכן רבנים היו עונים בקלות על שאלה מגמתית זו. שימו לב לניסוח המטעה מבחינה הגיונית של שאלותיו של ישוע: "לעשות טוב או לעשות רע?" "להציל חיים או להרוס אותם?" וכו' – כאילו אין דרך ביניים, כאילו הסירוב לסוגים מסוימים של עשיית טוב מרמז על היתר או ציווי לעשות רע, כאילו בחירות כאלה הן הסוגיה הבסיסית בכל שבת.

אפשר לתהות האם ישוע אי פעם שמר את השבת באופן אישי. אילו היה עושה זאת, הוא בוודאי היה חווה את שלוותה ויודע שזה לא הזמן שבו אדם מרגיש צורך להיכנס לוויכוחים רגשיים. אין ספק שבזמן האירוע הנדון כאן ישוע לא היה, או לפחות תלמידיו לא היו, שומר שבת. הדבר מתבטא בטקסט, רגע לפני חילופי הדברים שהוזכרו לעיל בבית הכנסת: "ישוע הלך ביום השבת דרך שדות התבואה, ותלמידיו היו רעבים, והחלו לקטוף את שיחי התבואה ולאכול". כמה פרושים מוכיחים אותם, אך הוא רומז שהוא מעל החוק, באומרו על עצמו: "בן האדם הוא אדון השבת" [131].

---

[131] מתי יב:1-8. באופן דומה, לוקס ו:1-5. אם ישוע ותלמידיו התרחקו ממקום מגורים אנושי מהמותר בחוק, הם חיללו את השבת. בכל מקרה, קטיף תבואה עומדת בשדה היא בהחלט הפרה של חוקי השבת. (יתרה מכך, למרות שדברים כג:26 מתיר "לקטוף שבלים בידך" ב"תבואה עמדה של רעך", הרבנים מפרשים היתר זה כחל רק על פועלים העובדים בשדה זה - ולא כהזמנה לכל העוברים ושבים לשרת את עצמם ללא רשות הבעלים.) הטקסט אינו אומר שישוע קטף תבואה, אלא רק מציין את תלמידיו ככאלה שעשו זאת. עם זאת, האם תלמידיו היו עושים זאת אם מנהיגם לא היה מאשר מעשים כאלה? ברור שחוסר דאגתו של ישוע לחוקי השבת אינה מתייחסת רק ל"ריפוי" חולים; נראה כי היא אדישות כללית לתחום חשוב זה של המנהג היהודי. השבת היא אחת המצוות הראשונות שניתנו ליהודים בסיני (שמות ט"ז, כ"ג), ונחשבה על ידי יהודים לאורך ההיסטוריה לאחד המאפיינים היקרים ביותר של היהדות. היא לב ליבה של

אבל חשוב יותר לחקירה הלוגית הנוכחית, כפי שמציין גם נויסנר, בהתייחס לטיעון במתיוס: "הצלת חיים אינה העומדת על הפרק בסיפור, אלא רק עשיית טוב;" ובהמשך: "ההגדרה ההלכתית של עשיית טוב בשבת היא האכלת הבהמה בבור, לא העלאתה". כלומר, מלבד סוגיית האמת או השקר של הנחות היסוד שלה, הטיעון קל וחומר (כנראה שמכוון כאן, שכן נעשה שימוש בביטוי האיתות "כמה עוד") מוטל בספק מבחינה לוגית, משום שמסקנתו לכאורה אינה נובעת לחלוטין מהנחות היסוד שלה. ניתן לראות זאת אם ננסה לכתוב מחדש את הטיעון בצורה פורמלית יותר:

אדם (P) יקר ערך (R) הרבה יותר מכבשה (Q).

כבשה (Q) היא בעלת ערך (R) מספיק כדי להוציאה כדין מבור בשבת (S1).

לכן, אדם (P) הוא בעל ערך (R) מספיק כדי להירפא כדין בשבת (S2).

שים לב שאני הוא זה שהוספתי את המילים "בעל ערך (R) מספיק כדי להיות כדין" להנחת היסוד והמסקנה המשנית, כדי להפוך את הטיעון לנכון בצורה קל וחומר ולכן אמין מבחינה לוגית; אבל אני חושב שאף אחד לא יערער על תוספת זו. להנחת היסוד המרכזית המשתמעת חייב להיות מונח ביניים מתאים R, כך שלאדם יש יותר R מאשר לכבשה; והמונח המעורפל "ערך" נראה מתאים בהקשר זה. באשר להוספת "כדין", היא נוספה כדי לשקף את השאלה "האם מותר לרפא בשבת?" שנשאלה על ידי הפרושים ואת מסקנתו של ישוע ש"מותר לעשות טוב בשבת"; עוד ייאמר על מפרט זה בהמשך.

מה שיש לנו כאן, ככל הנראה, הוא ניסיון לטיעון סובייקטיבי חיובי א קל וחומר. שימו לב שהמונחים העיקריים והמשניים (P ו-Q) הם נושאים, הנחת היסוד המשנית והמסקנה המשנית הן חיוביות, וההסקה עוברת ממינור לעיקרי. מכיוון שהמונח המשני (S) אינו זהה בהנחת היסוד המשנית ובמסקנה , הטיעון המכוון חייב להיות קרשנדו . אם הטיעון המכוון היה א קל וחומר גרידא, המסקנה הנכונה הייתה פשוט ש"אדם יקר מספיק כדי שיוצא מהבור בשבת (S1)." כאן, ישוע (על פי

מערכת אמונה זו, המהווה הכרה סמלית באלוהים כבורא העולם וכמשחרר פעיל של היהודים מעבדות מצרים.

מתי) מסיק ש"אדם יקר מספיק כדי להירפא בשבת (S2)" - לא בדיוק אותו הדבר.

לכן, עלינו להניח הנחת יסוד נסתרת נוספת, לפיה: "S משתנה ביחס ל-R". מהי "S" כאן? כלומר, מהו המכנה המשותף בין "להיות מורם מבור" (S1) לבין "להיות נרפא" (S2) בשבת? כפי שכתוב בטקסט ההוכחה, מדובר ב"להינצל" מסכנה כלשהי בשבת, או באופן רחב יותר, להיות מקבל מעשה "טוב" כלשהו. לכן, הנחת היסוד הנסתרת היא שכמות ה"הצלה" (S) המותרת היא פרופורציונלית ל"ערך" (R) של היצור שניצל. אם כבשה, ששווה פחות מאדם, שווה להינצל, אזי אדם ראוי להינצל אף יותר, ובדרכים רבות יותר. זוהי קריאה קרשנדו של הטיעון.

טענתי לעיל שישוע מסיק מסקנה ספציפית יותר בנוגע לריפוי, בהתייחס לשאלה שהוצגה לו, דהיינו: "האם מותר לרפא בשבת?", שעליה הוא כנראה עונה במשתמע כאשר הוא משווה בין כבשים לבני אדם. למעשה, המסקנה המפורשת שסיכם ישוע, דהיינו ש"מותר לעשות טוב בשבת", היא כללית יותר. לחלופין, נוכל לקרוא את הטיעון כטענה קל וחומר, על ידי התייחסות לבסיס המשותף של שני הנשואים לכאורה כנשוא האמיתי. כלומר, נוכל לנסח את הטיעון באופן הבא:

אדם (P) יקר ערך (R) הרבה יותר מכבשה (Q).

כבשה (Q) היא בעלת ערך (R) מספיק כדי שניתן יהיה להציל אותה בצורה כלשהי בשבת (S).

לכן, אדם (P) הוא בעל ערך (R) מספיק כדי להיוושע באופן חוקי בצורה כלשהי בשבת (S).

טיעון זה אינו נכון לחלוטין, משום שלמרות שהנשוא "ניצל בדרך כלשהי" נראה זהה בהנחת היסוד ובמסקנה המשנית, הוא למעשה שונה מתחת לפני השטח. ניתן להתגבר על קושי זה על ידי הצעה, במקום זאת, שהדובר התכוון להכליל מהמסקנה הפורמלית הספציפית יותר, "הרמת אדם מבור בשבת", לכל *פעולה* של "עשיית טוב" או "הצלה" בשבת, ולאחר מכן להחיל עיקרון כללי זה על המקרה הספציפי יותר של "ריפוי אדם בשבת". אם נבחן את נימוקיו כך, נוכל להצדיק אותו כשרשרת לוגית (a sorites) הכוללת ניכוי קל וחומר גרידא, הכללה (אינדוקציה) ויישום (ניכוי סילולוגיסטי).

ובכל זאת, הבה נחזור ונבחן את הטיעון כפי שהוא מוצג. ישוע לא אומר למעשה *שמותר או צריך להוציא את הכבשים מבחינה חוקית* . במקום זאת, הוא מציע שבעל כבשים *בכל מקרה* , מתוך אינטרס אישי, ללא קשר לחוק, ימשוך את הכבשים. כלומר, גם אם ההלכה היהודית אוסרת פעולה כזו (מה שהיא אכן עושה, כפי שראינו), ניתן לצפות שבעל הכבשים יהיה כה קשור לרכושו החומרי עד שיתעלם מהאיסור ויציל את כבשיו. יש כאן עלבון מרומז, רמיזה שרוב, אם לא כל, היהודים הדתיים הם צבועים; ואכן, אותה מילה עצמה משמשת בהקשר דומה (לוקס י"ג:15). הדימוי המוצג כך של יהודים כ"בעלי עניין" (כלומר, כבעלי נטייה רוחנית במהותם) היה ללא ספק מספק מאוד עבור אנטישמים באלפיים השנים האחרונות.

בהינתן פרשנות זו, הטיעון אינו באמת על חוק – כלומר, שהצלת חיי כבשה היא חוקית, ולכן, על אחת כמה וכמה, הצלת חיי אדם חייבת להיות חוקית. המשמעות היא דווקא שהצלת כבשה (על ידי משיכתה מבור) אינה *חוקית* , אך בכל זאת נעשית בפועל. מכאן המסקנה צריכה להיות, באופן הגיוני, שגם אם הצלת אדם (באותו אופן) אינה חוקית, *סביר להניח שהיא תתבצע בפועל* . מסקנה כזו לא תענה על השאלה שהוצגה, דהיינו: "האם *מותר* לרפא בשבת?" – אך היא תגרום לשאלה המשפטית להיראות חסרת רלוונטיות. לכן, זהו באמת שיח מהפכני, שמטרתו לעודד התעלמות או דחייה של חוק הארץ (או החוק הדתי).[132]

ייתכן שזה מסביר את התגובה (לכאורה) של "הפרושים" (כפי שדווח למשל בפרק המקביל בלוקס ו' 11) - דהיינו: "אך הפרושים והסופרים זעמו והתחילו לדון זה בזה מה לעשות לישוע". אנו עשויים להציע שהם לא כעסו משום שעשה משהו לא חוקי בשבת בכך שריפא, אלא משום שהתנגד לסמכות החוק כשלעצמו באמצעות הנחות יסוד שגויות והיגיון לא תקף. אין ספק שגישתו *העוינת*[133] היא שהדאיגה אותם יותר מכל,

---

[132] אפולוגיסט נוצרי מציג טיעון זה כדלקמן: "ישוע חושף את הכשל בהיגיון של מבקריו באמצעות טיעון קל וחומר. הוא מציין שהם יהיו מוכנים לעבוד כדי להציל כבשה במצוקה בשבת. אם זה נכון, אז כמה שפחות עליהם להיות מוכנים להשיב אדם שנברא בצלם אלוהים." נורמן ל. גייזלר ב"אפולוגטיקה נוצרית" (גראנד ראפידס, מישיגן: בייקר, 2009), עמ' 71. מהניתוח שלי לעיל צריך להיות ברור שישוע לא חשף את "הכשל בהיגיון של מבקריו", אלא להיפך, עסק בהיגיון שגוי!

[133] התנהגותו הקטנונית של ישו כלפי הרבנים מזכירה לי את החילונים האנטי-דתיים של ימינו, שחלקם עושים מאמצים רבים כדי להרגיז אנשים דתיים; נראה שהגישה האנטי-ממסדית של חלק מהיהודים אינה

שכן מחלוקות דוקטרינריות גרידא הן דבר שבשגרה ומקובלות בקרב יהודים. לכן, מטרת הסיפור היא לתת רושם שווא לגבי תגובת הפרושים: לגרום להם להיראות חסרי סובלנות; בעוד שלמעשה הם הגיבו באופן רגיל להתקפה לא הוגנת.

אני אישית לא מאמין לסיפורים כמו זה על ישוע שריפא אנשים בצורה נסית. אבל הבה נניח, לצורך הדיון, שזה היה נכון. ראשית נוכל לשאול מה היה המניע שלו בביצוע ריפוי כזה. אם זה היה פשוט טוב לב, מדוע הוא בחר לעשות זאת בצורה כה הפגנתית ודווקא בשבת? יש להניח שאם היה עושה זאת באופן פרטי וביום חול, הוא לא היה מעורר תגובות שליליות כאלה. אין ספק שהאדם שריפא היה יכול לחכות יום אחד נוסף, לאחר שככל הנראה היה חולה במשך שנים. לכן, עלינו להניח שכוונתו של ישוע הייתה עימותית. זה לא היה רק לרפא, אלא להתעמת בפומבי. הוא ביקש להראות את כוחותיו המופלאים (לכאורה) וכך לתבוע לעצמו סמכות דתית מעל זו של הפרושים.

עם זאת, בדברים י"ג, ב'-ד', נאמר במפורש: "כי יקם בקרבך נביא או חולם חלומות ונתן לך אות או מופת והיה האות אשר דבר אליך לאמר: 'נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעת ונעבדם', לא תשמע בדברי הנביא ההוא או בדברי חולם החלומות ההוא". "כי יקם בקרבך וכו'" מתייחס לכל מי שמערער על הסטטוס קוו הדתי, מכל סיבה שהיא - אפילו יהודי. "ללכת אחרי אלהים אחרים" מתייחס לכל סטייה מוצעת מהתורה, כפי שהיא מובנת באופן מסורתי על ידי היהודים. לכן, הפרושים לא היו מחויבים על פי התורה להיכנע לישוע לאחר הדגמות מפוארות כאלה. להיפך, חובתם הדתית הייתה להיות זהירים ביותר עם אדם כזה.

נוצרים רבים שקוראים סיפורים כאלה פשוט אינם יכולים להבין מדוע היהודים דחו את ישוע – בעיני נוצרים, ביצוע נס כמו הריפוי שתואר לעיל היה אמור להספיק כדי לשכנע את היהודים לקבלו. עבור נוצרים כאלה, תגובתם השלילית של היהודים יכלה להיות מוסברת רק כעקשנות וחוסר תום לב. ואכן, דבריו השליליים של ישוע עצמו בכמה הזדמנויות, בנוגע ליהודים שלא קיבלו את טענותיו, מראים שהוא

תופעה חדשה. לדעתי, אין שום דבר רע באתגר את הממסד - אני עצמי מבקר לעתים קרובות השקפות אורתודוקסיות, ולכן קשה להתנגד; מה שרע הוא הטון האנטגוניסטי שאנשים מסוימים משתמשים בו כדי לעשות זאת.

הרגיש נדחה שלא בצדק על ידם [134]. מה שהוא והנוצרים לא הצליחו להבין הוא שיהודים *מחויבים באופן ישיר* על פי כתבי הקודש שלהם להיות חשדניים מאוד כלפי כל מי שטוען טענות מוגזמות, גם אם הוא מגיע עם ניסים מרשימים [135].

נחזור כעת לביקורתו של נויזנר. כפי שהוא מציין, איש אינו מכחיש את עקרון העיקרון המפורש של ישוע ש"מותר לעשות טוב בשבת". השאלה היא: מה מהווה "טוב" בהקשר הנוכחי? עבור ישוע, זה (בפירוש נדיב) משיכת הכבשים מהבור; ואילו עבור הרבנים, זה האכלת הכבשים בבור עד סוף השבת. דווקא משום שכבשה אינה שווה ערך לאדם, היא אינה ראויה לחלל שבת עבורה; אף על פי כן, כאחד

---

134 ראו את דבריו הקשים של ישוע במתי י"ב:34, י"ז:17 ויוחנן ח':44, י':8. בוודאי, אם ישוע היה מכיר בתורה, הוא היה יודע שדברים י"ג:4-2 ו-י"ח:22-21 מצדיקים לחלוטין את דחיית טענותיו על ידי רוב היהודים. כפי שמציין בר-זאב (עמ' 64-57), היהודים שדחו את ישוע היו בדרך כלל אלה שהיו בקיאים ביותר בתורה, בעוד חסידיו היו בעיקר אנשים בורים או מנודים חברתיים, "עניי רוח" (מתי ה':3), " גובי מסים וחוטאים " (מתי ט':10), "הצאן האובדת של בית ישראל" (מתי י':6). עליי להוסיף שככל שאני יכול לראות (יכול להיות שאני טועה), ישוע לא ציווה או אפילו נתן רשות לחסידיו העתידיים (כלומר נוצרים) לרדוף יהודים. דבריו היו מרים, אך לא נועדו להסית לשנאה ואלימות.

135 בסנהדרין קז ב' (במהדורות הלא מצונזרות של התלמוד) מוצג ישוע כתלמידו של חכם הפרושי רבי יהושע בן פרחיא, אשר "נידה אותו" בפומבי בעקבות התנהגות בלתי הולמת (ככל הנראה, רק שיפוט אישה לפי מראה חיצוני); המורה ספג ביקורת מחבריו על קפדנותו ב"דחיית ישוע בשתי ידיו", באומרו: " יד שמאל תדחה, אך יד ימין תמיד תזמין בחזרה ". נאמר שם גם שישוע "עסק בקסמים והטעה את ישראל ". (ראו הערות שוליים 13 ו-17 במהדורת שונצינו). בברכות 17 ב' (מהדורה לא מצונזרת) מכונה ישוע כמי ש"מבזה את עצמו בפומבי". (ראה הערת שוליים 5 בעריכת סונצ'ינו.) עם זאת, הסיפור בסנהדרין 107B אינו נראה אמין מבחינה עובדתית, משום ש: (א) הוא מכיל אנכרוניזם, שכן נאמר שהוא התרחש בתקופתו של המלך אלכסנדר ינאי (בערך 78-107 לפנה"ס); ו-(ב) לא ברור איזה הלכה יהודית מצדיקה נידוי יהודי רק בשל שיפוט אישה לפי מראה חיצוני! (ייתכן שהסבר זה לנידוי של ישו נועד כמטאפורה; אך איני יכול לדמיין מהי המטאפורה הזו.) ייתכן שיש אמת מסוימת בסיפור, אך הפרטים ככל הנראה נשכחו ואז מולאו באופן דמיוני. אף על פי כן, הקטעים האמורים בתלמוד עדיין ראויים לציון, שכן הם ממחישים כיצד רבנים מאוחרים יותר, לפחות, התייחסו למייסד הנצרות. שימו לב שבניגוד למה שטוענים חלק מהאפולוגטים כיום, אין כאן או במקומות אחרים רמיזה שישו נחשב לרב (גם אם מתנגד), שלא לדבר על כך שהוא הוסמך כרב.

מברואיו של אלוהים, יש להתייחס אליה בחביבות. אך באשר לאדם, על פי ההלכה (כלומר, המשפט היהודי המקובל), אם אדם נופל לבור, לא רק שמותר אלא חייב להישלף בהקדם האפשרי ובאמצעות כל אמצעי, וכפי שניסח זאת התוספתא: "אין צורך לקבל אישור [אד הוק] מבית משפט" (כלומר, די בהיתר הכללי).

ברור שההקשר המשפטי והגישות הרבניות הקשורות אליו שונים מאוד ממה שישוע מניח כאן ומרמז עליהם. הוצאת כבשה מבור היא מעשה טוב שאינו מותר, אם כי אין בכך כדי לשלול מעשה טוב פחות דרסטי (כלומר, להאכיל את הכבשה במקום בו היא נמצאת לזמן מה). הוצאת אדם מבור היא מעשה טוב המותר ואף נקבע - לא בהכרח על ידי הסקה מהכבשה, כפי שישוע חושב, אלא מסיבה אחרת לגמרי, דהיינו (אם איני טועה) שההלכה היהודית נועדה לשמר ולהאריך את חיינו ולא לסכן או להקריב אותם ללא צורך (למעט במקרים מיוחדים מאוד [136], שהמקרה הנוכחי אינו אחד מהם).

לכן, לא רק שהטיעון לכאורה של ישו, קל וחומר, בנוי על רמיזות לא מחמיאות ועל הנחות משפטיות שגויות למדי, אלא שמסקנתו אינה רציונלית ואינה רלוונטית לשאלה שנשאלה! זהו יותר תרגיל מתחכם של הצגת עובדות בצורה סותרת וזריעת ספקות מאשר ניסיון רציני להוכחה משפטית. אם ישו היה, כפי שטוענים חלק, רב, אפילו רב מתנגד, הוא לא היה מתמכר לשיח מבולבל ומטעה שכזה. קל וחומר אם היה אלוהים בהתגלמותו או בן האלוהים, כפי שטוענים חלק [137].

אם ננסה להבין את דבריו של ישוע מנקודת מבטו שלו, עלינו להצהיר על חוסר הקוהרנטיות שלו. מצד אחד, הוא כועס ומעליב יהודים מסוימים על כך שהם דואגים לבעלי החיים שלהם - ובכך מרמז שהוא מאמין שההלכה היהודית אוסרת על כל פעולות כאלה בשבת (מה שהיא למעשה לא). מצד שני, הוא מוכן מצידו לפטור את איסור החוק (כפי שהוא מניח בטעות) על "ריפוי" ובאופן כללי יותר "עשיית טוב". זהו

---

136 עדיף למות מאשר לעסוק בעבודת אלילים, רצח או יחסי מין אסורים (פסחים כה ע"א-ב).

137 ראו למשל יוחנן ג':17, י':30. המושגים של התגלמות אלוהים או לידת בן, מיותר לציין, זרים לחלוטין ליהדות; לכן , נוכל בהחלט לצטט דברים י"ג:4-2 בהקשר זה. מושגים אלה מיובאים בבירור מתרבויות אחרות. במיתולוגיה היוונית והרומית, למשל, אלים (כולל העיקרי שבהם, זאוס או צדק) מבקרים לעתים קרובות בני אדם במסווה אנושי ולעתים קרובות מולידים ילדים עם בני זוג אנושיים.

שיח לא עקבי - הוא בוודאי אינו יכול גם להגן וגם לפטור את החוק כרצונו.

ייתכן שעיקר טיעונו הוא שגם אם "ריפוי" הוא למעשה בלתי חוקי, הוא מותר באופן עקרוני; כלומר, הוא למעשה דוגל בשינוי החוק המקובל כיום. אך אם זו הייתה מטרתו, בית כנסת מקומי לא היה הפורום המתאים - הוא היה צריך לפנות למחוקקים המוסמכים (בסופו של דבר, הסנהדרין). אך תהליך החקיקה אינו במרכז העניין כאן. שימו לב שבשום מקום לא נזכרים בשמם של ה"פרושים" המדוברים, כמקובל בוויכוח משפטי בקרב רבנים יהודים. הם מוצגים רק כסטריאוטיפים, נציגים אופייניים של מעמד מונוליטי המיועד לבוז. גם לא מצוטטים טיעוני נגד שלהם; לא פירוט או הסבר על מעמדם המשפטי.

בכל מקרה, כפי שנויזר מדגיש ומסביר בצדק, "ריפוי" (באמצעים "פלאיים" או "קסומים", כמו "תפילות או לחשים" או "הנחת ידיים") אינו כשלעצמו מתאים להגדרת "עבודה" שאוסרת על פי ההלכה היהודית בשבת, ולכן הוא אינו אסור ומעולם לא היה אסור. רק מעשים קונקרטיים הנכללים תחת אחת או יותר מ-39 הקטגוריות של מלאכה (*מלאכה*) מהווים חילול שבת. נכון שהרבנים גזרו שבמצב שאינו מסכן חיים יש להימנע מהתערבות רפואית; אך כאן דאגתם העיקרית הייתה שהרופא או המטופל יכינו עשבי תיבול למטרות תרופות (שכן הדבר כרוך *במלאכה*). הרבנים בוודאי מעולם לא התנגדו לריפוי חולים! באשר לכרונולוגיה, 39 הקטגוריות הללו היו ידועות בוודאי עוד לפני זמנו של ישוע, והן ניתנות במשנה [138]. כאשר לאחר הנאום הנ"ל, ישוע (לכאורה) "מרפא" באופן דרמטי אדם שהיה לו "יד יבשה", ללא שימוש בציוד חומרי, הוא למעשה לא עשה שום עבודה אסורה!

לאור זאת, אבסורד להניח שהרבנים היו *שואלים* את ישוע את השאלה הספציפית: "האם מותר לרפא בשבת?" או אפילו את השאלה המעורפלת יותר: "האם מותר לעשות טוב בשבת?" מדוע היו עושים זאת, אם תשובה חיובית ממנו הייתה נכונה? ומדוע היו כועסים על תשובתו הנכונה ומבקשים להפריע לו? זה לא הגיוני. מי שדיווח על

---

[138] ראה משנה שבת, ואת המסכת התלמודית המתאימה (למספר 39, ראה בעמ' 69א: "צורות העבודה העיקריות הן ארבעים פחות אחת"), זמין באנגלית בכתובת: www.halakhah.com/shabbath/index.html. פירוט קצר בנושא זה ניתן לקרוא בויקיפדיה בכתובת: en.wikipedia.org/wiki/Activities_prohibited_on_Shabbat. למרות שהמשנה הושלמה בסביבות שנת 200 לספירה, הדיונים בה מתוארכים לפחות לסביבות שנת 100 לפנה"ס.

האירוע המדהים הזה, כמובן, לא הבין נכון מה קרה. סביר יותר שכל הנרטיב הומצא לאחר מעשה כדי להטיח חרפה על "הפרושים". באופן סביר ניתן לראות בו סיפור דמיוני.[139]

5. פאולוס מטארסוס

הייאם מקובי, יהודי, כתב מספר ספרים מעניינים המבטאים את רעיונותיו לגבי הנרטיבים בתנ"ך הנוצרי, שרבים מהנוצרים, אם כי כנראה לא כולם, מצאו מעוררי התנגדות. אחד מספרים אלה היה *"יוצר המיתוסים: פאולוס והמצאת הנצרות"* [140]. ביסודו של דבר, כפי שאני רואה זאת, כוונתו של מקובי הייתה להתאים ככל האפשר את הידע הנוצרי לדוקטרינה היהודית, ואמצעיו למטרה זו היו להטיל את האחריות לפערים ביניהם בעיקר על פאולוס הטרסי (5-67 לספירה). אין לי עניין בהקשר הנוכחי בתיאוריות הרחבות יותר של מקובי או בהתנגדויות של נוצרים מסוימים אליהן, אם כי מיותר לציין שהייתי כנראה פתוח יותר לנקודות המבט של הראשונים.

מה שמעניין אותי כאן הוא התנגדותו של מקובי לטענתו של פאולוס שיש לו רקע "פרושי", כלומר רבני. טענה זו עולה במעשי **השליחים כ"ב, ג'** : "אני יהודי, יליד תרסוס, עיר בקיליקיה, אך גדלתי בעיר

---

139 אני חייב לומר שכמה קטעים בתנ"ך הנוצרי נותנים לי את הרושם שאני מספר חלום רע או הזיה, מהסוג שבו אנשים מדברים לאט מאוד בקולות נמוכים ואומרים ועושים דברים שהם לגמרי מנותקים מהמציאות ומההיגיון הרגילים.

140 מצאתי שלושה קטעים מהספר הזה שפורסמו באינטרנט. אחד, שנקרא "הבעיה של פאולוס", המציג את השקפתו הכללית של מקובי על פאולוס, נמצא בכתובת: www.positiveatheism.org/hist/maccoby2.htm; והשני, שנקרא "ניסיון הכושל של פאולוס להישמע פריזי", נמצא בכתובת: www.positiveatheism.org/hist/maccoby3.htm. השלישי נמצא בכתובת: books.google.com/books?id=co_CxizRbTAC&printsec=frontcover&dq=Hyam+Maccoby+Paul+and+the+Invention+of+Christianity&hl=en&ei=BRmHTeJriYI6t4_w7wg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false.

הזאת לרגלי גמליאל, ולומדתי על פי תורת אבותינו המחמירה..." [141]. ככל הנראה, מדובר בגמליאל הזקן (נפטר בסביבות שנת 50 לספירה), נכדו של הלל הזקן וסבו של יהודה הנסיך (העורך והכותב של המשנה); אם כן, פאולוס טוען למורה בכיר מאוד, שכנראה עמד בראש הסנהדרין בשלב מסוים. הדיון של מקובי נמצא בעיקר בפרק 7 בספרו: "סגנון רבני לכאורה באגרות פאולוס" (עמ' 71-62). שם, מקובי בוחן כמה מטיעוניו של פאולוס, בעיקר אלו שנראים בסגנון של *קל וחומר רבני*; והוא מנסה להראות שרובם פגומים מבחינה טכנית במידה השוללת את האפשרות שפאולוס אכן הוכשר כפרושי. בעיקרו של דבר, מקובי טוען שפאולוס בנה את טיעוניו באופן רטורי, יותר בסגנון הסופיסטים בתרבות ההלניסטית הסובבת מאשר בהתאם לנורמה ולפרקטיקה הרבנית.

ברור שהערכת טענתו של פאולוס לקורות רבניים אינה יכולה להתבסס אך ורק על סגנון דבריו, אלא חייבת להתמקד בעיקר בידע שלו בהלכה היהודית. איני מתכוון לבחון כאן עניין זה, הדורש מחקר רב יותר ממה שאני מוכן להשקיע [142]. אך כבדרך אגב, אני בהחלט מטיל ספק בכך שפאולוס היה בקיא מאוד. הקלות שבה פרש מהיהדות הנורמטיבית ואימץ רעיונות וגישות דתיות, חלקן פגאניות, ממסורות אחרות מעידה על חוסר בסיס מסוים באמונה ובהלכה היהודית. עריקתו נשמעת מדהימה עוד יותר, בהתחשב בטענתו שהוא היה תלמידו של לא פחות מגמליאל הראשון [143]. כמובן, ייתכן שהוא למד באקדמיה (*ישיבה*) של האחרון לזמן קצר, מבלי שזה מרמז שהוא הגיע לרמה גבוהה בלימודיו. העובדה שישב "לרגלי גמליאל" אינה בהכרח אומרת שהוא היה תלמיד מצטיין, או בכלל יוצא דופן.

---

141 ושוב בפיליפים ג':5, שם פאולוס מתאר את עצמו כ"נימול ביום השמיני, מבני ישראל, משבט בנימין, עברי של עברים; מבחינת התורה, פרושי". עם זאת, פאולוס (למיטב ידיעתי) אינו נותן תאריכים מדויקים בנוגע ללימודי היהדות לכאורה שלו. בן כמה הוא היה כשהוא התחיל? כמה זמן הוא למד? התנצרותו מתוארכת לסביבות 36-31 לספירה, כלומר כשהיה כבן 31-26. זה לא גיל מספיק כדי לערוך לימודי רבניות מתקדמים מאוד (אין ספק, היו מדי פעם כמה רבנים צעירים מבריקים - אבל פאולוס לא טוען או נראה שהיה כזה).

142 אין ספק שכבר קיים שפע של ספרות בנושא. הכותבים יצטרכו להיות בעלי ידע רב הן בהלכה היהודית והן בספרות הנוצרית.

143 מסורת נוצרית טוענת שגמליאל זה הוטבל בסופו של דבר, ונשאר נוצרי בסתר אפילו בזמן שישב בסנהדרין כדי להגן על הכת החדשה. טענה זו נראית לי כבדיה בלתי נתפסת לחלוטין לאחר מעשה.

כפי שאמרתי קודם לכן, בהתבסס על בחינת כל דבריו של פאולוס קל וחומר, איני מסכים לחלוטין עם הערכתו הגורפת של מקובי. אני מסכים איתו שטיעוניו קל וחומר של פאולוס הם לעתים קרובות שונים, לעתים קרובות מבולבלים ולעתים קרובות בלתי נתפסים. לפאולוס הייתה כנראה נטייה לדחוס מחשבות רבות להצהרה אחת, והוא לא היה בדיוק בעל מוח מסודר. אך טעויות דומות נמצאות, גם אם לעתים רחוקות מאוד, בשיח הרבני. לכן, איננו יכולים להסיק מסקנה חד משמעית בנוגע לרקע הפרושי של פאולוס או לכישוריו על סמך הפסיכו-אפיסטמולוגיה שלו. הוא בהחלט פונה יותר מכל דובר אחר בברית החדשה לטיעון שנראה קל וחומר - לפחות שלוש עשרה פעמים (וארבע פעמים נוספות אם האיגרות אל העברים מיוחסות לו). רק בשני מקרים, דהיינו רומים ה' 15 ו-5 17, הייתי מכריז על הטיעון שלו כבלתי תקף לחלוטין. אף על פי כן, לביקורת של מקובי יש הצדקה מסוימת.

מקובי מצטט ארבע דוגמאות ל"*קל וחומר" לכאורה* מפאולוס, כולן מהאיגרות אל הרומים. הניתוח שלהם כאן הוא שלי, באופן עצמאי ומקובי, שחשיבתו תיבחן בהמשך. הדוגמה הראשונה מתנהלת כדלקמן:

> **רומים ה' 10.** "כי אם, בהיותנו אויבי אלוהים, התפייסנו עמו על ידי מות בנו, על אחת כמה וכמה, לאחר שהתפייסנו, ניצל על ידי חייו!"

זה נראה כמו מעין דיון *קרשנדו* : (א) אויבי אלוהים, באמצעות מות בנו, מתפייסים איתו; (ב) אלה שהתפייסו [עם אלוהים], באמצעות חיי בנו, ניצלים על ידו. זה היה בסדר מבחינה הגיונית אם היה מוצג כשתי הצהרות עובדתיות עצמאיות. אבל הקושי נובע מהשימוש בביטוי "כמה עוד", שבדרך כלל מרמז על טיעון מסוג קל וחומר, שבו (א) יהיה הנחת יסוד ו-(ב) מסקנה. מוזכרים כאן שישה מונחים: אויבים; מות הבן; התפייסו; חיי הבן; ניצלו; להנחת היסוד ולמסקנה יש מונח אחד במשותף, דהיינו מתפייסים, אם כי מונח זה הוא נשוא בהנחת היסוד ונושא במסקנה. זה אינו פורמט ידוע של טיעון קל וחומר.

תנועת המחשבה המעורבת כאן נראית דומה במידה מסוימת לסילוגיזם ספרתי: A הוא B ו-B הוא C, כאשר B הוא המונח האמצעי ("פיוס") ו-A ו-C (אויבי וחבריו של אלוהים, בהתאמה) הם המונחים העיקריים והמשניים. אך אין כוונה להסיק את המסקנה A הוא C. אלא, הכוונה

נראית כ: A הוא B היא הנחת היסוד, ו-B הוא C היא המסקנה. לכן, גם זה אינו סילוגיזם. מה שמעורב הוא עלייה הדרגתית בקרבה לאלוהים: מעוינות לפיוס, ומפיוס לישועה. קושי אחד הוא שלמרות ששתי הטענות נועדו לכאורה להיות ברצף כרונולוגי, החיים מגיעים לאחר המוות. יש להניח, אם כן, ש'מוות' כאן מתייחס לצליבה ו'חיים' לתחיית המתים; או לחלופין, אולי 'מוות' מתייחס להרהורו של הנוצרי על הצליבה ו'חיים' מתייחסים לזכרו של חייו של ישוע.

למרות הקשיים הללו, הבה ננסה לנסח טיעון קל וחומר, על ידי ביצוע מספר שינויים בנתונים הנתונים. הייתי אומר שפאולוס התכוון לטעון כדלקמן:

ידידי אלוהים (P) ניתנים לגאולה (R) יותר מאשר אויבי אלוהים (Q);

ואויבים (Q) ניתנים לגאולה (R) מספיק כדי להתפייס באמצעות הצליבה (S1);

כמו כן, קרבה לאלוהים (פיוס/ישועה) (S) היא פרופורציונלית לגאולה (R);

לכן, חברים (P) ניתנים לגאולה (R) מספיק כדי להיוושע באמצעות תחיית המתים (S2).

זהו טיעון קרשנדו חיובי וסובייקטיבי מקובל פורמלית. המונח "חברים" המוצג כאן נתפס כמי שישים לאנשים ש"התפייסו" (בהנחת היסוד המשנית), ומרמז על ידי התנגדות ל"אויבים". תנועת הקרשנדו מרמזת על ידי שימוש בנשואים שונים, ועל ידי העובדה שהראשון (בהנחת היסוד המשנית) הוא שלילי יחסית (מתייחס למוות) בעוד שהשני (בסיכום) חיובי יחסית (מתייחס לחיים). הנחת היסוד לגבי פרופורציונליות נחוצה כדי לתת לטיעון תוקף פורמלי יותר. יש להניח שפול חשב על כך כשניסח את טיעונו.

זהו כתיבה מחדש נדיבה שלי מטעם פאולוס, כדי ליישר את טיעונו עם צורה סטנדרטית. האם אחת מההנחות נכונה או לא, לא צריך להדאיג אותנו כאן, אנו רק מאמתים את התוקף הפורמלי. השימוש בניגודים מקבילים בין מונחים אופייני למדי לדבריו של פאולוס קל וחומר. סביר להניח שהוא התכוון לומר זאת, אך בו זמנית רצה להוסיף רעיונות אחרים, ולכן דיבר בפיו ההגיוני מעט מלא מדי. האם טיעון זה של

פאולוס הוא רבני בסגנון? למען האמת, אני לא זוכר שנתקלתי בטיעון רבני בעל צורה דומה, אם כי מחקר נוסף עשוי לגלות אחד או יותר. שימו לב שטיעון דומה מאוד של פאולוס, שלא הוזכר על ידי מקובי, הוא **אל הרומים ה':9-8** . שם נכתב:

> "אך אלוהים מראה את אהבתו אלינו בכך שבעודנו חוטאים מת המשיח בעדנו. לאחר שצדקנו בדמו, כמה שכן ניצל מחרון אפו של אלוהים דרכו."

שוב, נראה שפאולוס מתכוון לטיעון איטי, דהיינו: אם אנשים שעדיין חוטאים (Q) ניתנים לגאולה (R) מספיק כדי להיות מוצדקים על ידי מותו של ישוע (S1), אז גרים (כלומר, אלה שכבר "מוצדקים") ניתנים לגאולה (R) מספיק כדי להינצל מעונש דרכו (S2). הכל קצת מבלבל, אבל עם קצת מאמץ ניתן לתקנן אותו.

עליי להוסיף ששני הטיעונים הללו, כלומר רומים ה':9-8 עד ה':10, אינם תקפים מבחינה פורמלית, אך הם לפחות פוטנציאלית ככאלה. חסרה להם מונח ביניים ברור והנחה עיקרית; וחסרה להם הנחת יסוד על פרופורציונליות, ויתרה מכך, נוסחה ברורה לחישוב השינוי הפרופורציונלי. למרות זאת, קיבלתי את שני הטיעונים הקונקרטיים הללו כ"תקפים" (פחות או יותר), מסיבות שכבר פירטתי בטיפול התיאורטי הקודם שלי בטיעונים כאלה. עמדתי היא, במילים פשוטות, שאיננו עוסקים כאן באמיתות המדעית של ההנחות והמסקנה, או בדיוק הלוגי של הטיעון המוצג, אלא רק בהערכה גסה של אמינותו הכללית כיחידה של שיח רגיל. אילו טיעונים אלה היו תלמודיים, הייתי מקבל אותם כסבירים במובן הרופף הזה; לכן, גם אם איני מסכים עם תוכנם, עליי, למען ההגינות, להעניק לצורתם את אותו מעמד של "עובר".

הדוגמה השנייה שמקובי נותן היא הבאה:

> **רומים ה' 17.** "כי אם בחטאתו של אדם אחד מלך המוות על ידי האדם האחד ההוא, על אחת כמה וכמה ימלכו בחיים אלה המקבלים את שפע החסד ואת מתנת הצדקה מאלוהים על ידי האדם האחד, ישוע."

לוקח זמן להבין את זה, אבל כשמסתכלים על ההקשר זה מתבהר. הנחת היסוד המשנית מתייחסת ל"חטא הקדמון" של אדם - כאשר אותו אדם (אדם) חטא (אכל את הפרי האסור), המוות שלט (האנושות הפכה לבת תמותה) דרכו (בזכות אדם). המסקנה מתייחסת ליתרונות, לדברי פאולוס, של הליכה בעקבות ישוע - כאשר מקבלי החסד והצדק (המומרים הנוצרים) הולכים בעקבות האדם השני (ישוע), החיים ימלטו (עבורם, בזכותו). בין אם אנו מסכימים עם דבריו ובין אם לאו, נראה שזו מחשבתו של פאולוס, למרות שהוא מביע אותה בצורה מפותלת שלא לצורך. האופן שבו פאולוס מנסח זאת מבלבל למדי במבט ראשון, אבל אם נערבב מעט את המונחים, כוונתו מתבהרת. לפיכך, ניתן לפרש את טיעונו כסובייקט חיובי א-קרשנדו, כדלקמן:

הליכה בעקבות ישוע (P) חזקה יותר (R) מחטא חטאיו של אדם (Q);

וחטאיו של אדם (Q) היו חזקים (R) מספיק כדי לגרום לרבים למות (S1);

כמו כן, השלכות קיומיות (חיים/מוות) (S) הן פרופורציונליות לכוח (R) של פעולות סיבתיות;

לכן, הליכה בעקבות ישוע (P) היא עוצמתית (R) מספיקה כדי לגרום לרבים לחיות (S2).

לא כל פרטי הטיעון המקורי מועברים, אך עיקרו בבירור שם. הכנסתי מונח ביניים (R), דהיינו "כוחן" של פעולות סיבתיות, והשתמשתי בו כדי לשחזר את ההנחה המרכזית השקטה (הדורשת אמונה נוצרית בישוע) ואת ההנחה הנוספת השקטה לגבי פרופורציונליות (שנראית סבירה מספיק ככלל). כעת, השאלה היא: האם זהו נימוק תקף? הייתי אומר - לא.

למרות שטיעון זה דומה במידה מסוימת לטיעון הקודם, הכוונה כאן היא בבירור ניגוד עניינים, כלומר אם Q גורם ל-S1, אז P, ההפך מ-Q, חייב לגרום ל-S2, ההפך מ-S1. שתי הסיבתיות הללו עשויות להיות נכונות, אך לא ניתן לומר שאחת בהכרח נובעת מהשנייה. ההנחות הנתונות כשלעצמן אינן מאפשרות לנו להסיק את המסקנה המשוערת. גם אם הקרשנדו מ-S1 ל-S2 הוא מתקבל על הדעת, לא קל לספק הנחת יסוד נוספת המבטיחה שהמעבר מ-Q ל-P הנגדי שלו *מתואם*

במדויק עם המעבר מ-S1 ל-S2 הנגדי שלו - דרגת דיוק זו קשה מאוד להוכחה. הטיעון הוא למעשה טיעון מעגלי, משום שאנו מדמיינים את המתאם רק מכוח המסקנה. לפיכך, יש לראות את הטיעון כבלתי תקף.

נכון שהטיעון הקודם, אל הרומים ה':10, נראה גם הוא ניגודי, שכן הוא עובר מאויבים ש"מתפייסים באמצעות מוות" לחברים (ההפך מאויבים) ש"ניצלים באמצעות חיים". אבל שם, למרות שהניגוד בין מוות לחיים אכן נותן לטיעון טעם של "א-ניגודי", שני הנשואים אינם מנוגדים זה לזה מבחינה צריכה, משום שפיוס וישועה נמצאים באותו קוטביות גם אם האחרון חיובי יותר מהראשון. למרות שניתן לדחות טיעון כזה כרופף גם מטעמים פורמליים, כפי שציינתי קודם לכן נתתי לו לעבור כדיון רגיל סביר. באופן דומה לגבי הטיעון המקביל של רומים ה':8-9.

מצד שני, ברומים ה' 17, שני הנשואים (מוות וחיים) מנוגדים לחלוטין, והטיעון הוא מקרה ברור של ניגוד עניינים, ולכן אינו תקף. כך גם לגבי טיעון אחר של פאולוס, שלא הוזכר על ידי מקובי, דהיינו **רומים ה' 15.** שם נכתב:

> "אם בחטאו של אדם אחד [כלומר, חטאו המקורי של אדם] מתו רבים, על אחת כמה וכמה שפע חסד האלוהים והמתנה אשר באה בחסד האדם האחד, ישוע המשיח, לרבים."

במילים פורמליות יותר: אם החטא של אדם (Q) היה חזק (R) מספיק כדי לגרום לרבים למות (S1), אז המתנה של ישוע (P) תהיה חזקה (R) מספיק כדי לגרום לרבים לקבל חסד (S2). גם כאן, שימו לב לניגוד הרדיקלי בין Q ל-P ובין S1 ל-S2, ולקושי הנובע מכך בניסוח הנחת יסוד נוספת שתצדיק את המעבר בו-זמני משלילי לחיובי של שני משתנים אלה. מסיבה זו, יש לראות את הטיעון כבלתי תקף.

לפיכך, באשר לדוגמה השנייה של טיעון קל וחומר של פאולוס שמקובי מפנה את תשומת ליבו, עלינו להסכים איתו שהיא אינה תקפה, גם אם הנימוקים שנתנו (כפי שנראה) שונים מהנימוקים שהוא נותן. באשר לשאלה האם נימוק דומה נמצא בשיח הרבני, התשובה הפעם היא - כן. מצאתי לפחות טיעון אחד א-פרוריו במקור יהודי. הוא נמצא במשנה מכות ג', ט"ו, בו נכתב:

"אמר רבי חנניה בן גמליאל: אם בעבירה אחת יאבד את נפשו, כמה וכמה מי שעושה מצווה אחת יאבד את נפשו!"

מעניין לציין כי מחשבתו של פאולוס באיגרת לרומים ה':17 (ואכן באיגרת ה':15) דומה במהותה לאמירה המשנית הזו, אלא שפאולוס הכניס את אדם וישוע למשוואה. סביר להניח שפאולוס חשב על פתגם זה בדיוק כשהוא ניסח את שלו [144]. בכל מקרה, לדעתי (אני עדיין יכול לטעות בנושא זה), הטיעון האמור במשנה תקף מבחינה פורמלית כמו השניים האמורים באיגרת לרומים [145]. לכן, למרות שניסוחו של פאולוס מסובך מעט יותר מזה של רבי חנניה, ייתכן שהוא עשה זאת תחת השפעת הפרושים!

לגבי הדוגמה השלישית שהעלה מקובי:

רומים י"א 15. "כי אם דחייתם [היהודים] היא פיוס העולם, מה תהיה קבלתם אם לא חיים מן המתים?"

כאן, נראה שפאולוס רומז שדחיית היהודים על ידי אלוהים הביאה לפיוסו עם העולם, ולכן כאשר יקבל אותם שוב יתרחש משהו טוב אף יותר, כלומר תחיית המתים הכללית. או שאולי, שדחיית היהודים את ישוע אפשרה את קבלתו בקרב הגויים, ולכן אם היהודים יחליטו יום אחד לקבל את ישוע יתרחש משהו טוב אף יותר, כלומר תחיית המתים הכללית. או משהו כזה - הנושאים והמטרות אליהם הכוונה רחוקים

---

144 איני חושב שרבי חנניה זה היה בנו של גמליאל המכונה קודם לכן רבו הפרושי של פאולוס; נראה שלגמליאל (הזקן) לא היה בן בשם זה. נראה שההתייחסות היא לתנא מהמאה ה-2-1 לחננייה/חנינא בן גמליאל השני, כלומר לנינו של גמליאל הנ"ל, שכן גמליאל השני היה בנו של שמעון, בנו של גמליאל הראשון. במקרה זה, האמירה המשנית האמורה תהיה מאוחרת יותר משל פאולוס. אך ייתכן שפאולוס שמע אמירה דומה מפי קודמים, אולי אפילו מרב אחר בעל אותו שם. בכל מקרה, העובדה שהאמירה של פאולוס מורכבת יותר מהאמירה המשנית מרמזת שהיא הגיעה מאוחר יותר, שכן כיוון ההשפעה ההפוך אינו סביר ביותר.

145 כפי שאתם רואים, איני משחק חביבות. למרות שאני אישית מקבל את תוכן דבריו של רבי חנניה ואיני מקבל את תוכן דבריו של פאולוס, אני מכיר בכך שצורתם זהה, כלומר, ניגוד דומה, ולכן שופט אותם בטלים באותה מידה.

מלהיות ברורים. או שהם לא היו ברורים בתודעתו של פאולוס, או שהוא התקשה לבטא את מחשבתו. יהיה אשר יהיה, מה שעלינו לציין הוא שפאולוס אומר שמכיוון *ש"דחייה* " מובילה ל"פיוס עולמי", *נובע מכך ש*"קבלה", *שהיא* בבירור גישה ידידותית יותר, חייבת להוביל באופן יחסי ליותר מ"פיוס עולמי" גרידא, כלומר ל"חיים מן המתים". באופן רשמי יותר, ניתן לפרש את טיעונו של פאולוס בערך כך:

קבלה (P) היא גישה חיובית יותר (R) מאשר דחייה (Q);
ודחייה (Q) חיובית (R) מספיק כדי להביא לפיוס עולמי (S1);
לכן, קבלה (P) היא חיובית (R) מספיקה כדי להביא לחיים מן המתים (S2).

מבחינה פורמלית, מה *שיש* לנו כאן הוא טיעון חיובי אנטצדנטלי-קרשנדו, שכן הוא מתקדם מ"פיוס עולמי" ל"חיים מן המתים". לכן, נדרשת הנחת יסוד נוספת לגבי פרופורציונליות, וכנראה מעורבת בה באופן מרומז; משהו כמו "הרצוי של התוצאות (S1, S2) הוא פרופורציונלי לחיוביות (ערך R) של האירועים המקדימים (Q, P)", וזה לא בלתי סביר [146]. לכן, ניתן לומר שהטיעון ככזה הוא תקף, גם אם מונחיו רחוקים מלהיות חסרי עמימות והנחת היסוד המשנית שלו, כך או כך, פתוחה לספק.

טיעון זה, כמו זה שבאל הרומים ה':10, נושא טעם של "א-קונטרה" , שכן נושאיו (במילים מעורפלות, "דחייה" ו"קבלה") מנוגדים זה לזה והנשואים שלו נראים מעט כהפכים (מכיוון ש"חיים מן המתים" כוללים אזכור של מוות, בעוד ש"פיוס עולמי" אינו כולל אזכור). אך כמובן, הוא אינו קונטרה, שכן המונח "חיים מן המתים" הוא למעשה חיובי ואף חיובי יותר מהמונח "פיוס עולמי". לכן, ניתן לראותו, כמו אל הרומים ה':10, כתקף. זאת, כמובן, לאחר כתיבה מחדש נדיבה שלי מטעם פאולוס, לצורך סטנדרטיזציה. שוב, שימו לב לסגנונו הייחודי של פאולוס, המתאר התקדמות גוברת משליליות לחיוביות ומדברים פחותים לדברים גדולים יותר. איני יודע אם רטוריקה דומה מופיעה בשיח הרבני; אך אם כן, היא בוודאי נדירה למדי. לכן, צורת הטיעון

---

[146] שים לב כבדרך אגב שאין הזדמנות להחיל את עקרון *הדאיו* על טיעון קרשנדו זה מהסיבה הפשוטה שהמסקנה חיובית יותר מהנחת היסוד המשנית.

עשויה אולי בסופו של דבר להיחשב כחבירנית, גם אם תוכנו בהחלט לא יעבור.

שימו לב שטיעון דומה מאוד של פאולוס, שלא הוזכר על ידי מקובי, הוא **ברומים י"א 12.** שם נכתב:

> "אם נפילתם [של היהודים] פירושה עושר לעולם, וכישלונם עושר לגויים, כמה עוד תביא מלוא דבריהם?"

משפט זה מכיל למעשה שני טיעונים בעלי אותו עיקרון: אם נפילת היהודים פירושה עושר לעולם, אזי מלוא נוכחותם תביא למשהו טוב יותר. וגם: אם כישלון היהודים פירושו עושר לגויים, אזי מלוא נוכחותם תביא למשהו טוב יותר. גם כאן, כמה הערות שליליות של פאולוס על היהודים, בטענה שהם נפלו ונכשלו, כנראה משום שלא הכירו בישוע כאלוהי. אין ספק שההצהרה נתפסת על ידי פאולוס כחיובית, שכן הוא סבור שסרבנותם לא מנעה (או אולי אפשרה) העשרה רוחנית לעולם, והוא חוזה שאם ישנו את דעתם, דברים טובים אף יותר יגרמו (וזה בשתיקה, אך ברור שכוונת השאלה הרטורית היא). השימוש בשאלה רטורית במקום מסקנה מוגדרת הוא רבני מאוד מבחינה סגנונית.

הדוגמה הרביעית לטיעון פאולין א קל וחומר שנבחן על ידי מקובי היא:

> **רומים י"א 24.** "הרי אם נכרתת מעץ זית שהוא פראי מטבעו, ובניגוד לטבע הורכבת על עץ זית תרבותי, כמה יותר בקלות יורכבו הענפים הטבעיים האלה על עץ הזית שלהם!"

אנו רואים מיד כי אמירה זו הגיונית, ותהיה מקובלת בוויכוח רבני. ניתן בקלות לנסח אותה מחדש לצורה הנבואית החיובית הבאה (שימו לב כיצד היא עוברת מהמעשה הגדול למשני, מהמעשה הקשה יותר לקל יותר):

> נדרשת תאימות רבה יותר (R) כדי להשתיל ייחורים בעץ זית אחר (P) מאשר כדי לעשות זאת באותו עץ זית (Q);

וייחור עץ זית בר (S) מתאים (R) מספיק כדי להיות מורכב בעץ אחר, מתורבת (P);
לכן, ייחור עץ זית בר (S) מתאים (R) מספיק כדי להיות מורכב בעץ בר משלו (Q).

שימו לב שטיעון זה הוא אך ורק קל וחומר (מכיוון שהמונח המשנה, S, נשאר קבוע), בעוד שכל המקרים הקודמים היו קרשנדו. למרות שניתן לראותו תקף, ניכר בו התעמלות המנטלית הרגילה של פאולוס: ענף "מורכב", לעומת "נגרט", באופן "מנוגד לטבע", לעומת "טבעי", לתוך עץ זית "מעובד", לעומת "פראי מטבעו". ברור שפאולוס נהנה ממחשבות סבכות כאלה.

עד כה בחנו שבעה מטיעוניו ה"א-פורטיורי" של פאולוס, ארבעה שהוזכרו על ידי מקובי ועוד שלושה שלא הוזכרו על ידו. אלה כל הטיעונים ה"א-פורטיורי" באיגרת אל הרומים. ישנם חמישה טיעונים נוספים "א-פורטיורי" של פאולוס ב: קורינתים א' ו':3; קורינתים ב' ג':7-8, ג':9, ג':10-11; ופילימון א':15-17. ישנם בנוסף ארבעה טיעונים "א-פורטיורי" שעשויים *להיות* (יכולים בהחלט להיות, לדעתי) של פאולוס בעברים ט':13-14, י':28-29, י"ב:9, י"ב:25. אף אחד מהטיעונים הללו לא מוזכר, או נלקח בחשבון, על ידי מקובי. לא אפרט את כולם כאן; אך אם הקורא המעוניין לחפש אותם, הוא או היא יראו שלרובם (כולל אלה באיגרת אל העברים) יש מאפיינים דומים מאוד לאלה שהודגשו לעיל. סגנונו הייחודי של פאולוס מזוהה בהם בקלות.

להלן דוגמה אחת בלבד, הנמצאת בעברים ט' 13-14: "כי אם דם פרים ועזים ואפר עגלה המזרה את הטמאים מקדשים אותם, כך שבשרם יהיה נקי, כמה שכן דם המשיח, אשר על ידי רוח הנצח הקריב את עצמו ללא רבב לאלוהים, יטהר את מצפונכם ממעשים מתים כדי לשרת את אלוהים החיים?" שימו לב לניגודים: בין קורבנות בעלי חיים להקרבה עצמית של ישוע; בין טומאתם של אלה המזורזים באפר לבין טהרת המצפון של ישוע; בין טיהור הבשר במקרה הראשון לבין טיהור המצפון במקרה השני; בין מעשים מתים לאלוהים החיים. צורת הטיעון הבסיסית היא פשוט קרשנדו; אך משחק האור והצל הרמיזים נראה פאולוסי מאוד.

באשר לארבעת הטיעונים באיגרת אל הרומים שהביא לתשומת ליבנו על ידי מקובי, בעקבות הניתוח שלנו לעיל נוכל לומר עליהם את הדברים הבאים בסיכום. בכל ארבעת המקרים, הניסוח רחוק מלהיות

פשוט, ואינו ברור לחלוטין; אך עם מעט מאמץ ודמיון ניתן לנסח מחדש את הטיעונים המיועדים לצורות סטנדרטיות. ניתן לפרש את שני הראשונים כסובייקטיביים חיוביים, את השלישי כאנקדנטליים חיוביים, ואת הרביעי כטיעוני פרדיקטל חיוביים. שלושת הראשונים הם טיעוני קרשנדו, והרביעי הוא טיעון קל וחומר. שלושה מהטיעונים עשויים להיחשב תקפים; אך אחד אינו תקף. תוקפו של הטיעון הראשון והשלישי מתקבל כאן, למרות שמנקודת מבט מחמירה יותר הוא פתוח לוויכוח. הטיעון הלא תקף הוא השני, וחוסר תוקפו נובע מצורתו המיוחדת בניגוד. באשר לשאלה האם לדבריו של פאולוס יש או חסר "סגנון רבני" - קשה לענות על השאלה באופן חד משמעי. יש לו סגנון ייחודי משלו - זה כל מה שניתן לומר בוודאות.

הערכתו של מקובי את ארבעת הטיעונים שונה במידה ניכרת משלי, עקב הבנתו התיאורטית השונה את טבעו ותנאי התוקף של טיעון קל וחומר. הוא שופט את שלושת הטיעונים הראשונים של פאולוס כבלתי תקפים ואת הרביעי כתקף. הוא רואה את שלושת הטיעונים הפסולים כבלתי תקפים משום שהנשוא בכל מסקנה משוערת לעולם אינו זהה לנשוא בהנחה המשנית. דבר זה, לדברי מקובי, אינו תואם את עקרון *הדיו* (הספיקות) הרבני, שהוא רואה כאוסר על כל טיעון קל וחומר "פרופורציונלי" (כלומר, כל טיעון קרשנדו).

מקובי צודק בהערתו כי, בנוגע לשלושת הטיעונים הראשונים, הנשואים בהנחה המשנית ובמסקנה אינם תואמים. אך לדעתי, הוא טועה בהנחתו שזו בהכרח הפרה של עקרון *הדייו* . עיקרון זה, כפי שהראיתי בפרקים קודמים (AFL, 7-8), אוסר רק את ההסקה, מהעונש שנקבע בתורה לפשע מסוים, לעונש גדול יותר (שאינו נקבע בתורה) לפשע גדול יותר. אין מדובר באיסור כללי על מידתיות. אם נבחן את שלושת הטיעונים המדוברים, דהיינו רומים ה':10, ה':17 ו-11:5, נראה שאף אחד מהם אינו קשור להסקת עונש - כולם מסכמים במה שפאולוס תופס כטוב מוגבר.

למעשה, אם נבחן את כל 28 הטיעונים, קל וחומר, הנמצאים בתנ"ך הנוצרי, רק אחד מהם עשוי להתפרש ככרוך בהפרה של עקרון ה-*dayo* . זהו הטיעון בעברים י':28-29 - שפאולוס בהחלט יכול להיות מחברו, לאור סגנונו המפותל. ניתחתי טיעון זה ביתר פירוט בסעיף קודם (AFL, 10.1). די כאן לציין שהוא טוען מגזר דין מוות (לכאורה) בגין הפרת חוקי משה ועד ל"עונש חמור יותר" על גישות או מעשים לא נוצריים שונים. ככל שחוק משה מוזכר בהנחת היסוד,

והחמרת הענישה מוזכרת במסקנה, ניתן לומר שזו הפרה של עקרון ה-*dayo* .

כמובן, אף רב לא יקבל את ההסקה הזו בכל מקרה, שכן המסקנה נוגעת לעניינים שאין להם שום קשר ליהדות. כלומר, הרבנים יתנגדו בתוקף להנחת היסוד העיקרית (השקטה) שלה, המציבה ערכים נוצריים מעל ערכים יהודיים. אבל באשר ליישום עקרון *הדיאו הרבני* , זה המקום היחיד שבו ניתן להעלות על הדעת להחיל אותו באופן רשמי; והשפעתו תהיה להכריז על המסקנה כמוגזמת, כלומר חסרת התאמה לסטנדרטים היהודיים של הסקה. אבל זה מהווה נורמה דתית - לא כפי שמקובי מדמיין נורמה לוגית. מבחינה לוגית, הטיעון סביר. אין זה אומר שתוכנו נכון בהכרח, אלא פשוט אומר שאם היו ניתנות הנחת היסוד העיקרית והנחת היסוד לגבי פרופורציונליות, המסקנה הייתה נובעת מהנחת היסוד המשנית. עם זאת, ההנחות החסרות פתוחות לספק.

יתר על כן, יש לומר כי יהיה זה לא מדויק לומר שעקרון *הדאיו* נתפס על ידי הרבנים ככלל בלתי ניתן לשבירה לחלוטין. ראינו במחקרנו על בבא קאמא כה ע"א שחלק מהרבנים התירו הפרה מזדמנת שלו. מקובי אינו מזכיר זאת - לא, אני חושב, מתוך חוסר יושר, אלא משום שהוא רואה את עקרון *הדאיו* זהה לעקרון הדדוקציה (כלומר, הכלל הלוגי שמסקנתה של הסקה דדוקטיבית אינה יכולה להכיל מידע שלא ניתן במפורש או במשתמע בהנחות היסוד). אמונתו זו מבוססת רק על התנגדותם של חז"ל לטיעון הראשון של רבי טרפון במשנה, מבלי להתייחס להתנגדותם לטיעון השני של רבי טרפון (שמקובי אינו שם לב אליו ולקחת בחשבון).

בשל הבנתו המוגבלת את עקרון *הדייו* , מקובי אינו נותן אמון בגמרא, דבר המטיל ספק מסוים בה. הוא אינו מודה באפשרות שייתכן שהיא נגזרה על ידי התורה, כפי שטוענת הגמרא. מקובי דוחה את הגמרא כתוספת מאוחרת של אמורא בור יחסית. הוא אינו שם לב לעובדה שהגמרא מציגה תזה זו כמקור תנאי (כלומר, כברייתא) , ובמקרה כזה היא הייתה מוקדמת הרבה יותר ממה שהוא משער. בכל מקרה, מאז שהגמרא יושבה, פירושה מתקבל ככשר; כלומר, בצדק או שלא בצדק, רוב הרבנים מקבלים שטיעון קל וחומר עשוי להתבצע לעיתים ללא קשר לדיו . ואכן, הם בדרך כלל מאמינים, בעקבות הגמרא, שהמסקנה הטבעית של טיעון קל וחומר היא 'פרופורציונלית', וכי גזירה

מלאכותית נחוצה כדי למנוע מסקנה כזו. מקובי אינו מתחשב באופן משכנע בנתונים אלה של היהדות.[147]

בכל אופן, אם נחזור לביקורתו של מקובי על פאולוס, הניתוח שלו מתנהל כדלקמן. מכיוון שרק הטיעון הרביעי של פאולוס יכול להיחשב תקף, שיעור הצלחה של אחד מתוך ארבעה קשה להיחשב כביצוע מיומן. כמו כן, כל תלמיד באקדמיות רבניות מכיר את עקרון *הדאי* ; כך שפאולוס, שלא יישם כלל זה, לא יכול היה להיות פרושי. אך כפי שראינו, מתוך שלושת הטיעונים של פאולוס שנחשבו פסולים על ידי מקובי, שניים הם למעשה תקפים; והטיעון הפסול הנותר אינו תקף מהסיבה שנתן מקובי. יתר על כן, עקרון *הדאי* אינו מהווה בעיה באף אחד מהטיעונים שמקובי התמקד בהם. לכן, הביקורת של מקובי כאן לא הייתה מוצדקת.

כמובן, עדיין ניתן לבקר את פאולוס מטעמים אחרים, בעיקר הבלבול הברור בדרך חשיבתו ובביטוי המילולי שלו, שלא לדבר על רעיונותיו וערכיו הדתיים הלא-אורתודוקסיים. פרשן נוצרי, ג'יימס פטריק הולדינג [148], שאינו מרוצה משיפוטיו השליליים של מקובי על פאולוס, עוסק בהתקפות אד הומינם ובהתקפות שגויות אחרות עליו, ואז מתלונן כדלקמן:

> "מקובי נותן לפאולוס ציון נכשל ב-3 מתוך 4, ומאשים אותו ב'היגיון ערפילי ולא מדויק' וב'הרבה מעבר למסקנה המוצדקת' - בשורה התחתונה, פאולוס לא יכול להיות פרושי או פרשן רבני, משום שהוא 'טען למען דוקטרינה שהפרושים היו מתנגדים לה בתוקף'. (עמ' 66-65). האם הקורא קלט את זה? פאולוס לא יכול להיות פרושי או פרשן רבני, משום שהוא מגיע למסקנות שגויות על ידי חשיבה פרושית... כלומר, משום שהוא טוען שהנצרות היא אמת. למעשה, כל 4 הטיעונים הללו

---

147 אני מפשט מאוד את הסוגיות כאן; הקורא מופנה לפרקי ה-AFL על טיעון קל וחומר (8-7) של התלמוד לקבלת טיפול מדויק יותר. למרבה הפלא, למקובי ולגמרא יש במשותף את אי-הבחנת חשיבות הטיעון השני של ר' טרפון ואת התנגדות חכמים אליו.

148 "הייאם מקובי: ביקורת" פורסם באינטרנט בכתובת: www.tektonics.org/lp/maccobyh01.html. איני יודע מתי פורסם מאמר זה - כנראה מתישהו בין 1986, כאשר ספרו של מקובי פורסם, לבין 2011, כאשר מצאתי את המאמר.

הגיוניים למדי אם מה שפאולוס טוען מבוסס על מה שנכון; אבל זו בדיוק הנקודה, ומקובי רק התחיל בהנחה מלכתחילה שהנצרות כפי שאנו מכירים אותה היא הונאה פאולוסית. שוב, כל מה שהוא עושה כאן זה להתווכח במעגלים."

זוהי טענה נגדית לא הוגנת, המתחזת באופן לא כנה לביקורת הגיונית. הולדינג טוען שמקובי מכחיש את טענותיו של פאולוס כפרושי פשוט משום שאינו אוהב את מסקנותיו הנוצריות. אך ברור שזו אינה גישתו של מקובי. מקובי מבסס בבירור את דחיית טענותיו של פאולוס כפרושי על הדגמתו (לכאורה) לחוסר יכולתו של פאולוס להסיק בצורה נכונה ובהתאם לסטנדרטים ולמנהגים הרבניים (כפי שהוא רואה אותם). אין דעה קדומה מצד מקובי, אין מעגליות בטיעון שלו. שלילתו את מעמדו כפרושי בפני פאולוס היא מסקנתו של מקובי, לא הנחת היסוד שלו. הוא אינו מטיל ספק בעיקר במסקנות הקונקרטיות של פאולוס, אלא בתהליך שדרכו פאולוס הסיק אותן, שהוא שופט (אם כי באופן שגוי) כפסאודו-לוגי. לא תוכן דבריו של פאולוס הוא שמקובי תוקף, אלא צורתם.

בניגוד לטענתו של הולדינג, חוסר תוקפן של טיעוניו של פאולוס (לדברי מקובי) אינו תלוי באמיתות ההנחות – זוהי שאלה של תהליך. בין אם ההנחות נכונות ובין אם לאו, מסקנות המתקבלות באמצעים כאלה אינן תקפות. חוסר תוקף אינו פירושו שקריות – המסקנות עדיין עשויות להיות נכונות מסיבות אחרות – אך הן אינן יכולות להיות נכונות מהסיבות שהוצגו, שכן התהליך פגום. זוהי דוקטרינה לוגית בסיסית, אשר הולדינג כנראה טרם תפס. נזכיר שמקובי הפגין את יושרתו האינטלקטואלית גם ביחס ליהדות – הוא אינו חושש לבקר את ההיגיון לכאורה שגוי של כותב אמוראי הגמרא בבא קמא כה ע"א. הוא כנראה מנסה להיות צופה אובייקטיבי. לכן, הוא אינו איזה קנאי יהודי שתוקף בעיוורון את הדוקטרינה הנוצרית, כפי שמנסה הולדינג לתאר אותו.

גישתו הביקורתית של מקובי כלפי פאולוס מתאימה, לדעתי, ביותר בהתייחס לרומים **ז':6-1** , אשר נכתב כך:

"אינכם יכולים להיות מודעים, ידידי – אני מדבר אל אלו שיש להם ידע כלשהו בחוק – שאדם כפוף לחוק כל עוד הוא חי, ולא עוד. לדוגמה, אישה נשואה קשורה על פי חוק לבעלה כל

> עוד הוא חי; אך אם בעלה נפטר, היא פטורה מחובות חוק הנישואין. לכן, אם, בחיי בעלה, היא מתה עם גבר אחר, היא תישא באשמת ניאוף; אך אם בעלה נפטר היא פטורה מהחוק, והיא אינה נואפת על ידי התרועעות עם גבר אחר. לכן, אתם, ידידי, מתתם לחוק בכך שהזדהיתם עם גוף המשיח, ולפיכך מצאתם בעל אחר בו שקם מן המתים, כדי שנוכל לשאת פרי לאלוהים. בעודנו חיינו ברמת הטבע הנמוך שלנו, התשוקות החוטאיות שעוררה החוק פעלו בגופנו, כדי לשאת פרי למוות. אך כעת, לאחר שמתנו למה שכבל אותנו, אנו פטורים מהחוק, כדי לשרת את אלוהים בדרך חדשה, דרך הרוח, בניגוד לדרך הישנה, הדרך..." של קוד כתוב."

אני מסכים עם הניתוח של מקובי את הקטע הזה ועם מסקנתו שפאולוס הוא "מבולבל". פאולוס טוען כאן לאנלוגיה בין אלמנה המתרועעת עם גבר (מכיוון שבעלה מת, מעשה זה אינו ניאוף), לבין גרים (כלומר, יהודים לשעבר, כנראה) שאימצו דת חדשה (נצרות). בעוד שמותו של בעלה של האלמנה הוא שמשחרר אותה מהחוק נגד ניאוף, במקרה של הגירים נטען שהם אלה *שמתו* "לתורה", וכי "לאחר שמתו" הם "משוחררים מהחוק". יתר על כן, הגבר ("בעל אחר") שאיתו הם מתרועעים הוא מישהו ש"קם מן המתים", כך שהנשוא של מוות שיושם במקור על בעלה של האלמנה מיושם כעת באופן מרומז על *בת זוגה של האלמנה* . שיח כזה יכול להיות מאופיין בצדק כ"מבולבל".

כמובן, פאולוס אומר משהו מובן. הוא אומר שהמתגיירים, שאינם קשורים עוד ל"טבעם הנמוך", לאחר שאימצו את "דרך הרוח", אינם זקוקים ל"דרך הישנה, דרך הקוד הכתוב" (כלומר, התורה), שנועדה לשלוט ב"תשוקותיהם החוטאות" ואולי אף "עוררה" אותן. אבל הבעיה כאן אינה *מה* שהוא אומר, אלא *איך* הוא אומר זאת. צורת השיח שלו פגומה, יהיה תוכנה אשר יהיה - וזה מגלה משהו שלילי לגבי יכולותיו האינטלקטואליות, כלומר הפסיכו-אפיסטמולוגיה שלו. בקיצור, לפאולוס אין מוח לוגי במיוחד[149]. הערה משעשעת בהקשר זה מועברת

---

[149] בועז כהן, בספרו "אות ורוח במשפט היהודי והרומי", בתוך: *Essential Papers on the Talmud* , עמ' 399-428, נראה כי הוא מסכים עם טענה זו, כאשר הוא אומר: "פאולוס סתר את עצמו, כאשר טען כי ההבטחה שניתנה לזרעו של אברהם אינה ניתנת לביטול. תוך שימוש בטיעון קל וחומר, הוא טען כדלקמן: 'אחים, אני מדבר כדרך בני אדם. אף

על ידי שלמה שכטר: "הרנק מעיר איפשהו את ההערה שבשתי המאות הראשונות של הנצרות, אף אדם לא הבין את פאולוס מלבד אותו מרקיון הנוצרי-פגאני, והוא לא הבין אותו נכון."

מחקר זה של ניסיונותיו של פאולוס להגות בלוגיקה אינו כמובן ממצה, ומחקר ממצה יתקבל בברכה. אך הובאו מספיק ראיות כדי שנוכל להסיק מסקנה כללית שלילית למדי כפי שהציע מקובי. באופן אישי, תמיד מצאתי את השיח הנוצרי מעט מבלבל; כעת אני מבין טוב יותר מדוע. עם זאת, אני מבין ששפתו של פאולוס עשויה להישמע נעימה לנוצרים. לאוזניהם, המבנה הלא הגיוני שלה אינו בעיה, אלא מוזיקה ושירה. מסר האהבה והישועה הוא, בסופו של דבר, כל מה שחשוב להם. הם אינם מודאגים מסוגיות טכניות.

לסיכום המחקר הקצר שלנו: לא ניתן לשפוט האם פאולוס קיבל או לא קיבל חינוך פרושי רק על ידי בחינת טיעוניו קל וחומר. הדרך היחידה לענות באמת על שאלה זו היא לבחון את מידת הידע (או חוסר הידע) של פאולוס על ההלכה היהודית, דבר שלא עשינו כאן. מה שעולה מדבריו של פאולוס הוא שלאחר התנצרותו הייתה לו דעה שלילית מאוד על היהדות. ניתן לראות זאת בדוגמאות בשני הטיעונים קל וחומר **בקורינתים ב' ג':6-9** :

> "מי גם הפך אותנו למשרתים של ברית חדשה; לא של האות, אלא של הרוח; כי האות הורגת, אבל הרוח מחיה. כי אם שירות המוות, הכתוב וחקוק באבן, היה מפואר, עד כי בני ישראל לא יכלו לראות בעמידה את פני משה בגלל כבוד פניו; והכבוד הזה דועך, האם לא יהיה שירות הרוח מפואר עוד

על פי שהיא צוואה של אדם, אם היא מאושרת, איש אינו מבטל אותה או מוסיף עליה' (גלטים ג':15). על אחת כמה וכמה שהיא נכונה, הוא טוען [בהמשך], על ההבטחה שניתנה לאברהם, אשר אושרה לפני אלוהים" (עמ' 35). עם זאת, בעוד שכהן עשוי להיות מוצדק בהאשמתו של פאולוס בחוסר עקביות, איני יכול לאשר את טענתו שמעורב כאן טיעון קל וחומר: הוא משתמש ב-King James NT, והמילים "קל וחומר" אינן מופיעות שם (או בכל גרסה אחרת שבדקתי). שימו לב שמאמרו של כהן הופיע במקור ב-*Jewish and Roman Law: A Comparative Study* (ניו יורק: JTSA, 1966).

> יותר? כי אם לשירות ההרשעה היה כבוד, הרבה יותר משירות הצדקה עולה עליו בתפארת."[150]

שימו לב לאפיונים השליליים מאוד של היהדות כ"אות ההורגת", "משרד המוות" ו"משרד הרשעה". האם הסלידה החזקה הזו נבעה מקשר קרוב עם היהדות בעבר שהסתיים באכזבה עמוקה או תוצאה של היכרות שטחית מאוד איתה בעבר, יש צורך לחקור. הרושם האישי שלי כבדרך אגב - איני טוען שאין לי מומחיות בנושא - הוא שביקורתו של פאולוס על היהדות הייתה כללית מאוד, מעורפלת מאוד: זו לא הייתה ביקורת של מלומד לשעבר, כלומר מישהו המסוגל לנסח טיעונים מפורטים ומוחלטים. באשר להאשמה המהותית של פאולוס כאן, דהיינו שהיהדות היא דת העוסקת ב"אות" (כלומר, טקסים חסרי נשמה) במקום ב"רוח" (כלומר, תודעה נשמה של אלוהים), ניתן להפריך זאת בקלות.

אמנם נכון שפולחן יהודי תמיד נמצא בסכנה להיות קליפה ריקה, אך נכון גם שתמיד מצפים מאיתנו להתגבר על הנטייה הטבעית הזו ולהפיח חיים בפולחן שלנו. בעיה זו של צורה ללא תוכן קיימת בכל הדתות, משום שהיא חלק בלתי נפרד מהמצב האנושי. היא קיימת אפילו בטקסים נוצריים - מישהו יכול ללכת לכנסייה באופן קבוע, ועדיין לבלות שם את זמנו בשיחה בטלה עם שכן; או שמישהו יכול להיות תמיד לבוש בצורה מהודרת כבדישוף, ועדיין מאחורי הקלעים לעסוק באורגיות פדרסטיות נתעבות. אפילו במדיטציית זן, שבאופן עקרוני נטולת טקסים, קל לאבד את הריכוז ולהיסחף למחשבות אקראיות. התודעה האנושית הפכפכה ונודדת בקלות[151]; נדרש מאמץ חוזר כדי לייצר ולקיים נוכחות מלאה של התודעה. לפעמים, התודעה עושה באופן מעוות את ההפך ממה שרוצים שהיא תעשה.

---

150 למען הפרוטוקול, שני הטיעונים הללו הם סובייקטיביים חיוביים, מכיוון שהם נעים ממינור לגדול. כמו כן, המילים "מפואר אף יותר" ו"עלה על כך בתפארת" מרמזות שהן נועדו כקרשנדו. שימו לב, דרך אגב, לפרשנויות הרטוריות הרגילות של פאולוס בניגודים: האות הורגת לעומת הרוח נותנת חיים, שירות המוות לעומת זה של הרוח, שירות ההרשעה לעומת זה של הצדקה. עם זאת, הטיעונים תקפים מבחינה פורמלית, מכיוון שהם אינם ניגוד עניינים, כלומר המונח המשנה שלהם (מפואר, בעל כבוד) נשאר זהה בהנחה ובמסקנה המינורית, משתנה רק במידה.

151 כפי שמציע *הדהמפדה* (פסוק 35).

ביהדות, כמו בדתות אחרות, שמירה חיצונית ללא מחויבות פנימית אינה מוערכת במיוחד. בישעיהו כ"ט, יג, מסופר על אלוהים כמתלונן כי: "העם הזה קרב ובפיו ובשפתיו יכבדני, וליבם הרחיקו ממני, ויראים מצוות אנשים נלמדת בעל פה". [152]מורים יהודים בימינו מודעים היטב לסכנה, והם מצווים על אנשים להוסיף *כוונה* (כוונה) לקיום המצוות שלהם, ולא רק לנהוג באופן חסר מחשבה. כלומר, כאשר מתפללים, להיות מודעים למילים ולהתכוון אליהן; כאשר עוטים תפילין, לעשות זאת בתשומת לב, מודעים למשמעות המעשה; וכן הלאה. אין ספק שזה היה כך גם בימי פאולוס, כלומר בתקופת המשנה. עם זאת, היהדות אינה מגנה חוסר תשומת לב במפורש, כפי שנראה שעשה פאולוס. קיום המצוות *באופן* מכני אינו מומלץ, אך הוא בהחלט מקובל כטוב יותר מאי קיום כלל. היהדות היא מציאותית ומודעת לכך שלא קל לרוב האנשים להשיג את האידיאל של קשב וכוונה מלאים.

פרשנות נפוצה נוספת לדיכוטומיה של אות-רוח של פאולוס היא שבעוד שהיהדות הייתה דת ששמה דגש על "מעשים", הנצרות הייתה אמורה להדגיש "אמונה". כדי "להיושע", יהודי היה צריך "לבצע", בעוד שנוצרי היה צריך רק "להאמין". זה, הייתי אומר, היה פיתוי, ניסיון מכירות - כי אני לא יכול לדמיין מישהו שיתקבל כנוצרי טוב אם לא יתנהג בסופו של דבר בצורה מסוימת, דרך שנוצרים רואים כמקובל. כמובן, הכניסה לחיק חייבת להיות ללא תשלום, או כמעט ללא תשלום, כדי למשוך גרים; אבל ברגע שהגיור נכנס, הוא חייב במידה רבה להתאים את עצמו לנורמות ולמוסרות של הקבוצה אליה הוא הצטרף, או להתמודד עם דחייה. זה נכון בכל הדתות. לא ניתן להפריד בין אמונה להתנהגות: התנהגות טובה מבטאת אמונה כנה; בעוד שהתנהגות רעה מבטאת אמונה לא כנה, שמשמעותה: חוסר אמונה. התנהגות היא חותם האמת ומדד האמונה. מעשים מדברים בקול רם יותר ממילים. אפשר, כמובן, להתווכח על אילו מעשים הם הטובים ביותר; אבל פעולה כלשהי היא הכרחית.

חשיבותה של האמונה (בה' ובתורה) אינה מוכחשת ביהדות, אלא להיפך, היא מודגשת. לדוגמה, הגמרא (מכות כ"ד ע"א) מלמדת, בשם רבי סימלאי: "אבל חבקוק הוא שבא וביסס את כולן [את תרי"ג המצוות] על [עיקרון] אחד, שנאמר: 'אבל צדיק באמונתו יחיה'". קטע זה (חבקוק ב', ד') רק אומר שאמונה נחוצה *לפרקטיקה* דתית, לא שהיא

---

152 מנדל לויטס מזכיר קטע זה, ואחרים מהתנ"ך והתלמוד המביאים אותו דבר, עמ' 7.

מחליפה אותה. תרי"ג המצוות "מבוססות" על אמונה; הן, ולא רק האמונה העומדת בבסיסן, שהופכות אדם ל"צדיק" ומאפשרות לו "לחיות" מבחינה רוחנית. אמונה היא אכן חלק מהדרך הרוחנית, אך היא כשלעצמה אינה יכולה להוביל אדם רחוק מאוד בה. נדרשות פעולות נוספות, במישור החומרי, המנטלי והרוחני, כדי להתקדם הלאה.[153]

לכן, ביקורתו של פאולוס על היהדות אינה הוגנת. איני אומר שלא הייתה לו זכות לבקר אותה, שימו לב. הייתי אומר, ואומר, שהיהדות ראויה לביקורת במובנים רבים. אבל אני פשוט לא חושב שפאולוס התמקד בדיוק במה שבה ראוי לביקורת. שימו לב גם שביקורתו אינה ניתנת ליישום מבחינה לוגית על כל ההלכה היהודית. למרות שחוקים יהודיים רבים קשורים לטקסים (חוקים הנוגעים לקורבנות בעלי חיים, מאכלים מותרים/אסורים, טהרה פולחנית וכן הלאה), חוקים יהודיים רבים אינם קשורים כלל לטקסים. הם נועדו להבטיח צדק, שלום ולכידות חברתית; הם עוסקים ברצח, גניבה, נזקים, מסחר, ירושה, נישואין, גירושין, צדקה וכן הלאה. בוודאי שפאולוס לא התנגד לחוקים כאלה, הנחוצים (בצורה כזו או אחרת) לכל חברה מתפקדת! בוודאי שגם לחברות נוצריות היו חייבות להיות חוקים כאלה, ויש כאלה. לכן, גם בהקשר זה, הערותיו חסרות דיוק.

נוכל עוד לשער שפאולוס היה אדם שהקדים את זמנו, שמצא את הרגולציה הנוקשה של היהדות על כל היבטי חייהם של אנשים כל הזמן מדכאת ומנוגדת לרוחניות אמיתית. זה היה הכלל (כלומר, שלטון) של ה"אות" - שתמיד היה צורך לציית לתקנה כזו או אחרת - והוא דגל במקומו בשלטון ה"רוח" - גישה חופשית וספונטנית יותר לעבודת האל. רבים מהיהודים של ימינו יסכימו, למעשה, עם חזון חילוני זה של הדת, אם כי אלו עם ניסיון מסוים ביהדות יודעים שזוהי מעין קריקטורה. חלק מהאנשים הדתיים אכן אדישים מבחינה רוחנית; אך אחרים מצליחים לנהל חיים מלאי השראה ותוססים. אך האם פאולוס באמת מודרני כפי שמרמזת קריאה זו? זכרו שלפני התנצרותו פאולוס היה,

---

153 כמובן, אמונה במי או במה היא שאלה נוספת שיש לשאול כאן. ביהדות, האמונה הנדרשת היא אמונה בקיומו של אלוהים ובכך שגילה את התורה. בנצרות, האמונה הנדרשת היא אמונה באלוהותו של ישוע ובכוחו המושיע. באסלאם, בבודהיזם ובדתות אחרות, האמונה הנדרשת בכל מקרה היא שוב משהו אחר.

לפי הודאתו, קיצוני, ורדף נוצרים[154] בניגוד לעצתו של מורו הפרושי גמליאל. אם לשפוט לפי הטון השלילי של הצהרותיו הבאות נגד היהדות והיהודים, לא נראה שאופיו השתנה באופן קיצוני באמצעות התנצרות. הוא עדיין היה עוין; רק מטרת עוינותו השתנתה.[155]

אם לשפוט לפי דבריו הקשים, אני חושב שלפאולוס היה קשה מאוד. הוא משפיל מילולית יהודים, מדבר על "נפילתם", "כישלונם" ו"דחייתם". המונח "משרד גינוי" אולי מעיד על תחושת הדחייה שלו על ידי יהודים אחרים. המונח "משרד המוות" אולי מעיד על הכאב העמוק שדחייה כזו גרמה לו. מונחים אלה עשויים לרמוז גם על גינוי והריגתו של ישו, ולכן אולי מתכוונים לעלילת דם, אך כוונתם העיקרית היא בבירור ביקורת על התורה, הדוקטרינה "חקוקה באבן". בהתחשב בשורשיו היהודיים של פאולוס, אי אפשר שלא להשוות את התנהגותו לזו של יהודים "שונאים את עצמם" של ימינו, כמו נועם חומסקי, ג'ורג' סורוס או יריב אופנהיימר, אם למנות רק שלושה, אשר בשל טינה אישית מעורפלת כלפי יהודים אחרים, אולי רק גאווה פגועה, יוצאים לחו"ל וזורעים זרעי זדון כלפי העם היהודי. האירוניה בעמדתם היא שדווקא משום שנולדו יהודים, דבריהם מקבלים משקל. יהודים כאלה שוכחים את אזהרת התורה (ויקרא יט, יח):

"לא תנקם ולא תטֹר בבני עמך ואהבת לרעך כמוך".

שימו לב שזוהי הוראה רוחנית גרידא, ללא שמץ של טקס. אי אפשר למלא את אות המצווה מבלי למלא את רוחה. אי אפשר לזייף אותה, או לעשות את פעולותיה בחצי פה. היא מצווה עלינו להיות מודעים לתשוקותינו וללמוד לשלוט בהן בפועל. זה לא קל לעשות, כאשר רגשותינו נפגעים ואדם משתוקק לנקום באלה שפגעו בו. האם פאולוס קיים מצווה זו? אני חושד שלא. ספק אם הוא התחשב בה ואחרות כמוה כאשר האשים את היהדות בכך שהיא מורכבת מ"אות" ללא "רוח".

---

[154] בר-זאב מעלה את ההצעה המעניינת שפאולוס אולי הגזים, במעשי השליחים כ"ב 4, ברדיפתו את הנוצרים ("עד מוות, תוך שהוא קושר ומעביר לכלא גברים ונשים") כדי לגרום להתנצרותו להיראות רדיקלית עוד יותר. הרי יש לנו רק את מילתו לכך.

[155] ככל הידוע לי (אולי אני טועה), פאולוס לא הורה או אפילו רק התיר לנוצרים לרדוף יהודים. מעשים אנטישמיים היו כנראה התפתחות מאוחרת יותר.

אבל השורה התחתונה בכל ביקורת יהודית על פאולוס היא אמונתו הנוצרית שישוע היה "בן האלוהים". זו הייתה פרידה רדיקלית מהיהדות. המושג אינו, מעולם לא היה ולעולם לא יהיה חלק מהיהדות. הרעיון של "משיח" הוא יהודי - אך הוא מתייחס לבן אדם, לא לגלגול או צאצא של אלוהים; אדם יוצא דופן מבחינה רוחנית, אין ספק, אך עדיין אדם. ברגע שיהודי מקבל את הרעיון של "בן האלוהים", הוא מציב את עצמו מחוץ לגבולות היהדות; הוא שייך לדת שונה מאוד, הנקראת נצרות. זו אינה "כת" של היהדות, גם אם היא מושרשת בה מבחינה היסטורית וחולקת עמה אמונות וערכים רבים; זוהי משהו נפרד, עם מסלול ויעד משלה. זו כלל לא דרך יהודית, למרות שיש כיום אנשים מסוימים - "יהודים למען ישוע" ומיסיונרים נוצרים אחרים - שמעמידים פנים שכן.

6. ממצאים נוספים

לאחרונה, לאחר שגלשתי שוב באינטרנט, לאחר שכתבתי את כל האמור לעיל, גיליתי (לתדהמתי) שישנם קטעים רבים מהברית החדשה הנחשבים קל וחומר ולא כללתי אותם ברשימה שלי. מצאתי את המקרים הנוספים הללו באתרי אינטרנט שונים, שם הם משמשים למטרות הטפה; אך לא רשמתי את שמות האתרים. אין לי ספק שישנם מקרים נוספים שניתן למצוא; אך לא המשכתי לחקור את הנושא. המקרים שמצאתי היו: מתי י':31-29, לוקס ט"ז:10 (2 מקרים, מתוכם 1 לא תקף) ולוקס ט"ז:12, לוקס י"ח:8-6, רומים ח':32, יוחנן ז':23 ויוחנן י':6-35. מתוך 8 המקרים הללו, כפי שנראה כעת, 7 תקפים מבחינה טכנית בעוד שאחד לא תקף.[156]

במתי **י':31-29** , ישוע אומר: "הלא שתי דרורים נמכרות בדירוג אחד? אף אחת מהן לא תיפול ארצה מחוץ להשגחת אביכם. ואפילו שערות ראשכם ספורות כולן. לכן אל תפחדו, כי אתם שווים יותר מדורים רבים." הטיעון קל וחומר כאן הוא: אם דרור (Q), ששווה (R) מעט, נמצא תחת הגנתו של אלוהים (Sq), אז אתם (P), ששווים (R) הרבה יותר, נמצאים תחת הגנתו של אלוהים אף יותר (Sp) - לכן, אל תפחדו. זהו בבירור טיעון קרשנדו בצורה סובייקטיבית חיובית, העובר ממינורי לגדול, ולכן תקף.

---

156 כל הציטוטים הם מהגרסה הבינלאומית החדשה, המופיעה בכתובת: www.biblegateway.com.

בנוגע **ללוקס ט"ז:10 ו-12** . בלוקס ט"ז:9-1, ישוע מספר משל על מנהל הנכס אשר בעל הנכס, החושד בו ב"בזבוז רכושו", מתבקש ממנו לתת דין וחשבון על עבודתו; לכן, המנהל מנצל את מעמדו כדי לבטל חלק מחובות החייבים של הבעלים, כדי לזכות בחסדיהם למקרה שיאבד את עבודתו; לאחר מכן (באופן מפתיע [157]) הבעלים משבח את המנהל על ערמומיותו! סביר להניח, אם כן, שהבעלים לא היה מרוצה בתחילה מהמנהל, לא משום שבזבז את רכושו במונחים כלכליים עולמיים, אלא משום שבזבז אותם על מטרות חומריות במקום להשתמש בהם על מטרות רוחניות; שכן ישוע משתמש בסיפור זה כדי להמחיש את האמרה: "השתמשו בעושר הגשמי כדי להשיג לכם חברים, כדי שכאשר יאבד, תתקבלו בברכה במשכנות נצחיים". לאחר מכן, בלוקס ט"ז:12-10, ישוע מצהיר ארבע הצהרות, הקשורות ככל הנראה למשל זה, שנראות כוויכוחים קל וחומר. הבעיה איתם היא שבעוד ששני האחרונים תקפים, רק אחד משני הראשונים יכול להיות תקף.

פסוק 10 קובע: "מי שאפשר לסמוך עליו במעט מאוד, אפשר לסמוך עליו גם בהרבה, ומי שאינו ישר במעט מאוד, יהיה גם לא ישר בהרבה". נראה שאלה שתי טיעונים קל וחומר: (א) אם מישהו (S) ניתן לסמוך עליו (R) במעט מאוד (Q), אז הוא (S) ניתן לסמוך עליו (R) בהרבה (P); ו-(ב) אם מישהו (S) אינו ניתן לסמוך עליו (R) במעט מאוד (Q), אז הוא (S) אינו ניתן לסמוך עליו (R) בהרבה (P). בהנחה ש"מעט מאוד" ו"הרבה" מתייחסים *לאחריות* , אז הטיעון של פסוק 10(b) יהיה תקף מכיוון שהוא נושא פרדיקטלי מינורי-לגדול ושלילי; אך הטיעון של פסוק 10(א) יהיה תקף מכיוון שהוא נושא פרדיקטלי מינורי-לגדול חיובי. אם ננסה לפתור בעיה זו על ידי פירוש "מעט מאוד" ו"הרבה" כמתייחסים *לדרישות לתגמולים* , נניח, אזי טיעון (א) יהיה תקף בין עיקר לעיקר, אך (ב) יהיה תקף בין עיקר לעיקר ולא תקף. לכן, ישוע כאן סותר את עצמו, אולם אנו מפרשים את דבריו בפסוק 10.[158]

---

[157] זהו משל מוזר. אדם נותן, ללא רשות, את כספו של הבוס שלו לצדדים שלישיים, כדי לזכות בחסדיהם - והבוס שלו ישבח אותו? אין ספק שיש הבדל מוסרי גדול בין נדיבות עם רכושו של אדם, לבין גניבה וחלוקת עושרו של אדם אחר כדי להתיידד.

[158] כך או כך, הנאום שלו חסר היגיון בחלקו. אם נאמר שהכוונה הייתה "אחריות", אזי טיעון (א) מוטל בספק, שכן ברור שרק בגלל שעובד יכול להתמודד עם משימות קלות, אין זה נובע שהוא יכול להתמודד עם משימות קשות. אם נאמר שהכוונה הייתה "דרישות לתגמולים", אזי טיעון

פסוקים 12-11 קובעים: "אם לא הייתם אמינים בטיפול בעושר הגשמי, מי יבטח בכם בעושר אמיתי? ואם לא הייתם אמינים ברכושו של אחר, מי ייתן לכם רכוש משלכם?" שני טיעונים אלה הם אך ורק קל וחומר, משפט שלילי בצורתו, וככל הנראה נועדו לעבור ממשניות לעיקריות, מה שאומר שהם תקפים. יתר על כן, הם דומים לטיעון (ב) של פסוק 10 - מה שמרמז שהמילה החסרה בפסוק 10 היא 'אחריות'; ובמקרה כזה נוכל לומר בוודאות מסוימת שזו טיעון (א) של פסוק 10 שאינו תקף. בכל מקרה, אין ספק שישוע מבצע טעות לוגית איפשהו בקטע זה. ברור שמישהו שעושה טעות כזו אינו יכול לטעון שהוא חסין מטעויות (או לפחות, המסמך שבו נעשתה הטעות אינו יכול להיטען כדיווח מדויק). שימו לב שכבר הזכרתי את לוקס ט"ז 11 ברשימה הקודמת שלי, ולכן איני מחשיב זאת כדוגמה נוספת כאן.

בנוגע **ללוקס י"ח:8-6** . בלוקס י"ח:5-1 מספר ישוע את המשל על "שופט שלא ירא את אלוהים ולא דאג למה שחושבים אנשים", אשר אלמנה פנתה אליו שוב ושוב בדרישה לצדק בתיק נגד מישהו; בהתחלה השופט מסרב להתערב, אך לבסוף מחליט לעשות את צדקה כדי להוריד אותה מגבו. ישוע משתמש בסיפור זה כדי לעודד את תלמידיו "להתפלל תמיד ולא לוותר". לאחר מכן, בלוקס י"ח:8-6, הוא מציע את הטיעון הבא: "הקשיבו למה שאומר השופט הלא עוול. והלא יעשה משפט לבחיריו, הצועקים אליו יומם ולילה? האם ידחה אותם? אני אומר לכם, הוא ידאג שיקבלו צדק, ובמהרה". ניתן לקרוא זאת כטיעון א-פורטיורי גרידא, כדלקמן: אם אפילו שופט אנושי לא צודק (Q) הוא (נניח) חכם (R) מספיק כדי בסופו של דבר להתרכך ולעשות צדק אם פונים בעקשנות ל-(S), אז אלוהים שהוא צודק (P) הוא חכם (R) מספיק כדי בסופו של דבר להתרכך ולעשות צדק אם פונים בעקשנות ל-(S). נוכל גם לקרוא את הטיעון כקרשנדו, אם נזכיר את ה"אלמנה" במונח המשנה בהנחה המשנית ואת ה"נבחרים" במונח המשנה במסקנה; ונראה ברור שהפרשנות האחרונה היא המדויקת יותר. בכל מקרה, הטיעון הוא סובייקטיבי חיובי, ועובר ממשנוני לגדול, ולכן הוא תקף.

באגרת אל **הרומים ח':32** , טוען המחבר (פאולוס): "אשר לא חס על בנו שלו, אלא מסרו בעד כולנו, כיצד לא ייתן לנו גם יחד עמו את

(ב) מוטל בספק, שכן ברור שרק בגלל שעובד אינו אמין כאשר אינו מרוצה מהתגמולים, אין זה נובע שהוא יהיה לא אמין כאשר יתוגמל כרצונו. שימו לב שאני אומר "זה לא נובע", מה שאינו שולל את האפשרות שההשלכות והמסקנות עשויות להתרחש לעיתים יחד.

הכל?" הטיעון קל וחומר המכוונת כאן הוא: אם אלוהים (S) דאג לבני האדם (R) מספיק כדי למסור את בנו למענם (P), אז הוא דואג להם (R) מספיק כדי לתת להם את הכל בחסד (Q). זהו טיעון פרדיקטלי חיובי קל וחומר, העובר ממזר למשני, ולכן תקף. נוכל להטיל ספק בהיגיונו של פאולוס כאן, אם ניקח בחשבון שהפרדיקט של הנחת היסוד המשני הוא "לתת את בנו" והפרדיקט של המסקנה הוא במקור "לתת את בנו ולתת לבני האדם את הכל בחסד" - שכן אז האחרון בבירור "יותר" אכפתי מהראשון, והטיעון הופך למינורי-למזר ולכן לא תקף. עם זאת, נוכל רק להשיב שהצירוף בין "לתת את בנו" לבין "לתת לאנשים את כל הדברים בחסד" מתרחש לאחר שהטיעון התקף קל וחומר הסתיים.

ביוחנן **ז' 23** , ישוע טוען: "אם ניתן למול ילד בשבת כדי שלא תעבור תורת משה, מדוע אתם כועסים עליי על כך שאני מרפא את כל גופו של אדם בשבת?" כלומר: אם ברית מילה בשבת (Q) חשובה (R) מספיק כדי לא להיות מנוגדת לחוקי משה (S), אז ריפוי כל גופו של אדם בשבת (P) חשוב (R) מספיק כדי לא להיות מנוגדת לחוקי משה (S). זהו טיעון קל וחומר, בעל צורה סובייקטיבית חיובית, העובר ממשניות לעיקריות, ולכן תקף מבחינה טכנית. בנוגע לסוגיה המהותית הנידונה, כפי שהסברתי בחלק קודם של הפרק הנוכחי, נראה שהמחלוקת הייתה מיותרת, שכן חוקי משה למעשה אינם אוסרים, אלא מעודדים (כאשר הסכנה חמורה מספיק), לרפא אדם חולה בשבת.

ביהדות, הגנה על החיים נחשבת לערך עליון, המאפשר את כל הערכים האחרים; ישנם כמה יוצאים מן הכלל לכלל זה, אך שמירת השבת אינה אחד מהם. יתר על כן, ספק אם "ריפוי" במובן זה מהווה "עבודת שבת", ובמקרה כזה היא אינה אסורה כשלעצמה (אם כי היא עשויה להיות אסורה ככישוף). אז מה מנסה ישוע להוכיח, באמצעות טיעון קל וחומר זה? לא שחוק משה מתיר ריפוי אנשים בשבת, אלא שהוא מעל לחוק משה. לדבריו (או לדברי מחבר הספר, יוחנן), חוקי משה אכן אוסרים - באופן אבסורדי ולא אנושי - ריפוי בשבת, וישוע - ש"נשלח" על ידי אלוהים (פסוק 18) - קובע אחרת. לפיכך, הטיעון קל וחומר אינו נועד כהוכחה בתוך מערכת המשפט של משה, אלא כדחייה של אותה מערכת (לפחות במקרה האמור). שימו לב לגישתו העוינת של ישוע, ואף לפרנויה שלו, המשתמעת מהצהרתו (בפסוק 19) "למה אתם מנסים להרוג אותי?" – ועל כך הקהל משיב בספק (בפסוק 20) "מי מנסה להרוג אותך?"

ביוחנן **י':6-34** , ישוע טוען: "הלא כתוב בתורתכם: 'אמרתי שאתם אלהים'? אם הוא קרא להם 'אלים', אשר אליהם בא דבר אלוהים - ואי אפשר לבטל את הכתובים - מה לגבי זה שהאב הקדיש לו ושלח אותו לעולם? מדוע אתם מאשימים אותי בחילול קודש משום שאמרתי 'אני בן אלוהים'?" הטיעון קל וחומר המכוון כאן הוא: אם אנשים "אשר אליהם בא דבר אלוהים" (Q) גבוהים מספיק (R) כדי להיקרא 'אלים' (Sq), אזי אדם "אשר האב הקדיש לו ושלח אותו לעולם" (P) גבוה מספיק (R) כדי להיקרא "בן אלוהים" (Sp). זהו בבירור טיעון א-קרשנדו, בעל צורה סובייקטיבית חיובית, העובר ממינור לגדול, ולכן תקף מבחינה טכנית.

עם זאת, יש לציין גם כי הטיעון הוא מעגלי, או לפחות 'מותאם אישית' כדי להניב את המסקנה הרצויה. ההקשר לכך ניתן בפסוקים 33-30 - שם אנו רואים את ישוע טוען: "אני והאב אחד אנחנו". יש אנשים שמרימים אבנים כדי לסקלו. הוא כנראה אינו מבין מדוע הם רוצים לעשות זאת, ואומרים: "הראיתי לכם מעשים טובים רבים מאת האב. על איזה מהם אתם סוקלים אותי?" ועל כך הם עונים: "אנחנו לא סוקלים אתכם על שום מעשה טוב, אלא על חילול הקודש, משום שאתה, אדם גרידא, טוען שאתה אלוהים". ואז ישוע מציע את הטיעון האמור קל וחומר. אך ברור שטיעון זה אינו מוכיח שהוא "בן האלוהים", מכיוון שהוא מבוסס על הרעיון שכבר שנוי במחלוקת שהוא אדם "אשר האב הבדיל כשלו ושלח לעולם;" ויתרה מכך, אף על פי שהמסקנה קל וחומר שיש לכנותו "אל" עשויה לנבוע מכך, יש לנו רק את דברו - כך שהטיעון צריך להיות קרשנדו ולהסתיים בתואר גבוה יותר באופן יחסי.

לסיכום . לפיכך, לסיכום, ישנם לפחות שמונה טיעונים נוספים, א קל וחומר, באיגרת החדשה להוסיף לרשימה הקודמת שלנו של טיעונים כאלה. מבין אלה, 1 נמצא במתי, 4 נמצאים בלוקס, 1 נמצא באיגרת אל הרומים ו-2 נמצאים באיגרת אל יוחנן. אחד מאלה שבלוקאס הוא, כפי שהראינו, בטעות, בעוד שכל האחרים תקפים מבחינה פורמלית (גם אם ייתכן שאיננו מסכימים עם תוכנם). כל הטיעונים הללו נאמרים על ידי ישוע, למעט זה באיגרת אל הרומים שנכתב על ידי פאולוס.

באשר לצורות הטיעון בהן נעשה שימוש [159]: 4 הן סובייקטיביות חיוביות, 2 הן פרדיקטליות חיוביות ו-2 הן פרדיקטליות שליליות; כמו כן, 5 הן אך ורק קל וחומר, בעוד ש-3 הן קרשנדו. באשר לשפה בה נעשה שימוש בהן כדי להציע נימוק קל וחומר: במתי י':29-31, המילים "אפילו" ו"יותר" נראות כממלאות תפקיד זה; בלוקס ט"ז:10, המילים "מעט מאוד", "הרבה" ו"גם" מעורבות; בלוקס ט"ז:12, נעשה שימוש ברטוריקה של "אם לא, אז מי?"; בלוקס י"ח:6-8, מדובר ב"לא?"; באופן דומה ברומים ח':32: יש: "איך הוא לא ירצה גם כן?"; יוחנן ז':23 פונה ל"מדוע?"; ויוחנן י':6-35 ל"על מה?". ברור שהשפה בה נעשה שימוש אינה מובהקת קל וחומר, גם אם אנו רואים באופן אינטואיטיבי בכל מקרה שהכוונה היא כזו.

לא ניסיתי למזג את תוצאות המחקר הקודם והחדש שלי בצורה חלקה יותר, בין היתר כדי להימנע מכתיבה מחדש של הפרק הנוכחי לחלוטין, ובין היתר כדי להראות לקוראים כיצד להמשיך עם ממצאים חדשים - שכן ייתכן, אם לא סביר, שיימצאו עוד מקרים בעתיד. אבל אני יכול לסכם בקצרה כדלקמן: עד כה גילינו סך כולל של 28 + 8 = 36 מקרים של טיעון קל וחומר בברית החדשה.

---

159 מתי י':29-31 {+s &}, לוקס ט"ז:10 {+p, –p}, לוקס ט"ז:12 {–p}, לוקס י"ח:6-8 {+s &}, רומים ח':32{+p}, יוחנן ז':23 {+s}, יוחנן י':6-35{+s &}.

10. היגיון בקוראן ובחדית'ים

לקוח מתוך. לוגיקה א פורטיורי *(2013), פרק 3-1:11.*

1. הצהרת אחריות

בפרק זה, לשם מקיפות הנושא, אני מתבקש להגיב על חלק מהשיחות המקובלות בספרות המוסלמית. עליי להדגיש כי אין בכוונתי שהטיפול הבא יהיה ממצה. אני רק סולל את הקרקע לטיפול נרחב יותר על ידי אחרים. בהיותי אישית לא מתעניין במיוחד בדת המוסלמית, איני מוטיבציה מספקת לעשות עבודה יסודית בנושא. אני מקווה שמישהו אחר ייקח על עצמו את האתגר ויעשה את המחקר הנדרש.

מיותר לציין, שלמרות שאני יהודי, אין לי שום רצון לעסוק כאן בפולמוס דתי נגד האסלאם. יהודים בדרך כלל אינם מנסים להמיר לא-יהודים לדעותיהם. העניין שלי כאן הוא הגיוני לחלוטין. ההוכחה היא שאני לא תמיד ביקורתי. כשאני ביקורתי, זה ברוח מדעית וחסרת פניות - אותה רוח שאני מיישם בהערכה של קל וחומר וצורות אחרות של חשיבה המצויות בטקסטים יהודיים או בטקסטים ממסורות אחרות.

כמובן, מיותר מצידי להצהיר על כך, אך למרבה הצער אנו חיים שוב בעידן שבו רגשות מתלקחים בקלות ביחס לדת (וזה מובן) ואפילו לפעמים חיים מאוימים (וזה בלתי נסלח). לפני כמה עשורים, זה לא היה המצב (לפחות לא בעולם המערבי), למרות שלפני כמה מאות שנים האיום על חופש הביטוי אכן היה גבוה (באירופה וגם באזורים אסלאמיים). אך כיום, למרבה הצער ישנם כמה פנאטים מסוכנים בסביבה, כך שהבעת דעתו בחופשיות דורשת מעט אומץ. אני נחוש לעשות זאת, ולא לתת לעצמי להפחיד.

2. ממצאים ראשוניים בקוראן

קצת מחקר שיטתי: חיפשתי בקפידה תרגום לאנגלית (מערבית) של הקוראן, בחיפוש אחר דוגמאות לטיעון קל וחומר, או למעשה כל טיעון לוגי אחר שאמצא, באמצעות אותן מילות מפתח וביטויים המשמשים בהקשרים אחרים - ולהפתעתי הרבה לא מצאתי בדיוק *אף אחד!*

הקוראן נראה כנאום ארוך, ללא כל פנייה לטיעון לוגי, קל וחומר לטיעון קל וחומר.

התרגום של הקוראן עליו הסתמכתי הוא זה של ג'ון מדוז רודוול, משנת 1861, עם מהדורה שנייה בשנת 1876. רכשתי מהדורת קינדל (2011) של מסמך זה, שניתן לחפש בה באמצעות קורא קינדל. להלן סיכום תוצאות המחקר באמצעות מילות מפתח או ביטויים בקוראן (למעט תוצאות בהערות המבוא וההסבר של המתרגם):

תחילה חיפשתי מילים או ביטויים אידיומטיים שלעתים קרובות מעידים על טיעון "אפילו פחות". לא מצאתי מופעים של ביטויי המפתח הספציפיים (more/less *much the* או *much more / less* ; מילת המפתח המעורפלת *much* מופיעה 14 פעמים, אך אף אחת מהן אינה מהווה טיעון "אפילו פחות". גם ביטויי המפתח *all the more/less/same* לא נמצאו; הביטוי המעורפל *all the* מופיע 8 פעמים, אך שוב אף אחת מהן אינה כוללת "אפילו פחות". גם ביטויי המפתח *still more/less* לא נמצאו; הביטוי המעורפל *עדיין* מופיע 17 פעמים (כולל 2 מקרים של *still the* , אם כי אף אחת מהמקרים *still the more/less*), אך שוב אף אחת מהן אינה כוללת "אפילו פחות". מצאתי מופע אחד של כל אחד מביטויי המפתח *even more, less* , אך אף אחת מהן אינה כוללת "אפילו פחות". לא היו התאמות לביטויי המפתח *more so, less so* , למרות שכל אחת ממילות המפתח *more, less* רשמה מעל 100 התאמות (לא חיפשתי את האחרונות).

לאחר מכן, חיפשתי ביטויים תיאוריים, אשר עשויים לאותת על טיעון מסוג fortiori או צורה אחרת של טיעון. הביטוי *a fortiori* מופיע אפס פעמים. *Argue, argued, arguing* לעולם לא מתרחשים; *טיעון/ות* מופיע/ים פעמיים. *Prove* מופיע/ת 31 פעמים (כולל *proven* פעמיים ו- *proven* פעמיים); *הוכחה/ות* מופיע/ות 48 פעמים [160]. *Deduce* ונגזרותיו לעולם לא מתרחשים, למעט *Deduction* שמתרחש פעם אחת (ב-*Infer*"make no deduction"). ונגזרותיו לעולם לא מתרחשים. *It follow* לעולם לא מתרחש, ו- *not follow* מופיע 3 פעמים. *Logic* או נגזרותיו לעולם לא צצים. *Therefore* מופיע/ת למעלה מ-100 פעמים. עם זאת, למרות שמילים או ביטויים הקשורים לתהליכים לוגיים אכן מתרחשים (לעתים רחוקות, כפי שמראות סטטיסטיקות אלה) - אף אחד מהמקרים שנמצאו לא התברר

---

160 שים לב שזה כולל מקרים שבהם משמעות המונח 'להוכיח' היא לבחון את אמונתו או נאמנותו של אדם, ולא להראות את ההיגיון של טענה.

כנוגע לתהליכים לוגיים (בדקתי את כל המקרים שהוזכרו כאן, אם כי רק מדגם מאלה עם *therefore*).

אין טיעונים לוגיים ("מכיוון שכך וכך, לכן פלוני וכך") - יש רק טענות *רטוריות* . לדוגמה: "אמור: אני עוקב רק אחר דברי אדוני אליי. זוהי הוכחה ברורה מצד אדונך, והדרכה וחסד למאמינים". עצם השימוש במונח (כגון "הוכחה") המקושר בדרך כלל להיגיון אינו הוכחה לכך שנעשה שימוש בהיגיון. לפיכך, ממאמץ מחקר זה עולה כי אין שימוש בהיגיון בקוראן. הקול המתוק של התבונה אינו בשימוש בפועל. זהו ממצא מזעזע למדי, אשר מסביר במידה מסוימת את הסגנון הדוגמטי של האסלאם.

יש לציין כי מסקנה זו אינה שוללת את האפשרות שקריאה מדוקדקת יותר עשויה לחשוף שימוש מסוים בלוגיקה, משום שהיא מבוססת על חיפוש מכני של מילות מפתח וביטויים. עם זאת, במאמצי מחקר דומים במקומות אחרים - בתנ"ך היהודי, או ביצירותיהם של אפלטון או אריסטו, או בתנ"ך הנוצרי - חיפוש מכני כזה תמיד הניב תוצאות מסוימות, גם אם יש להודות שתוצאות לא שלמות. לכן, נראה כאילו אין שימוש בלוגיקה בקוראן.

האמת היא, לאחר שכתבתי את האמור לעיל גיליתי שיש בקוראן לפחות קטע אחד שניתן להכיר בו באופן סביר, קל וחומר, דהיינו **36:78-79** :

> "הוא [האדם] אומר, 'מי יחיה עצמות כשהן מתפוררות?' אמור [לו], 'הוא [אלוהים] יחיה אותן אשר יצר אותן בפעם הראשונה; והוא, מכל הבריאה, יודע.'"

למרות שאין כאן ביטוי מפתח המעיד על טיעון קל וחומר, יש קשר בין המשפטים בכך שהראשון הוא שאלה והשני הוא תשובה לה. יתר על כן, מכיוון שהתשובה "הוא יחיה אותם" הייתה מספיקה, ברור שהמשפטים "אשר יצר אותם בפעם הראשונה" ו"הוא, מכל הבריאה, יודע" נועדו כהסברים נוספים לתשובה זו. הטיעון כאן הוא בבירור שאם אלוהים (S) היה חזק (R) מספיק כדי לברוא את האדם מלכתחילה (P), הוא (S) בוודאי מסוגל (R) באותה מידה להקים אותו

לתחייה זמן רב לאחר מותו (Q). זהו טיעון פרדיקטלי חיובי [161], מכיוון שהמונח המשנה S (אלוהים) הוא נושא הנחת היסוד המשנית והמסקנה. הוא ייחשב כזוגי , מכיוון שהפעולה המונחית P (בריאה ראשונית) אינה מוצגת כקשה יותר או פחות מהפעולה המסכמת Q (תחיית המתים) [162]. ואכן, ההערה הנוספת שאלוהים מכיר את הבריאה במלואה מרמזת ששתי הפעולות הללו קלות באותה מידה עבורו [163]. לבסוף, הטיעון הוא אך ורק קל וחומר, לא קרשנדו, שכן הנושא (אלוהים) זהה גם בהנחת היסוד וגם במסקנה.

אז, אחרי הכל, יש לפחות טיעון אחד קל וחומר בקוראן. אולי יש אחרים, אבל עד כה זה כל מה שמצאתי - יבול די גרוע, בכל מקרה.

3. ממצאיו של אל-ע'זאלי

בנוסף, ישנם כמה סילוגיזמים וטיעונים אחרים בקוראן. הפרשן המוסלמי אבו חמיד אל-ע'זאלי (המאות ה-12-11 לספירה) מפנה את תשומת הלב למספר מהם בספרו "*אל-קיסטאס אל-מוסתקים*" (האיזון הנכון) [164]. אגב, הוא כתב ספר זה, לא כפי שניתן היה לצפות, בהגנה על הרציונליזם, אלא כדי להראות כי לוגיקה שימשה בקוראן הרבה

---

161 שים לב שזיהוי הטיעון כטיעון פרדיקטלי בצורתו הוא שלי; עד כה לא מצאתי ראיות לכך שפרשנים אסלאמיים מודעים כלל להבדלים בין טיעונים פרדיקטליים לטיעונים סובייקטיביים. כפי שנראה בהמשך, נראה שהם שמו לב רק לצורה הסובייקטיבית.

162 הנחת היסוד העיקרית של הטיעון היא בבירור: "נדרש כוח רב כדי לייצר חיים חדשים כמו כדי לשקם חיים קודמים." אבל זה יכול להיות "נדרש כוח רב יותר, וכו'."

163 טיעון קוראן זה, המתאר כוח אלוהים אחד לאחר, מזכיר כמה משפטים בתנ"ך היהודי: תהילים ע"ח, כ', הקובעים שאם אלוהים חזק מספיק כדי לשאוב מים מסלע, אז הוא חזק מספיק כדי להאכיל את עמו בלחם ובבשר; ותהילים צ"ד, ט'-י', הקובעים שאם אלוהים חזק מספיק כדי להטמיע את האוזן וליצור את העין, אז הוא חזק מספיק כדי לשמוע ולראות, ואם אלוהים חזק מספיק כדי לייסר גויים, אז הוא חזק מספיק כדי לגעור ביחידים.

164 הכותרת לקוחה מאמירה בקוראן. גרסת PDF חינמית של יצירה זו זמינה באינטרנט בכתובת: www.ghazali.org/books/jb-4.pdf. פרקים 2, 3 ו-4 עוסקים בהתאמה בסילוגיזם של הספרה הראשונה, השנייה והשלישית; פרקים 5 ו-6 עוסקים בהתאמה באפודוזות היפותטיות ואפודוזות דיסיונקטיביות. עוד על גזאלי בהמשך.

לפני שהלוגיקה היוונית מצאה את דרכה לשיח האסלאמי. אף על פי כן, ניכר מהטיפול השיטתי שלו, החל משלוש הדמויות הראשונות של הלוגיקה האריסטוטלית והמשך בטיעונים ההיפותטיים והדיסיונקטיביים של הלוגיקה הסטואית, שהוא עצמו הושפע מאוד מלוגיקה זו. למרות יצירות לוגיות אלו ואחרות, הוא נחשב, בצדק, לאור נטייתו הפילוסופית והדתית הכוללת, כאנטי-רציונליסט.

סילוגיזם מוצע בקוראן **ב':258** , שם אברהם אומר לנמרוד: "אלוהים מעלה את השמש ממזרח, לכן מעלה אותה ממערב". גזאלי מסביר שאברהם טען כך משום ש"נמרוד טען לאלוהות" והוא רצה להוכיח שהוא טועה, ולכן טיעונו המלא היה: "מי שיכול לזרוח השמש הוא אלוהים; אבל אלוהי יכול לזרוח השמש; [לכן] אלוהי הוא אלוהים - ולא אתה, נמרוד" (AAA/1). גזאלי מצדיק את ההנחה העיקרית באומרו ש"'אלוהים' הוא כינוי לכל יכול, וזריחת השמש שייכת למכלול הדברים הללו [שהוא יכול לעשות]; עיקרון זה ידוע על פי מוסכמה והסכמה". הוא מצדיק את ההנחה המשנית באומרו ש"'מי שיכול לזרוח השמש אינו אתה [נמרוד]' ידוע על פי ראייה".

הטיעון המספרי הראשון שהציע ע'זאלי תקף מבחינה פורמלית. ניתן להצדיק את ההנחה העיקרית שלו כפי שהוא מציע על בסיס רציונלי גרידא: בהינתן הגדרת האל ככל יכול (שלא לדבר על יודע-כל וטוב-לכל), נובע מכך שהוא בהחלט יכול לגרום לשמש לזרוח (ממזרח או מערב או מכל מקום). אך הצדקתו של ע'זאלי להנחה המשנית היא בבירור שגויה. מאחר שנמרוד אינו יכול לגרום לשמש לזרוח (במערב או מכל מקום אחר), אין זה נובע שאלוהי אברהם יכול לעשות זאת. להניח את ההנחה המשנית על בסיס זה יהיה לטעון בצורה מעגלית. הטיעון המשתמע מהקוראן מתנהל כדלקמן. ראשית, אנו מסיקים: "מי שאינו יכול לגרום לשמש לזרוח אינו אלוהים; נמרוד אינו יכול לגרום לשמש לזרוח (באופן שונה ממה שהיא עושה, כלומר במערב במקום במזרח); לכן, הוא אינו אלוהים (EAE/1) [165]. סילוגיזם זה כשלעצמו אינו מוכיח שהאל שאברהם מאמין בו הוא אחד וזהה לאל המוגדר ככל יכול. למסקנה זו עלינו לקבל כמובנת מאליה את הטענה המפרידה המשתמעת של הקוראן: או אלוהי אברהם או נמרוד הם אלוהים. על בסיס זה נוכל לטעון: מכיוון שנמרוד אינו אלוהים (כפי שהוכח זה עתה סילוגיסטית), אז אלוהי אברהם חייב להיות אלוהים."

---

165 הטיעון תקף למרות שהמונח האמצעי ("לא יכול לגרום לשמש לזרוח") הוא שלילי בתוכנו, משום שהוא זהה בשתי ההנחות.

לפיכך, הטיעון המשתמע מהקטע האמור בקוראן אינו כפי שגזאלי מתאר אותו. משתמע סילוגיזם, אך לא זה שהוא מציע. בנוסף, ישנה אפודוזיס דיסיונקטיבית שהוא לא הבחין בה. יתר על כן, ההנחה שאלוהי אברהם או נמרוד הם אלוהים נותרה בלתי מוכחת, אם כי הקוראן מציג אותה בבירור באישור. ניתן להוכיח זאת באמת רק על ידי שלילת כל האפשרויות האחרות, כולל תזת האתאיזם. במילים אחרות, צפייה בזריחת השמש במזרח אינה מספיקה כדי להוכיח שזהו אלוהים כפי שאברהם תופס או חווה אותו, או אפילו הישות הכל יכולה שבני אדם מגדירים בדרך כלל כאלוהים, אשר למעשה *גרמה* לזריחת השמש. אנו יכולים בהחלט להניח זאת באמונה, אך להוכיח זאת מדעית קשה יותר. לכן, לא ניתן לומר באמת שהקוראן סיפק הוכחה לקיומו של אלוהים, או אפילו הוכחה שאלוהי אברהם הוא אלוהים, באמצעות טיעון זה [166].

דוגמה נוספת להיגיון סילוגיסטי נמצאת בקוראן **ו':75-78** :

> "וכך הראינו לאברהם את ממלכת השמים והארץ, כי יהיה בין הבטוחים [באמונה]. לכן, כאשר כיסה אותו הלילה [בחושך], ראה כוכב. אמר: 'זה אדוני'. אך כאשר שקע, אמר: 'איני אוהב את הנעלמים'. וכאשר ראה את הירח זורח, אמר: 'זה אדוני'. אך כאשר שקע, אמר: 'אלא אם כן אדוני ידריכני, אהיה בין האנשים התועים'. וכאשר ראה את השמש זורחת, אמר: 'זה אדוני; זה גדול יותר'. אך כאשר שקע, אמר: 'עמי, אכן אני חופשי ממה שאתם מקשרים עם אללה. אכן, הפניתי פני אל ברא השמים והארץ, נוטה לאמת, ואיני נמנה עם אלה המקשרים אחרים עם אללה'."

למרות שחשיבתו של אברהם כאן אינה מפורשת במלואה, סביר להניח שהיא הייתה סילוגיסטית. שלושת הסילוגיזמים המעורבים כאן יהיו בעלי הצורה EAE/2: אלוהים אינו נעלם; הכוכבים, הירח והשמש אכן נעלמים; לכן, אלה אינם יכולים להיות אלוהים. טוב ויפה כל כך; אלא שתוכן הטיעונים הללו אינו משכנע במיוחד. אנו יכולים לבקר אותם על ידי ציון שהיעלמות אינה בהכרח מרמזת על הפסקת הוויה - משהו יכול

---

166 שימו לב, אני לא מכחיש את הטענה באופן אישי, אלא רק מראה שהיא לא הוכחה. ראו סעיפים 17-19.

להיעלם פשוט על ידי הפסקת הנראות. להיות נסתר מהעין אינו אומר להיות לא קיים. לדוגמה, מכיוון שאלוהים חסר צורה, הוא אינו ניתן לתחושה דרך החושים [167], אך "היעלמות" זו אינה מרמזת על אי קיומו. לפיכך, המונח האמצעי המוצע אינו מדויק, וההנחה העיקרית צריכה להיות: מכיוון שאלוהים נצחי, הוא אינו יכול להיות ארעי . במקרה כזה, הנחת היסוד המשנית תצטרך להיות: הכוכבים, הירח והשמש הם ארעי . רק אז המסקנה המשוערת ש"אלה אינם יכולים להיות אלוהים" תהיה מוצדקת מבחינה לוגית.

אברהם בהחלט יכול היה לומר, על סמך תצפיות, שהכוכבים, הירח והשמש נעלמים מדי יום; אך כדי לקבוע שהם ארעיים, עליו להסתמך על אקסטרפולציה - כלומר, על ההנחה שכאשר גופים שמימיים אלה נעלמים, הם למעשה חדלים להתקיים. אקסטרפולציה כזו, כמובן, תהווה פעולה אינדוקטיבית - הכללה מניסיון. בימיו, ואולי אפילו בזמן שנכתב הקוראן, הנחה כזו אולי נראתה אמינה. אך כמובן, כיום אנו יודעים שזו שטויות. הכוכבים, הירח והשמש אינם חדלים להתקיים כשהם נעלמים - אנחנו פשוט לא רואים אותם עוד מהמקום בו אנו עומדים, למרות שהם נשארים או הופכים נראים במקום אחר. הם אכן ארעיים, אך לא מהסיבה שניתנה - כלומר לא משום שהם נעלמים מדי יום. הם ארעיים משום שהם עוברים שינויים (הנראים בטלסקופים) כל הזמן, ומשום שהם יחדלו לקבל את צורותיהם הנוכחיות (ככוכבים, ירח או שמש) בעוד כמה מיליארדי שנים.

כמובן, אברהם לא יכול היה לדעת זאת. אולי גם מחבר הסיפור הזה בקוראן, שכתב מאוחר בהרבה, לא היה ניתן לצפות שיהיה לו ידע זה, שיש לנו בזכות האסטרונומיה המודרנית וכל הטכנולוגיה עליה הוא מבוסס. ובכל זאת, מחבר הסיפור הזה היה צריך להבין את החולשות הלוגיות שבו, אם היה מכיר לוגיקה. סיפור זה נועד כנראה לקבוע שניתן לדעת את קיומו של אלוהים באמצעים אינטלקטואליים, כלומר שהוא ברור מבחינה רציונלית. אבל כפי שהראינו, הוא לא מצליח במיוחד להדגים אפשרות זו. זה מראה שגם אם אברהם, או לפחות

---

[167] למרות זאת, נאמר שאלוהים מגלה את נוכחותו לנביאים בעקיפין באמצעות צלילים או מראות, ואולי גם לאנשים רגילים הפתוחים לכך באמצעות אינטואיציה. לכן, במובן מסוים ניתן לומר שהוא לא מופיע ולכן לא נעלם, ובמובן אחר ניתן לומר שהוא גם מופיע וגם נעלם. ואכן, אלוהים אכן מתגלה בסופו של דבר לאברהם בדרכים שונות: ה' "ויאמר אל אברהם" (בראשית י"ב:1, י"ג:14); "וירא אל אברהם" (י"ב:7); "בא אל אברהם בחזון" (ט"ו:1); וכן הלאה.

מחבר הקוראן, היה יכול לחשוב בצורה סילוגיסטית, הוא לא היה מיומן מספיק בלוגיקה כדי לראות שהטיעון המוצע אינו אטום למים וזקוק לשיפור. עדיין ניתן לומר שישנה היגיון סילוגיסטי מסוים (אם כי לא הרבה) בקוראן, אך לא ניתן לומר ששלושת המופעים הללו מדגימים את המקור האלוהי של המסמך, שכן אלוהים, בהיותו יודע-כל, לא היה עושה טעויות עובדתיות או נימוקים.

שימו לב שר'זאלי מזכיר רק את פסוק ו':76 בנוגע לירח; אך ברור שהקוראן מכיל בנוסף שני טיעונים דומים, בנוגע לכוכבים ולשמש. יתר על כן, בעוד שהוא מצטט בצדק את הקוראן באומרו "איני אוהב את השוקעים", מסיבה כלשהי הוא מניח שזה מתייחס לירח, במקום לכוכבים; שכן לאחר מכן הוא מתאר את הטיעון כך: "הירח הוא דבר ששוקע; אך אלוהים אינו דבר ששוקע; לכן, הירח אינו אלוהים" (EAE/2). יהיה אשר יהיה, הוא מודה שטיעון זה אינו מפורש במלואו בקוראן, שכן הוא מוסיף שהאחרון הוא "הבסיס שלו באמצעות קונציניות ואליפסיס". הוא טוען שהוא שואב את שתי הנחות היסוד שלו, דהיינו שהירח שוקע בעוד שאלוהים לא, מהסיפור. אבל לדעתי, יהיה מדויק יותר לומר שהנרטיב מרמז על הנחת היסוד המשנית (שוקע הירח, מ"כאשר שקע") ועל המסקנה (הירח אינו אלוהים, מדחייתו המוצהרת של אברהם את "דברים השוקעים"), בעוד שהקורא חייב לספק את הנחת היסוד העיקרית (אלוהים אינו שוקע), וזה ברור מאליו.

עם זאת, גזאלי אינו רואה את האחרון כמובן מאליו, באומרו: "שאלוהים אינו דבר שמקבע, איני יודע לא בהכרח ולא על ידי תחושה". לאחר מכן הוא טוען שאברהם בוודאי ידע את האחרון בעקיפין דרך ידיעה ש"אלוהים אינו דבר שמשתנה [משנה]. ו... סביבה משתנה". כאן, הוא מציג סילוגיזם חדש: אלוהים אינו נתון לשינוי; והסביבה משתנה; לכן, אלוהים אינו מציב (AEE/2). הערה זו של גזאלי מעניינת, בכך שהיא מכניסה לתמונה את המושג הרדיקלי יותר של *שינוי* . כפי שציינתי לעיל, הסילוגיזם המוצע, גם אם הוא בסדר מבחינה פורמלית, חלש מבחינה תוכנית ללא מונח ביניים צר זה. אף על פי כן, גזאלי מציג מונח זה רק כדי לקבוע שאלוהים אינו מציב, ולא בדרך של ביקורת על הטיעון המוצע כפי שעשיתי אני. זה מראה שהוא לא הבין במלואו את הסוגיות הכרוכות בכך.

למעשה, לא ניתן לומר בצדק ש"הסביבה משתנה". למרות שהסביבה נעלמת ושינוי נעלמת, אין זה נובע מכך שהסביבה משתנה (זה יהווה סילוגיזם דו- ספרתי עם שתי הנחות חיוביות, דבר שאינו תקף). דברים

עשויים להיעלם (או ליתר דיוק, להשתנות) מבלי להשתנות: כוכבים נעלמים באור יום משום שאור חזק מהשמש מאפיל על אורם, לא משום שהם חדלים להתקיים או נעלמים; השמש נעלמת בלילה משום שהיא עוברת את האופק, עקב סיבוב כדור הארץ סביב צירה ולא עקב סיבוב השמש סביב כוכב הלכת שלנו; היעלמות הירח נובעת בחלקה מתנועותיו שלו ובחלקה מתנועותינו. לפיכך, הנחת היסוד המשנית של הסילוגיזם השני של גזאלי היא שגויה, והטיעון של הקוראן בשם אברהם הוא רעוע. אף על פי כן, אנו יכולים להסכים לטענתו העיקרית של גזאלי שסילוגיזם [168](או ליתר דיוק, קבוצה שלהם) מוטמע בקטע האמור בקוראן.

לאחר מכן, ע'זאלי טוען לשתי דוגמאות נוספות של חשיבה סילוגיסטית בקוראן, ורומז שישנן עוד דוגמאות מלבד אלה. ליתר דיוק, הוא קובע שאללה לימד את מוחמד "לשקול במאזניים אלה במקומות רבים בקוראן, ללכת בעקבות דוגמת אביו, הידיד [כלומר, אברהם];" והוא מוסיף: "הסתפקו בכך שאני מפנה את תשומת ליבי לשני מקומות וחפשו את השאר בפסוקי הקוראן".[169]

הדוגמה הנוספת הראשונה שהוא נותן היא **קוראן 5:18** – "אבל היהודים והנוצרים אומרים, 'אנחנו בני אלוהים ואהוביו'. אמרו, 'אם כן מדוע הוא מעניש אתכם על חטאיכם?' אלא, אתם בני אדם מבין אלה שהוא ברא". תגובתו של ע'זאלי לקטע זה היא שהיהודים והנוצרים "טענו שהם בני אלוהים", ולכן אללה לימד את מוחמד כיצד "לחשוף את טעותם באמצעות האיזון הנכון [כלומר, הטיעון המתאים]", כלומר: "בנים אינם ננזפים; אבל אתם ננזפים; לכן, אינכם בנים" (EAE/2). הוא מוסיף שההנחה העיקרית של סילוגיזם זה היא "ידוע מניסיון", הנחת היסוד המשנית שלו היא "ידוע מראייה", ו"משני אלה נובעת בהכרח הכחשת הבן".

גם כאן, בעוד שהטיעון תקין מבחינה פורמלית, תוכנו נתון לביקורת רבה. מתי והיכן יהודים ונוצרים טוענים שהם "בני אלוהים" במקום בני אדם הכפופים לעונש? אם זהו טיעון נגד אמונתם של היהודים שהם

---

168 שהוא מזהה בבירור כמופיע בדמות השנייה, שכן הוא מגדיר את עקרון זה כך: "זה שמוכחש שמה שאושר על ידי אחר שונה [נבדל] מאותו אחר". דיון זה נמצא בסעיפים 40-36.

169 סעיפים 43-42.

"העם הנבחר" [170], זהו טיעון חסר היגיון מכיוון שמושג זה אינו נחשב כשולל עונש על חטאים (אלא להיפך, הופך אותו לסביר יותר) [171]. ניתן להפנות את הטיעון בקוראן באופן אמין רק כלפי האמונה הנוצרית באלוהותו של ישוע ובכך שהוא נצלב; אולם במקום אחר (4:157) הוא מכחיש שישוע מת על צלב, כך שזה יהיה לא עקבי. ברור שהעובדה שהקוראן כולל נימוק סילוגסטי מסוים אינה צריכה להתפרש כמרמזת על כך שהנימוק שלו תקף מבחינה מהותית.

שימו לב יתר על כן, בעוד שגזאלי מציג את המקורות האמפיריים של הנחות היסוד של הסילוגיזם ("על ידי ניסיון", "על ידי ראייה"), הוא מקבל כמובן מאליו מבלי לערער על כך את הטענה הבלתי מבוססת של הקוראן, לפיה יהודים ונוצרים אומרים: "אנחנו ילדי אלוהים ואהוביו". סוגיה זו של היסטוריות אינה מקרית. הסילוגיזם של הקוראן מנוסח במטרה מפורשת לסתור את האמירה המיוחסת ליהודים ולנוצרים. אם, כעניין של עובדה היסטורית, הם מעולם לא הצהירו הצהרה כזו - אז כל הטיעון הוא קיטור מזויף. לוגיקן מחויב להיות מדעי עד הסוף, לא רק בהתאם להכרעותיו. לא ניתן להתייחס לבדיה כעובדה.

הדוגמה השנייה הנוספת שנותן ע'זאלי היא **הקוראן ס"ב:6-7** – "אמרו, 'הו אתם יהודים, אם אתם טוענים שאתם בעלי ברית של אלוהים, למעט העם [האחר], אז שאפו למוות, אם תדברו אמת'. אבל הם לא יאחלו לו." הוא מסביר זאת כך: היהודים "טענו לידידות [עם אלוהים]", וכפי שכולם יודעים "החבר רוצה לפגוש את חברו;" אך "היה ידוע גם שהם לא רוצים מוות, וזו סיבת הפגישה:" ומכאן "נובע בהכרח שהם אינם ידידי אלוהים." לאחר מכן הוא מציע את ההצגה הרשמית יותר הבאה: "כל חבר רוצה לפגוש את חברו; אבל היהודי אינו רוצה לפגוש את אלוהים; לכן, הוא אינו ידיד אלוהים" (EAE/2). סלחו לי על הצחוק בקול רם מהשטויות האנטישמיות האלה!

---

[170] כפי שכתוב או משתמע בתנ"ך אינספור פעמים; למשל בדברים יד, ב' - "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, ובך בחר ה' להיות לו לאוצר מכל העמים אשר על פני האדמה".

[171] ראו, לדוגמה: עמוס ג', ב' – "רק אתכם ידעתי מכל משפחות הארץ; לכן אפקד עליכם את כל עוונותיכם". הברית בין אלוהים ליהודים נתפסת כמשטר תובעני של אצולה ולא כמשטר (כפי שטוענים המוסלמים לעצמם) של זכויות יתר ושליטה עליונות, החסינות מפני משפט. על פיו, היהודים מקבלים יותר אחריות מאשר יותר הנאה וכוח.

ראשית, ההצגה האחרונה אינה תקפה מבחינה פורמלית, שכן המונח האמצעי מנוסח בצורה שונה בהנחה העיקרית (חבר) ובהנחה המשנית (אלוהים); סילוגיזם לא יכול להכיל ארבעה מונחים. ההסבר הקודם של ע'זאלי קרוב יותר לנכון מבחינה פורמלית; זוהי למעשה רצף של שני טיעונים (סוריטים). הטיעון הראשון הוא: מי שרוצה לפגוש את אלוהים חייב לחפוץ במוות; אך היהודים אינם חפצים במוות; לכן, הם אינם רוצים לפגוש אותו. הטיעון השני הוא: מי שאתה חבר שלו הוא מישהו שאתה רוצה לפגוש; אך היהודים אינם רוצים לפגוש את אלוהים (כפי שזה עתה הוסכם); לכן, הם אינם חברים של אלוהים (בניגוד למה שהם טוענים). שני הטיעונים הללו הם סילוגיזמים חלופיים מסוג AEE/1 (או אפודוזות שליליות, *modus tollens*). לכן, ע'זאלי לא הצליח לאתר נכון את המבנה הלוגי של הטיעון בקוראן.

יתר על כן, תוכן הטיעון אבסורדי. הקוראן מציע שצריך למות כדי לפגוש את אלוהים. עם זאת, הוא גם טוען בבירור שמוחמד פגש את אלוהים (ולו רק דרך מלאך) מבלי למות. לכן, הקוראן משתמש בסטנדרטים כפולים. הוא ממציא תירוץ לשפוך על היהודים בוז שאינו ראוי להם. "ההיגיון" של הקוראן כאן מגוחך: מדוע ידידי האל האמיתיים יצטרכו לאחל למוות? הפרספקטיבה היהודית היא שאלוהים רוצה שנאהב את החיים; לאהוב את החיים פירושו להראות לאלוהים הערכה על חסדו בכך שנתן אותם לנו. איננו כמהים למוות, כי אנו מאמינים שנוכל, באמצעות התנהגות טובה, "לפגוש" את אלוהים באמצע החיים האלה ממש. אכן, זוהי מטרת החיים וסיבת בריאתנו. לכן, הנחת היסוד העיקרית של הטיעון הראשון היא, בעיני יהודים, שגויה - לא רק שגויה עובדתית, אלא גם ראויה לגינוי מוסרי. ברור שזהו רק ביטוי לשנאת הקוראן ליהודים, משאלה למותם.

מעט בהמשך [172], ע'זאלי אכן מציע דוגמה נוספת לחשיבה סילוגיסטית, בקוראן **ו':91** . קטע זה הוא עוד נאום חרפה אידיוטי נגד "היהודים". החלק הרלוונטי אומר: "והם [היהודים] לא העריכו את אלוהים בהערכה אמיתית כשאמרו, 'אלוהים לא גילה לאדם דבר'. אמור, 'מי גילה את הכתוב אשר הביא משה כאור והדרכה לעם?'" לדברי ע'זאלי, הנחות היסוד של הטיעון הן: "משה הוא אדם" ו"משה הוא זה אשר נשלח עליו הספר;" ומסקנתו היא: "אדם כלשהו נשלח עליו הספר" (AAI/3). ההנחה הראשונה היא "ידוע על ידי תחושה;" והשנייה היא "ידוע על ידי הודאתם", שכן הקוראן אומר עליהם: "אתם [היהודים]

---

172 סעיפים 48-47.

הופכים אותו לדפים, חושפים [חלק ממנו] ומסתירים הרבה". המסקנה הספציפית שהם מביאים מספיקה כדי להפריך את "טענתם הכללית של היהודים שכתובים לא נשלחו על אף אדם כלל".

הטיעון של ע'זאלי לגבי הדמות השלישית הוא תקף, אך די מקרי. הקוראן מתמקד כאן באמירה "אלוהים לא גילה לאדם דבר". טענה זו היא כמובן עוד המצאה של הקוראן, המבטאת את הרגשות האנטישמיים של מחברו/מחבריו. מתי והיכן אמרו היהודים שאלוהים לא גילה דבר לאף אחד, כפי שטוען הקוראן כאן? ייתכן שהם אמרו שאלוהים לא גילה דבר למוחמד באופן ספציפי, אך הם בוודאי מעולם לא אמרו באופן קולקטיבי את האמירה הכללית הזו (לפחות באותם ימים, גם אם חלק מהיהודים כיום הם ספקנים). הפרכת הטענה האמורה אינה, כפי שטוען ע'זאלי, סילוגיזם. זוהי פשוט שאלה רטורית של הקוראן, דהיינו: "מי גילה את הכתובים שמשה הביא כאור והדרכה לעם?" המשמעות האסרטורית של שאלה רטורית זו היא: אלוהים גילה את הכתובים למשה, וזו היא שסותרת את הטענה שאלוהים לא גילה דבר לאף אחד. זוהי מהות הטיעון כאן, ולא ההוכחה הסילוגיסטית של גזאלי שגילוי למשה הוא גילוי לאדם כלשהו.

לכן, ההיגיון של הקוראן כאן הוא ניגודי ולא סילוגסטי. זה כשלעצמו מעניין, כמובן. הסילוגיזם השלישי של ע'זאלי יש להודות, נוכח ברקע הטיעון בקוראן - אך רק במובן שבו היגיון סילוגסטי תמיד נוכח כאשר אנו מיישמים או מכחישים הכללה. לכן, ניתן לומר שע'זאלי, במקרה זה, קורא באופן מלאכותי מעט סילוגיזם לתוך הקוראן. שימו לב גם שכאן שוב הוא אינו מראה שום כישרון לביקורת היסטורית. הוא מקבל כמובן מאליו מבלי להטיל בה ספק בטענתו הבלתי מבוססת של הקוראן שהיהודים הכחישו את התרחשותה של כל התגלות של אלוהים לבני אדם. אף על פי כן, למרות הליקויים בהבנתו של ע'זאלי שצוינו בניתוח הנוכחי, תרומתו לחיפוש ההיגיון בקוראן היא בעלת ערך רב.

בנוסף, גזאלי מציין שלוש דוגמאות לטיעון היפותטי נגדי (אפודוסים שליליים, *modus tollens*). הן: **קוראן 17:42** - "אילו היו עמו אלים אחרים, כפי שאומרים, אז כל אחד מהם היה מחפש דרך אצל בעל הכס;" **קוראן 21:22** - "אילו היו בשמים ובארץ אלים מלבד אלוהים, שניהם [השמים והארץ] היו נהרסים;" וקוראן **21:99** - "אילו היו אלה אלים, לא היו מגיעים אליו [לגיהנום], אלא כולם נצחיים בו." הוא מסביר בצדק את ההיגיון המעורב כך, למשל: "אם לעולם יש שני אלים, שמים וארץ היו הולכים להרוס. אבל... הם לא הלכו להרוס. לכן

המסקנה ההכרחית היא הכחשת שני האלים." [173]לבסוף, גזאלי מציין גם דוגמה לטיעון נפרד, כלומר **קוראן 34:24** - "אנחנו או אתם נמצאים בהדרכה או בטעות ברורה." הוא מפרש זאת בצדק כ: "אנחנו או אתם טועים באופן גלוי. אבל... אנחנו לא טועים. אז... אתם טועים."[174]

אני חושב שזה ממצה את הדוגמאות להיגיון בקוראן שמצביע ע'זאלי *ב"הקיסטאס" שלו* [175]. אם דוגמאות אלה הן כל ההיגיון שניתן למצוא בקוראן, זה לא הרבה. אבל כמובן, ייתכנו מקרים אחרים, שאולי הצביע ע'זאלי במקום אחר או על ידי פרשנים אחרים, אך לא נתקלתי בהם עד היום. שים לב שע'זאלי אינו מזכיר טיעון קל וחומר ב"הקיסטאס" שלו , למרות שמצאתי דוגמה אחת שלו בקוראן. זה מראה שני דברים: (א) שהטיפול שלו בעבודה זו אינו ממצה; ו-(ב) שהוא לא היה מודע במיוחד לטיעון קל וחומר. לסיכום, לאחר שמצאנו בקוראן סך של כתריסר טיעונים, כולל טיעון קל וחומר אחד וכמה טיעונים בצורות אחרות, איננו יכולים לומר שאין היגיון במסמך המייסד של האסלאם, אך עדיין נוכל לומר שיש מעט למדי. זה מפתיע, בהתחשב בכך שמסמך זה מתוארך למאה ה-7 לספירה או מאוחר יותר, למעלה מאלף שנה לאחר אריסטו.

4. מקלות וגזרים

יש מעט מאוד היגיון בקוראן – אלא אם כן, כלומר, אנו מחשיבים *איומי עונש* והבטחות *תגמול* (*ועיד* ו- *ועד* , בערבית) כטיעונים הגיוניים. שכן טיעוני "מקל וגזר" כאלה, ישנם רבים בקוראן האסלאמי, כמו גם בתנ"ך היהודי ובברית החדשה הנוצרית. לדוגמה: קוראן ט':ה' מלמד כי לעובדי אלילים המסכימים להתאסלם יש להעניק חירות, ואילו לאלה שאינם מסכימים יש להיהרג. טיעונים אלה לובשים את הצורות הבאות:

1. אם תעשה את המעשה האכזרי הזה (או לא תעשה את המעשה הטוב הזה), אזי ייפגעו עליך השלכות שליליות (עונשים) כאלה

---

173 סעיפים 54-53.

174 סעיף 60.

175 ראוי לציין כי ע'זאלי לוקח קטע מהקוראן כהצדקה לשימוש בהיגיון, דהיינו 16:125 - "הזמן לדרך אדונך בחוכמה ובהוראה טובה, וטען עמהם בדרך הטובה ביותר." (ראה פרק 9).

ואחרות; לכן, אל תעשה זאת (או אל תעשה את ההוא) - ונזק כזה וכזה לא יקרה לך.

2. אם תעשה את המעשה הטוב הזה (או לא תעשה את המעשה האכזרי הזה), אזי תוצאות חיוביות (גמולים) כאלה ואחרות יבואו עליך; לכן, עשו זאת (או אל תעשו את ההוא) - ותועלת כזו וכזו אכן תבוא עליכם.

לעתים קרובות למדי, הגמול המובטח או העונש המאוים המוזכרים בהצהרות כאלה הם, בהתאמה, גן עדן או גיהנום. זה נוח למדי, מכיוון שאין דרך לאמת אמפירית טענות כאלה מהעולם הזה, לפחות לא עד למותו! לפעמים, עם זאת, הגמול או העונש המדוברים הם ארציים. אבל אפילו אז, יש לקבל הצהרות כאלה באמונה, מכיוון שהגמול או העונש מגיעים, לא באופן מכני, אלא רק בתנאי שאלוהים ירצה בכך. מכיוון שאלוהים עשוי לבחור מדי פעם, מסיבותיו שלו, לא לגרום לתוצאות לבוא, אין דרך עבור אנשים לאמת אמפירית טענות ארציות כאלה. לפעמים, הגמול או העונש אינם מצוינים, אלא נותרים מעורפלים באופן מפתה או מפחיד. לכן, כאשר הצהרות כאלה נוגעות לגמול אלוהי, לטוב או לרע, הן בהכרח מסתמכות על אמונה. לפעמים, כמובן, כמו בדוגמה שניתנה לעיל (9:5), הצהרות כאלה נועדו להתממש על ידי סוכנות אנושית - כלומר, הגמול או העונש שצוינו על הפעולה או חוסר המעשה המוצהרים אמורים להתבצע על ידי אדם (אנשים) ספציפיים או אפילו לא מוגדרים, כגון בית משפט, או אולי המלך, או אפילו מנהל עיזבון שמינה את עצמו (או מנהלים). אבל אפילו ההצהרות האחרונות, אלא אם כן הן תואמות את תחושת הצדק הטבעית שלנו, מוצעות כ"גילויים" שיש לקבל באמונה - אין דרך להוכיח את אמיתותן, קל וחומר להוכיח שמקורן אלוהי.[176]

---

[176] הנקודה המועלית כאן אינה הכחשה של קיומו של אלוהים או הכחשה של מורה לאנושות, אלא רק כדי להדגיש את חוסר היכולת שלנו, כבני אדם גרידא, לקבוע את קיומו ורצונו של אלוהים בוודאות מוחלטת כפי שטוענים "נביאים" שונים. טענות כאלה יכולות להתקבל רק באמונה, ולכן יש לקבלן תמיד במנה בריאה של ספקנות אם ברצוננו להימנע מהגזמות פנאטיות. ספק אם אלוהים, שאינטליגנציה שלו היא בוודאי הגבוהה ביותר שניתן להעלות על הדעת, רוצה שאנשים יתנהגו כמו אידיוטים ויאמינו לכל מה שאומרים להם מבלי לשאול שאלות ולדרוש תשובות אמינות. אמונה היא בעלת ערך והכרחית, אך אמונה עיוורת היא מסוכנת.

מנקודת מבט פורמלית, הצהרות מסוג זה, המאיימות או משכנעות, הן אכן טיעונים לוגיים במידה שהן כרוכות באפודוזה: או המודוס *פוננס* 'אם X, אז Y, ו-X, לכן Y' או *המודוס טולן* 'אם X, אז Y, ולא Y, לכן לא X'. אנו מצווים להתנהג בדרכים מסוימות *כדי* להשיג דברים רצויים מסוימים ו/או להימנע מדברים לא רצויים מסוימים; ופעולה בהתאם מודעת למטרות היא זכות יתר של כל היצורים המודעים (בעלי חיים), ובאופן ברור ביותר של בני אדם (בעלי חיים רציונליים). עם זאת, ההיבט הלוגי של שיח כזה הוא רק פני השטח שלו. מטרתן של הצהרות כאלה אינה להזמין דיון והחלטה רציונליים, אלא בעיקרו למנוע או לגרש כל הרהור מחשבתי ולהביא לציות עיוורת. ניתן לאפיין זאת כטיעון לא רציונלי; זוהי פנייה לרגשות - כלומר, פחד (*hawf*) או תקווה (*raga*). המסר אינו באמת: 'חשוב על זה היטב ועשה מה שאתה חושב שנכון', אלא באופן רדיקלי יותר: 'פשוט עשה וציית'. הדיבורים על השלכות טובות או רעות של פעולה או חוסר מעש נועדו רק לנצל את דאגותיהם ותאבונם של אנשים, ולגרום להם לעשות את מה שאומרים להם לעשות ולא לעשות את מה שאומרים להם לא לעשות. אין בכך שום "אם" או "אבל" - זוהי מצווה ואיסור.

זהו, ללא ספק, טבעו של החוק. אפילו במדינה דמוקרטית, כאשר נציגי העם מתכנסים בחופשיות כדי לחוקק חוקים צודקים, לאחר שדנו בנושא, הם מקבלים החלטה בהתאם לנורמות הפרוצדורליות, וכאשר ניתנת פסיקה, האזרחים נדרשים לציית לה. אם התהליך היה דמוקרטי באמת, אזרחים בודדים או קבוצות של אזרחים אינם צפויים לקצר את תהליך החקיקה ולסרב באופן מוחלט לציית להחלטות הרוב, למרות שבחברה דמוקרטית, המתנגדים עשויים לנסות בכל האמצעים המשפטיים להביא לסקירה של החוקים שהם רואים כלא צודקים על ידי הגוף המחוקק ואולי לביטולם. על אחת כמה וכמה, במדינה לא דמוקרטית, חוקים נועדו להיות פקודות לביצוע על ידי העם, בין אם ירצה ובין אם לא; אם כי כאן, כמובן, החוקים, בהיותם עריצים בשל אופן חקיקתם, הם מטבעם לא צודקים, ואזרחים אכן צריכים למרוד בהם באופן עקרוני, יהיה תוכנם אשר יהיה, עד שזכויותיהם הטבעיות של העם כבני אדם יישמרו בבירור.

באשר לקוראן, לא קשה לראות שמטרתו בניסוח איומים והבטחות היא פשוט להבטיח ציות לצווים של מחוקקים אנושיים הטוענים שהם מדברים, במישרין או בעקיפין, בשם אלוהים. אין דיון בנוגע למטרות, אם כי האמצעים עשויים לדרוש מדי פעם הרהור ודיון. הקוראן, בדרך כלל, טוען כי מצוותיו ואיסוריו, ואף היתריו ופטוריו, נקבעו על ידי

אלוה. אך זוהי רק אמירת הקוראן; אין "הוכחה" לטענות כאלה להתגלות. ניתן לטעון כי מסמך כזה נוטע פחד ואהבת אלוהים באנשים, וגורם להם לעשות טוב ולהימנע מרע, ובכך משפר את החברה. אך זהו רק טיעון מעגלי, בכך שמה שהדובר (מוחמד או מי שלא יהיה) רואה כטוב או רע הוא רק הנחה אישית שלו ובוודאי לא משהו שהוא הוכיח מדעית, או אפילו יכול להוכיח. ייתכן שיש בו אמת מסוימת; אך ייתכן שיש בו גם הרבה שקר. הדרך היחידה לבחון ולשפוט את העניין היא באמצעות התייחסות להיגיון. איש אינו רשאי לטעון דבר כה חשוב באופן שרירותי, מבלי להיות נתון לבחינה והערכה רציונלית. קבלה ללא ביקורת של טענות כה משמעותיות היא בוודאות הזמנה לאסון איפשהו בהמשך הדרך.

קל לראות בהקשר זה, בנוגע לסוגיית הלגיטימיות של חוקים, את חשיבות חופש המצפון (לבחור אמונה זו או אחרת, או אפילו אי-אמונה), חופש המחשבה וחופש הביטוי, לעומת חוקי "חילול הקודש". החוקים האחרונים, אשר ממלאים תפקיד מרכזי באסלאם, נועדו בבירור לחסום מלכתחילה כל ניסיון להטיל ספק ולאתגר את האמונה האסלאמית בכלל ואת ההגמוניה הזמנית של המעמדות השליטים בה בפרט [177]. אכיפה פיזית של חוקים הקשורים לאמונה רוחנית עומדת בסתירה מוחלטת לטענה שחוקים כאלה הם "אתיים" - שכן מה שאתי הוא בהגדרה עניין של בחירה חופשית בהדרכת התבונה. הפילוסופיה המשפטית של הקוראן היא לאלץ *את* כולם, מוסלמים ולא מוסלמים כאחד, להיכנע לרצונו (אותו הוא מכנה רצון אללה או רצון שליחו מוחמד); זוהי משמעות המילה "אסלאם" פשוטו כמשמעו: כניעה מוחלטת, ללא זכות להתנגד או ביקורת. אבל שכנוע וצייתנות חסרת מחשבה, כמו אוטומט, מתוך פחד מדכא מעונש או תקווה עגומה

---

[177] אפילו הערות שליליות המכוונות כלפי נביאם לכאורה, מוחמד, או כלפי הקוראן, נחשבות ל"חילול הקודש". כפירה, ניאוף והפרות רבות אחרות של החוק האסלאמי מאופיינות, כך נראה, לעיתים גם כ"חילול הקודש". ברור שלמילה זו יש תחולה רחבה יותר עבור מוסלמים מאשר דיבור רע על אלוהים. יש לציין כי הרחבת משמעות כזו אינה תמימה. הגדרת ביקורת על מוחמד או על הקוראן כ"חילול הקודש" היא למעשה אלילת האדם או הספר האמורים. אלילת אדם או ספר גרידא היא לא פחות מעבודת אלילים, שכן המשמעות היא שאלוהים אינו האחד והיחיד. זוהי בוודאי מהותה של חילול הקודש - עלבון לאלוהים. לפיכך, הרחבת משמעות החילול הקודש כפי שעושים מוסלמים היא בעצמה מעשה של חילול הקודש.

לתגמולים, הן בוודאי ההפך הגמור מכבוד האדם, שלילת הרוחניות האנושית עצמה. אלו הן מעמקי החושך, מותו של אור החיים.

5. אודות הקוראן

דלות ההיגיון בקוראן נתפסת כצפוי עוד יותר בהתחשב בנימה ההצהרתית, התקיפה, ובעיקר הרועמת, שהמחבר (או המחברים) נוקטים בה לאורך המסמך. ה"קול" הנשמע בקוראן שונה מאוד מזה הנשמע בתנ"ך היהודי. אללה בקוראן אינו נשמע כמו האל המתואר בתנ"ך, אשר (חוץ מזה) נקרא ומתואר אחרת. המילה "אללה" (אטימולוגית: *אל-ילה* , האל) הייתה, לפני הופעת האסלאם המונותאיסטי, שם של אל שסגדו לו ערבים עובדי אלילים. למרות שהמילה קרובה מבחינה אטימולוגית למילים העבריות "אל" ו"אלוהים" - היא לא בהכרח שקולה להן. הקוראן טוען מילולית שאלוהיו גדול ורחום; אך המסר האפקטיבי של מסמך זה הוא של קטנוניות ועוינות - שעבוד מתמיד של מוסלמים ועוינות בלתי ניתנת לרצות כלפי כל הלא-מוסלמים [178].

אמנם, מאז כניסת האסלאם, המילה "אללה" נתפסה בדרך כלל - אפילו על ידי לא-מוסלמים - כמתייחסת למה שכולם מתכוונים במילה האנגלית "אלוהים", וכאן נשתמש בשני המונחים כמקבילים בהקשרים שונים. אבל תחילה ברצוני להפנות בקצרה את תשומת הלב לקשיים הדיסקורסיביים שמציבה משוואה טרמינולוגית זו. זה לא תמים, שכן אם נאמר ש"אללה" שווה ערך ל"אלוהים", נראה שאנו מקבלים כנכונות את הטענה המוסלמית שאלוהותם היא אכן אלוהים (כפי שמובנת במסורות אחרות, בעיקר היהודית והנוצרית, ובפילוסופיה המערבית). אם, במקום זאת, על סמך הבדלים ברורים בשם, באופיו, בהתנהגותו ובאמירותיו של האל האסלאמי, נאמר ש"אללה" לעולם אינו שווה ערך ל"אלוהים", נהיה טועים, שכן יש שיח פילוסופי רב באסלאם, בין אם נכון ובין אם לא נכון, שעוסק למעשה באלוהים למרות ש(באופן טבעי, מכיוון שהוא בערבית) נאמר שהוא עוסק

---

178 אפשר רק לרחם על המוסלמים כבני אדם, על הכלא הנפשי, החברתי והפוליטי שהאסלאם גוזר עליהם מהיום הראשון ולמשך כל חייהם. אפילו שנאת היהודים העזה שלהם היא מעוררת רחמים, ומעידה על הבלבול והסערה הפנימיים הגדולים שלהם. נראה שאין להם דרך מוצא. מעטים מאוד מאוד ניחנים בחוכמה ובאומץ להשתחרר.

באללה. לכן, עלינו לומר שהמונח "אללה" הוא, באופן אובייקטיבי, *לפעמים אך לא תמיד* שווה ערך למונח "אלוהים". המונח "אללה" כמובן תמיד מתייחס לאלוהים עבור מוסלמים; אבל עבור לא-מוסלמים (כולל שלי) אין צורך בכך - זה תלוי בהקשר המדויק.

הקוראן , ספרם הקדוש של המוסלמים, נחשב באופן מסורתי כספר שחובר על ידי נביאם לכאורה, מוחמד (ערב, בערך 568-632 לספירה), בעיקר תחת הכתבה של המלאך גבריאל [179]. עם זאת, הוא חובר הרבה יותר מאוחר. כעשרים שנה מאוחר יותר, בתקופת שלטונו של הח'ליף רשידון עות'מאן (644-656 לספירה), על פי המסורת המוסלמית. יותר נכון, כשישים שנה מאוחר יותר, בתקופת שלטונו של הח'ליף בית אומיה עבד אל-מלכ (685-705 לספירה), על פי כמה מבקרים מודרניים, אשר גם מעלים ספקות לגבי מחבר המסמך [180]. חלק מהאחרונים טוענים שהמסמך מפוברק במידה רבה [181], למטרות פוליטיות בעיקרו, כאידיאולוגיה נוחה לאימפריה ערבית שכבר הוקמה (עדיין לא מוסלמית). הם מצביעים על היעדר ראיות היסטוריות מוצקות לתאריך חיבור מוקדם יותר. להיפך, הראיות ההיסטוריות המועטות שנמצאו מצביעות על אי קיומה של דת בשם אסלאם והקוראן, המסמך המייסד שלה, עד סוף המאה ה-7 אז תחילת המאה ה-8

---

179 קוראן 2:97 – "ג'יבראאל [גבריאל], כי הוא הוריד אותו [קוראן זה] אל לבך ברשות אללה." כמו כן, 53:5 – "לימד אותו [קוראן זה] על ידי אחד בעל הכוח [ג'יבראאל]." ו-53:10 "כך העביר [אללה] את ההשראה לעבדו [מוחמד דרך ג'יבראאל]." אלו הם תרגומים של מוחסין חאן; שימו לב שהחומר בסוגריים מרובעים אינו קיים במקור אלא מהווה פרשנות של המתרגמים וכנראה של פרשנים מוסלמים לפניהם.

180 נראה כי עורך הקוראן, ואולי בעיקר מחברו, היה חג'ג' אבן יוסף, מושל עיראק תחת עבד אל-מלכ. לאחר מכן הוא הפיץ את הקוראן ברחבי העולם המוסלמי.

181 אם אתם חושבים שזיוף מוחלט שכזה הוא בלתי נתפס, שקלו *את ספר אורנטיה* , שיצא בעילום שם כנראה ברבע השני של המאה ה-20 (פורסם לראשונה בשנת 1955). ספר מוזר זה (שקראתי פעם אחת, מתוך סקרנות) נועד להיראות כמו התגלות חדשה. למרות שזה לא קרה עד כה, אפשר בהחלט לדמיין קבוצת אנשים שמאמצת אותו ככתבי הקודש שלהם ומייסדת איתו דת חדשה; לאחר מכן, כמה מאות שנים מאוחר יותר, כאשר אנשים ישכחו כיצד הוא נוצר בתחילה, הם יתייחסו אליו כאל ספר קדוש. פרטים נוספים על ספר זה בקרו בכתובת: en.wikipedia.org/wiki/Urantia .

לספירה. דמותו של מוחמד המתוארת בה עשויה, אם כן, להתבסס בחלקה על מורה עבר שזכור במעורפל או אפילו להיות מיתית לחלוטין.[182]

הקוראן מכיל סתירות פנימיות וחיצוניות רבות. כלומר, סתירות בין טענות בו, ואולי גם טענות לא הגיוניות; כמו גם פערים בינו לבין מסמכים אליהם הוא מתייחס (בעיקר התנ"ך היהודי והנוצרי), ובינו לבין עובדות מדעיות והיסטוריות שונות[183]. אין זה מפתיע במיוחד, בהיותו נכון במידה משתנה לגבי כל הטקסטים הדתיים (כולל התנ"ך היהודי והנוצרי). כמובן, תדירותן ואופיין של סתירות אלו משמעותיות, ויש לבחון אותן מקרוב. בכל מקרה, סתירות פנימיות וסתירות עם עובדות מדעיות והיסטוריות בוודאי חייבות להיחשב כסימנים חותכים לכך שהמסמך אינו, או לפחות לא לחלוטין, ממקור אלוהי - שכן לא יעלה על הדעת שאלוהים עושה טעויות כאלה. כשם שהסתירות החיצוניות במסמך יכולות לנבוע רק מבורות אנושית, כך גם הסתירות הפנימיות בו מעידות על חוסר יכולת האדם לשגות. רבות מהסתירות בתוך הקוראן הן בין חוקים קודמים לחוקים מאוחרים יותר; מוסלמים כנראה רואים בהתפתחויות כאלה כמרמזות על כך שאלוהים שינה את דעתו, אך זהו רעיון אבסורדי במהותו. ישות יודעת-כל בוודאי תזהיר מראש שחוק זמני או מוגבל בדרך אחרת מכוון לכך בעת חקיקתו.

הפסיקה האסלאמית פיתחה פרשנות מורכבת להתמודדות עם סתירות פנימיות בקוראן (ובמקורות מוכרים אחרים). כאשר שני טקסטים נמצאים בסתירה, ניתן להשתמש באמצעים שונים כדי ליישב אותם: בבדיקה נוספת ניתן למצוא אותם הרמוניים יותר ממה שנראה במבט ראשון, או שאחד מהם עשוי להיחשב כיוצאי דופן לאחר, או שהיקפם עשוי להיות מוגדר כך שיוציא זה את זה, או ששניהם עשויים להתמזג איכשהו לאחד; לחלופין, כמוצא אחרון, אחד עשוי להיחשב כמבטל את

---

182 בהקשר זה אני ממליץ בחום על ספריו המעניינים מאוד של רוברט ספנסר על האסלאם: " *האמת על מוחמד"* . (וושינגטון די.סי.: רגנרי, 2006). *"המדריך השלם לכופר לקוראן"* . (וושינגטון די.סי.: רגנרי, 2009). " *האם מוחמד היה קיים? חקירה על מקורותיו המעורפלים של האסלאם"* . (וילמינגטון, דלאוור: ISI, 2012). בספר האחרון ספנסר מתייחס לסופרים רבים אחרים, סקפטיים דומים, מהעבר ומההווה.

183 ראו את הרשימה והדיון המעניינים מאוד על סתירות ובלבול בקוראן בכתובת: answering-islam.org/Quran/Contra/index.html. ראו גם בהקשר זה את עבודתו המעניינת מאוד של חי בר-זאב.

השני [184]. במקרה האחרון, ההחלטה איזה מהם גובר על השני מתקבלת בעיקר בהתייחס לכרונולוגיה, כאשר הטקסט המאוחר נחשב כמיועד להחליף את הקודם [185]. כמובן, לא תמיד קל לקבוע כרונולוגיה, אך מוסכמים על קריטריונים שונים כסבירים. שימו לב שהקוראן אינו *מסודר* בסדר כרונולוגי [186]. אין צורך להיכנס לפרטים נוספים כאן, אלא רק לציין שכל זה מראה שפרשנים מוסלמים מודים בקיומן של סתירות פנימיות במסמכי המקור שלהם (ואכן בינם לבין עצמם). זה מראה על כבוד ראוי לשבח כלפי הלוגיקה מצדם; אבל זה גם מראה על חוסר השלמות הלוגית של טקסטי ההוכחה שלהם.

באשר לסתירות עם מסמכים דתיים קודמים, למרות שהקוראן מבוסס בבירור (כפי שכל אחד יכול לראות על ידי עריכת השוואות) ברובו על התנ"ך היהודי (תורה ונח), ובמידה פחותה על התלמוד וכמה מדרשים, כמו גם על התנ"ך הנוצרי וכמה ספרים קשורים, ברור שמי שכתב את הקוראן היה בעל ידע שטחי מאוד על ספרים שונים אלה. קטעי הספרים הללו המוזכרים בקוראן ידועים כמובן רק ממקור שני, משמועה, או מעיון אגבי, ולא מלימוד אישי אינטנסיבי ושליטה. או שאלה שלימדו את מחבר/י הקוראן את חלקי הספרים הללו לא היו בעצמם בקיאים במיוחד, או שלמחבר/י הקוראן היו בעיות קשות של קשב וזיכרון! הדבר ניכר מהאי דיוקים והטעויות המגוחכים שבו, כמו הבלבול האנכרוניסטי בין מרים, אחותו של אהרון, למרים, אמו של ישו, שחיו

---

184 תיארתי את ההיגיון הפורמלי של תגובות שונות אלה במאמר משנת 1998-1999 שכותרתו "הרמנויטיקה אסלאמית", אשר פורסם באתר האינטרנט שלי בשנת 2001 כנספח לספרו "היגיון יהודי" שלי, ולאחר מכן פורסם בספרו "הרהורים" בשנת 2005. מאמר זה עדיין זמין באינטרנט בכתובת: www.thelogician.net/3_judaic_logic/3_islam_1.htm.

185 הרמוניזציה זו מזכירה את העיקרון ההרמנויטי ה-13 של רבי ישמעאל (ישראל, 135-90 לספירה), אם כי הם אינם זהים. בכתובת: wikiislam.net/wiki/List_of_Abrogations_in_the_Qur%27an יש רשימה של פסוקים שבוטלו ופסוקים שבגללם בוטלו.

186 במאמרי הקודם על הרמנויטיקה האסלאמית, טענתי בטעות שהקוראן "כביכול מסודר כרונולוגית". אולי התכוונתי לומר: "כביכול מסודר כרונולוגית"? בכל מקרה, מקובל לומר שהוא אינו מסודר כרונולוגית, וחוץ מזה לא תמיד ניתן לקבוע את הסדר הזמני בוודאות. לסדר משוער, ראו: wikiislam.net/wiki/Chronological_Order_of_the_Qur%27an.

כשלוש עשרה מאות שנה זו מזו [187]; או הטענה הבלתי מבוססת שיהודים נהגו להרוג את נביאיהם [188]! ישנם פרטים רבים ביהדות ובנצרות שהקוראן מפגין בורות לגביהם; וחלק ניכר מהמידע שהוא לכאורה מעביר מהן הוא שגוי [189]. כיצד אם כן ניתן להתייחס למסמך זה כאמין?

כדי להגן על עצמו מפני האשמה זו של בורות ובלבול, טוען הקוראן כי יהודים ונוצרים זייפו את כתבי הקודש שלהם [190], ושהאסלאם עתיק

---

[187] קוראן 19:16-34 ו-66:12. בלבול נוסף שאני מוצא מצחיק הוא הצגת המן בקוראן כבן דורו של פרעה (28:4 ו-8), וכמי שנצטווה על ידו "לעשות לי מגדל ואביט באלוהי משה" (28:38). הרעיון של מגדל המושך אל אלוהים מגיע מפרשת מגדל בבל (בראשית 11:4), המתרחשת באזור בבל כ-500 שנה לפני ימי משה. דמותו של המן מגיעה ממגילת אסתר (נכון ל-3:1), המספרת על אירועים בפרס למעלה מ-900 שנה לאחר יציאת מצרים. דוגמה נוספת שאני מוצא חושפנית היא השילוב בקוראן (2:67-73) של שני קטעים לא קשורים בתורה (במדבר 19, על הפרה האדומה, ודברים 21:1-9, על פרה אחרת לגמרי). ויש עוד בלבולים רבים כאלה.

[188] קוראן ב':61, 91; ג':21, 112, 181, 183; ד':155. אף אחד מהקטעים הללו אינו מזכיר אילו נביאים היו אמורים להיהרג; למעשה, נראה שהם אומרים שכל הנביאים נהרגו. שני קטעים נוספים מצביעים על כך שרק חלק מהנביאים נהרגו; כלומר, ב':87 ו-5:70. אולי מחבר הקוראן כאן מדגים שוב את בלבולו, ומתכוון להריגת 'נביאי' הבעל על ידי אליהו הנביא במלכים א' י"ח:40? או שאולי הוא מתייחס למלכים א' י"ט:10, שם אליהו אומר: "בני ישראל... הרגו את נביאיך בחרב"? אבל קטע זה מתייחס למעשה לאחאב, מלך הסורר של הממלכה הצפונית, או ליתר דיוק, לאיזבל, בת זוגו הלא יהודייה (צידונית) עובדת הבעל, כפי שכתוב: "איזבל הכריתה את נביאי ה'" ו"איזבל הרגה את נביאי ה'" (מלכים א' י"ח:4, 13). או שאולי מחבר הקוראן חשב על ישוע, וחושב שהיהודים הרגו אותו, מבלי להיות מודעים לתפקיד שמילאו הרומאים באותו פרק; אבל מדוע בפסוק ד':157 נאמר שישוע לא נהרג (על ידי אף אחד)? ברור שההאשמה החוזרת ונשנית הזו, שיהודים רוצחים נביאים באופן קבוע או מדי פעם, היא שקר מכוון שמטרתו לגרום ליהודים להיראות רע ככל האפשר. זוהי הוצאת דיבה גרידא, דברי שטנה בלבד.

[189] שימו לב שהקוראן לא אומר: "הסיפור המסופר בתנ"ך היהודי או בתנ"ך הנוצרי הוא כך וכך, אך אני מודיע לכם שזה היה באמת כך וכך" - הקוראן פשוט מספר סיפור, מבלי לדעת שהוא סותר את המקורות הישנים יותר, כלומר חושב שהוא תואם אותם!

[190] יהודים ונוצרים (לפחות אלו שחולקים על האסלאם, כלומר כמעט כולם) משמיעים "דברים אחרים מאלה שנאמרו להם" (2:59); הם "מסתירים עדויות" (2:140); הם "משנים את הכתובים" ו"מדברים שקר" (3:78); הם "מעוותים דברים" (5:13); הם "שוכחים חלקים" (5:14); וכן

יותר מהיהדות והנצרות, שלטענתו נביאיהן היו למעשה מוסלמים![191] זה כמו לחטוף כמה כלי רכב, ולאחר מכן להאשים את בעליהם האמיתיים בגניבה. המטרה העיקרית של הטענה האסלאמית למועד מוקדם יותר היא כמובן להכחיש שהיא נגזרה במידה רבה מהיהדות ובמידה פחותה מהנצרות; כלומר, להסתיר את הגניבה הספרותית שעליה היא נוסדה[192]. הטענה שהיהדות והנצרות זייפו את כתבי הקודש שלהן היא אפוא

הלאה. תזה זו של זיוף הודגשה, על פי בר-זאב (עמוד 134), מאוחר יותר על ידי אבן חזם (גיור מהנצרות באנדלוסיה, 1064-994), שמואל אל-מוגרבי (גיור מהיהדות, המאה ה-12) ואבן תיימיה (נפטר ב-1328, המכונה לעתים קרובות על ידי סלפים וואהאבים מודרניים). בר-זאב גם מציע (עמוד 135) כי ייתכן שהכוונה המקורית של קטעים כאלה בקוראן הייתה להתייחס לנביאי השקר המוזכרים במלכים ב' י"ז 9, יחזקאל 13, ירמיהו יד 13-15 וירמיהו כ"ג.

[191] חשבו על ה"היגיון" של טענות כאלה. בפרק ג':65: "אנשי הכתובים, מדוע אתם מתווכחים על אברהם בעוד שהתורה והבשורה לא נגלו עד אחריו? אם כן, לא תסיקו?" זוהי טענה שמאחר שאברהם קדם לתורה ולבשורה, דתו לא יכלה להיות שלהם. הגיוני למדי; אבל אז הקוראן מסיק שמאחר שאברהם לא היה יהודי ולא נוצרי, הוא בוודאי היה מוסלמי! זוהי כוונתו של פרק ג':67: "אברהם לא היה יהודי ולא נוצרי, אלא נוטה לאמת, מוסלמי" (תרגום סאחיה הבינלאומי). שימו לב למוסר הכפול: העובדה שאברהם קדם גם לקוראן מתעלמת בקלות ראש. כשל נוסף בטיעון זה הוא זה של דו-משמעיות: אפשר בהחלט לומר שאברהם היה מוסלמי עם מ' קטנה, כלומר מישהו כנוע לאלוהים; אבל לא נובע מכך שהוא היה מוסלמי, כלומר בן לדת האסלאם, שעדיין לא הייתה קיימת. איש אינו מכחיש שאברהם קדם לתורה – התורה עצמה מאשרת זאת, ואכן היא מקור ידיעתנו על קיומו. יתר על כן, התורה אינה סותרת את תורתו של אברהם, כפי שמציע הקוראן, אלא להיפך, העבירה אותן באהבה והושפעה מהן. נראה כי הקוראן טוען שאם מישהו קדם למסמך דתי, לאחר שהיווה השראה (כמו במקרה של אברהם, יצחק, יעקב ובניו) או כתב אותו (כמו במקרה של משה), הוא אינו יכול להיחשב כחבר בדת זו, שכן היא עדיין לא הייתה קיימת. אך אם נקבל רעיון זה, לא רק שבני ישראל המוזכרים בתנ"ך היהודי לא היו יהודים, אלא שישוע ושליחיו לא היו נוצרים ומוחמד וחבריו לא היו מוסלמים! בוודאי, כל מי שיכול להיגיון יראה את האבסורד שבטענות כאלה.

[192] אני יכול כאן רק להפנות את הקורא לעבודתו החשובה של בר-זאב, *Une lecture juive du Coran* . מחקר עשיר ומאיר זה של רב מלומד (המחבר אימץ שם בדוי, ללא ספק כדי להימנע מלהפוך לקורבן של עלבונות ואיומים מוסלמיים) מראה בפירוט את המקורות היהודיים של חלק ניכר מנבואות הקוראן לכאורה. יתר על כן, הוא מציע תיאוריה מפורטת ואמינה לגבי האופן שבו הקוראן כנראה חובר והורכב ממקורות אלה. באופן אירוני, מוסלמים מאתגרים בגאווה אחרים "לייצר סורה כמוה", מבלי להיות

טענה משנית, שנועדה להסביר הבדלים בפרטים שנמצאו בקוראן. מכיוון שהיהדות והנצרות למעשה, אם לשפוט לפי ראיות היסטוריות קונקרטיות, כולל רישומים של צד שלישי, קדמו לאסלאם בכ-2,000 ו-600 שנה, בהתאמה - זוהי טענה שעמים שלמים במשך אלפיים שנה או כמה מאות שנים לא היה להם דבר טוב יותר לעשות מאשר להילחם ולהסתיר דת שמעולם לא שמעו עליה! האם ניתן להתייחס ברצינות לטיעון רטרואקטיבי מטורף שכזה (שנועד להצדיק את המידע השגוי בקוראן) על ידי מישהו בעל אינטליגנציה ותום לב? אין ספק שהאשמה זו בזיוף היא ניסיון ציני לזיוף מצד מוסלמים![193]

תארו לעצמכם מה יקרה אם המתודולוגיה המוצעת על ידי האסלאם הייתה מיושמת בבתי המשפט. באופן מופשט, ניתן להעלות על הדעת שאדם חף מפשע יואשם שלא בצדק בפשע כלשהו לאחר שאנשים מסוימים הסתירו בזדון ראיות לטובתו ושתלו ראיות נגדו. אך אף שופט שפוי לא יראה אפשרות מופשטת כזו כרלוונטית במשפט שבו לא מובאות ראיות התומכות בה במקרה הספציפי הנדון (ויתרה מכך, כאשר ישנן ראיות רבות בעלות השפעה הפוכה). ואכן, בחברה שפויה, שופט המבסס את שיפוטיו על פנטזיה כזו בוודאי יאבד את משרתו

מודעים למקורות הספרותיים הזרים של ספרם הקדוש. ניתן בצדק לכנות זאת גניבה ספרותית, בכך שחומר נשאב ממקורות אחרים מבלי להכיר במקורות אלה.

[193] והם ממשיכים במסורת השקרים וההעמדת הפנים עד היום, בטענה שערבים הם התושבים המקוריים של ארץ הקודש, אשר כל התיעודים ההיסטוריים מראים שהיהודים התגוררו בה זמן רב לפני שהגיע ערבי כלשהו, וטוענים שישראלים רודפים אותם, בעוד שההפך הגמור הוא האמת. הם הורסים ראיות ארכיאולוגיות למקדשי היהודים מתחת להר הבית, וטוענים כי מעולם לא היה קיים מבנה כזה, וטוענים בקלילות שירושלים היא בירתם הנצחית. וכלי התקשורת חסרי התושייה והמרושעים, BBC, CNN וכל דומם, ואפילו המוזיאון הבריטי ואוניברסיטאות מערביות שונות, מעבירים ללא בושה שטויות כאלה כעובדה שאי אפשר להכחיש. דוגמה מזעזעת נוספת להתעלמות זו מעובדות מצד מוסלמים היא טענתם שהומצאה לאחרונה כי מוסלמים גילו את אמריקה לפני כריסטופר קולומבוס! המצאה חדשה זו מופצת לכאורה כדי לרמוז כי מוסלמים היו מראשיתה חלק מארה"ב ולכן יש להם חלק שווה במה שנחשב עד לאחרונה כ"ציוויליזציה יהודית-נוצרית" בלבד. אבל מטרתה הסופית היא כמובן לתבוע בעלות מוסלמית על מדינה זו, ולמעשה על שאר היבשת, על מנת להפוך אותה בסופו של דבר למחוז "אמריקה" של החל'יפות העולמית, אותה שאיפתם המוצהרת היא ליצור. עיוותים של ההיסטוריה לעולם אינם תמימים.

במהרה. אם טיעון דמיוני זה היה מותר על ידי ההיסטוריולוגיה, ההיסטוריות הייתה נעלמת מההיסטוריוגרפיה. לא הייתה היסטוריה אמינה, רק תיאורים בדיוניים. אמנם נכון שספרי היסטוריה אינם יכולים להיות אובייקטיביים לחלוטין, ולהתבסס לחלוטין על עובדות הניתנות להוכחה באמצעות מסמכים ועקבות פיזיים אחרים, לומר שזה רחוק מאוד מלראות את כל התיאורים ההיסטוריים לכאורה כתקפים באותה מידה (או פסולים באותה מידה).

פרשנות מסוימת היא בלתי נמנעת ואף הכרחית בהיסטוריה, אך היא חייבת להיעשות תמיד במסגרת קריטריונים מתודולוגיים אובייקטיביים. היסטוריה היא דיסציפלינה אינדוקטיבית, הכפופה לראיות אמפיריות, אימות ביקורתי ושיקולים רציונליים אחרים; אסור לה להפוך לתוצר של טענות שרירותיות בשירות אידיאולוגיה כלשהי. לכן, חלק מהתיאורים אמינים יותר מאחרים. הרעיון שספר יכול היה לחצות מאות או אלפי שנים בצורה תת-קרקעית, מבלי להשאיר חותם על ההיסטוריה, ללא אזכור בשום מקום, ללא שריד ארכיאולוגי, נמצא בדתות רבות. בבודהיזם, למשל, סוטרות מהאיאנה מתוארכות באופן שגרתי לתקופתו של בודהה. כשם שאיני מקבל טענות בודהיסטיות כאלה, או את הטענה הבלתי מבוססת של יהודים מסוימים שהזוהר, שהופיע בספרד במאה ה-13 לספירה, מקורו בישראל במאה ה-2 לספירה, לא הייתי נותן שום אמון לטענה האסלאמית לגבי קדמוותו, שלא לדבר על נצחיותו, של הקוראן. אותם קריטריונים של ראיות חלים על כולם.

יתר על כן, התזה המרכזית של הקוראן היא מגוחכת. היא טוענת שאלוהים, כלומר אלוהי היהודים, בני ישראל, שלח אליהם שליח לא יהודי (כמו גם לערבים, ולכל האחרים בסופו של דבר); וכאשר "היהודים" - כלומר רק כמה מאות או אלפי יהודים שחיו בפינה מסוימת של ערב באותה תקופה, שימו לב היטב - סירבו להאמין לשליח לכאורה זה, אלוהים התעצבן מאוד על יהודים באופן כללי, העליב אותם וקילל את כולם לנצח! [194]נרטיב כזה הוא בלתי נתפס מבחינה

---

[194] ראה ב':89, ג':181, ה':13, ה':41, ה':60, ה':64, 98:6. הקוראן כמובן טוען שהיהודים מקוללים, ולכן מעביר את תפקיד ה'עם הנבחר' למוסלמים. עם זאת, החלפה כזו אינה אפשרית על פי קטעים רבים בתנ"ך. ראה למשל ירמיהו לא:36-34: "כה אמר ה', נתן שמש לאור יומם ומשפטי ירח וכוכבים לאור לילה, מעורר ים וישאגו גליו, ה' צבאות שמו. אם משפטים אלה יסרו מלפני, נאם ה', וגם זרע ישראל יחדל להיות לגוי לפני עד עולם. כה אמר ה': אם שמים ממעל יימדדו, ויסודות ארץ יחקרו למטה,

לוגית עבור כל מי שמכיר באמת את כתבי הקודש היהודיים, המלמדים את צדק ורחמיו של אלוהים, את סבלנותו וטוב ליבו. יתר על כן, בשום מקום בהם אלוהים אינו מתמכר לשפה גסה, כמו כאשר הקוראן מתייחס ליהודים כ"קופים וחזירים" [195]. שנאת היהודים בקוראן בהחלט אינה של אלוהים. זוהי תגובה רגשית של אדם רגיל למדי, מלא טינה כלשהי [196].

לאורך התנ"ך, אלוהים מצהיר על *אהבת נצח* לעם ישראל [197]. לא יעלה על הדעת שהוא ישנה את דעתו אי פעם. כאשר העם היהודי אינו מציית לתורתו כראוי, הוא עשוי להיראות כועס עליהם לזמן מה. אבל אז (לפחות בימי קדם, על פי התנ"ך), הוא שולח להם נביא לקרוא להם לסדר. תמיד נביא יהודי, אחד מאחיהם; לעולם לא זר. התורה מצווה זאת במפורש [198], וכל התנ"ך מאשר זאת שוב ושוב (כלומר, כל הנביאים ומנהיגי היהודים בה היו יהודים). כל הנביאים היהודים היו בקיאים בתורה, ונחשבו לחכמים וצדיקים במיוחד; והם היו חייבים להיות כאלה כדי שתהיה להם אמינות בעיני העם היהודי. לא יעלה על הדעת שאלוהים יבחר פתאום לשלוח ליהודים מישהו שאינו בקיא בהלכה ובמסורת היהודית, וידרוש מהם לציית לו. מישהו אשר, בנוסף,

---

וגם אני אשחה את כל זרע ישראל על כל אשר עשו, נאם ה'." אכן, קראו את הפרק כולו, הבטחה נבואית יפהפייה לאהבת נצח של אלוהים לעם היהודי.

[195] ראו 5:60; גם 2:65 ו-7:166. פן ייראה הדבר כהבנה לא נכונה של כוונת הקוראן, שימו לב לאפיון בשנת 2010 על ידי נשיא האחים המוסלמים במצרים, מוחמד מורסי, של יהודים כ"צאצאי קופים וחזירים". מיותר לציין שהוא לא התייחס לתורת האבולוציה של דרווין!

[196] אם הקוראן מיוחס למוחמד, אזי ניתן להסביר את העלבונות והקללות בהתייחס לכך שסבל בזלזול מצד יהודי מדינה. אם הקוראן הוא תוצר מאוחר יותר, האנטישמיות הניכרת בו נבעה ככל הנראה מהשפעות נוצריות ותרבותיות מפושטות יותר. בכל מקרה, אנו רואים עד כמה בגסות ובחריפות מגיבים ערבים ומוסלמים רבים גם כיום כאשר גאוותם נפגעת.

[197] מיותר לציין, אין מטרתי כאן להגן על הרעיון של היהודים כ"עם הנבחר", אלא רק להראות את האבסורד שבניסיון האסלאמי (ולפני כן, הנוצרי) ל"תיאולוגיה חלופית". הנקודה היא שמכיוון שניסיונות כאלה מתייחסים לכתבי הקודש היהודיים, הם אינם יכולים להתעלם באופן עקבי ממה שקיים בהם.

[198] ראה דברים יג, יז:2-20, ו-יח:22-9. באינטרנט בכתובת: www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0513.htm. שימו לב במיוחד ל: יז:15 – "מֵאֶחָךְ תְּשִׂמִין עָלֶיךָ מֶלֶךְ, לֹא תִשְׂמִין עָלֶיךָ נָכְרִי, אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא", ו-יח:15 – "נָבִיא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יקים לְךָ מִקִּרְבְּךָ מֵאֶחֶיךָ", ו-יח:18 – "אֲנִי אַקִּימָה לָהֶם נָבִיא מֵאֶחָם".

עסק בשוד דרכים, רצח, גניבת נשים ופדופיליה, אם להזכיר רק כמה מה"הישגים" המדהימים המיוחסים למוחמד על ידי הקוראן עצמו וכן על ידי דיווחים מאוחרים יותר [199].

אלוהים בוודאי היה צופה שהיהודים לא צפויים ללכת בעקבות הנהגה דתית זרה, קל וחומר מישהו בעל מוסר מפוקפק. אכן, על פי התורה, נאסר עליהם במפורש לעשות זאת [200]. רק אחד משלהם יכול להנהיג אותם מבחינה רוחנית, וזה חייב להיות מישהו בעל התעלות רוחנית מוכחת. לכן, קשה לטעון שהוא שלח להם שליח ערבי, ואז התעצבן נורא כשהיהודים לא קיבלו אותו כנביא! יתר על כן, לאלוהים לא הייתה סיבה לכעוס על היהודים באותה תקופה בהיסטוריה, תחילת המאה ה-7 לספירה. הם הצליחו די טוב מבחינה רוחנית - למדו, התפללו והקפידו על התורה בשקידה (זו הייתה תקופת הגאונים בבבל, זכרו) - אז מדוע שאלוהים יתרעם עליהם? לכן, כל התרחיש בנוגע אליהם שהקוראן מציג בקלילות הוא אבסורדי.

---

199 באשר לרצח, ההיסטוריון המוסלמי אבן אסחאק (המאה ה-8 לספירה) דיווח כי לאחר ששבט בני קוריזה היהודי נכנע למוחמד, אנשיו "הובאו אליו בקבוצות", והוא "ערף את ראשיהם", ובכך טבח במו ידיו לפחות 600, אולי אף 900, אנשים חפים מפשע בלתי חמושים. (מצוטט בספרו של ספנסר " *האמת על מוחמד"* , עמ' 131-129. ראה את אותו ספר לפרטים על "הישגיו" האחרים של מוחמד.)

200 ראה הפניות בהערת שוליים הקודמת. לדוגמה "וְלֹא יַרְבֶּה לוֹ נָשִׁים פְּנִי שֶׁלּוֹ לֹא יָסוּר לִבּוֹ וְלֹא יַרְבֶּה לוֹ מְאֹד כֶּסֶף וְזָהָב" (דברים י"ז, י"ז).

למרבה הפלא, למרבה הצער - ייתכן שמוחמד היה יהודי![201] אם מוחמד אכן היה יהודי דרך אמו, אין זה אומר שהוא היה כשיר להטיף ליהודים. ידיעותיו המעורפלות לכאורה בתורה ובתלמוד, והתנהגותו האישית הלא מוסרית, פסלו אותו באופן טבעי ממשימה כזו. אם היה יהודי, ניתן לומר, לאור הצהרותיו האנטי-יהודיות הרבות, שהוא היה יהודי "שונא את עצמו", כלומר יהודי שמסיבה כלשהי (במקרה זה כנראה עקב תחושת דחייה על ידי שבט אמו) שנא את היהודים באופן כללי (ולכן, במשתמע, גם את עצמו). האירוניה בכל זה היא שכאשר מוסלמים מביעים את שנאתם ליהודים באופן כללי, הם עלולים להתעלל במנהיגם וגם בקרוביו! זה משהו שמוסלמים צריכים לחשוב עליו.

6. על היגיון בחדית'ים

כפי שראינו, לא רק שהקוראן כמעט ואינו כולל שימוש בלוגיקה, כלומר בטיעון רציונלי, אלא שגם הקוראן כולל הרבה חוסר היגיון. לאור זאת, עלינו לתהות כיצד טיפה של היגיון הופיעה באסלאם בשלב מאוחר יותר. מחקר מלא של שאלה זו ידרוש מאיתנו לחפש תחילה את כל הטיעונים קל וחומר ותהליכים לוגיים אחרים בחדית'ים .[202] אלו הן השכבה הבאה של החומר האסלאמי, הקרובה ביותר באופן עקרוני

---

201 ספקולציה זו מבוססת על דיווח של ההיסטוריון האסלאמי אבן הישאם (נפטר בסביבות 833), בעקבות דיווח של קודמו אבן אסחאק (בסביבות 704-761/7 לספירה), שעבודותיו אבדו. מקורות אלה מכובדים בדרך כלל על ידי המוסלמים. נראה שאמו של מוחמד לא הייתה אמינה (ערבייה), כפי שמסופר במסורת האורתודוקסית, אלא הייתה יהודייה אנונימית, אחותו של ורקה אבן נופל. האחרון, על פי היסטוריונים אלה, "השתייך לדת משה, לפני שאימץ את זו של ישו". אביו הערבי של מוחמד, עבדאללה, נפטר לפני שנולד בנו. כשהיה צעיר, מוחמד עבר לגור עם ורקה, שכינה אותו אחיינו. נראה שוורקה היה המורה העיקרי של מוחמד בענייני דת. כשהיה מוחמד בן שש, אמו לקחה אותו למדינה, כדי לבקר את משפחתה בשבט היהודי בני אל נג'אר. מאוחר יותר, כאשר מוחמד עזב את מכה למדינה, הוא עבר לראשונה לגור עם שבט זה. כל המידע הזה לקוח מספרו של בר-זאב, עמ' 17. מיותר לציין, שהמחשבה שמוחמד אולי היה יהודי אינה מקור לגאווה עבורנו, אלא - לאור ההרס והשפיכות הדמים שגרם ב-1400 השנים האחרונות וממשיך לגרום גם כיום - מקור לבושה עזה. יש לקוות שהוא לא היה יהודי; אבל אם כן, יש לנו סיבה רבה להצטער - כמו קרל מרקס וגורמים קשים אחרים.

202 צורת הרבים של חדית', בערבית, היא אחדית'; אך כאן ניתן למילה רבים באנגלית, חדית'ים.

בזמן ובקדושה הנתפסת לקוראן, והן לכאורה הצהרות של חבריו של מוחמד, המתיימרים להזכיר דברים שהוא (ובמידה פחותה גם חבריו) אמרו ועשו. לאור הסתירות בין חלק מהדיווחים הללו, שלא לדבר על אבסורדים אחרים, חדית'ים רבים נחשבים אפילו על ידי מוסלמים כלא אמינים; אך מוסלמים אכן מאמינים לרבים מהם. זוהי אופטימיות למדי מצדם, בהתחשב בכך שאמרות וסיפורים אלה החלו להופיע על במת ההיסטוריה הניתנת לאימות רק בסוף המאה ה-7 ותחילת המאה ה-8 לספירה; כלומר, עשרות שנים רבות לאחר התאריך לכאורה של מותו של מוחמד. חדית'ים רבים הם מתוארכים מאוחרים בהרבה; חלקם אולי מהמאה ה-9 לספירה המאוחרת.

להלן שתי דוגמאות נפוצות של לוגיקה בחדית'ים [203]:

> "אבן עבאס סיפר: אישה אמרה, 'הו שליח אללה, אמי מתה בגלל נדר לצום; האם עליי לצום עבורה?' הוא אמר, 'מה אם אמך חייבת חוב ואתה שילמת אותו עבורה, האם זה יפתור את זה?' היא אמרה, 'כן'. הוא ענה, 'אם כך, צם עבור אמך.'"
>
> "עבדאללה בן זוביר סיפר: אדם מח'ת'אן [שבט] הגיע אל שליח אללה ואמר, 'אבי אימץ את האסלאם בגיל מבוגר, והוא אינו יכול לרכוב על גמל ובו בזמן הוא מחויב לבצע את החאג' [העלייה לרגל למכה]. האם עליי לבצע עבורו את החאג'?' אמר הנביא, 'האם אתה הבן הבכור?' הוא אמר, 'כן'. השליח ענה, 'מה אם אביך היה חייב חוב ותחזיר אותו, האם זה היה מסדיר את העניין?' הוא אמר, 'כן'. אמר הנביא, 'אז בצעו עבורו את החאג'."

שתיהן, כמובן, טיעונים פשוטים באמצעות אנלוגיה, והדמיון ביניהם (שניהם מתייחסים לתשלום חובות) ראוי לציון. הן מהוות לוגיקה אינדוקטיבית, ולא דדוקטיבית - שכן המסקנה, למרות שהסבירה דיה, אינה הכרחית; כלומר, אנו יכולים בהחלט לדמיין את מוחמד נותן תשובות הפוכות לשאלות שנשאלו לו מבלי להיות אשמים בחוסר היגיון. טיעון אינדוקטיבי הוא טיעון שניתן להניח שמסקנתו נכונה על סמך ההנחות הנתונות, *אלא אם כן* יימצא מידע סותר כלשהו שמעמיד

---

[203] ההפניות שניתנו לדוגמאות אלה במקור בו השתמשתי הן, בהתאמה, "מוסלמי" ו"אחמד", ללא פירוט נוסף.

אותו בספק. טיעון פשוט כזה באמצעות אנלוגיה עשוי להיות כל ההיגיון שמוצאים מוסלמים בחדית'ים, אם לשפוט לפי העובדה שהם ניתנים לעתים קרובות כהצדקה והמחשה של טכניקות הרמנויטיקה האסלאמיות. הן נחשבות כמצדיקות את השימוש בהיגיון לפיתוח החוק, משום שהן מראות את מוחמד בעת שימוש בהיגיון כזה ולכן לכאורה מזמנות חיקוי על ידי רשויות מאוחרות יותר. למרות שכמה פרשנים לא קיבלו את הרמיזה הזו של הדוגמאות, וטענו שבעוד שמוחמד יכול היה לעשות זאת, אין זה נובע שיורשיו היו כשירים לעשות זאת, העמדה הרווחת הייתה לקבל פיתוח מסוים של החוק באמצעות היגיון.

עם זאת, כפי שנראה בהמשך [ב-JL], למעשה, הפסיקה האסלאמית פונה בדרך כלל לצורה מורכבת יותר של טיעון אנלוגי. בדוגמאות לעיל, חובה דתית, בין אם מרצון ובין אם קבועה, מדומה בפשטות *לחוב* כספי; לכן, המסקנה מבוססת על רושם גרידא של דמיון [204]. עם זאת, בצורה המורכבת יותר של הטיעון, שני הדברים המושווים נחשבים כבעלי משמעות לכאורה... או הוכיח *בסיס משותף* ; לכן, המסקנה מבוססת על תהליך רציונלי מורכב יותר. באנלוגיה פשוטה, ההשוואה בין שני המונחים המעורבים היא בלתי מתווכת, ישירה; ואילו באנלוגיה מורכבת, היא מתווכת, עקיפה. איני יודע אם נמצאו דוגמאות בחדית'ים עצמם לצורה מורכבת יותר שכזו של טיעון באמצעות אנלוגיה. ייתכנו דוגמאות נוספות. ייתכנו גם דוגמאות לתהליכים לוגיים אחרים - שאלה זו ניתנת לענות רק באמצעות לימוד מדוקדק של כל אוספי החדית'ים על ידי לוגיקאים מוסמכים.

אבל אם לשפוט לפי הנתונים שנתקלתי בהם באופן לא סופי, נראה שההיגיון לא נוכח הרבה יותר בחדית'ים מאשר בקוראן. הסיפור הבא מספר לנו משהו על רמת ההיגיון שמצופה מהם.

מוחמד אבן אסחאק, מחבר הספר " *סירת רסול אללה*" (*ביוגרפיה של נביא אללה*), כתב על רב לכאורה של מדינה, בשם אל-חוסיין, הידוע גם (אולי לאחר התאסלם) כעבדאללה בן סלאם, ששאל את מוחמד "על שלושה דברים שאף אחד לא יודע אלא אם כן הוא נביא". שלוש שאלות טיפשיות שלא אטרח לחזור עליהן, שמוחמד נותן להן בקלות שלוש תשובות טיפשיות, ששוב אינן שוות את הטרחה להקליד אותן מחדש. לאחר מכן, בהתפעלות רבה מצדו, השואל מתאסלם מיד, ומעיד

---

[204] נראה כי אנלוגיה פשוטה כזו נקראת קיאס אל-שיב, אם לשפוט לפי הערה של ארנלדז, עמ' 43 (ראה הפניה בהמשך).

שמוחמד הוא שליח אללה [205]. ברור שמטרת הסיפור הזה היא "להוכיח" את מעמדו של מוחמד כשליח של אלוהים, על ידי כך שרב יהודי יבחן אותו ויעיד על כך שעבר בהצלחה את המבחן. מדוע רב יהודי? כי זה יחבר את שליחותו של מוחמד לכתבי הקודש הקודמים, ובכך יחזק את סמכותו.

אבל מהו ה"היגיון" של ניסיון ההוכחה הזה? ראשית, אין שום ראיה לכך שהסיפור הזה נכון מבחינה היסטורית; מבלי שיהיו לנו אמצעים לאמת את העובדה, עלינו לזכור שייתכן שהוא הומצא על ידי אבן אסחאק או מישהו לפניו. מיהו הרב הזה? הוא בוודאי היה אדם חשוב, כדי שהופקד בידיו סוד כה חשוב. עם זאת, אף רב אל-חוסיין ממדינה אינו מוכר לנו היהודים, או להיסטוריונים בכלל. שנית, אפילו בהנחה שיהודי זה היה קיים והיה רב ואכן שאל את מוחמד את השאלות הללו ואכן מצא את תשובותיו נכונות - כיצד נוכל להיות בטוחים שהוא לא פשוט המציא את השאלות מתוך כוונה להודות בתשובותיו של מוחמד יהיו אשר יהיו (כדי לרצותו ולזכות בחסדיו)? במילים אחרות, אילו מבחנים עבר אל-חוסיין תחילה כדי להוכיח את *אמינותו כבודק* ? אף אחד מהם שאנו יודעים עליו. הסיפור שסופר, כמובן, מרמז שאל-חוסיין ידע את שלוש השאלות שיש לשאול מועמד נבואי ואת שלוש התשובות להן, מהמסורת היהודית שלו; אך איננו מכירים מסורת כזו ביהדות [206](המוסלמים כמובן היו עונים שאנו משקרים כשאנו אומרים זאת, וטוענים שזייפנו את המסורת שלנו כדי להסתיר את ציפייתה לשליחותו של מוחמד). שלישית, יש סתירה פנימית בסיפור הזה. אם (כפי שטוען אל-חוסיין) התשובות לשלוש השאלות ידועות *רק* לנביא, כיצד אל-חוסיין (*שאינו נטען* שהוא נביא) יודע אותן? לטעון *שמישהו שאינו* יודע מידע בכל זאת *יודע* עליו, זו סתירה עצמית.

---

[205] סיפור זה מדווח ונדון בפירוט מסוים על ידי ספנסר בספרו "האמת על מוחמד" , עמ' 92-95. הוא מנתח אותו עוד יותר בספרו האחרון "האם מוחמד היה קיים?", עמ' 107-109.

[206] אם יש לנו מסורת כלשהי בנוגע לנביאים, הרי שהם חייבים להיות "חסרי עניין" באופן קיצוני - נטולי תאווה לכוח פוליטי, לרכוש חומרי או לסיפוק מיני. ראו לדוגמה, בנוגע לרווחים גשמיים, במדבר ט"ז 15 (שם משה מצהיר: "לא לקחתי מהם חמור אחד, ולא פגעתי באחד מהם.") ושמואל א' יב 3-4 (שם שמואל שואל: "את מי שור לקחתי, ואת מי חמור לקחתי? את מי רימיתי ואת מי גזלתי? ממי לקחתי שוחד כדי להסיט את מבטי?"). שונה מאוד הייתה התנהגותו של מוחמד, על פי מקורות מוסלמים.

מהפרודיה הזו על ההיגיון אנו יכולים להסיק ללא ספק שהסיפור הומוריסטי. מי שהמציא אותו, או שהוא עצמו לא היה אינטליגנטי להבחין בפרדוקס הטבוע בו, או שהוא היה בטוח שקהל היעד שלו מורכב מטיפשים שלא יבחינו באבסורדיות שלו. אני לא מניח שאף פרשן מוסלמי לאורך הדורות הכחיש אי פעם את הסיפור הזה על בסיס הגיוני.

תיארוך החדית'ים רלוונטי כמובן מאוד לסוגיית מקורותיה והתפתחותה של ההיגיון האסלאמי. מאמץ ניכר לאיסוף ותרגום של טקסטים לא-אסלאמיים לערבית החל כבר בתקופת האומייה (661-750 לספירה). מאמץ זה גבר מאוד בתקופת עבאס (750-1258 לספירה). לפיכך, זרם הפילוסופיה והלוגיקה הזרות לתרבות האסלאמית הואץ עם הזמן. בידיעה זו, אנו יכולים לצפות שהחדית'ים המופיעים בתקופה המאוחרת יותר יכללו היגיון רב יותר מאלה בתקופה המוקדמת יותר. זוהי רק תחזית ספקולטיבית מצידי, שעשויה להיות מאושרת אמפירית או לא. בכל מקרה, עוד לפני שהתרחשו תרגומי טקסטים כלשהם, היה צורך במידה מסוימת של אוסמוזה תרבותית מאוכלוסייתם ומוסדותיהם של העמים הכבושים לכובשיהם. הכובשים השתלטו על המוסדות הקיימים, מבלי לשנות אותם תחילה במידה רבה. רק עם הזמן הם התאימו אותם לפילוסופיה שלהם.

7. העוני האינטלקטואלי של האסלאם

בכל מקרה, החוק האסלאמי (הנקרא שריעה) מבוסס לעתים קרובות במידה רבה על חומר שנמצא באוספי חדית', ולא בקוראן. אוספים אלה מהווים את "החוק שבעל פה" של האסלאם, בניגוד ל"חוק הכתוב" שניתן בקוראן. סביר להניח שניתן למצוא היגיון מסוים בחדית'ים, אם כי ניתן, אם לחזור ולומר, לענות על שאלה זו באופן אמפירי רק על ידי מחקר מפורט בפועל באוספים אלה, שחלקם עצומים. עם זאת, ניתן לחזות בבטחה שרוב ההיגיון שמופיע בסופו של דבר באסלאם, בדיונים משפטיים המובילים לניסוח חוקים (המרכיבים את השריעה), נלמד ממסורות לוגיות יהודיות, נוצריות, ובסופו של דבר פרסיות ויווניות, ומאוחר יותר הודיות [207]. זה יכול היה להתרחש על ידי תצפית במהלך

---

[207] חלאק סבור כי הלוגיקה "חדרה לתאוריה המשפטית" לאחר המאה ה-11 לספירה (עמוד 257). אך הייתי אומר שלמרות שזה בהחלט עשוי להיות נכון לגבי מאמצים מודעים ליישם לוגיקה פורמלית על המשפט

דיונים עם לא-מוסלמים על מנהגי הלוגיקה שלהם, כמו גם באמצעות למידה מתורות תיאורטיות שבעל פה ובכתב. אבל אני חושד שההיגיון הגיע לאסלאם בעיקר באמצעות גיורים מגוונים אליו, שהביאו אותו איתם כמטען תרבותי. בכל מקרה, בעוד שהאסלאם לכאורה כמעט ולא נגע במחשבה הגיונית בעריסתו הערבית המשוערת, הוא היה במהרה מאוד במגע הדוק עם המסורות העשירות של המדינות שהערבים ויורשיהם כבשו בחרב, ומאותו רגע ואילך יכל לספוג ולהטמיע חלק ניכר מהידע בתרבויות אחרות אלה.

יש לזכור שהערבים לא יצרו שום הרהור פילוסופי, לפחות לא בכתב (למרות שהיה להם אלפבית מוקדם מאוד), עד סוף המאה ה-8 או תחילת המאה ה-9 לספירה, כאשר רוב הכתבים ביוונית, פרסית וסורית, ואולי גם בעברית, בין היתר, תורגמו לערבית (בעיקר בהזמנתו של החליף העבאסי אל-מנסור, ששלט בבגדד בין השנים 754-775 לספירה). ואכן, לערבים כמעט ולא הייתה ספרות עד להופעת הקוראן, כפי שהם עצמם מודים כשהם מתייחסים לתקופה המוקדמת יותר כ"תקופת הבורות" (*ג'אהליה*). בקיצור, במילים פשוטות, הערבים לא היו בדיוק עם אינטלקטואלי, לפחות לא עד מאוחר מאוד בהיסטוריה האנושית בהשוואה לעמים אחרים באזורם. לכן אין זה מפתיע למצוא כמעט שום היגיון, והרבה חוסר היגיון, בקוראן ובחדית'ים רבים. ולכן אין זה מפתיע במיוחד שהערבים, וכך גם הכובשים המאוחרים יותר [208], התרשמו מאוד מהשיח בקוראן ובחדית'ים: הם פשוט לא ידעו יותר טוב!

העובדה שהערבים וכובשים מאוחרים יותר היו מוכנים ללמוד מעמיהם-נתינים היא בהחלט לזכותם, וזה אפשר את כניסתם בסופו של דבר לתחום הפילוסופיה. עם זאת, בעוד שהפילוסופיה האסלאמית פרחה במשך זמן מה [209], בין המאות ה-9 ל-12 לספירה, עם אנשים כמו

האסלאמי, הלוגיקה בוודאי שימשה באופן אינטואיטיבי ו/או חלחלה מבחוץ מאתיים או שלוש מאות שנים קודם לכן, נכון לתחילת השיח המשפטי, מהסיבה הפשוטה ששיח כזה אינו אפשרי ללא "היגיון" כלשהו.

208 הטורקים שכבשו מאוחר יותר שטחים ערביים אימצו את האסלאם משום שהוא נראה גדול בעיניהם בהשוואה למה שהיה להם קודם לכן. המונגולים נטו פחות להפוך למוסלמים, ונשארו במידה רבה שליטים מרוחקים - מוסלמים בשם בלבד, אם בכלל.

209 כמובן, זה מתייחס למוסלמים באופן כללי. אין ספק שהפילוסופים היו אליטה קטנה, והמוני העם נותרו בורים מאוד. ובכל זאת, ידע מסוים בוודאי חלחל מטה.

אל-קינדי (ערבי, בערך 801-873), אל-פראבי (טורקי, בערך 872-950) ואבן-סינא (הידוע גם כאבן סינא, פרסי, בערך 980-1037), תחת השפעות חיצוניות, היא נעצרה במהרה בפתאומיות עקב תגובה פונדמנטליסטית חזקה. תגובה זו החלה מוקדם, עם האנטי-רציונליזם של אל-עשרי (ערבי, בערך 874-936), והגיעה למלוא עוצמתה מאוחר יותר, באמצעות אל-ע'זאלי (פרסי, 1058/9-1111). אפילו אם אבן רושד (הידוע גם כאוורואס, אנדלוסי, בערך 1126-98) עשה ניסיון אחרון להפריך את ע'זאלי, לכתביו הייתה השפעה מועטה על המחשבה המוסלמית במזרח. חופש המחשבה וחופש הביטוי בפילוסופיה האסלאמית למעשה מעולם לא התאוששו. היו כמובן גם סיבות פוליטיות להיפוך זה, ובמיוחד הכיבושים המונגולים במאה ה-13. הפילוסופיה האסלאמית הוגבלה מאז במידה רבה למשימה של הגנה תיאולוגית על האמונה מפני ספק רציונלי (ועל האסלאם מפני אמונות אחרות, כמו גם סכסוכים בין האסלאם הסוני לשיעי), וזה נותר תפקידה החיוני עד היום.

ניתן לתאר את מהלך האירועים הזה במונחים סוציולוגיים יותר. עם נחשל (הערבים) התמודד לפתע עם פיסות מחשבות של חברות מתקדמות יותר (בעיקר יהודיות ונוצריות בהתחלה, ואז רבות אחרות), מה שדרבן אותם לתקופה של התקדמות רוחנית ותרבותית ניכרת. עם זאת, כאשר הגיעו לגבולות הפוטנציאל ההתפתחותי של הדוקטרינה המרכזית שלהם (הקוראן והחדית'ים), במקום להטיל בה ספק וללכת מעבר לה, הם נאחזו בה ובנו אותה לדוגמה בלתי ניתנת לערעור. בצומת קריטי זה, מוסלמים ויתרו למעשה על התפתחות אינטלקטואלית ובחרו בקיפאון קבוע במקום זאת. מסיבה זו, חברותיהם קפאו על שמריהן מבחינה פוליטית וכלכלית לאחר מכן, ושגשגו לסירוגין רק על ידי ביזת חברות אחרות. במשך זמן מה, במאות האחרונות, נראה היה כאילו המודרניות המערבית (כלומר, אירופה והאמריקאית) עשויה לעורר אותם להחיות את רוחם הנרדמת [210]. אך בעשורים האחרונים ראינו תגובה אלימה להשפעות משחררות כאלה, בצורת "אסלאמיזם".

בהיעדר בחינת אוספי החדית', או לימוד ההתפתחויות המאוחרות יותר במשפט האסלאמי, איני יכול להציע לעת עתה ניתוח מדויק יותר של האופן שבו ההיגיון חלחל לאסלאם. עם זאת, אני מציע להלן לבחון בקצרה עבודה מודרנית על המשפט האסלאמי וההיגיון המשפטי,

---

210 תנועת אל-נהדה (הרנסנס) היא דוגמה בולטת לניסיון התעוררות כזה.

ולראות מה נוכל ללמוד ממנה על השימוש בטיעון קל וחומר, ובסופו של דבר על צורות טיעון אחרות, באסלאם. בהקשר זה, אתייחס בעיקר לעבודה של חלאק [211], חוקר עכשווי שספריו נראים במבט ראשון ברורים ומלמדים במיוחד.[212]

---

[211] ערבי, יליד 1955, בנצרת, ישראל. עוד על מחבר זה בקרו באתר: en.wikipedia.org/wiki/Wael_Hallaq.

[212] את שאר המאמר ניתן לקרוא ב-AFL, פרק 11. הוא זמין באינטרנט בכתובת: http://www.thelogician.net/A FORTIORI-LOGIC/Islamic-Logic-11.htm .

מקורות עיקריים

מ. אברהם, ד. גבאי ויו. שילד. *ניתוח כלל ההיסק התלמודי "ארגומנטום א פורטיורי" (קל-וחומר) באמצעות חטיפה מטריצתית*. Studia Logica 92 (3): 281-364 (2009).

אל-ע'זאלי, אבו חמיד. *אל-קיסטס אל-מוסתקים* (האיזון הנכון). עָבָר. ריצ'רד ג'יי מקארתי. בוסטון: טוויין, 1980.

אריסטו. *יצירותיו של אריסטו* . אד. וויליאם דיוויד רוס. שיקגו: אנציקלופדיה בריטניקה, 1952.

ארנלדז, רוג'ר. *פח"ר אל-דין אל-ראזי: Commentateur du Coran et philosophe* . פריז: Vrin, 2002.

בנטוויץ', נורמן. *הלניזם*. פילדלפיה: יהודי, 1919.

בר זאב, חי. *Une lecture juive du Coran* . פריז: ברג, 2005.

צ'רניק, מיכאל. עורך. *מאמרים חיוניים על התלמוד* . ניו יורק: הוצאת אוניברסיטת ניו יורק, 1994.

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.[213]

אנציקלופדיה יודאיקה . עורכים: מייקל ברנבאום ופרד סקולניק. מהדורה שנייה . דטרויט: מקמילן רפרנס ארה"ב, 2007.

אנציקלופדיה פילוסופית יוניברסל. II. Les notions philosophiques: Dictionnaire . פריז: הוצאת PU de France, 1990.

213 לעיתים מכונים כאן Enc. Jud. או EJ

גולצברג, סטפן. "הטיעון א-פורטיורי בתלמוד." בתוך: *לוגיקה יהודית*, עורך: אנדרו שומאן. פיסקטאוויי, ניו ג'רזי: גורגיאס, 2010.

חלאק, וואל ב. *היסטוריה של תיאוריות משפטיות אסלאמיות: מבוא לעסול אל-פיקה הסוני*. קיימברידג': UP, 1997.

ג'ייקובס, לואי. *מחשבה רבנית בתלמוד*. לונדון: הוצאת ולנטיין מיטשל, 2005.

ג'וזף, הוראס ויליאם ברינדלי. *מבוא ללוגיקה*. מהדורה שנייה, הוצאת קלרנדון, 1916.

קוראן, תרגום מאת ג'ון מדוז רודוול (1861, מהדורה שנייה 1876). סיאטל, וושינגטון: קינדל, 2011.

לאלנד, פייר אנדרה. *טכניקת אוצר מילים וביקורת דה לה פילוסופיה*. פריז: אלקן, 1926. פריז: PUF, 1972.

לויטס, מנדל. *עקרונות והתפתחות המשפט העברי*. ארה"ב: בלוך, 1987.

מקובי, הייאם. *יוצר המיתוסים: פאולוס והמצאת הנצרות*. לונדון: ויידנפלד, 1986.

מימונה. *Terminologie Logique* (*Makala fi sana'at al mantik* – *מילות הגיאון*). עָבָר. מואיז ונטורה. פריז: Librairie Philosophique, 1935. נדפס מחדש, 1982.

הרמב"ם, משה. *מורה לבורים*. תרגום: מ. פרידלנדר. מהדורה שנייה. ניו יורק: פרדס, 1946.[214]

מלבי"ם, ר' מאיר לייבוש. *מלבי"ם על משלי: פירוש רבי מאיר לייבוש מלבי"ם על ספר משלי*. תרגום: ר. צ'ארלס ונגרוב ואביה גוטליב זורנברג. ירושלים: פלדהיים, 1982.

מק'וורטר, ג'ון. *כוחה של בבל: היסטוריה טבעית של השפה*. לונדון: היינמן, 2002.

נויסנר, יעקב. *ספרות רבנית: מדריך חיוני*. נאשוויל, טנסי: אבינגדון, 2005.

הברית החדשה, המלך ג'יימס המתוקן. עורך: בראד האוגארד. סיאטל, וושינגטון: קינדל, 2008.

---

[214] הרמב"ם ידוע גם כרמב"ם, אקרוסטיכון של שמו העברי, רבי משה בן מימון.

קווינטון, אנתוני. *פרנסיס בייקון* . תואר שני בעבר. עורך כללי: קית' תומאס. אוקספורד: הוצאת אוקספורד UP, 1980.

שכטר, שלמה. *כתבים נבחרים* . אוקספורד: ספריית מזרח ומערב, 1946.

שוורץ, אדולף. *Der Hermeneutische Syllogismus in der Talmudischen, Litteratur* . וינה: Israelitisch-Theologischen Lehranstalt , 1901.

שרשבסקי, עזרא. *רש"י: האיש ועולמו*. ניו יורק: ספר-חרמון, 1982.

תלמוד בבלי סונצ'ינו . אד. הרב ד"ר א. אפשטיין. לונדון: סונצ'ינו, 1952.

שטיינזלץ, ר' עדין. *התלמוד. מהדורת שטיינזלץ. מדריך עיון*. תרגום ועריכה. ר' ישראל ו' ברמן. ניו יורק: הוצאת רנדום, 1989.

האנציקלופדיה לפילוסופיה . ניו יורק: מקמילן, 1967.

תנ"ך ירושלמי: כתבי הקודש. ירושלים: קורן, 1992.

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.

וייסמן, אלן קונאן. *בחינה עכשווית של הטיעון א-פורטיורי הכרוך במסורות יהודיות*. ווטרלו, אונטריו: אוניברסיטת ווטרלו, 2010.

(מספר מקורות נוספים מוזכרים בהערות השוליים. שימו לב שהרשימה לעיל אינה מיועדת לשמש כביבליוגרפיה, אלא פשוט מפרטת את הספרים אליהם מתייחסים בטקסט.)

עבודותיו של אבי ציון

אבי ציון הוא מחברם של מספר עבודות על לוגיקה ופילוסופיה: *לוגיקה עתידית* (1990); *לוגיקה יהודית* (1995); *אי-לוגיקה בודהיסטית* (2002); *פנומנולוגיה* (2003); *הלוגיקה של הסיבתיות* (1999, 2003,

2010); *רצון ומושגים סיבתיים נלווים* (2004); *הרהורים* (2005); *מדיטציות* (2006); *הרהורים לוגיים ורוחניים* (9-2008); *לוגיקה קל וחומר* (2013).

ניתן ללמוד עבודות אלה באופן חופשי בכתובות: www.TheLogician.net ו-www.AviSionBooks.com.

היגיון בתורה (2018), ניתן לקריאה מקוונת בכתובת:
www.avisiontorahlogic.bravesites.com.

רשימה מלאה של אתרי האינטרנט של אבי ציון ניתן לצפות בכתובות הבאות:
www.avisionlinks.bravesites.com.

ניתן ליצור קשר עם אבי ציון לשאלות או הערות בכתובת:
avi-sion@thelogician.net