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.

עוד יותר

רשימה מאוחדת של 72 טיעוני *קל וחומר* בתנ"ך

ד"ר אבי ציון

חיבור שחיבר ד"ר **אבי ציון**

מבוסס בעיקר על מחקר ספרותי של **ר. יעקב גבאי**

הוצאה עצמית בשנת 2024 על ידי אבי ציון, בז'נבה, שוויץ.

© זכויות יוצרים אבי ציון, 24-2023.

כֹּל הַזְכוּיוֹת שְׁמוּרוֹת.

מוגן על ידי אמנות זכויות יוצרים בינלאומיות ופאן-אמריקאיות. אין להשתמש או לשכפל חלק כלשהו מספר זה בשום צורה שהיא ללא אישור בכתב מהמחבר-המוציא לאור, למעט במקרה של ציטוטים קצרים עם הוקרה ראויה.

www.TheLogician.net

avi-sion@thelogician.net

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי. עוד ועוד: רשימה מאוחדת של 72 טענות קל וחומר בתנ"ך.

אין אינדקס, אין ביבליוגרפיה.

תַּקְצִיר

"ועל כל כך הרבה", מאת ד"ר אבי ציון, כולל רשימה מאוחדת של 72 טענות *קל וחומר* בתנ"ך, קל וחומר של טענות בתנ"ך. רשימה זו מאגדת רשימות שהוצעו בספרות רבנית קודמת ובמחקרים עדכניים יותר של המחבר.

מחקר הספרות עבורו בוצע בעיקר על ידי הרב יעקב גבאי, שבחן חיבורים בעברית של חמישה רבנים שהציעו רשימות, דהיינו: הרב שמואל יפה אשכנזי (*יפה טאר* , 1597), הרב צבי הירש קצנלנבוגן (*נתיבות עולם* , 1822), הרב זאב וולף איינהורן (*מדרש תנאים* , 1839), הרב מתתיהו סטראשון (*מתת יה* , 1892), הרב חיים הירשנזון (ברור) . *המידות* , 1928). מחבר החיבור הנוכחי הביא מידע נוסף מפירוש התנ"ך של רבי שלמה יצחקי (רש"י, המאה ה-11) ומחיבור מאת רבי לואיס ג'ייקובס (2005), וכן מחיבוריו הקודמים (*לוגיקה יהודית* , 1995, *ולוגיקה חזקה יותר* , 2013).

המידע שנאסף מוצג כאן באופן שיטתי, לאחר הערכה מדוקדקת על ידי המחבר של כל מקרה תוך התייחסות להקשר הנרטיבי, לשפה שבה נעשה שימוש ולצורה הלוגית. נעשים מאמצים לזהות אילו מקרים היו ידועים לכל אחד מהמחברים הקודמים, ולקבוע מי מצא כל מקרה ראשון והאם רישומים עתידיים של המקרה (אם היו כאלה) היו עצמאיים או נגזרים.

תוֹכֶן

1. סינתזה של מידע ישן וחדש 5
2. הצורות התקפות של טיעון קל וחומר 12
3. רשימה מאוחדת של 72 טיעוני *קל וחומר* בתנ"ך ..... י"ח
4. משנה ותלמודים ב' 30
5. בראשית רבה ואחרי 34
6. ר' שלמה יצחקי (רש"י) 41
7. ר' שמואל יפה אשכנזי 60
8. ר' צבי הירש KATZENELLENBOGEN 62
9. ר. זאב וולף איינהורן 67
10. ר' מתתיהו סטראשון 74
11. ר' חיים הירשנזון 81
12. אבי סיון *בלוגיקה יהודית* 108
13. ר. לואיס ג'ייקובס 111
14. אבי סיון *בלוגיקה א פורטיורי* 115
15. שפת השיח המקראי קל וחומר 117
16. הנקודה של כל זה 125
17. טבלה של תוצאות מפורטות 128
18. מקורות עיקריים 132

1. סינתזה של מידע ישן וחדש

לאחר שחילקתי את חיבורי "46 טענות *קל וחומר* בתנ"ך" (לקוח מספרי משנת 2013 *"לוגיקה קלה וקשה"*[1]) לרבים מרשימות התפוצה שלי, אחד הנמענים, הרב יעקב גבאי [2], הגיב והצביע בפניי על קיומן של רשימות ישנות יותר של טענות קלה וקשה הנמצאות בתנ"ך היהודי, רשימות המופיעות בספרות היהודית המסורתית, שעשויות להכיל מקרים שלא הייתי מודע להם ולא הזכרתי בחיבורי האמור. ביקשתי מהרב לחקור עבורי ספרות זו, משום שהידיעות שלי בעברית אינן מספיקות למשימה כה תובענית, והוא הסכים לעשות זאת באדיבות. אמרתי לו שאני, מצידי, אעבד ואדווח על המידע.

יש לציין כי למחקר הנוכחי שתי מטרות. מטרתו העיקרית היא לערוך רשימה של כל הטיעונים המקראיים א-פורטיורי שהתגלו עד כה על ידי מישהו; לשם כך, יש להבין את צורות הטיעון הא-פורטיורי ולהיות מסוגלים לפרש טקסט מקראי במדויק. המטרה המשנית היא היסטורית - לגלות מי גילה לראשונה כל מקרה של שיח כזה; וככל האפשר לברר האם רישומים מאוחרים יותר של המקרה היו עצמאיים או הושפעו מקודם. שתי משימות אלה דורשות קריאה נרחבת במקורות (בעיקר עבריים). הטיעונים א-פורטיורי עשויים להיות מסומנים על ידי מחברים בפרשנויות מפוזרות; או שהם עשויים להיות מאוספים על ידם ברשימות. המחברים עשויים לחשוף את קודמיו שהשפיעו עליהם במפורש, או רק באמצעות רמיזה.

רוב מחקר הספרות עבור המחקר הנוכחי בוצע על ידי גבאי; לאחר מכן ניתחתי, הערכתי וריכזתי את הממצאים. עד היום זיהינו **סך של 72 מקרים של *קל וחומר* בתנ"ך** . זהו מספר גדול יותר מכל מקרים שפורסמו בעבר על ידי מישהו (למיטב ידיעתנו). הרשימה הקודמת שלי כללה רק 47 מקרים; לכן, המחקר הנוכחי הוסיף לה 25 מקרים. אני סופר ברשימות שלי כמקרים של טיעון קל וחומר רק את אלה שנועדו באופן ברור ככאלה בתוך הטקסט המקראי, וכמובן, גם תקפים מבחינה לוגית.

גבאי חשב וחקר חמישה חיבורים רבניים עם רשימות של טיעונים מקראיים קל וחומר, דהיינו: *יפה תואר* מאת ר' שמואל יפה אשכנזי (י"ז), *נתיבות עולם* מאת ר' צבי הירש קצנלנבוגן (י"ט), *מדרש תנאים*. מאת רבי זאב וולף איינהורן (המאה ה-19), *מתת יה* מאת רבי מתתיהו סטראשון (המאה ה-19), *וברורה המידות* מאת הרב חיים הירשנזון (המאה ה-20). מצידי, חשבתי וחקרתי את פירוש רש"י *לתנ"ך* (המאה ה-11), ואת "הטיעון קל והומר בתנ"ך" של הרב לואיס ג'ייקובס *במחשבה הרבנית בתלמוד* (המאה ה-20).[3]

כל הקרדיט על מציאת 23 מהמקרים הנוספים מגיע לגבאי. ליתר דיוק, הוא לא גילה את המקרים הללו, מכיוון שכבר היו ידועים לפרשנים קודמים; אך הוא בהחלט גילה אותם מחדש לצורך הרשימה המצטברת המודרנית שלנו. מחקרו גם אפשר לי להבהיר מי (לפחות ככל הנראה) גילה כל מקרה ראשון. עבודת

---

[1] אני מרבה להתייחס לספרים לפי ראשי התיבות של שמם. לכן, עבור הספרים שלי: לוגיקה יהודית = JL, לוגיקה א פורטיורי = AFL, וכל הפחות = ATM.

[2] כיום רב קהילת היכל הנס בז'נבה, שוויץ (שם מתגורר). להלן, אתייחס לרב פשוט בשם משפחתו, כמקובל במאמרים אקדמיים.

[3] איינהורן והירשנזון הוזכרו בקצרה במאמר שלי על לימודי AFL, לאחר שאזכורם במאמרו של ג'ייקובס.

המחקר הקשורה לרש"י נעשתה, עם זאת, על ידי; וזה הוסיף מקרה נוסף (של רש"י) לרשימה המורחבת שלנו. מקרה נוסף נמצא על ידי באנלוגיה למקרה שמונה על ידי הירשנזון. בנוסף, כמובן, הבאתי ממצאים של ג'ייקובס ושלי שהוזכרו בספריי הקודמים. חוץ מזה, עבודתי בפרויקט זה כללה אך ורק הערכה ביקורתית וארגון הנתונים ובחיבור המאמר הנוכחי.

להלן, בקצרה, **הרשימה המלאה מתוך 72 הופעות מקראיות** של המילה *"קל וחומר"* המוצעות במאמר זה: **בראשית ג':22-23 , ד':14, ד':24, ו':3 , י"א :6, י"ד:23, י"ז:17, י"ח:12 , ל"ט :8-9, מ"ד:8; שמות ו':12, ו ': 30; במדבר י"ב:14; דברים לא:27, לב:39; שופטים י"ד:16; שמואל א' י"ד:29-30, י"ד:39, י"ז:37, כ"א:6, כ"ג:3; שמואל ב' ד':10-11, י"א:11, י"ב:18, י"ב:21, ט"ז:11; מלכים א' ח':27; מלכים ב' ה:12, ה:13, י:4, י"ח:23-24, י"ח:35; ישעיהו א':3, י:11, כ:6, לו:8-9, לו:20, ס"ו:1 (א' ו-ב'); ירמיהו ב':11, ח:7, י"ב:5 (א' ו-ב'), כ"ה:29, מה:4-5, מ"ט:12; יחזקאל ג':4-7, יד:13-21, טו:5, לג:24; יונה ד':10-11; תהילים כ"ה:8-9, ע"ח:20, צ"ד:9 (א' ו-ב'), צ"ד:10; משלי יא:31, ט"ו:11, י"ז:7, י"ט:7, י"ט:10, כ"א:27; איוב ד:18-19, ט:13-14, ט:15-16, כ"ה:5-6, ל"ה:13-14; אסתר ט:12; דניאל ב:9, נחמיה י"ג:26-27; דברי הימים ב' ו:18, ל"ב:15** .

ראו פרק 3 (להלן) לרשימה מפורטת יותר והסבר של 72 מקרים אלה, ופרק 17 לפירוט טבלה שלהם.

שימו לב ברשימה לעיל שיש **15 מקרים בתורה עצמה** . הסטטיסטיקה לכל ספר תנ"כי (ככל הידוע לנו עד היום) היא כדלקמן: בראשית (10), שמות (2), במדבר (1), דברים (2), שופטים (1), שמואל א' (5), שמואל ב' (5), מלכים א' (1), מלכים ב' (5), ישעיהו (7), ירמיהו (7), יחזקאל (4), יונה (1), תהילים (5), משלי (6), איוב (5), אסתר (1), דניאל (1), נחמיה (1), דברי הימים ב' (2); בספרים האחרים אין כאלה.

מתוך 72 המקרים המפורטים לעיל, 47 מקרים כבר פורטו במחקר שלי משנת 2013 (AFL, נספח 1); אלה מוצגים ומוסברים שוב להלן בפרק 3. **25 המקרים שנתקלו בהם לאחרונה במחקר הנוכחי (2023-4)** הם הבאים [4]: **בראשית ג':22-23 , ד':14, ו':3, י"א:6, י"ד:23, י"ז :17, י"ח: 12, ל"ט:8-9 ; שמות ו' :30 ; דברים לב':39; שמואל א' י"ד:39; שמואל ב' י"א:11, י"ב:21; מלכים ב' ה':12, י"ח:35; ישעיהו א':3, י':11, כ':6, ל"ו:20; ירמיהו ב':11, ח':7; יחזקאל ג':4-7; תהילים כה:8-9; משלי י"ז 7; איוב לה 13-14** ; אלה מוצגים ומוסברים גם הם בהמשך בפרק 3.

הטבלה הבאה מפרטת את **הצורות הלוגיות** של 72 מקרים אלה, כאשר הסמלים מייצגים: **s** עבור סובייקטיבי, **p** עבור פרדיקטלי, + עבור חיובי, - עבור שלילי, ו- **&** עבור פרופורציונלי (ראה פרק 2 להסבר מלא של מונחים אלה).

[4] לכן, אין ספק ש -25 המקרים כוללים: 8 מקרים מבראשית, מקרה אחד מספר שמות, מקרה אחד מדברים, מקרה אחד מספר שמואל א', 2 מקרים מספר שמואל ב', 2 מקרים מספר מלכים ב', 4 מקרים מספר ישעיהו, 2 מקרים מספר ירמיהו, מקרה אחד מיחזקאל, מקרה אחד מספר תהילים, מקרה אחד ממשלי ומקרה אחד מספר איוב.

A fortiori argument form		Quantity (all)	Of which, a crescendo (&)
positive subjectal	**+s**	28	5
negative subjectal	**-s**	20	3
positive predicatal	**+p**	18	1
negative predicatal	**-p**	6	0
Total		72	9

סיווגתי את כל המקרים ברשימה של כל מחבר בקטגוריות הבאות של מחברות: (א) 'ראשונים היסטוריים' (המחבר הרלוונטי הוא ככל הנראה הראשון שהזכיר או רשם מקרה זה); (ב) 'עצמאי' (המחבר הרלוונטי אינו כנראה הראשון שהזכיר או רשם מקרה זה מבחינה היסטורית, אלא ככל הנראה מצא אותו באופן עצמאי); ו-(ג) 'נגזר' (ידוע שהמחבר הרלוונטי - או שניתן להניח באופן סביר - שמע על מקרה זה מאדם אחר שקדם לו).

במקרים בודדים, סיווג לאחת משלוש הקטגוריות הללו קשה למדי, משום שמישהו אולי שם לב שלקטע מקראי יש כוונה קל וחומר, אך או שלא ניסח כיצד הקל *וחומר* עשוי להיראות או ניסח אותו בצורה שגויה. במקרים כאלה, כשאני מנסח את הטיעון עבורו או מתקן אותו, האם עליי לספור את המקרה כאחד הממצאים שלי, למרות שלא שמתי לב למקרה בעצמי, או שעדיין להתייחס אליו כאל המקרה שלו? ומה אם הבנתי את הנרטיב מבוססת על פרשנות כלשהי, נניח של רש"י? ניסיתי להיות הוגן ככל האפשר כלפי כולם (כולל עצמי). בכל מקרה, אני תמיד שקוף.

הטבלה הבאה מסכמת את **הישגי המחברים/יצירות השונים** .

Author/Work		All	A	B	C
Eliezer b. Jose / Baraita 32 Midot	EbJ	3	3	0	0
Oshaya b. Hama / Genesis Rabbah	GR	11	8	0	3
Rashi / Commentary on the Tanakh	R	25	14	0	11
S. Y. Ashkenazi / Yefeh Toar	SYA	24	8	5	11
Z. H. Katzenellenbogen / Netivot Olam	ZHK	31	9	11	11
Z. W. Einhorn / Midrash Tannaim	ZWE	24	0	1	23
M. Strashun / Mattat Yah	MS	52	14	7	31
Ch. Hirshensohn / Berure ha-Midot	HH	41	8	1	32
Avi Sion / Judaic Logic	AS	34	5	18	11
L. Jacobs / Rabbinic Thought in the Talmud	LJ	33	2	7	24
Avi Sion / A Fortiori Logic	AS	47	1 (+5)	21	20
Avi Sion + Yaakov Gabay / All The More	AS+YG	72	0 (+6)	21	25+20

ראוי לפרט את התגליות ההיסטוריות הראשונות (כלומר, עמודה א') של כל אחד מהמחברים המוזכרים בטבלה לעיל. סך הסכומים הוא, כמובן, 72 מקרים. בראשית **רבה** (כל המחברים והפרשנים האפשריים מקובצים יחד [5]): בראשית מד:ח', שמות ו:יב', במדבר י"ב:יד', דברים לא:כ"ז, שמואל א' כ"ג:ג', ירמיהו י"ב:ה' (א' ו- ב'), יחזקאל טו:ה', משלי יא:לא', ואסתר ט':יב'. לכך יש להוסיף, ממקום אחר באותו מסמך, לפחות: בראשית ד':כ"ד; סך הכל: 11 מקרים. **רש"י** : בראשית ו':ג'; מלכים ב' ה':יג'; יחזקאל יד:יג-כא', לג:כ"ד; משלי טו:יא', י"ז:ז', י"ט:ז', י"ט:י', כ"א:כ"ז; איוב ט':13-14, ט"ו:15-16, ל"ה:13-14; דניאל ב':9; נחמיה י"ג:26-27; סה"כ: 14 מקרים.

אשכנזי : מלכים א' ח':כ"ז; מלכים ב' י':ד'; ישעיהו כ':ו'; ירמיהו כ"ה:כט, מה:ד'-ה', מ"ט:יב; איוב ד':י"ח-יט, כ"ה:ה'-ו'; סה"כ: 8 מקרים. **קצנלנבוגן** : דברים לב:לט; שמואל א' יד:29-30; שמואל ב' ד:10-11, י"ב:18, י"ב:21, ט"ז:11; דברי הימים ב' ו:18; תהילים כה:8-9 78:20; סה"כ: 9 מקרים. **אייזנהורן** : 0 מקרים ידועים. **סטראשון** : שופטים יד:16; שמואל א' יד:39; שמואל ב' יא:11; מלכים ב' ה:12, י"ח:23-24, י"ח:35; ישעיהו א':3, י':11, לו:8-9, לו:20; ירמיהו ב':11, ח':7; יחזקאל ג':4-7; יונה ד':10-11; סה"כ: 14 מקרים. **הירשנזון** : בראשית ג':22-23, ד':14, י"א:6, י"ד:23, י"ז: 17, ל"ט:8-9 ושמות ו':30. בנוסף בראשית יח:12, נוסף ; סה"כ : 8 מקרים. **ציון ב-JL** : שמואל א' י"ז:37, 21:6; תהילים צ"ד:9 (א' ו -ב'), צ"ד:10; סה"כ: 5 מקרים. **יעקב** : ישעיהו ס"ו:1 (א' ו- ב'); סה"כ: 2 מקרים. **ציון ב-AFL** : דברי הימים ב' לב:15; סה"כ: מקרה אחד. **ציון וגבאי ב-ATM** : 0 מקרים.[6]

רבי אליעזר בן יוסי הגלילי (המאה השנייה לספירה), בברייתא על 32 הכללים הפרשניים של פרשנות המקרא, בכללים 5 ו-6, מבחין בין **קל וחומר מפורש** (***מפרשת***) **לבין קל** ***וחומר מרומז*** (***סתום***) . זהו הבחנה חשובה, שאני תומך בה בכל לבי. לכן, רשימות הטיעונים המקראיים שלי קל וחומר כוללות רק...

---

[5] כולל: אליעזר בן יוסי, 3 מקרים: ירמיהו י"ב:ה' (2 מקרים), אסתר ט':יב.

[6] שימו לב שהמקרים המפורטים בסוגריים ב-(+5) AFL) וב-(+6) ATM) רשומים כך כדי לציין שהם עדיין ראשונים היסטוריים (A) בשמי. לא יכולתי לרשום אותם כממצאים עצמאיים בלבד (B), בהיותי אותו מחבר של ספרים שונים אלה.

מקרים מפורשים, למעט מקרים מרומזים. הסיבה למדיניות זו היא שמקרים מפורשים מבוססים על קריאה מילולית של הטקסט, כלומר קריאה מלאה "מתוך" הטקסט; בעוד שמקרים מרומזים מבוססים על קריאה פרשנית יתר על המידה של הטקסט, כלומר קריאה חלקית "לתוך" הטקסט. הקריאות האחרונות מוסיפות משהו לטקסט, אלמנט נרטיבי או דרשני כלשהו; הן כרוכות ב"קריאה בין השורות", כלומר אינטרפולציה. אלו הם רק קריטריונים כלליים; קריטריונים ספציפיים יותר יכולים ויוצגו ככל שנתקדם.

אין זה אומר שמקרים "מפורשים" הם תמיד מפורשים לחלוטין; לעתים קרובות חלק מהטיעון ה-a fortiori המיועד (ברוב המקרים זוהי אחת מהנחות היסוד, בדרך כלל העיקרית, אם כי במקרים מסוימים זוהי המסקנה) אינו מובהר - אך *כוונת ה-a fortiori* של הטקסט המילולי ברורה למדי או בלתי נמנעת. וזה לא אומר שמקרים "מרומזים" אינם a fortiori כפי שנטען - הבעיה איתם היא רק שהטיעון ה-a fortiori המוצע אינו חלק בלתי נפרד מהטקסט המתקבל, משום שניתן *לקרוא את הטקסט בדרכים אחרות* מזו המוצעת a fortiori. לפיכך, הרשימות שלי עשויות לדחות טיעון מאחת משתי סיבות: או משום שהטיעון ה-a fortiori המוצע אינו מפורש, אלא רק מרומז, למרות שהוא תקף פורמלית; או משום שהוא אינו תקף פורמלית, למרות שנועד או נטען כ-a fortiori, או משום שהוא כלל אינו a fortiori בכוונה.

שימו לב שמקרים מוצעים שנשפטתי כמרומזים בלבד, או לא תקפים, או שאינם קל וחומר, הם נדירים יחסית. אני האחראי הבלעדי לשיפוטים אד-הוק שניתנו כאן; מדי פעם התייעץ עם גבאי, אך השיפוט הסופי היה תמיד שלי. לפעמים, כפי שנראה, שיפוטי שונה מזה של פרשן אחר; אך אני יכול בצדק לטעון שהחלטותיי הן אמינות יותר בזכות המחקרים התיאורטיים המקיפים שלי בטיעון קל וחומר ככזה בספרי " *לוגיקה יהודית* " (1995) ו"לוגיקה *קל וחומר*" (2013). ראו פרק 2, להלן, לסקירה קצרה של הפורמליות של הנמקה קל וחומר, אותה פירטתי בעבודות קודמות אלה. אני תמיד, כמובן, נותן נימוקים מדויקים להחלטות כאלה; הן לעולם אינן שרירותיות. במקרים מסוימים, ההחלטה מוסברת באריכות, ומבוססת על שעות של ניתוח נרטיבי, לשוני ולוגי [7].

היוצא מן הכלל היחיד שעשיתי בעבר לעיקרון האמור של קבלת מקרים מפורשים של *"קל וחומר"* ברשימות שלי הוא המקרה של אסתר ט', יב. למרות שאני אישית מטיל ספק בכך שכוונתו המקורית הייתה *"קל וחומר"* – מכיוון שלשונו יוצאת דופן וצורתו קל וחומר אינה גלויה [8]– שמרתי אותו ברשימות שלי בכל מקרה משום שהוא כלול ברשימת עשרת המקרים הקלאסית של הגרמנים.

לפיכך, סיווגתי את המקרים המעטים שהושמטו מרשימת 72 המקרים התקפים והמפורשים כ-(ד) 'נשפטו כמרומזים במקרה הטוב' או (ה) 'נשפטו כבלתי תקפים' (האחרון פירושו 'לכאורה קל וחומר אך לא באמת' או 'בכלל לא קל וחומר'). מבין כל המקרים הפוטנציאליים שנתקלתי בהם, 7 מקרים סווגו כ-ד', דהיינו: בראשית ו':ט', י"ז:כ'-כא'; ויקרא י':יט'; חבקוק ב':ד'-ה'; תהילים ט"ו:ד', ט"ו:ה'; איוב כח':יז'. ו-7 מקרים סווגו כ-ה', דהיינו: בראשית ג':א', כ"ז:ל"ז; שמואל ב' י':ט"ז; יחזקאל כ"ג:לט-מ'; משלי ו':ל', י':יז, י"ט:ז'ב.

צריך להיות ברור שדחיית מקרה מוצע חשובה בדיוק כמו קבלתו. ברור שאי אפשר לקבל כל מקרה מוצע על הסף, אלא יש לבחון כל אחד מהם בקפידה . כאשר מחבר המציע מקרה גרוע מפרט באיזו דרך לדעתו ניתן לקרוא את הפסוק/ים המדוברים כמעין קל וחומר, או שיכולתי לפחות לנחש איזו קריאה הייתה לו

---

[7] על הקורא להקדיש זמן לקריאת פרשנויות מפורטות כאלה מדי פעם, שכן הן מלמדות מאוד בדרכים שונות.

[8] כאן, המשפט העברי "מה עשו?", *שפירושו* המילולי ביותר בהקשר: "כמה אנשים הם הרגו?", מתפרש על ידי תומכי המלך קל וחומר כ: "כמה אנשים *נוספים* הם הרגו?". ברור שההנחה שהמלך חשב שנהרגו *יותר* אנשים אינה בלתי נמנעת; הוא יכול היה לשאול שאלה פתוחה.

בראש, יכולתי לנתח את ההצעה ולציין במדויק מדוע דחיתי אותה, בין אם במרומז (7 מקרים) ובין אם בפסולה (4 מקרים). אבל כאשר המחבר לא הבהיר את קריאתו, או שאולי גבאי לא דיווח לי על קריאתו המדויקת, אז אם לא יכולתי לראות פרשנות אפשרית כמעין קל וחומר, פשוט הכרזתי על המקרה כלא כמעין קל וחומר כברירת מחדל (3 מקרים). כמובן, איני חף מטעות, ומדי פעם עשיתי טעויות בהערכה בעבודותיי הקודמות. אבל אני שומר על ראש פתוח ותמיד פתוח לתיקונים.[9]

בפרק הבא, אציע לקורא מעט רקע בלוגיקה פורמלית, הדרוש להבנה טובה יותר של הממצאים במחקר הנוכחי. בפרק 3, אני מפרט את 72 (25+47) המקרים המוכרים, ומנסח אותם בקצרה כדי להראות בצורה ברורה יותר את כוונתם קל וחומר. בפרקים הבאים, אבחן, בסדר כרונולוגי, את הרשימות המיוחסות לפרשנים השונים הנבחנים כאן. אלה מבוססות, אם לחזור על כך, על עבודתם של המחברים הבאים: מחבר/י בראשית רבה, רש"י, ש"י אשכנזי, ז"ה קצנלנבוגן, ז"ו איינהורן, מ. סטראשון, ח. הירשנזון, א. שיאון (1995), ל. ג'ייקובס וא. שיאון (2013).

ייתכן, כמובן, שישנם מקורות ספרותיים נוספים המזכירים טיעונים מקראיים קל וחומר שטרם נתקלנו בהם ובחנו אותם; אולי אפילו רבים מהם[10]. ייתכן, כמובן, אף שיהיו אזכורים מפוזרים של טיעונים כאלה שפספסנו במקורות שכבר נבדקו. לכן, יש לומר כי רשימתנו כוללת *לפחות* 72 מקרים, אלו שמצאנו *עד כה*.

---

[9] לדוגמה, ב-JL אני דוחה בטעות את בראשית ג':22-23, י"א:6 ו-י"ז:7; בעוד שבמחקר הנוכחי אני מקבל אותם לאחר שלמדתי כיצד פירש הירשנזון את המקרים הללו.

[10] ש. גולצברג, במאמרו משנת 2010 "הטיעון א קל וחומר בתלמוד", מזכיר את "הטיעונים א קל וחומר שנשכחו", מבלי לציין כמה לדעתו יש או למנות אותם. ככל הנראה, הוא שואב מידע זה מהמטא-*הלכה של משה קופל*. *לוגיקה, אינטואיציה וגילוי המשפט היהודי*. (נורת'ווייל, ניו ג'רזי, ג'ייסון ארונסון, 1987). מצאתי את הספר הזה (באנגלית) וחיפשתי בו מידע; אבל לא מצאתי בו שום אזכור, קל וחומר רשימה של, טיעונים מקראיים קל וחומר.

2. הצורות התקפות של טיעון קל וחומר

לפני שימשיך, על הקורא לצבור בסיס תיאורטי בלוגיקה קל וחומר, על ידי לימוד הצורות התקפות של טיעון קופולטיבי המפורטות להלן, עליהן מבוססים כל הניתוחים, הסיווגים והרשימות במאמר זה. **הסמלים P, Q, R, S מתייחסים בהתאמה למונחים העיקריים, המשניים, האמצעיים והמושכים.**[11]

בנוגע ל *במבנה* , טיעון קל וחומר מורכב משלוש טענות: **הנחת יסוד עיקרית, הנחת יסוד משנית ומסקנה** . הנחת היסוד העיקרית משווה את האיברים העיקריים והמשניים (P ו-Q, בהתאמה) באמצעות האיבר האמצעי (R); הנחת היסוד המשנית מקשרת את האיבר המשני או העיקרי לאיבר המשנה (S) באמצעות הספיקות (או אי) האיבר האמצעי; והמסקנה בהתאם מקשרת את האיבר העיקרי או המשני לאיבר המשנה באמצעות הספיקות (או אי) האיבר האמצעי.

זה חל על *"טהור" (לא פרופורציונלי) קל וחומר* ; במקרה של *"קרשנדו" (פרופורציונלי) קל וחומר* , ישנה הנחת יסוד נוספת (הנקראת הנחת **הפרופורציונליות**) המתארת את השינוי המקביל של R ו-S, אשר (יש לשים לב) משפיעה על כמות S במסקנה.

ישנן שתי *צורות* של טיעון א-פורטיורי: הסובייקט והפרדיקטלית; ההבדל ביניהן הוא של אוריינטציה. בראשונה, P ו-Q הם נושאים ו-S הוא נשוא; בשנייה, P ו-Q הם נשואים ו-S הוא נושא; R הוא נשוא בשתי הדמויות. לכל דמות יש שתי *קטביות* : בחיובית, הנחת היסוד המשנית והמסקנה הן טענות חיוביות; ובשלילית, הן שליליות.

להלן **מצבי הרוח התקפים** של טיעון קופולטיבי קל וחומר:

a. **הסובייקטיבי החיובי** { סמל **s+** } (= מונח משני למייג'ור, כלומר Q ל-P):

P הוא יותר R מ- (או R כמו) Q (הוא R),

ו-Q הוא R מספיק כדי להיות S;

לכן , אפילו יותר (או באותה מידה), P הוא R מספיק כדי להיות S.

בהינתן אותה הנחת יסוד עיקרית, ההסקה מ-P ל-Q (האם R מספיק כדי להיות S) תהיה *בלתי תקפה* . למעט במקרים בהם P ו-Q הם R באותה מידה, כמובן.

למעלה נמצא מצב הרוח *הטהור ; מצב הרוח הקרשנדו* המתאים (עם תוספת של סמל **&**) יוסיף:

אם, *יתר על כן* , (עבור דברים שהם גם R וגם S), נמצא ש:

S משתנה ביחס ל-R, אז:

בידיעה מההנחה המשנית לעיל כי: אם R = Rq , אז S = Sq,

[11] P נקרא הגדול ו-Q המשני, משום שבדרך כלל P גדול מ-Q יחסית ל-R, אם כי במקרים מסוימים P ו-Q שווים בגודלם.

מסקנה זו נובעת כי:

אם R = *יותר מ* Rq = Rp, אז S = *יותר מ-* Sq = Sp :

כלומר, מ-Q, האם R מספיק כדי להיות S? מסיקים ש-P הוא R מספיק כדי להיות גדול מ-S.

b. **סובייקטיבי שלילי** { סמל **s-** } (= מונח מז'ורי למינורי, כלומר P ל-Q):

P הוא יותר R מ- (או R כמו) Q (הוא R),

אך P הוא R *לא* מספיק כדי להיות S;

לכן , ביתר שאת (או באותה מידה), Q הוא R *אינו* מספיק כדי להיות S.

בהינתן אותה הנחת יסוד עיקרית, הסקה מ-Q ל-P (האם R *אינו* מספיק כדי להיות S) תהיה *בלתי תקפה* . למעט במקרים בהם P ו-Q הם R באותה מידה, כמובן.

למעלה מוצג מצב הרוח *הטהור ; מצב הרוח הקרשנדו* המתאים (נוסף סמל **&**) יאמר (שימו לב שהמסקנה אינה שונה מאשר במצב הרוח הטהור):

P הוא יותר R מ-Q (הוא R),

ו-P הוא R *לא* מספיק כדי להיות *יותר מ-* S;

ו-S משתנה ביחס ל-R;

לכן, Q הוא R, והוא *בכלל לא* מספיק כדי להיות S.

ברור שהמסקנה *לא יכולה* להיות רק ש-Q הוא R ולא מספיק כדי להיות *יותר מ-* S, כי אם Q עדיין היה R מספיק כדי להיות S (אם כי לא יותר מ-S), זה היה סותר את הטענה ש-S משתנה בפרופורציה ל-R, כי אז P היה R מספיק כדי להיות S ולמעשה יותר מ-S באופן פרופורציונלי. כמובן, אם הנחת היסוד של פרופורציונליות מוכחשת, אז המסקנה *תהיה* ש-Q הוא R ולא מספיק כדי להיות יותר מ-S; אבל במקרה כזה, המונח המשנה אינו באמת רק 'S' אלא 'יותר מ-S'.

c. **הנשיאותי החיובי** { סמל **p+** } (= מונח מז'ורי למינורי, כלומר P ל-Q):

נדרש יותר (או כמות דומה) של R כדי להיות P מאשר (כמות דומה) כדי להיות Q,

ו-S הוא R מספיק כדי להיות P;

לכן , אפילו יותר (או באותה מידה), S הוא R מספיק כדי להיות Q.

בהינתן אותה הנחת יסוד עיקרית, ההסקה מ-(S הוא R מספיק כדי להיות) Q ל-P תהיה *בלתי תקפה* . למעט במקרים בהם P ו-Q הם R באותה מידה, כמובן.

למעלה נמצא מצב הרוח *הטהור ; מצב הרוח הקרשנדו* המתאים (עם תוספת של סמל **&**) יוסיף:

אם, *יתר על כן* , (עבור דברים שהם גם R וגם P או Q), נמצא ש:

R משתנה ביחס ל-S, אז:

בידיעה מההנחה המשנית לעיל כי: אם S = Sp , אז R = Rp,

מסקנה זו נובעת כי:

אם S = *פחות מ* Sp = Sq, אז R = *קטן מ-* Rp = Rq ;

כלומר, מ-S, האם R מספיק כדי להיות P. מסיקים שקטן מ-S, R מספיק כדי להיות Q.

d. **הפרדיקטלי השלילי** { סמל **-p** } (= מונח משני למייג'ורי, כלומר Q ל-P):

נדרש יותר (או כמות דומה) של R כדי להיות P מאשר (כמות דומה) כדי להיות Q,

אך S הוא R *אינו* מספיק כדי להיות Q;

לכן , ביתר שאת (או באותה מידה), S הוא R *אינו* מספיק כדי להיות P.

בהינתן אותה הנחת יסוד עיקרית, ההסקה מ-(S הוא ש-R אינו מספיק כדי להיות) P ל-Q תהיה *בלתי תקפה* . למעט במקרים בהם P ו-Q הם R באותה מידה, כמובן.

למעלה מוצג מצב הרוח *הטהור ; מצב הרוח הקרשנדו* המתאים (נוסף סמל **&**) יאמר (שימו לב שהמסקנה אינה שונה מאשר במצב הרוח הטהור):

נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q,

ופחות *מ-* S האם R לא מספיק כדי להיות Q,

ו-R משתנה ביחס ל-S;

לכן, S *בכלל* אינו מספיק כדי להיות R כדי להיות P.

ברור שהמסקנה לא *יכולה* להיות רק *שפחות מ-* S זה R לא מספיק כדי להיות P, כי אם S עדיין היה מספיק R כדי להיות P (אם כי פחות מ-S לא כך), זה היה סותר את הטענה ש-R משתנה בפרופורציה ל-S, כי אז S היה מספיק R כדי להיות Q ולמעשה באופן פרופורציונלי היה קטן מ-S כך. כמובן, אם הנחת היסוד של פרופורציונליות מוכחשת, אז המסקנה *תהיה* שפחות מ-S זה R לא מספיק כדי להיות P; אבל במקרה כזה, המונח המשנה אינו באמת רק 'S' אלא 'קטן מ-S'.

שימו לב שבכל ארבעת (או שמונה) מצבי הרוח הנ"ל, הביטוי ההשוואתי בהנחת היסוד העיקרית יכול להיות "P הוא R *כמו* Q" במקום "P הוא *יותר* R מ-Q"; הסיבה לכך היא שהאפשרות ה"שוויונית" הקודמת היא למעשה המקרה הגבולי של הנוסחה ה"עדיפה" האחרונה (כלומר > כאן פירושו ≤). הנחת היסוד ההשוואתית מבוטאת לעיתים בצורה "Q *קטן* מ-R מ-P"; זה כמובן בסדר, בתנאי שגם במקרה כזה P מתייחס לכמות הגדולה יותר של R, ו-Q מתייחס לכמות הקטנה יותר.

כדאי לזכור שטיעון תקף, קל וחומר, עובר "ממינורי למייג'ורי" (כלומר, מהאיבר המשני, Q, למונח העיקרי, P) אם הוא סובייקטיבי חיובי או פרדיקטלי שלילי, והוא עובר "ממייג'ורי למייג'ורי" (כלומר, מהאיבר העיקרי, P, למונח המשני, Q) אם הוא סובייקטיבי שלילי או פרדיקטלי חיובי. לכן, אם טיעון עובר ממינורי למייג'ורי והוא חיובי, אנו יודעים שהוא סובייקטיבי; אבל אם הוא עושה זאת והוא שלילי,

הוא פרדיקטלי. לעומת זאת, אם הוא עובר ממייג'ורי למייג'ורי והוא חיובי, אנו יודעים שהוא פרדיקטלי; אבל אם הוא עושה זאת והוא *שלילי*, הוא סובייקטיבי.

כמו כן, זכרו שההבדל בין טיעון קרשנדו לבין טיעון א-פורטיורי גרידא תלוי בשאלה האם האיבר המשנה (S) והאיבר האמצעי (R) משתנים יחד; *שינוי* באיבר האמצעי לבדו אינו מעיד על קרשנדו. השינוי המקביל של *שני* איברים אלה, שבדרך כלל פרופורציונלי, עשוי לעיתים להיות ביחס הפוך. במקרים האחרונים, כמובן, יש לשנות את טיעוני הקרשנדו בהתאם, כאשר אחד מהאיברים הללו עולה בעוד שהשני קטן.

האמור לעיל הן, אם לחזור על כך, *שמונה* צורות לוגיות תקפות של טיעון *קופולטיבי* א-פורטיורי, כולל ארבעה מצבי רוח טהורים וארבעה מצבי רוח פרופורציונליים תואמים. ישנם עוד שמונה מצבי רוח תקפים, הדומים לאלה, של טיעון *אימפליקטיבי* א-פורטיורי. בטיעון אימפליקטיבי א-פורטיורי, טענות קטגוריות מוחלפות בטענות היפותטיות, כלומר המונחים מוחלפים בתזות והקופולה (הוא) מוחלפת במילות אימפליקציה (אם-אז). שים לב שטיעונים אימפליקטיביים בדרך כלל ניתנים לניסוח מחדש בצורה קופולטיבית פשוטה יותר.

לגבי **התנגדויות** לטיעונים קל וחומר. אלה מתרחשות לעתים קרובות בוויכוחים תלמודיים ואחרים, ולכן יש להבין אותן. *קל וחומר* (אם מנוסח נכון) הוא טיעון דדוקטיבי, כלומר המסקנה נובעת בהכרח מההנחות. אבל כמו כל הטיעונים הדדוקטיביים (כולל סילוגיזמים, למשל), ניתן להטיל ספק בהנחות היסוד שלו: כלומר, ניתן להראות שאחת או יותר מהן אינן נכונות עובדתית או לפחות לא ודאיות. זה לא משפיע על *התוקף הפורמלי* של הטיעון, אבל זה כן משפיע על *אמינותו העובדתית* .

הדוגמה הבאה ממחישה נקודה זו. דברים ל"א, כ"ז אומר (משה הוא הדובר): "הנה עוד בחיי עמכם היום מרדתם בה' וכמה אחרי מותי [תמרדו]?" ניתן לנסח זאת באופן הבא: אנשים בוגדים יותר אחרי מות מנהיגם מאשר בחייו (הנחת יסוד עיקרית); בני ישראל בימי חייו של משה בוגדים מספיק כדי למרוד (הנחת יסוד משנית); לכן, לאחר מותו הם יבגדו מספיק כדי למרוד (מסקנה). המהרש"א מתנגד [12]באופן אמין לכך שהעם עשוי בהחלט לחזור בתשובה ולהיות נאמן יותר לאחר מות משה, כתוצאה מהבנתם שהוא כבר אינו שם כדי להתפלל בשמם. התנגדות זו למעשה מעמידה בספק את ההנחה העיקרית, ומראה שהיא עלולה להתברר כלא נכונה מבחינה עובדתית. ניתן להשיב להתנגדות זו, באומרו (כפי שעושה המהרש"א עצמו למעשה) שגם אם דאגתו של משה עלולה להתברר בעתיד (כפי שאכן קרה בסופו של דבר) כבלתי מוצדקת, האופן שבו הדברים נראו בזמן שמשה השמיע את תוכחתו הצדיק אותה.

הלוגיקה של טיעון a fortiori נוסחה לראשונה בצורה נכונה על ידי בספרי משנת 1995, *Judaic Logic* (JL), ופותחה עוד יותר בספרי משנת 2013, *A Fortiori Logic* (AFL). הקוראים מופנים לספרי AFL, פרקים 1 ו-2, לפרטים נוספים, כולל ההליכים המדויקים *לאימות או ביטול* של כל מצבי הרוח של טיעון כזה. נהלים אלה חשובים כמובן, אך ארוכים מכדי לחזור עליהם כאן.

חשוב להיות מודעים לכך שטיעון מסוג fortiori שונה באופן משמעותי **מטיעון אנלוגי** , בכך שטיעוון מסוג fortiori תלוי לצורך הסקת מסקנותיו בקיומה של כמות *מספקת* של האיבר האמצעי ("R מספיק"), מה שמרמז על כך שיש להגיע *לערך סף* שלו (כלומר, R) או לעבור אותו בהנחה המשנית כדי שהמסקנה

[12] ר' שמואל איידלס (פולין, 1555-1631). בחידושי *אגדות* בסנהדרין ל"ז ע"א.

תוסק באופן תקף, בעוד שתכונה זו נעדרת באנלוגיה גרידא. כתוצאה מהבדל זה, טיעון מסוג fortiori הוא דדוקטיבי (כלומר, בהינתן ההנחות, המסקנה ודאית ב-100%), בעוד שחשיבה אנלוגית היא אינדוקטיבית (כלומר, בהינתן ההנחות, המסקנה היא רק סבירה). לכן יש להיזהר לא לבלבל בין שתי צורות ההיגיון הללו.

להלן, במילים פשוטות, מצבי הרוח התקפים של טיעון אנלוגי. עם זאת, יש לזכור שמכיוון שטיעון כזה הוא אינדוקטיבי, אנלוגיות סותרות תקפות באותה מידה אפשריות. שימו לב שכאן (בניגוד לטיעון קל וחומר) P ו-Q ניתנים להחלפה לכל אורך הטווח; כלומר, הטיעון מתקיים בשני הכיוונים. אנלוגיה יכולה להיות איכותית או כמותית:

אנלוגיה איכותנית (זה דומה במידה מסוימת לטיעון קל וחומר טהור, שימו לב):

סובייקטיבי חיובי (P+ :(**s** ו-Q דומים במובן מסוים, למשל בכך שלשניהם יש R. ו-Q הוא S; לכן, P הוא כנראה S. (או: ו-P הוא S; לכן, Q הוא כנראה S.) מצבי רוח שליליים (**s-**): אותה הנחת יסוד עיקרית. ו-Q אינו S; לכן, P הוא כנראה לא S. (או: ו-P אינו S; לכן, Q הוא כנראה לא S.)

נשוא חיובי (P+ :(**p** ו-Q דומים במובן מסוים, למשל בכך של-R יש את שניהם. ו-S הוא Q; לכן, S הוא כנראה P. (או: ו-S הוא P; לכן, S הוא כנראה Q.) מצבי רוח שליליים (**p-**): אותה הנחת יסוד עיקרית. ו-S אינו Q; לכן, S הוא כנראה לא P. (או: ו-S אינו P; לכן, S הוא כנראה לא Q.)

אנלוגיה כמותית (זה דומה במידה מסוימת לטיעון קרשנדו, שימו לב): בהינתן ש-R ו-S משתנים במשותף:

סובייקט חיובי (**s+**): אם P גדול מ-Q ביחס ל-R, אז אם Q שווה ל-Sq) S), נובע ש-P כנראה גדול יותר באופן יחסי מ-Sq< Sp) S) (מנמוך לעליון). אם P שווה ל-Q ביחס ל-R, אז אם Q שווה ל-Sq))، נובע ש-P כנראה שווה באופן יחסי ל-Sq= Sp) S) (משווה לשווה). אם P קטן מ-Q ביחס ל-R, אז אם Q שווה ל-Sq) S), נובע ש-P כנראה קטן יותר באופן יחסי מ-Sq> Sp) S) (מעליון לנמוך). מצב רוח שלילי (**s-**): בין אם P גדול, שווה או קטן מ-Q ביחס ל-R, אז אם Q אינו S, נובע ש-P כנראה אינו S, ולהיפך, אם P אינו S, נובע ש-Q כנראה אינו S.

נשוא חיובי (**p+**): אם P גדול מ-Q ביחס ל-R, אז אם S(Sq) שווה ל-Q, נובע שכנראה באופן יחסי יותר Sq< Sp)S) הוא P (מנמוך לעליון). אם P שווה ל-Q ביחס ל-R, אז אם S(Sq) שווה ל-Q, נובע שכנראה באופן יחסי אותו דבר של Sq= Sp)S) הוא P (משווה לשווה). אם P קטן מ-Q ביחס ל-R, אז אם S(Sq) שווה ל-Q, נובע שכנראה באופן יחסי פחות Sq> Sp)S) הוא P (מעליון לנמוך). מצב רוח שלילי (**s-**): בין אם P גדול מ-Q, שווה ל- או קטן מ-Q ביחס ל-R, אז אם S אינו Q, נובע ש-S כנראה אינו P, ולהיפך, אם S אינו P, נובע ש-S כנראה אינו Q.

כל זה מוצג כאן בקצרה כדי לוודא שהקורא לא יתבלבל בין טיעון קל וחומר לבין טיעון אנלוגי. ראו את עבודתי *"הלוגיקה של האנלוגיה"* (2023) למידע נוסף בנושא מעניין זה.

3. רשימה מאוחדת של 72 טיעוני *קל וחומר* בתנ"ך

להלן רשימה וניתוח קצר של 72 *טיעוני קל וחומר* הידועים לנו עד כה בתנ"ך, כולל 47 המקרים שמניתי בשנת 2013 (ב-AFL, נספח 1), ו-25 המקרים שנמצאו לאחרונה במחקר הנוכחי (כולם מלבד שניים תוצאות של מחקרו של רב גבאי במקורות הספרותיים) [13]. אני נותן כאן, עבור כל מקרה, פרפרזה אנליטית קצרה, המורכבת רק מהנחת היסוד המשנית והמסקנה (באמצעות משפט אם-אז), מכיוון שהנחת היסוד העיקרית קלה לבנייה בהינתן שני מרכיבים אלה. הצורה הלוגית של הטיעון מסומנת באופן סמלי בסוגריים {}, כ- **s** או **p** , + או - , וכאשר רלוונטי **&** . המגלה הראשון, למיטב ידיעתנו עד כה, של כל מקרה מסומן באמצעות ראשי התיבות של שמו [14]. כאשר הרחבתי, שיניתי או החלפתי באופן משמעותי את קריאתו של מחבר, אוכל להוסיף את ראשי התיבות שלי AS לשלו. מקרים שזוהו לאחרונה במחקר הנוכחי מסומנים כחדשים.

בראשית ג':22-23 . אלוהים: "הנה (*הן*) האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה (*ועתה*) פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי עולם. לכן (*ו*) שלחה אותו יהוה אלוהים מגן עדן לעבד את האדמה אשר לקחה משם." { **+s** } אם האדם, לאחר שכבר אכל מעץ הדעת טוב ורע, דומה לאלהים יתר על המידה כדי שייגרש מגן עדן, אז אם האדם יאכל כעת גם מעץ החיים, הוא יהיה דומה לאלהים יתר על המידה כדי שייגרש מגן עדן. (חדש - נמצא לראשונה על ידי HH/AS.)

בראשית ד', יד . קין: "הנה גרשתי אותי היום מעל פני הארץ ומפניך אהיה נסתר, ופליט *ואהיה* נוד בארץ, והיה כל אשר ימצאני הרגני." { *s* + **&** } **ארבע הקללות המפורטות לבדן חמורות מספיק כדי להעניש במלואן את פשע רצח** *הבל של קין; לכן, ארבע הקללות בתוספת איום החיים האמור חמורות מספיק כדי להעניש את הפשע הזה ועוד. (חדש* - נמצא לראשונה על ידי HH/AS.)

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

בראשית ו', ג' . אלוהים: "לא תריב רוחי באדם לנצח, כי *בשר* הוא; ויהיו ימיו מאה ועשרים שנה." { **+s** } חטא ללא חרטה. על ידי יצור חזק ועשוי מאש או מחומר קשה כלשהו, הוא סרב לאלוהים מספיק כדי לזכות בהשמדה תוך 120 שנה; על אחת כמה וכמה , חטא ללא חרטה, על ידי יצור חלש ופגוע העשוי כאדם מבשר גרידא, הוא סרב לאלוהים מספיק כדי לזכות בהשמדה תוך 120 שנה. (חדש - נמצא לראשונה על ידי R/AS.)

---

[13] מקורות הציטוטים המקראיים שלי (של תרגומים) משתנים. לגבי המקרים שציינתי בעבר, ראו שם. לגבי מקרים שנוספו לאחרונה, המקור העיקרי שלי היה (כפי שאני זוכר) https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm, עם זאת, במקרים מסוימים, העדפתי https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm. אך שימו לב שבמקרים מסוימים, שיניתי מעט את הטקסט שהתקבל, בדרך כלל עם תרגום מילולי יותר, אם ראיתי בכך צורך להדגיש את כוונת הפסוק קל וחומר או אפילו רק את משמעותו. לפעמים, הוספתי טקסט בסוגריים לטקסט הנתון.

[14] גר=בראשית רבה, אבג=אליעזר בן חוזה הגלילי, ר=רש"י, ש"י=ש"י אשכנזי, ז"ק=ז"ה קצנלנבוגן, ZWE=ZW איינהורן, מ"ש=מ. סטרשון, LJ=L, HH=Ch. Hirschensohn. ג'ייקובס, AS=A. שיאון (1995, 2013).

בראשית יא:ו . אלוהים: "הנה (*הן*) עם אחד הם ושפה אחת לכולם; וזה מה שהם מתחילים לעשות; ועתה (*ועתה*) הלא ימנע מהם כל אשר הם חשבו לעשות?" { **+s** } האנשים שמתחילים לבנות עיר ומגדל מרדנים מספיק כדי להתנגד להם על ידי אלוהים; לכן, האנשים שיצליחו לבנות עיר ומגדל יהיו מרדנים מספיק כדי להתנגד להם על ידי אלוהים. (חדש - נמצא לראשונה על ידי HH/R/AS.)

בראשית יד, כג . אברהם: "לא אקח *חוט* ולא שרוך נעל ולא כל אשר לך, למען לא תאמר: העשרתי את אברהם." { **-p** } אם אברהם רוצה להימנע מחובות מספיק כדי לסרב למה שמגיע לו, אזי אברהם רוצה להימנע מחובות מספיק כדי לסרב למה שאינו מגיע לו. (*חדש* - נמצא לראשונה על ידי ה.ה.)

בראשית יז 17. אברהם: "האם יליד איש בן מאה שנה, והאם *תלד* שרה בת תשעים?" { **+s** } אם לאברהם (איש בן מאה) הייתה אישה צעירה יותר (בגיל הפוריות הטבעי), היה קשה לו מספיק להוליד; *קל* וחומר, עם אשתו בפועל, שרה (אישה בת תשעים, הרבה מעבר לגיל הפוריות), היה קשה לו מספיק, ואף קשה יותר, להוליד. (חדש - נמצא לראשונה על ידי HH.)

בראשית י"ח 12. שרה: "אחרי זקנתי, האם (*hayta*) ארע בעדינות? וגם (*ve*) אדוני בהיותו זקן?" { **+s** } שרה (כיום בת תשעים, עברה את גיל המעבר) הייתה, יחד עם אברהם (כיום בן מאה) אילו היה צעיר ממנו כעת, מתקשה מספיק להביא ילד לעולם; מה עוד, היא יכולה לצפות, בהיותו כעת למעשה די מבוגר, שתתקשה מספיק, ואף יותר קושי, להביא ילד לעולם. (חדש - נמצא לראשונה על ידי HH/AS.)

בראשית לט:9-8 . יוסף: "וַיְמָאֵן וַיֹּאמֶר אֶל-אֵשֶׁת אֲדֹנָיו: 'הִנֵּה אֲדֹנִי לֹא יוֹדֵעַ אִתִּי מַה-בַּבָּיִת, וְכָל-אֲשֶׁר לוֹ נָתַן בְּיָדִי. לֹא גָדֹל מִמֶּנִּי בַּבַּיִת הַזֶּה, וְלֹא-מִחָשָׂה מִמֶּנִּי כִּי אִם-אֹתָךְ אֲשֶׁר אִשְׁתּוֹ אָתָּה . וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה אֶת-הָרָעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת , וְחָטָאתִי לֵאלֹהִים?'" { **+s** } **אם יוסף יגנוב רכוש כלשהו שהותר לו להשתמש בו, הוא יהיה ישר מספיק כדי לבצע חטא חמור;** וַעֲטָרִית מִשְׁתָּבֵר, אם יוסף יגנוב רכוש כלשהו שלא היה רשאי להשתמש בו (כגון אֵשֶׁת אֲדֹנָיו), הוא יהיה ישר מספיק כדי לבצע חטא חמור. (חדש - נמצא לראשונה על ידי ה'.)

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

שמות ו', יב . משה: "הנה (*הן*): בני ישראל לא שמעו אליי, ואיך (*ו - עך*) ישמעני פרעה?" { **-ס** } אם בני ישראל, אשר להם אמונה רבה, לא הספיקו להקשיב לנביא כמשה, אז ראש המצרים, אשר להם אמונה פחותה בהרבה (אם בכלל), לא יהיה להם מספיק כדי לעשות כן. (נמצא לראשונה על ידי GR.)

שמות ו', ל' . משה: "הנה (*הן*) אני ערל שפתיים ואיך (*ואיך*) ישמע פרעה ליי?" { **-p** } אם לפרעה לא יהיה סבלנות מספיקה לשמוע למשה אלמלא היה נכה, על אחת כמה וכמה , לפרעה לא יהיה סבלנות מספיקה לשמוע למשה, בהיותו למעשה נכה. (חדש - נמצא לראשונה על ידי HH/AS.)

במדבר יב:יד . אלוהים: "אם (*ו*) אביה רק ירק בפניה, האם לא (*הלא*) תתחבא בבושה שבעת ימים? [באופן דומה, מכיוון שאלוהים כועס עליה,] תהיה סגורה מחוץ למחנה שבעת ימים." { **+s** } אם מישהו הגורם לכעס אבהי אשם מספיק כדי להגיע לבידוד שבעה ימים, אז מישהו הגורם לכעס אלוהי אשם מספיק כדי להגיע לבידוד שבעה ימים. (נמצא לראשונה על ידי GR.)

דברים לא, כז . משה: "הנה (*הן*): עוד אני חי עמכם היום הזה, מרדתם בה'; וכמה עוד (*ו- אף קי*) אחרי מותי [תהיו מרדנים]?" { **+s** } אם העם בימי משה לא ימרוד, אז אחרי מותו לא ימרוד. (נמצא לראשונה על ידי GR.)

דברים לב:לט . "ראה נא (*רעו) "אטא*) שאני (כי), אני הוא, ואין אלהים עמי; אני הורג ואחיה; אני פצעתי וארפא; ואין מי יוכל להציל מידי." { **+p } אם אין איש מלבדי אלוהים חזק מספיק כדי להרוג ולהחיות, לפצוע ולרפא (כמו שהוא עושה,** *לבדו*); אז בוודאי, אין איש מלבדי חזק מספיק כדי להציל מידו (כלומר, למנוע ממנו להרוג ולהחיות, ממנו לפצוע ולרפא, כרצונו). (חדש - נמצא לראשונה על ידי ZHK .)

שופטים יד , *טז* . שמשון לאשתו: "הנה , לא הגידתי לאבי ולאמי, ולך האגד ?" { **-p } אם שמשון לא בטח מספיק כדי לספר את הסוד להוריו, אז הוא לא בטח מספיק כדי לספר אותו לאשתו. (נמצא לראשונה על ידי כתב** *יד*)

שמואל א' יד:30-29 . יהונתן: "ראה (*רעו*): כי (כי) טעמתי מעט מהדבש 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 נמרץ מספיק לעשות זאת ועוד. (נמצא לראשונה על ידי ZHK .)

שמואל א' יד:39. שאול: "גם אם (*קי*) זה [פשע האכילה למרות איסור המלך] הוא ביונתן בני, (*קי*) מות יומת." { **-ס** } אם בני אינו שווה לי מספיק כדי להימלט מהריגתי אותו אם יאכל, אז אף אחד אחר אינו שווה לי מספיק כדי לעשות זאת. (חדש - נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

שמואל א' י"ז 37. דוד: "ה' אשר הצילני מכף אריה ומכף דוב [= חיות תמימות], הוא יושיעני מיד פלשתי [= אויב מכוון]." { **+p** } אם לדוד היה מספיק קרדיט רוחני כדי להינצל מיצורים תמימים, אז יש לו מספיק קרדיט כדי להינצל מהרעים. (נמצא לראשונה על ידי AS [15].)

שמואל א' כא:ו . *דוד* : "'אמנם, נשים נמנעו מאיתנו בשלושת הימים האלה; כשיצאתי , בעת ההיא , כלי הנערים היו קדושים, אף על פי *שדרך* שגרתית הייתה זו; וכמה וכמה היום, כאשר יהיה לחם קדש בכליהם [האם נמנענו מנשים]?'" { *+ p }* **אם** היינו צדיקים מספיק כדי לנהוג בהימנעות במסע שגרתי, אזי אנו צדיקים מספיק כדי לעשות זאת ביום מיוחד כמו היום. (נמצא לראשונה על ידי AS.)

שמואל א' כ"ג:ג' . אנשי דוד: "הנה כאן ביהודה אנחנו מפחדים, וכמה שכן אם ... " " האם נלך קעילה נגד צבאות הפלשתים?" { **+p** } אם חסר לנו ביטחון מספיק כדי שנרגיש פחד בזמן שאנחנו בשטח שלנו (יהודה), אז יחסר לנו ביטחון מספיק כדי שנרגיש פחד כשאנחנו בשטח אויב (קעילה). (נמצא לראשונה על ידי GR.)

שמואל ב' ד':11-10 . דוד: "כאשר (כי): אמר לי איש לאמר 'הנה שאול מת' והוא (*ו*) היה בעיניו כאילו מבשר טוב, (*ו*) אחזתי בו (*ו*) הרגתי אותו בצקלג כגמול. וְעַד כְּי (*אף כי*) הרגו רשעים צדיק בביתו על משכבו, ועתה (*ו-עַתָּה*) לא (*הא-לו*) אדרוש את דמו מידכם ואסיר *אתכם* מן הארץ?" { **+s** } אם מישהו שרק הודיע על מותו של שאול, יריבו המכובד של דוד, נשפט רשע מספיק כדי להוציא להורג, אז האנשים שהרגו בפועל אדם מכובד, איש בושת בן שאול, שלא גרם לדוד לא רע, חייבים להישפט רשע מספיק כדי להוציא להורג. (נמצא לראשונה על ידי ZHK .)

ב' יא, יא. אוריה אל דוד: "הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות ואדני יואב ועבדי אדני חונים בשדה הפתוח; האלך (*va*) אז אל ביתי לאכול ולשתות ולשכב עם אשתי?" { **-s** } אם שאר הצבא וכו' אינם

---

[15] למעשה, מארק לרו שם לב לכך בשנת 2001, אם כי לא ניסח זאת על ידו. כמו כן, הרבה לפני כן, הפרשן מהמאה ה-19 מלבי"ם סבר שלפסוק זה יש כוונה קל וחומר, אך הוא לא ניסח זאת נכון.

ראויים מספיק כדי לזכות בתענוגות המפורטים, אז אני לא ראוי מספיק כדי לזכות בתענוגות כאלה . (חדש - התגלה לראשונה על ידי MS.)

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

שמואל ב' י"ב 21. עבדי דוד אליו: "מה (*מה*) הדבר הזה אשר עשית? צמת ובכת על הילד בעודו חי; וכאשר (*ו - קאשר*) הילד מת, קמת ואכלת לחם?" { **+s&** } אם דוד בעודו חי היה עצוב מספיק כדי לצום ולבכות, אז דוד לאחר מות הילד היה צריך להיות (אך לא היה) עצוב מספיק כדי לעשות אותו דבר ואף יותר. (חדש - נמצא לראשונה על ידי ZHK .)

שמואל ב' ט"ז 11. דוד: "הנה בני אשר יצא מבני מבקש את נפשי [עדיין איני מגיב]; מה עוד (*ו-אף קי*) : ועתה [במקרה של] בנימיני הזה, אצוה עליך: הניחו לו ויקלל [אותי]; כי ה' ציווה עליו." { **+p** } אם דוד היה מספיק בשלטון עצמי כדי להימנע מתגובה תחת התקפה מצד בנו המורד, אז דוד יהיה מספיק בשלטון עצמי כדי להימנע מתגובה תחת התקפה מצד אויב מרוחק יותר. (נמצא לראשונה על ידי ZHK .)

מלכים א' ח':27 . *שלמה* : "האם באמת ישכן אלוהים בארץ? הנה *השמים* ושמי השמים לא יוכלו להכילך; כמה וכמה פחות *את הבית* הזה אשר בניתי . " זה חוזר על עצמו בדברי הימים ב' ו':18. { **-s** } אם השמים אינם גדולים מספיק כדי להכיל את אלוהים, אז בית ארצי אינו גדול מספיק כדי לעשות זאת. (נמצא לראשונה על ידי SYA.)

מלכים ב' ה', יב. נעמן: "הלא (*הלו*) אמנה ופרפר נהרות דמשק טובים מכל מי ישראל? הלוא (*הלו*) אוכל להתרחץ בהם וטהר?" { **-ס** } אם נהרות דמשק, שבהם רחצתי לעתים קרובות, לא היו טובים מספיק כדי לרפא אותי, מי ישראל לא יכולים להיות טובים מספיק כדי לעשות זאת. (חדש - נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

מלכים ב' ה' 13. עבדי נעמן: "אילו היה הנביא מצווה עליך לעשות דבר גדול, האם לא (*הא-לו*) היית עושה זאת? מה עוד כאשר (*ו - אף קי*) הוא [רק] אומר לך: רחץ וטהר! " { **+s** } אם הנביא המבקש בקשה קשה כלשהי היה נראה חזק מספיק בעיניך כדי להצליח לרפא אותך, לגרום לך לציית לו, אזי בקשתו הקלה מרמזת שהוא עשוי להיות חזק יותר ממה שציפית ואכן חזק מספיק כדי לרפא אותך, ועליך לגרום לך לציית לו. (נמצא לראשונה על ידי ר')

מלכים ב' י', ד' . *שליטי יזרעאל בשומרון*: "הנה (*הנה*): שני המלכים [יורם ואחזיה] לא עמדו לפניו [יהוא]; ואיך (*ואיך*) נעמוד [לפניו]?" { **-ס** } אם שני המלכים (שהיו אנשים רבי עוצמה) לא היו חזקים מספיק כדי להתנגד ליהוא, אז אנחנו (שחלשים יחסית) לא חזקים מספיק כדי לעשות זאת. (נמצא לראשונה על ידי SYA.)

מלכים ב' י"ח:24-23 . *רבשקה* (שליח מלך אשור): "כי (*ו*) בטחת במצרים למרכבות ולפרשים, אתן לך אלפיים סוסים אם (*ו*) תוכל מצידך להושיב עליהם רוכבים. [אך אינך מסוגל לעשות גם זאת, ולכן אינך יכול לקוות להביסנו.] ואיך (*ו-עך*) תוכל [ללא מתנת סוסים] להסיט את פניו *של שר* אחד, אפילו את הקטן שבעבדי אדוני?" { **-s** &} זה חוזר על עצמו בישעיהו ל"ו:9-8 . אם היו לך 2000 סוסים, לא

היה לך מספיק כוח להביס את צבא אשור, אז בלי מתנה כזו בוודאי אין לך מספיק כוח לעשות זאת, אפילו לא להביס שר זוטר שלו. (נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

מלכים ב' י"ח:לה. רבשקה, בשם מלך אשור: "מי בכל אלוהי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי כי *יושיע* ה' את ירושלים מידי?" { **-s** } אם אלוהי הארצות האחרות שכבר נכבשו לא היו חזקים מספיק כדי למנוע את כיבושיי, אז אלוהי ישראל אינו חזק מספיק לכך. (*חדש* - נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

ישעיהו א', ג'. אלוהים: "שור ידע בעליו וחמור עריסה אדוניו; וישראל לא ידע, עמי לא ישים לב." { **+s** } אם החיות האמורות חכמות מספיק כדי לציית לאדוניהם, אז האנשים צריכים (בעיקרון, אם כי הם אינם כאלה למעשה) להיות חכמים מספיק כדי לציית לאדונם (אלוהים). (חדש - נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

ישעיהו י', יא. אלוהים מדווח על מחשבותיו של סנחריב (מלך אשור): "הלא (*הא-לו*) כאשר (*קאשר*) עשיתי לשומרון ולפסוליה, כן (*קן*) אעשה לירושלים ולפסוליה?" { **+s** } אם פסלי שומרון היו חלשים מספיק כדי לאפשר את חורבנם ואת חורבנם, אז פסלי ירושלים [שהם אותם פסלים] יהיו חלשים מספיק לאותה תוצאה. (חדש - נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

ישעיהו כ':ו'. אלוהים מצטט את תושבי סביבות אשדוד: "הנה (*כאן*), כזו תוחלתנו [כלומר, להישבות כמצרים וכתיופיה], שמה ברחנו לעזרה להינצל ממלך אשור; ואיך (*ואיק*) נמלט [היהודים, החלשים משאר העמים]?" { **-s** } אם מצרים וכתיופיה, העמים שאליהם אנו נוטים לברוח לעזרה, לא היו חזקות מספיק כדי להימנע מתבוסה ממלך אשור, אז אנחנו היהודים בוודאי לא חזקים מספיק לעשות זאת. (חדש - נמצא לראשונה על ידי SYA.)

ישעיהו לו:9-8 . רבשקה (שליח מלך אשור): "[יען] אשר בטחת במצרים למרכבות ולפרשים, אתן לך אלפיים סוסים, אם תוכל מצידך לשים עליהם רוכבים. [אך גם זאת אינך מסוגל לעשות, ולכן אינך יכול לקוות להביסנו.] ואיך (*ו-עק*) תוכל [ללא מתנת סוסים] להטות פני שר אחד, אפילו את הקטן שבעבדי אדוני?" { **-s** &} (נמצא לראשונה על ידי כתב יד). זהו אותו סיפור כמו מלכים ב' י"ח:24-23 .

ישעיהו לו:כ'. רבשקה, בשם מלך אשור: "מי בכל אלוהי הארצות האלה, אשר (*אשר*) הצילו את ארצם מידי, כי (*כי*) יציל ה' את ירושלים מידי?" { **-s** } אם אלוהי הארצות האחרות שכבר נכבשו לא היו חזקים מספיק כדי למנוע את כיבושיי, אז אלוהי ירושלים אינו חזק מספיק לכך. (חדש - נמצא לראשונה על ידי כתב יד). זהו אותו סיפור כמו מלכים ב' י"ח:לה .

ישעיהו ס"ו:1 . אלוהים: "השמים כסי והארץ הדומי רגלי איה (*eizeh*) הבית אשר תבנו לי ואיפה (*eizeh*) מקום מנוחתי ?" {2 מקרים, שניהם **-s } יש כאן בבירור שני קדימים** ושתי תוצאות; לכן, יש למעשה *שני* טיעונים, שלובים זה בזה, אם כי כוונתם זהה בערך [16]; כלומר: (א) אם כסא אלוהים השמימי אינו גדול מספיק כדי לאכלס את אלוהים, אז בית ארצי אינו גדול מספיק כדי לעשות זאת; ו-(ב) אם כל הארץ אינה גדולה מספיק כמקום מנוחה לאלוהים , אז מקום מוגדר אינו גדול מספיק לכך. (נמצא לראשונה על ידי LJ.) שימו לב שהנרטיב שלהם דומה למלכים א' ח':27. ודברי הימים ב' ו':18.

ירמיהו ב', יא'. אלוהים: "האם החליף גוי את אלוהיו, אשר אינם אלהים? וְעַמִּי *החליף* את כבודו במה שאינו מועיל." { **+s** } אם אלוהי עמים אחרים אמינים וראויים מספיק כדי להישאר ללא שינוי על ידי

[16] בטעות ערבבתי אותם ב-AFL , וכך גם ג'ייקובס. מדובר בשני מקרים, לא אחד.

עמיהם, אז אלוהי ישראל הוא (כלומר צריך להיות) אמין וראוי מספיק כדי להישאר ללא שינוי על ידי אומתו. (חדש - נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

ירמיהו ח', ז'. אלוהים: "כן (*גם*) החסידה בשמים ידעה את מועדיה, והצב והסנונית והעגור שמרו את עת בואם; אך (*ו*) עמי לא ידע את משפט ה'." { **+s** } אם בעלי החיים האמורים יעילים מספיק מבחינה קוגניטיבית כדי לדעת עובדות מסוימות הרלוונטיות להם, אזי עם האלוהים יעיל מספיק מבחינה קוגניטיבית כדי לדעת עובדות מסוימות הרלוונטיות להם. (חדש - נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

ירמיהו י"ב:ה' . אלוהים: (א) "אם *עם* רגלים רצת והם יגעו אותך, איך תוכל להתמודד עם סוסים ולא תתעייף?" (ב) "ואם *בארץ שלום* תרגיש בטוח, איך תרגיש בטוח בארץ הירדן הפראית?" {2 מקרים, שניהם *-p* } אם אינך חזק מספיק להתמודד עם האתגרים הקלים יותר, אז אינך חזק מספיק להתמודד עם הקשים יותר. (נמצא לראשונה על ידי *EbJ* .)

ירמיהו כ"ה:כ"ט . אלוהים: "כי (*הנה*) אנכי מתחיל להביא רעה על העיר אשר נקרא שמי עליה, ו (*ו*) אתם [הפחות צדיקים] תהיו נקיים לחלוטין?" { **-s** } אם הקוראים בשמי אינם משוחררים מספיק כדי להימלט מחרעוני, אז אתם, הפחות צדיקים, אינם משוחררים מספיק כדי להימלט מחרעוני. (נמצא לראשונה על ידי SYA.)

ירמיהו מה:5-4 . אלוהים: "הנה, אשר בניתי אהרוס , ואשר נטעתי אעקם; ואת זאת בכל הארץ. והאם אתה [מי פחות מוערך] דברים גדולים לעצמך?" { **-s** *}* אם הדברים שעמלתי עליהם אינם מוערכים על ידי מספיק כדי להימלט מהתבטלות, אז הדברים שאתה עמל עליהם אינם מוערכים על ידי מספיק כדי להימלט מהתבטלות. (נמצא לראשונה על ידי SYA.)

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

יחזקאל ג':7-4. אלוהים ליחזקאל: **"** בן אדם לך לך אל בית ישראל ודבר אליהם את דבריי כי לא אל עם בעל פה לא מובן ולשונה איטית נשלחת כי אל בית ישראל לא אל עמים רבים בעל פה לא מובן ולשונה איטית אשר לא תוכל להבין את דבריהם אם אשלח אותך אליהם והיו שומעים אליך אך בית ישראל לא יסכים לשמוע אליך כי לא יסכימו לשמוע אליי כי כל בית ישראל מצח קשה ולב קשה הם." { *+ s } אם* **עמים** עמומים יהיו אינטליגנטיים מספיק כדי להקשיב לדברים שאני שולח דרכיך, אז בית ישראל יהיה אינטליגנטי מספיק כדי להקשיב לדבריי. (*חדש* - נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

יחזקאל יד: 21-13 . אלוהים: "בן אדם, כי תחטא (*ki*) לי ארץ למעות חמורה, ונטה 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, רק נפשם בצדקתם לא יצילו... כמה וכמה (*af ki*) כי שלחתי את ארבעת משפטי הרעים על ירושלים, את החרב ואת הרעב ואת החיה הרעה ואת המגפה, להכרת ממנה אדם ובהמה." { **-p** } אם לאנשים קדושים כאלה חסר אשראי רוחני מספיק כדי למנוע את ביצוע כל אחת מארבע הגזירות השליליות (עונשים על חטאים שבוצעו) בנפרד, אזי חסר להם מספיק כדי לעצור את כל ארבע הגזירות הללו יחד. (נמצא לראשונה על ידי R/AS.)

יחזקאל ט"ו, ה' . אלוהים: "הנה , כאשר *היה* [הגפן] שלם, לא היה ראוי לכל מלאכה; וכמה שכן כאשר היה [הגפן] שלם *,"* האש אכלה אותו והוא *נשרף* , האם הוא עדיין יהיה ראוי לכל עבודה?" { **-s** *}* אם כשהיה שלם, עץ הגפן לא היה במצב טוב מספיק כדי להיות שימושי; אז עכשיו, כשהוא פגום, הוא אינו במצב טוב מספיק כדי להיות שימושי. (נמצא לראשונה על ידי GR.)

יחזקאל לג:כד . אלוהים: "יושבי החרבות האלה בארץ ישראל אמרו לאמר: אברהם אחד היה וירש את הארץ; ואנחנו רבים; הארץ נתנה לנו לנחלה." { **+s** *}* 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 כה וכו: לא מספרים אלא ערך מוסרי הם שמאפשרים את ירושת הארץ.) (נמצא לראשונה על ידי ר.)

יונה ד':10-11 . אלוהים: "חמלת על הדלעת אשר לא עמלת עליה ולא הצמיחתה אשר צמח בלילה אחד ואבד בלילה אחד; ו(*va*) הלוא ארחם על נינווה העיר הגדולה אשר בה יותר משש אלף נפש אשר אינם מבדילים בין ימינם לשמאלם וגם בהמה רבה ?" { **+s** } אם דלעת גרידא וכו' ניתנת להערכה מספיק כדי שידאגו לה (כמו יונה), אז עיר גדולה וכו' ניתנת להערכה מספיק כדי שידאגו לה (על ידי אלוהים). (נמצא לראשונה על ידי כתב יד)

תהילים כה:ח-ט . "טוב וישר ה'; לכן (*אל קן*) יורה חטאים בדרך. ענווים ידריך צדק ; ענווים ילמד דרכו." { **+p** } הקריאה המוצעת קל וחומר היא: אם אלוהים טוב וישר מספיק כדי להורות לחטאים בדרך; אז הוא טוב וישר מספיק כדי להדריך ענווים בצדק וללמד אותם דרכו. (חדש - נמצא לראשונה על ידי ZHK .)

תהילים עח:כ . אסף: " הנה הכה סלע, וַיָּזֻלוּ מַיִם *וַיִּצָּפוּ נחלים* . לחם יִתֵּן; הַיְשַׁפּוֹק שְׁיֵכִין בַּשָּׂר *לַעַמּוֹ* ?" { **+p** } אם אלוהים חזק מספיק כדי לשאוב מים מסלע , [17]אז הוא חזק מספיק כדי להאכיל את עמו בלחם ובבשר. (נמצא לראשונה על ידי *ZHK* .)

תהילים צ"ד, ט-י . משה: "שתל אוזן, הלא (*הלו*) שומע?" "אם (*אותו*) יצר עין, הלא (*הלו*) רואה?" "מיסר גויים, הלא (*הלו*) יוכיח [יחיד]?" (3 מקרים, כל ה-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. (נמצא לראשונה על ידי AS.)

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

משלי טו, יא . שלמה: "גיהנום וחורבן לפני ה', כמה וכמה לב בני אדם לפני ה'?" { **+p** } אם אלוהים חזק מספיק כדי להביט בגיהנום ובחורבן, אז הוא חזק מספיק כדי להביט בלבבות אנשים. (נמצא לראשונה על ידי ר' *)*

משלי י"ז, ז'. "דברי גנאי לא הולמים לילד, קל וחומר *שפתי* שקר לנסיך." { **+p** *}* אם דיבור שגוי אינו ראוי לילד, אז הוא אינו ראוי לנסיך. (חדש - נמצא לראשונה על ידי ר')

---

[17] 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).

משלי יט, ז' . שלמה: "כל אחי העני שונאים אותו, וכמה יותר (*af ki*): ירחיקו ממנו חבריו?" { **+p** } אם העני אינו אהוב מספיק כדי שאחיו יימנעו ממנו, אז הוא אינו אהוב מספיק כדי שחבריו יימנעו ממנו. (נמצא לראשונה על ידי ר')

משלי י"ט 10. שלמה: "לא נאה לכיסיל להיות בעל מותרות; קל וחומר (*af ki*): שעבד ימשול בשרים." { **+s** } אם עבור כסיל להיות בעל מותרות זה לא ראוי מספיק כדי להיות לא ראוי, אזי ששולט בשרים זה לא ראוי מספיק כדי להיות לא ראוי. (נמצא לראשונה על ידי ר')

משלי כא:כז . שלמה: "זבח רשעים תועבה היא; וכמה שכן (*af ki*): המובא בכוונה רעה?" { **+s** } אם קורבן של רשע המובא בכוונה טובה הוא תועבה מספיק כדי להידחות, אז קורבן של רשע המובא בכוונה רעה הוא תועבה מספיק כדי להידחות. (נמצא לראשונה על ידי ר')

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 [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. (נמצא לראשונה על ידי SYA.)

איוב ט' 13-14 . איוב: "לא ישיב אלוהים את אפו; עבדי רחב כפופים תחתיו. כמה פחות *אענה* לו, ואבחר ריבוניו?" { **-s** } **אם עבדי רחב לא היו ראויים מספיק להתווכח עם אלוהים, אז איוב אינו ראוי מספיק לעשות כן. (נמצא** *לראשונה* על ידי ר')

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

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 כטמאים.** (*נמצא לראשונה* על ידי SYA.)

איוב לה:13-14. אליהוי: "אכן (*את*) לא ישמע אלוהים הבל, וגם שדי לא ישים לב. גם כאשר (*אפ קי*) תאמר לא תראה אותו - הדבר לפניו; לכן חכה לו." { **+s** } אם אלוהים יתעלם מההבלים לזמן מה, אז הוא יתעלם מהספקנים למשך זמן זהה (או אולי יותר). (חדש - נמצא לראשונה על ידי ר.)

אסתר ט' יב . אחשוורוש אומר: "בשושן הבירה הרגו והשמידו היהודים חמש מאות איש ואת עשרת בני המן; בשאר מדינות המלך, מה (*מה*) עשו? [כלומר, בוודאי רבים נוספים!]" { **+s**& } אם היהודים בשושן מצאו והשמידו עד 500 אנטישמים, אז היהודים במדינות מצאו והשמידו הרבה יותר מ-500 מאויביהם. (ספק אם זו כוונה קל וחומר, לדעתי; אבל שמרתי את המקרה משום שהוא נחשב באופן מסורתי מובן מאליו.) (נמצא לראשונה על ידי EbJ .)

דניאל ב', ט' . נבוכדנצר: "כה (*להן*): הגיד לי את החלום, ו(*ו*): אדע כי תוכל לומר לי את פשרו [מכיוון שקשה יותר לספרו מאשר לפרשו]." { **+p** } אם דניאל חזק מספיק כדי לספר את החלום, אז הוא חזק מספיק כדי לפרש אותו. (נמצא לראשונה על ידי ר')

נחמיה י"ג:26-27 . נחמיה: "הלא באלה חטא שלמה מלך ישראל? ובגויים 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?" { **+s** } *אם המלך שלמה, שלא היה חלש מאוד, היה חלש מספיק כדי שיחטאו על ידי נשים נכרות, אז אנחנו, החלשות* הרבה יותר, חלשות מספיק כדי שיחטאו על ידי נשים נכרות. (נמצא לראשונה על ידי ר')

דברי הימים ב' ו', יח . שלמה: "האם באמת ישכן אלוהים עם האדם על הארץ? הנה השמים ושמי השמים לא יוכלו להכילך; וכמה פחות בבית הזה אשר בניתי ? " { **-s** } *אם* השמים אינם גדולים מספיק כדי להכיל את אלוהים, אז בית ארצי אינו גדול מספיק כדי לעשות זאת. (נמצא לראשונה על ידי ZHK .) זהו אותו סיפור כמו במלכים א' ח', כז.

דברי הימים ב' לב 15. סנחריב מלך אשור (דרך שליחיו) אומר: "כי (כי): לא היה אלוהי כל גוי וממלכה מסוגל להציל את עמו מידי ומיד אבותי; וכן (*אף כי*) לא יוכל אלוהיכם [שנחשב על ידי הדובר כלא שונה מאלים אחרים] להציל אתכם מידי." { **-ס } 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.) (נמצא לראשונה על ידי AS.)

4. משנה וב' תלמודים

ייתכן שיש אזכורים של כמה טיעונים מקראיים קל וחומר במשנה (נערכה ונסגרה בסביבות שנת 200 לספירה על ידי רבי יהודה הנשיא, ראשי תיבות M) - אך עד כה, לא בדקתי את העניין (וגם לא אף אחד אחר, למיטב ידיעתי).

פרסמתי לפני עשר שנים [18]רשימה של 46 טיעונים א-פורטיורי במשנה, המבוססת במידה רבה על עבודה שביצע פרופ' אלכסנדר סמלי, עם כמה שינויים (קלים) מצידי. כשאני מסתכל כעת על רשימה זו, איני רואה קטע שמעניין את המחקר הנוכחי - כלומר, אף אחד לא מזכיר טיעון א-פורטיורי מקראי. הטיעונים המפורטים הם טיעון א-פורטיורי, אמנם, אבל לא מקראי; כולם משנתיים. עדיין ייתכן שבמקומות אחרים במשנה יש התייחסות לכמה פסוקים מקראיים כבעלי כוונה א-פורטיורי. אם כן, עלינו בסופו של דבר למצוא אותם ולמקם אותם ראשונים ברשימה הכרונולוגית שלנו.

בנוגע לתקופת המשנה, ראוי להזכיר את התנא **רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי** [19](ראשי תיבות: EbJ) מהמאה השנייה לספירה. *בברייתא* על 32 הכללים הפרשניים של פרשנות המקרא הוא מבחין בין טיעוני קל וחומר מפורשים (*מפרשים*) לטיעוני *קל וחומר מרומזים (סתומים*) (כללים 5 ו-6). הוא נותן שתי דוגמאות מקראיות לכל אחד מהם [20]; כלומר, עבור המפורש, **ירמיהו י"ב, ה' ואסתר ט', י"ב** , ועבור המשתמע, תהילים ט"ו, ד'-ה'. שני המקרים המפורשים, מאוחר הרבה יותר, מופיעים ברשימת עשרת המקרים *בבראשית רבה* (ראה להלן), והמקרים המשתמעים זוכים, מאוחר יותר, לפירוש על ידי רש"י (ראה להלן).

ראוי לציין שאחת משתי הדוגמאות לטיעון "מפורש" קל וחומר המובא כאן היא אסתר ט', יב, אשר ניתן לטעון שהוא "מרומז" באופן אמין יותר. במקרה זה, המונח " *מה* " מתפרש כ"כמה יותר", אם כי הקריאה הפשוטה ביותר היא שהוא נועד רק כסימן שאלה (כלומר, *כמה* אנטישמים נוספים נהרגו?), מבלי לפגוע בשאלה האם התשובה היא יותר או פחות (נהרגו). העובדה שקריאה חלופית של הטקסט אפשרית מספיקה, לדעתי, כדי לסווג אותו כ"קל *וחומר*" מרומז ולא מפורש . אף על פי כן, שמרתי מקרה זה ברשימת המקרים המפורשים משום שהוא מקובל באופן נרחב ככזה במסורת הרבנית.

מבחינה כרונולוגית, הבא בתור הוא כנראה *מדרש בראשית רבה* (בקיצור: GR). הוא כנראה התחיל על ידי האמורא רבי אושעיה בן חמא, שפרח במאה ה-3 לספירה, כולל חומר תנאי עם כתבים של אותו מחבר, ולאחר מכן הורחב עם הזמן בעזרת תרומות של עורכים ומחברים אחרים, עד שנסגר למעשה בסביבות 300-500 לספירה [21].

---

[18] ראה AFL, נספח 2 (ראה גם פרק 23).

[19] הגלילי פירושו הגלילי.

[20] קיבלתי מידע זה מל. ג'ייקובס, אשר מפנה את תשומת הלב לאזכור של טיעונים מקראיים קל וחומר אלה בברייתא האמורה *במאמרו* "טיעון קל וחומר בתנ"ך" (בספרו " *מחשבה רבנית בתלמוד*" , עמ' 111). שים לב, עם זאת, שהדוגמאות שניתנו עשויות לא להיות חלק מהברייתא המקורית , אלא חלק מפרשנות מאוחרת יותר שנוספה לה. ראה: https://jewishencyclopedia.com/articles/2500-baraita-of-the-thirty-two-rules. בעברית, כללים הרמנויטיים ידועים *כמידות* .

[21] https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

באשר לשני התלמודים, עד היום אני מכיר רק טיעון מקראי אחד או שניים, קל וחומר, המוזכרים בכל אחד מהמסמכים הללו. כמובן, יש צורך במחקר נוסף כדי לערוך רשימות ממצות של אזכורים כאלה בשני המסמכים הללו (ואכן, באחרים מאותה תקופה).

התלמוד **הירושלמי** (ירושלמי), במסכת *סנהדרין י ' , א'* (כ"ז), מזכיר [22]את *קל וחומר* שבבראשית **ד', כ"ד** . כשאני הולך לשם, אני רואה שכתוב: "טענה אחת *קטנה בלבד* : כי קין יינקם שבעתיים וכו' [23]*"* .

התלמוד **הבבלי** (תלמוד בבלי , קיצור של תנ"ך). עד כה מצאנו שני מקרים. במסכת *סנהדרין* 108, א, נתפס *קל וחומר* **בבראשית ו', ט'** . הקטע הרלוונטי שם הוא כדלקמן [24]:

"אלה תולדות נח: נח איש צדיק ותמים היה בדורותיו. אמר רבי יוחנן: בדורותיו, ולא בדורות אחרים [25]. רש לקיש אמר: [אפילו] בדורותיו - כמה וכמה בדורות אחרים [26]."[27]

אני מנתח טיעון זה ביתר קל וחומר בהמשך המאמר הנוכחי, בחלק (פרק 6) על רש"י [28]. שם אני מעריך אותו כמרומז, לא מפורש.

מסכת *בבא קאמא 25* ע"א מזכירה את *קל וחומר* שבבמדבר **יב:14** , ביחס למשנה *בבא קאמא* 2:5, המציגה את המושג והעיקרון של *דיו* (הספיקות) להסקות רבניות קל וחומר. בט מעירה על משנה זו כדלקמן, תוך ציטוט הקטע האמור בתורה:

"האם באמת מתעלם רבי טרפון מעקרון *הדיו ? האם הדיו* אינו ממקור מקראי? כפי שלמדנו: כיצד פועל *כלל קל וחומר* ? ויאמר ה' אל משה: 'אם רק ירק אביה בפניה, האם לא תתבייש שבעת ימים?' על אחת כמה וכמה שבמקרה של תוכחה אלוהית תתבייש ארבעה עשר יום? אך מספר הימים נשאר שבעה, כי די בכך אם החוק לגבי הדבר המוסק יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר!"

הגמרא מרחיבה בנושא זה. ניתחתי את דבריה בפירוט רב , ובאופן ביקורתי מאוד, בספרי *"הגיון קל וחומר"* (AFL, פרקים 7 ו-8), ואין צורך לחזור על עצמי כאן. בקצרה, פירוש זה מניח באופן שגוי (בניגוד לתיאוריה הלוגית ולמעשה בשאר התלמוד) שכל *טיעון* קל וחומר הוא קרשנדו בצורתו; יתר על כן, הוא מתייחס רק לאחד משני הטיעונים שניסח רבי טרפון במשנה האמורה (תוך התעלמות קלה מהשני, שאינו "פרופורציונלי"). ככל הנראה, הגמרא כאן מנסה לבסס את "דאיו" של המשנה *בקטע*

---

[22] לואי ג'ייקובס מציין זאת בהערה 3 של מאמרו האמור.

[23] https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi & with=all & lang2=en.

[24] טקסטים באנגלית המבוססים על מהדורת התלמוד שונצינו, מקוונים באתר Halakhah.com.

[25] הערת שוליים במהדורת סונצ'ינו: " אז נח: בהשוואה לשאר בני דורו, שהיו רשעים בצורה יוצאת דופן, הוא בלט כצדיק". אדם; בדורות אחרים הוא לא היה עולה על האדם הממוצע."

[26] הערת שוליים במהדורת סונצ'ינו: "לכן, אם נח היה צדיק גם כאשר כל סביבתו הייתה רעה, על אחת כמה וכמה שחי בקרב צדיקים!"

[27] הקטע ממשיך: "אמר רבי חנינא: כדוגמה לשיטת רבי יוחנן, למה ניתן להשוות זאת? לחבית יין המונח בכספת חומצה: במקומה ריחה ריחה [בהשוואה לחומצה]; במקום אחר, ריחה לא יהיה ריחה. אמר רבי אושעיא: כדוגמה לשיטת ריש לקיש, למה ניתן להשוות זאת? לבקבוק שמן נרד המונח בתוך אשפה: [אם] ריחה במקום בו הוא, קל וחומר בין תבלינים!"

[28] מצאנו מקרה זה דרך רש"י, ואת פירוש רש"י דרך הירשנזון. התרגום לאנגלית של פירוש רש"י באתר Chabad.org מצטט, כמו גם את סן' קה' 108, בראשית רבה ל', ט' ות"ן נח ה'.

המקראי האמור; אך זה בלתי אפשרי מבחינה לוגית משום שעקרון *"דאיו"* עוסק בהסקה מתורה/חוק אלוהי לחוק רבני/אנושי, בעוד שהסיפור במדבר הוא אלוהי לחלוטין.

כדי לחזור על כך, ייתכן שיש אזכורים נוספים של טיעונים מקראיים קל וחומר בשני המסמכים העצומים הללו, אך טרם חיפשנו אותם באופן שיטתי.

בראשית ד':כ"ד ובמדבר י"ב:יד, המצויים ב-JT וב-BT בהתאמה, מופיעים גם ב-GR (אם כי רק האחרון כחלק מרשימת העשר). גבאי סבור שרשימת ה-GR כנראה הגיעה ראשונה, ובמקרה כזה ייתכן שהיא השפיעה על התלמודים. עם זאת, ייתכן, מכיוון שהתלמודים הושלמו (לדברי היסטוריונים) בהתאמה בסביבות השנים 350-400 לספירה ובסביבות 500 לספירה, אך לקח מאות שנים לפתחם (נכון להשלמת המשנה בשנת 200 לספירה), שחלקים מהם קדמו ל-GR, או חפפו אותו. במקרה כזה, ייתכן שלמחברי ה-GR הייתה גישה מועדפת לטיוטות מוקדמות של התלמודים, או שאולי שמעו עליהם מפה לאוזן. ואכן, ייתכן אף שחלק ממחברי ה-GR היו בין מחברי JT ו-BT. לכן, קשה לנו מאוד לשער את הסדר הכרונולוגי של מסמכים אלה. כתוצאה מכך, אני מתייחס ל-GR כאל המסמך המוקדם יותר, אך גם מתייחס למצאים ב-JT וב-BT כאל כאלה שנמצאו באופן בלתי תלוי בו.

אמור להיות לנו קל יחסית למצוא מקרים של טיעון מקראי קל וחומר במשנה ובשני התלמודים אם קיים *אינדקס* עם מידע כזה. במקרה כזה, נוכל ראשית לבדוק מיד, עבור כל אחד מ-72 הפסוקים המקראיים שכבר ידועים לנו, האם הוא מופיע באחת משלוש המסמכים הללו. לאחר מכן נבחן את הקטע המשני או התלמודי הרלוונטי, ונראה האם הוא מזכיר במפורש, או אפילו רק מרמז, את אופיו הקל וחומר של הפסוק המקראי המופיע באינדקס. לאחר מכן, נוכל להמשיך בנושא, על ידי בדיקה מדוקדקת של כל ערך אינדקס אחר (ייתכן שיש מאות כאלה) בחיפוש אחר מקרים נוספים של קל וחומר *מקראי* שעדיין לא ידועים לנו.

5. בראשית רבה ואחריה

במדרש בראשית רבה (בראשית *)* *רבה* , "פרשנויות עיקריות של בראשית" (קיצור של GR) [29], המתוארך לשנים 300-500 לספירה בערך, מצוטט רבי ישמעאל (המאה השנייה לספירה) (GR 92:7) כאומר שבראשית **מ"ד:8** היא "אחת מעשרת טענות *קל וחומר* הנתונות בתורה" (המונח 'התורה' מובן כאן כ'התנ"ך', כפי שמתברר). לאחר מכן מפורטות תשעה מקרים נוספים בטקסט המקובל, דהיינו: **שמות ו':12, במדבר י"ב:14, דברים ל"א:27, שמואל א' כ"ג:3, ירמיהו י"ב:5 (2 מקרים), יחזקאל ט"ו:5, משלי י"א:31, ואסתר ט':12** . זוהי הטענה העתיקה ביותר הידועה בנוגע למספר הטיעונים קל וחומר בתנ"ך היהודי. אנו רשאים ונניח שכל הפרשנים הבאים לטיעונים קל וחומר המקראיים היו מודעים לרשימה זו (גם אם חלקם חלקו עליה חלקית).

ניתחתי את עשרת המקרים הקלאסיים הללו של *קאל וחומר* , והדגמתי את מעמדם ביתר שאת, בעבודותיי הקודמות בנושא זה [30]; הם, יתר על כן, מפורטים ומובהרים בקצרה בפרק 3 של המאמר הנוכחי. לא אכנס לפרטים בנוגע למקרים אלה, או אף למקרים אחרים, המפורטים במאמר הנוכחי אם כבר עסקתי בהם מספיק בעבודותיי הקודמות; מטרת המאמר הנוכחי היא לעסוק במקרים "חדשים" (כלומר, מקרים שהובאו לידיעתי רק במהלך המחקר הנוכחי).

רשימה זו של עשרת המקרים מוטלת בספק על ידי פרשנים מסוימים, כפי שנראה בהמשך. ראשית, יש שחלקו על עתיקתם הדומה של תשעת המקרים הנוספים (מלבד הראשון שהוזכר בבראשית מד, ח), וטוענים כי ייתכן שהם נוספו מאוחר יותר כמאמר מערכת, או אפילו כהגהה מאוחרת יותר [31], שכן רבי ישמעאל אינו מזוהה במפורש כמחברם. יתר על כן, פרשנים רבים הבינו כי למעשה ישנם יותר מעשרה מקרים של *קל וחומר* בתנ"ך; ויש שניסו להסביר עובדה מפתיעה אך בלתי ניתנת להכחשה זו, איכשהו.

חשוב לציין כי רבי ישמעאל מצוטט כאומר *ללא סייג שיש עשרה* (כלומר בדיוק עשרה) מקרים של *קל וחומר* בתנ"ך. הוא אינו טוען שעשרת המקרים שהוא מתכוון אליהם (הקבוצה המיוחסת לו לפיה) הם, בצורה כלשהי, המשמעותיים או האינפורמטיביים ביותר; ובכך מרמז שהוא מודע למקרים אחרים - בין אם מעטים או רבים יותר. בוודאי, אם הוא (או מי שכתב את הקטע הזה בשמו) היה מודע למקרים נוספים, הוא היה אומר זאת באופן טבעי, ומזכיר את כמותם, או מפרט אותם, או מסביר (קצרה ככל שיהיה) מדוע לא עשה זאת. מסיבה זו, כל הניסיונות לטעון שהמספר עשר נועד להיות סלקטיבי בצורה כלשהי, ושלמעשה רבי ישמעאל (או מי שידע) על כל המקרים האחרים, עוסקים בהשלכה אנכרוניסטית של מידע היפותטי לתוך הטקסט הנתון - כלומר בכתיבת סיפורת, לא במחקר רציני.

ברור, אם כן, שהמספר עשר נועד במקור להיות ממצה; יתר על כן, המספר עשר נחשב ככל הנראה למדויק לאורך כל העת העתיקה וגם בימי הביניים. כפי שנראה, רש"י, בפירושו המתמשך לתנ"ך, מזכיר

---

[29] https://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah. המחבר (או אולי רק היוזם) של ספר זה, המשוער באופן מסורתי, הוא רבי אושעיה בן חמא. ניתן להוריד את הטקסט העברי בכתובת https://hebrewbooks.org/14385.

[30] דהיינו, בפרקים 6-5 של JL, ובנספח 1 של AFL. ראו גם את מאמרי "46 *טיעוני קל וחומר* בתנ"ך" (שנלקח מ-AFL בשנת 2023).

[31] ראה את המאמר שצוטט קודם לכן של ג'ייקובס; בהערה 2, הוא מתייחס להערה ארוכה של תיאודור-אלבק המציעה שהרשימה הנתונה היא הגהה.

גם את המספר עשר, אף על פי שהוא מפנה במפורש את תשומת הלב לכמה מקרים נוספים במקום אחר. נראה כי הרבנים היו קשורים רגשית למספר העגול עשר מלכתחילה והיססו מאוד לסטות ממנו [32].

ובכל זאת... שני טיעונים קל וחומר נוספים מוזכרים בספר הגרמנים, **ד':24** ובראשית י"ז:21-20 [33]. לפיכך, הספר הגרמני מזכיר ככל הנראה 12 מקרים בסך הכל. בהנחה שמחבר יחיד אחראי על כל העבודה, הדבר סותר את הטענה בספר הגרמנים צ"ב:7 על עשרה טיעונים קל וחומר בלבד בסך הכל. בהינתן ששני מקרים אלה לא היו בין עשרת המקרים המקוריים, נוכל לשאול מדוע הם הוצאו ממנה. נראה שלמרות שבראשית ד':24 הוא מבחינה טכנית מקרה תקף ומפורש, העובדה שהטיעון נאם על ידי דמות לא נעימה (כלומר, למך) ועשויה להיות ניסיון להצדיק במידה מסוימת מעשה רע (כלומר, הריגה) פסלה אותו מטעמים אתיים (בעיני רבנים) מהכללה ברשימה [34]. באשר לבראשית י"ז:21-20, הדרתו, בכל שלב שהוא, נבעה כנראה מההכרה שהוא מרומז ולא מפורש.

לכן עלינו להתמקד בבראשית ד':24, ולשאול את השאלה המתבקשת: מדוע הוא לא נכלל ברשימת עשרת המקרים הקלאסית? תשובות רבות ניתנות להעלות על הדעת. ייתכן ש-GR היה אוסף של מסמכים שונים מאת אותם מחברים או מחברים שונים; והעורך/ים שחיברו אותם יחד לא שמו לב לחוסר העקביות, או שאולי לא רצו להתעסק עם הטקסט הממוזג גם אם הימנעות כזו פירושה שחוסר העקביות יישאר. אפילו מחבר יחיד אולי מצא ורשם תחילה את עשרת המקרים; ולאחר מכן גילה במועד מאוחר יותר את המקרה האחד עשר אך לא רצה לכתוב מחדש את הרשימה. (זכרו, לסופרים באותם ימים לא היו מעבדי תמלילים כמו שיש לנו!) או שהמחבר אולי ידע את המקרה של בראשית ד':24 לפני שכתב את רשימת עשרת המקרים שלו, אך אז התעלם ממנו בטעות בעת חיבור הרשימה שלו; או שאולי הוא השמיט אותו בכוונה, כדי שתהיה רשימה של עשרה מקרים בדיוק (מספר עגול ויפה). ייתכן שיוצעו הסברים נוספים.

בבראשית ד', כ"ד נכתב: "אם (*קי*): יינקם קין שבעה פי עשרה, אז (*ו*): למך [ינקם] שבעים ושבעה פי עשרה". למך כנראה אומר: רוצח מכוון הוא נתעב יותר מהרוצח שלא במתכוון (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שאם רוצח מכוון אינו נתעב מספיק כדי להיענש באופן מיידי, אז רוצח שלא במתכוון יישאר ללא עונש זמן רב הרבה יותר. זהו *טיעון שלילי סובייקטיבי-קרשנדו* (**-&ס**); והוא מפורש למדי (קשה לקרוא אותו אחרת).

בראשית י"ז:21-20 נאמר: "וְאֶת יִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בֵּרַכְתִּי וְאָפְרֵהוּ וְאַרְבֶּהוּ מְאֹד שְׁנֵים עָשָׂר יוֹלִיד וְאֶתְּנָהוּ לְגוֹי גָּדוֹל וְאֶתְּנָהוּ בְּרִיתִי אָקִים אֶת יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה בַּמּוֹעֵד הַזֶּה בַּשָּׁנָה הָאַחֶרֶת".

גבאי מציין, בנוגע לפסוקים אלה, את הצורך לראות את רש"י בשם מדרש רבה (גר"א מז, ה), ואת מהרז"ו על המדרש "שהסיבה לכך ש-ק"ו ניכר היא משום שיש כאן חזרה על מה שכבר נאמר בפסוק יט", שנאמר: "ויאמר אלהים, 'אכן (אבל) תלד לך שרה אשתך בן, וקָרָאתוֹ יצחק, והקמתי את בריתי עמו לברית עולם לזרעו אחריו'".

---

[32] הם יכלו באותה מידה להתמקד בשבעה מקרים או בשלושה עשר מקרים, או בכל מספר אחר של מקרים פופולרי בקרבם; והיינו שואלים את אותן שאלות!

[33] אני מבסס מידע זה על ג'ייקובס. ראה הערות שוליים 3 ו-4 במאמרו.

[34] אלן וייזמן (בעבודת הדוקטורט שלו משנת 2010, *בחינה עכשווית של הטיעון "א קל וחומר" הכולל מסורות יהודיות*, עמ' 176-174) מציע שמקרה זה נופל תחת קטגוריה רבנית של " *קל וחומר* " "*רע*" . הוא אינו מונה חברים אחרים בקטגוריה זו, אך קל להציע כמה; לדוגמה, דברי הימים ב' לב 15 יהיה אחד מהם. מיותר לציין, שגם אם טיעון א קל וחומר הוא "רע" במובן זה, הוא שומר על מעמדו הלוגי כטיעון א קל וחומר תקף. לא משנה כמה התוכן דוחה או מדהים, הצורה היא שקובעת, לא התוכן.

רש"י מזכיר את הקטע במדרש רבה (מ"ז, ה) עם קריאת *קל וחומר* לפסוק כא בפירושו לפסוק יט:

> '"וברית'. מדוע כתוב? האם לא כתוב כבר (פסוק ט): 'ושמרת את בריתי אתה וזרעך וכו'?' אלא משום שאמר (פסוק ז): 'והקמתי וכו', אפשר לחשוב שבני ישמעאל ובני קטורה כלולים בהקמת הברית. לכן, הכתוב אומר: 'והקמתי את בריתי עמו', ולא עם אחרים. ועתה, מדוע נאמר [שוב בפסוק כא]: 'אבל את בריתי אקים את יצחק'? זה מלמד אותנו שהוא היה קדוש מרחם. הסבר נוסף [לחזרה על פסוק יט]: אמר רבי אבא: הכתוב כאן גוזר מסקנה קל וחומר לגבי בן הגברת מ[מה שכתוב לגבי] בן השפחה. כתוב כאן: 'הנה ברכתי ופרותי ורביתיו'. זה מתייחס לישמעאל. כמה וכמה (*קל וחומר*), 'אבל בריתי אקים את יצחק'! (*בראשית רבה מ"ז* , ה).

הטיעון קל וחומר המוצע ב-GR הוא כדלקמן: אם ישמעאל בן השפחה יתברך בפוריות וריבוי (הנחת יסוד משנית), אזי *יצחק* בן גבירתה יתברך באותה מידה, ויותר מכך בברית שלי (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה כאן היא: יצחק (P) , בן *שרה*, ראוי יותר (R) מישמעאל (Q) , בן הגר; והנחת היסוד השקטה של המידתיות היא שככל שראוי יותר, כך מבורך יותר (S) . לכן, צורת הטיעון היא סובייקטיבי חיובי בקרשנדו (**+s&**).

מטרת הקריאה קל וחומר היא, ראשית, לטעון שיצחק, בדיוק כפי *שישמעאל* (בפסוק כ'), מתברך בצאצאים; שנית, לטעון שיצחק מתברך (בפסוק כא) יותר מאשר ישמעאל. אך ההיסק שליצחק יהיו צאצאים אינו נחוץ כאן, שכן פסוק יט כבר הודיע לנו *במפורש* שליצחק יהיה "זרע אחריו" אשר יהיו כפופים גם הם לברית "הנצחית". גם העצמת הסיכום הטהור לסיום א- קרשנדו אינו נחוץ כאן, שכן יצחק כבר התברך *במפורש* בברית האל בפסוק יט ושוב בפסוק כא, בעוד שישמעאל אינו (אין אזכור שלו בשני פסוקים אלה או במקומות אחרים בהקשר זה).

לכן, אין צורך בהסקות המוצעות מכיוון שהן ניתנות טקסטואלית. לכן, בניגוד להערה הנ"ל של מהרזו (כלומר איינהורן), פסוק יט אינו הופך את פירוש *קל וחומר ל"ברור* מאליו", אלא *למיותר* ! מה שאינו הכרחי להבנת טקסט הוא קישוט חסר תועלת. מדוע אם כן מוזכרת ברכתו של יצחק עם הברית פעמיים כאן? אנו יכולים לעיין במדרש לקבלת תשובות לשאלה זו. לפיו, פסוק יט משמש כדי להוציא את ישמעאל ובני קטורה ממנה (בקריאת *דבכה*): '"והקמתי את בריתי עמו' ולא עם אחרים"; ופסוק כא משמש כדי להסביר מדוע הברכה נאמרת לפני לידת יצחק, דהיינו משום ש: "קדוש היה מרחם".

העובדה שקיימות פרשנויות חלופיות סמכותיות לקריאה קל וחומר של רבי אבא מאשרת את טענתי המנומקת שקריאה זו היא מרומזת (*סתום*) ולא מפורשת (*מפרשת*). ראוי לציין כי מחבר רשימת עשרת טענות *הקל וחומר בגר"א צ"ב, ז' בתנ"ך ראה גם את הקל וחומר* בבראשית י"ז, כ'-כא' המוצע בגר"א מז, ה' כמרומז, מכיוון שלא כלל אותה ברשימה שלו. שים לב גם שאבות *דרבי נתן* אינו מונה את בראשית י"ז, כ'-כא' ברשימת חמשת *הקל וחומרים* בתורה, למרות שמקרה זה מוזכר במסמך הקודם (כלומר, בגר"א). היעדרויות אלה מראות שאני לא לבד בטענתי [35].

---

[35] שימו לב שבעבר, ב-AFL 16:4, פסקתי את אותו הדבר, וטענתי שבעוד שניתן לפרש את הטיעון אל תוך הטקסט, ניתן גם לפרש אותו בצורה פשוטה יותר. שימו לב גם, כפי שציינתי שם, לואי ג'ייקובס רואה מקרה זה כ"ספק רב".

עם זאת, יש לציין כי ***אבות דרבי נתן*** (ראשי תיבות של ARN), חיבור הגדי (מיותו אינו ודאי) המתוארך לתקופה הגיאונית (בערך 650-950 לספירה) [36], מונה את בראשית ד':24 כאחד מחמשת טענות *קל וחומר* בתורה (כאן הכוונה לחמשת החומשים), יחד עם ארבעת המופעים המפורטים ב-GR (מוצגים לעיל), בעוד שהוא אינו מונה את בראשית י"ז:20-21 ברשימה זו [37]. זה מאשר שגם בתקופות קדומות יחסית, המקרה הראשון הוכר כתקף ומפורש, בעוד שהאחרון לא נתפס כך. אך המשמעות ההיסטורית העיקרית של ARN היא שהוא מקבץ את בראשית ד':24 עם ארבעת המופעים התורניים המוזכרים ב-GR.

כדי לסבך את העניינים עוד יותר, יצירה מדרשית מאוחרת בהרבה שנקראת ***ילקוט שמעוני*** (ראשי תיבות של YS), שפירושו "[הקהל] של שמעון", שנערך (מי מחברו אינו ודאי) בימי הביניים, מתישהו בין המאות ה-11 ל-14 [38], אומר שיש עשרה מקרים של *קל וחומר* בתנ"ך, אך ככל הנראה הוא מפרט רק תשעה מקרים, תוך השמטת יחזקאל ט"ו, ה' [39]. רשימה חסרה זו של ה-YS עוררה מחלוקת מסוימת. באופן אובייקטיבי, ייתכן שמדובר פשוט בהשמטה לא מכוונת של המחבר, או סביר יותר שטעות סופר מאוחרת יותר. אלה ההסברים הסבירים ביותר להשמטה. מכיוון שהקל *וחומר* המשתמע מפסוק זה הוא ללא רבב מבחינה טכנית, לא הייתה סיבה הגיונית לדחות אותו.

אך חלק מהפרשנים [40]פירשו השמטה זו כהשמטה *מכוונת דחיית* מקרה יחזקאל טו:ה מרשימת עשרת הגרמנים על ידי מחבר ה-YS (מה שמרמז על כך שהייתה תוספת מאוחרת); ואף הציע לו תחליף. באופן אישי, איני מסכים עם הדעה האחרונה. לדעתי, אם מחבר ה-YS היה מבקר את הכללת יחזקאל טו:ה, הוא היה אומר זאת באופן טבעי ומסביר את דחייתו את המקרה (ואולי מציע מקרה אחר במקומו); הוא לא היה פשוט מתעלם מהמקרה ולמעשה מצפה שאחרים ילכו בעקבותיו על סמך סמכותו בלבד, ללא הצדקה. האם הסבר כזה ניתן ועם הזמן אבד? קל יותר להניח שמקרה יחזקאל עצמו הושמט בטעות מהילקוט . *רשימת שמעוני* , מאשר להניח (כפי שהיה צריך אחרת) שההסבר הנדרש והחסר להיעדרה היה מה שאבד בטעות!

היאלקוט *שמעוני* , אגב, הוא אחד הפרשנים שניסו להסביר מדוע הגר"א מנה רק עשרה מקרים של *קל וחומר* בתנ"ך, למרות שכנראה ישנם רבים יותר. גבאי הודיע לי ש-YS מציע שכל אחד מעשרת המקרים המפורטים מלמד אותנו 'חידוש' כלשהו (*חידוש*), לקח כלשהו שלא היה ידוע ללא קל *וחומר הנתון* . לדוגמה: אלמלא שמות ו', י"ב היינו יכולים להניח שפרעה היה מקשיב למשה; מבמדבר י"ב, י"ד אנו לומדים את עקרון *הדיו* ; וכן הלאה.

---

https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Nathan.
https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan.

[37] ג'ייקובס נותן כמקורות: "(גרסה ב') 44; *בראשית רבה ד* ':24 ובראשית י"ז:1-20 (בעריכת תיאודור-אלבק, עמ' 225) ותלמוד ירושלמי *סנה* . י':1 (27ד)." שימו לב גם, כבדרך אגב, ש-ARN אינו מזכיר שלושה מקרים נוספים של קל *וחומר בתורה* , דהיינו בראשית ג':22, י"א:6-7, י"ז:17, שמאוחר יותר דגל הירשנזון (אך נדחה על ידי ג'ייקובס ואני, במקרה הטוב, כמרומז).

[38] https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni.
https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

[39] https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. בסעיף 132, פירוש על שמואל א' כ"ג:ג'.

[40] ראוי לציין את הפרשן מהמאה ה-19 זאב וולף איינהורן , כפי שנראה בהמשך החלק המוקדש לו.

לדעתי, הסבר זה אינו מוגדר ואינו מבוסס כלל. כדי להיות אמין, כל מקרה הכלול ברשימת עשרת המקרים של הגר"א יצטרך להיות מוסבר בצורה ברורה ומשכנעת באופן המוצע; יתרה מזאת, כל מקרה *שאינו* כלול ברשימה זו יצטרך להיות מודגם *כמי שאינו* בעל תכונה דידקטית זו. מאחר שהדיפרנציאציה הנטענת מזוהה באופן מעורפל מאוד (למעשה, כ"מעין שיעור"), המשימה למעשה בלתי אפשרית ליישום בפועל [41]. העובדה ששיטת מחקר זו לא שימשה את מחבר הפרשנות הזו ברורה ממילא מהעובדה שהוא אינו מציע (כפי שהיה צריך) רשימה מלאה של כל המקרים של *קל וחומר* בתנ"ך, קל וחומר ניתוח מפורט של כל המקרים (הן הכלולים והן הלא כלולים) המוכיחים את התזה המופרכת שלו.

ברור שתיאוריה זו נוסחה כלא ספקולטיבי, מעשה של אמונה ותקווה בלבד. זו הייתה רק ביטוי לרצונו של המחבר למצוא פתרון כלשהו לבעיה שלפנינו, פתרון שיאשר את חוסר הטעות והידיעות הכל-לכאורה של מחבר בראשית רבה בנוגע לטיעוני *קל וחומר בתנ"ך (אם כי רשימתו הקצרה של עשרה מקרים בלבד). האמת היא ששום דבר לא באמת מבדיל בין עשרת המקרים המפורטים בספר בראשית* צב, ז' מכל שאר המקרים של *קל וחומר* בתנ"ך. לא ניתן להצביע על הצורה ההגיונית, לא על השפה שבה נעשה שימוש, לא על התוכן ולא על התועלת כמבחינים בין עשרת המקרים הללו, וכמחייבים את כל עשרת המקרים. מכאן נובע שאנו יכולים רק להניח בכנות ובבטחה שמחבר הספר ידע רק על המקרים שהוא מנה בפועל (בזמן שמנה אותם).

עולה בדעתי מחשבה: אולי זה קשור לתלמוד? אולי רשימת טיעוני *קל וחומר* בגר"א היא רשימה של מקרים מקראיים של "א קל וחומר" המוזכרים ככאלה בתלמוד? ראינו לעיל שכל אחד משני התלמודים מזכיר לפחות טיעון מקראי אחד "א קל וחומר". אולי יש אזכורים נוספים כאלה בג"ט ו/או בב"ט; אולי כל עשרת אלה בגר"א. ייתכן, בהנחה שהסדר הכרונולוגי אינו שולל השערה זו, שרשימת גר"א נועדה לשקף מידע תלמודי. נושא זה בהחלט ראוי לבדיקה.

בכל מקרה (כפי שכבר הוצע) יהיה מעניין לחקור, למען עצמו, את כל האזכורים, במפורש או ברמיזה, של *קל וחומר מקרא*י בשני התלמודים. ייתכן שיש פחות או יותר מהם מאשר 10 או 12 המקרים המוזכרים בגר"א. ייתכן שאף נלמד על מקרים חדשים, מקרים שאיש לא גילה מחדש מאז....

חלק מההנחות של הדיון הנ"ל יתהפכו במידה ניכרת בהמשך המחקר הנוכחי, כאשר נבחן (בפרק 11) את עבודתו של חיים הירשנזון, משום שככל הנראה היה לו הרעיון הנעים לקרוא את דבריו של רבי ישמעאל (בגר"א צב, ז) שיש "עשרה טענות *קל וחומר* שניתנו בתורה" כפשוטן בתורה *(* החומש), ולא כפי שכולם הניחו במשך מאות שנים כמשמעותן בתנ"ך . יתר על כן, הירשנזון הצליח לגייס עשרה מקרים בתורה (ואכן יותר מעשרה), ובכך לאשר את פרשנותו. נבחן ונדון באיפוס זה ביתר פירוט בהמשך כרך זה, כאשר יהיו בידינו נתונים נוספים .

[41] האמת היא שכל פסוק מקראי מלמד משהו ; לכן, קריטריון מעורפל שכזה הוא חסר תועלת. קריטריון מדויק יותר לא צוין על ידי YS.

6. ר' שלמה יצחקי (רש"י)

רבי שלמה יצחקי, הידוע יותר בראשי התיבות שלו רש"י (נולד בשנת 1040 בטרואה, צרפת, נפטר בשנת 1105) [42], כתב פירוש שוטף על התנ"ך [43]שבו הוא מפנה מדי פעם את תשומת הלב לדיון קל וחומר, תוך שימוש בביטויים העבריים *קל וחומר* ו/או *קול. שיקים* כמו דגלים.

איני יודע אם מישהו הכין בעבר רשימה של כל המקרים שהוא מסמן; אך עלה בדעתי שאוכל, לפחות, לבדוק האם חלק או כל 67 המקרים שזיהינו עד כה באמצעות מחברים אחרים במחקר הנוכחי (המפורטים בפרק 3) סומנו על ידו קודם לכן. גישה זו לא בהכרח תחשוף את כל המקרים הידועים לרש"י, שכן ייתכן שהוא הבחין במקרים שאינם ברשימה שלנו (ולכן עדיין לא ידועים לנו). יתר על כן, ייתכן שהוא גם במקום אחר, בפרשנותו השוטפת על התלמוד או ביצירה אחרת, היה מגלה כמה מקרים שאינם ידועים לנו. אך לפחות בדרך זו נוכל לזהות אילו מקרים *מבין אלה שמצאנו* יש לייחס לרש"י כ"ראשונות היסטוריות", שכן הוא חי וכתב הרבה לפני הסופרים האחרים שחקרנו.

ואכן, מסתבר שרש"י גילה לפחות **14 מקרים** של *קל וחומר* בתנ"ך לפני כל אחד אחר שאנו מכירים (14 מקרים מלבד 11 המקרים המופיעים במדרש גר, כמובן). כלומר: **בראשית ו', ג' ; מלכים ב' ה':13; יחזקאל יד:13-21, לג:24; משלי טו:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; איוב ט':13-14, 15:15-16, לה:13-14; דניאל ב':9; נחמיה י"ג:26-27** . את כל אלה, אם כן, יש לסווג כ"ראשונות היסטוריות " . רש"י מסמן פסוקים כטיעון קל וחומר באמצעות שימוש במונחים *קל וחומר* (או *ק"ו*) ו/או *קול. שָׁקֶל* (או *כ"ש*) [44], בדרך כלל רק על סמך הפסוק המדובר הכולל ביטוי טיפוסי כמו *עַד כי* .

שימו לב שהמקרה המופיע באיוב לה:13-14 לא היה אחד מ-67 המקרים שנמצאו על ידי מחברים מאוחרים יותר, אלא נמצא על ידי במהלך המחקר הנוכחי (ראה להלן).[45]

ברוב המקרים, רש"י מסתפק בסימון טיעונים בדרך זו, מבלי לנתח אותם לעומק; כלומר, מבלי לזהות כראוי את המונחים והטענות המעורבים, שחלקם עשויים להימצא בפסוקים אחרים מלבד זה עליו הוא מתייחס ישירות . לפעמים, הפרטים החסרים הללו ברורים מספיק; אך לפעמים, הצגה מפורטת יותר הייתה מועילה מבחינה דידקטית. זה מראה שהבנתו של רש"י את הטיעון ה"קל וחומר" הייתה אינטואיטיבית ולא פורמלית (מה שכמובן אינו מפתיע, שכן מחקרים פורמליים של טיעון "קל וחומר" התפתחו מאוחר הרבה יותר מבחינה היסטורית בחוגים יהודיים).

שים לב שרש"י מציע שלושה מקרים נוספים כקל *וחומר* , אך אותם אני דוחה מהסיבות שיובאו להלן.

---

[42] https://en.wikipedia.org/wiki/Rashi. https://jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi -s olomon-bar-isaac.

[43] https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

[44] אני חושב שאנחנו יכולים להניח בבטחה שרש"י מתכוון לאותו הדבר בשני הביטויים, גם אם בהערתו ליחזקאל יד:כא הוא משתמש בצורת קישור של שניהם מסיבה כלשהי (כביכול רק כדי להדגיש).

[45] מקרה נוסף שגיליתי לאחרונה היה בראשית י"ח:י"ב. ייחסתי מקרה זה להירשנזון, משום שהוא נוצר בהשראת אחת ממצאיו.

מקרים נגזרים . כל 14 המקרים של *קל וחומר* הנ"ל המיוחסים לרש"י יכולים להיחשב כ"ראשונות היסטוריות" עד ואלא אם יימצא פרשן קודם שהזכיר אותם. מצד שני, את 11 המקרים המוזכרים בגר"א ניתן להתייחס כאל "נגזרים", כלומר כפי שלמד רש"י מאותו מקור (או ממקור אחר).

בנוגע למקרים האחרונים, ראוי לציין את הדברים הבאים. (א) רש"י אינו מציע כל הערה על שלושה מאותם מקרים, דהיינו: דברים לא:כז, ירמיהו י"ב:הב, ואסתריו ט:יב; אף על פי כן, ניתן להניח בבטחה שהוא ידע ואישר את המקרים הללו. (ב) רש"י מציין בפירושו במפורש, קל וחומר, שבעה מקרים, דהיינו: בראשית ד:כד, בראשית מד:ח, שמות ו:יב, במדבר י"ב:יד, ירמיהו י"ב:הא, יחזקאל טו:ה, ומשלי יא:לא. המקרה הנותר בשמואל א' כ"ג:ג מסומן בעקיפין: אין הערה *במקום* , אך ההערה ליחזקאל יד:כא מתייחסת אליו[46]גם כן, קל וחומר.

(ג) במקרה אחד, דהיינו בראשית מד, ח', רש"י מציין במפורש: "זהו אחד מעשרת *קל וחומר* הנאמרים בתורה, וכולן מנויות בבראשית *רבה* "; ובכך מראה את היכרותו עם GR, ואכן חוזרת על המיקוד העיקרי שלו בבראשית מד, ח' ועל השימוש הייחודי שלו במילה 'תורה' במובן של 'תנ"ך'. פירוש רש"י לשמות ו, י"ב אומר רק: "זהו אחד מעשרת קל וחומר *הנמצאים* בתורה"; מבלי להזכיר GR (אם כי יש התייחסות ל-GR 92 בסוגריים, שאני חושד שזו רק הערת עריכה). בתשעת המקרים הנותרים של GR, אין אזכור של GR וגם לא של המספר עשר. לפיכך, רש"י מציין בבירור רק שני מקרים כאחד מהעשרת המפורטים ב-GR (ושניהם מקרים מהתורה).

רש"י מציע הערות ארוכות יותר על תוכן חלק מ-11 המקרים בתנ"ך, דהיינו על בראשית ד':24, שמות ו':12, במדבר י"ב:14, ירמיה י"ב:5 (א' ו-ב'), יחזקאל טו:5, ומשלי יא:31. חלק מהקריאות המפורטות שלו, קל וחומר, שונות במקצת, אך לא באופן קיצוני, משלי. לדוגמה, הוא מפרש בירמיה י"ב:5א' כ: "אם אף אחיך הכהנים באו להרוג אותך, הרי יקומו עליך שרי יהודה להרוג אותך", ובכך נותן משמעויות ספציפיות יותר למונחים המשמשים בטקסט.

אחת מקריאותיו המלאות יותר ראויה, עם זאת, לציון מיוחד, בהיותה שונה מאוד משלי. זוהי זו הנוגעת לבמדבר י"ב, יד, משום שבתוכה הוא חוזר על פרשנותו של סיפור התורה המצוי בבבא *קמא כ"ה*, א', אשר מציגה את הטיעון קל וחומר העולה בקרשנדו מכליאה של 7 ימים ל-14 ימים, ולאחר מכן העונש מצטמצם חזרה ל-7 ימים על ידי יישום עקרון " *היום"* . טענה זו, כפי שהסברתי בפירוט ב-AFL, אינה קריאה מילולית (*פש"ת*) של הפסוק, אלא אינטרפולציה דמיונית הפתוחה לביקורת רבה. ראו את הערתי הקצרה על מקרה זה בפרק 4 (לעיל).

מעניין לציין שרש"י אינו דוחה את יחזקאל טו, ה כמקרה אמיתי קל וחומר (ולכן, במשתמע, כלא חבר אמיתי ברשימת עשרת המקרים בגר"א). ראוי לתשומת לב לכך, משום ש(כפי שציינו קודם לכן) ה-YY אינו מזכיר מקרה זה כאחד מעשרת הגר"א (ומונה רק תשעה מקרים בסך הכל) והשמטה זו הובילה כמה פרשנים (בעיקר איינהורן, כפי שנראה) לפקפק באמינותו כדיון קל וחומר. יחסו של רש"י למקרה זה ללא כל רמיזה שהוא חריג סותר למעשה את התזה הספקנית הזו.

מאחר שהיסטוריונים רואים את ה-YS כמתוארכים מתקופה כלשהי במאות ה-11 עד ה-14, ורש"י מתוארך במפורש ל-1040-1105, אנו יכולים להניח בבטחה שרש"י קדם ל-YS ולא קרא אותו מעולם. אלא אם כן יתגלה שרש"י אכן מזכיר בבירור את YS איפשהו, ובמקרה כזה היסטוריונים יצטרכו לתארך

---

[46] זה מתייחס גם קדימה ליחזקאל טו:ה, אם כי גם לאחרון יש הערה ישירה באותו אופן.

את ה-YS בצורה צרירה יותר, לפני או במהלך חייו של רש"י [47]. אבל במקרה האחרון, היינו מצפים שרש"י ייתן את דעתו על היעדרותו של יחזקאל טו, ה' ברשימת ה-YS, דבר שהוא (באופן לא מפתיע) לא עושה.[48]

יתר על כן, יש לשים לב לעובדה שרש"י בשום מקום (למיטב ידיעתי) אינו מטיל ספק בטענתו של הגר"י שיש (רק) עשרה מקרים *של קל וחומר* בתורה (תנ"ך), למרות שהוא עצמו גילה בשמחה מקרים רבים נוספים! ואכן, בהתייחסו לבראשית מד, ח', הוא קובע: "זהו אחד מעשרת *קל וחומר* הנאמרים בתורה, וכולן מנויות בבראשית *רבה* ", מה שנותן את הרושם שהוא מסכים ללא סייג עם הטענה המועלית בגר"י. עם זאת, באופן פרדוקסלי, הוא תומך בלפחות 14 מקרים מפורשים תקפים נוספים, 3 מקרים מרומזים נוספים, ומקרים פסולים אחד. יהיה זה מפתיע שמישהו כה חד-תפיסה ואינטליגנטי כמו רש"י, הוגה דעות המוכן בעת הצורך להביע ביקורת, לא ישים לב לפער , ולפחות יזכיר אותו, אם לא יציע לו הסבר כלשהו. אולי הוא עושה זאת איפשהו, מבלי ידיעתי. זוהי שאלה פתוחה.

ראשונות היסטוריות . הבה נבחן כעת מקרוב את 14 המקרים התקפים והמפורשים של תיאוריה מקראית קל וחומר שהתגלו לראשונה על ידי רש"י. אציין בקצרה ולעיתים אעיר על דבריו של רש"י. כל המקרים הללו, מלבד שלושה, כבר נותחו על ידי ברשימת 47 המקרים שלי משנת 2013 (באנגלית: AFL), המוצגת במאמר זה (בפרק 3). שלושת המקרים החדשים עבורי, דהיינו בראשית ו', ג', משלי י"ז, ז' , ואיוב לה', יג-יד, ינותחו כאן על ידי בפעם הראשונה ולכן ביתר פירוט. עם זאת, אסקור גם את 11 המקרים האחרים כדי לקשר אותם לפירוש רש"י.

בראשית ו', ג' . "וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא תָדֹבַּע רוּחִי בָּאָדָם עוֹלָם כִּי בָּשָׂר הוּא וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה."

תשומת ליבנו הופנתה למקרה זה דרך הרשימה של הירשנזון. גבאי מדווח כי הירשנזון מתייחס לקריאתו של רש"י את הפסוק הזה כ"קל *וחומר* ". הוא (כלומר, כנראה גבאי) מסכם את פירוש רש"י כך: "ויאמר ה' לא תריב [בי] לנצח [כלומר, לנצח] על האדם [האם להשמידו או לא] כי [גם זה] [בו, שהוא] בשר [ולא חומר קשה - וגם כן לא ישפיל את עצמו לפני!] והיו ימיו מאה ועשרים שנה [ואז, אם לא יחזור בתשובה, אביא מבול]".

בהתבוננות בפרשנותו של רש"י בפועל, הטענה שרש"י תופס, קל וחומר, מתייחסת למשפט בְּשַׁגַּם, הוא בָּשָׂר , כאשר רש"י כותב את המילה הראשונה כבְּשָׁגַּם (שינוי תנועה). משפט זה מתורגם (באתר Chabad.org באינטרנט) כ"כי גם בו הוא בשר". רש"י מוסיף את ההערה: "ועל אף זאת (*אף על פי*), הוא אינו כפוף את עצמו לפניי. מה אם (*אומה).* *"אם* הוא היה אש או חומר קשה?" אשר המתרגם מסביר בסוגריים מרובעים כ: "[כלומר, כמה גדולה תהיה סרבנותו!]."

"לא תריב (יָדוֹן) רוחי על (בָּא) האדם לנצח" מסמל שאלוהים הגיע להחלטה בנוגע לגורל האדם. "גם בכך שהוא בשר" כרוך בביטוי " בְּשַׁגַּם " , שניתן לראותו כסכום של: ב- (*be*) + ש- (*she*) + גם (*gam*). את המילים 'בכך' ניתן לתרגם כ'מכיוון'; אבל מהי כוונת המילה הנוספת 'גם' כאן? אני חושב

---

[47] ישנה הצעה עריכה בנושא זה במהדורה המקוונת בה השתמשתי, בפירוש האנגלי לבראשית ד':כ"ד. היכן שרש"י אומר "כך פירש זאת רבי תנחומא", ישנה הערה בסוגריים מרובעים שאומרת: "זה לא מופיע במהדורות הקיימות של תנחומא, אבל בילקוט שמעוני זה מצוטט מתנחומא". עם זאת, לדעתי, אין לפרש הצעה עריכה זו כטענה שרש"י קרא את ה"יושבי הכנסייה" , אלא בפשטות כטענה שהיו מהדורות של תנחומא בזמן כתיבת ה"יושבי הכנסייה", ולכן כנראה גם בימי חייו המוקדמים של רש"י, שכללו את ההסבר המדובר.

[48] ב-https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4 , נאמר בבירור שרש"י לא מזכיר בשום מקום את ה-YS.

שמשמעות המילה 'גם' כאן היא 'במיוחד', ולכן אני קורא את המשפט כ: "במיוחד משום שהוא בשר". קריאה זו מרמזת שאם האדם *לא היה* עשוי בשר, החלטתו של אלוהים הייתה עשויה להיות שונה במידה מסוימת. ההתייחסות הבסיסית ליצור 'שאינו בשר' מצדיקה את הכנסת 'אש או חומר קשה' כאנטונים תיאורי על ידי רש"י.

"והיו ימיו (*ימאב*) מאה ועשרים שנה". זה מבטא את ההחלטה שקיבל אלוהים. המילה הראשונה במשפט זה היא מילת החיבור *ו* , שמשמעותה בדרך כלל 'ו', אך בהקשר הנוכחי ברור שהיא משמעה 'לכן', משום שהיא מספקת קישור נחוץ למשפט הקודם, שעדיין אינו מציין מהו פסק דינו של אלוהים. יתר על כן, ה'במיוחד' (*גם*) במשפט הקודם מרמז שההיסק המשתמע מה'לכן' כאן נעשית באמצעות טיעון קל וחומר. כלומר, ניתן לקרוא 'במיוחד' כ'יתר על כן'. נראה שזהו הרמז של רש"י לניסוח *קל וחומר* . שימו לב שזהו המקום היחיד בכל התנ"ך שבו הביטוי בשׂגם (*ב- ש -גם*) משמש.

פשוטה (*פשוטה*) של המונח "ימיו" תהיה שתוחלת החיים של האנושות מעתה ואילך תהיה 120 שנה (כנראה לכל היותר, אם כי אולי לפעמים פחות). אך רש"י מתעקש על פרשנות מורכבת יותר, דהיינו: "עד מאה ועשרים שנה אחכה את חרוני עליהם, ואם לא ישובו ואביא עליהם מבול...". במקרה זה , " ימיו " מתייחס להישרדות האנושות כולה (למעט נח ומשפחתו, כפי שמתברר). משפט זה, אם כן, הוא קריאה לתשובה ואיום בעונש אם קריאה זו תישאר לא מתקבלת.

אפשר לטעון לטובת ההסבר הפשוט יותר באומרו שחטא האדם נובע מתחושת חסינותו לנוכח ציפייתו ליהנות מחיים ארוכים, כך שקיצור דרסטי של תוחלת החיים האנושית יגביל את *חוצפה שלו* , את יהירותו. אך ניתן לטעון את אותה טענה לטובת התזה של רש"י באומרו שאיום של מבול קטלני בתוך הזמן שצוין עלול לגרום לאנשים לחזור בתשובה. לפרשנותו של רש"י ל-120 השנים יש יתרון בכך שהיא מזכירה את המבול כמהות החלטתו של אלוהים, בעוד שהפרשנות הפשוטה יותר אינה מרמזת כלל למבול למרות שהוא נושא העניין העיקרי מבחינה הקשרית.

לאור הפרשנויות לעיל, ברור שאם ברצוננו לנסח את הנרטיב המקראי בצורה קל וחומר, עלינו להשתמש ב*"חסר מלכות"* כנגד אלוהים (המניע להחלטת האל) כמונח האמצעי (R) ובהרס האנושות תוך 120 שנה (החלטת האל, המוצגת על ידי *ve*) כמונח המשני (S). חטא אי-חרטה חייב להיות מוזכר במונחים הגדולים והקטנים, כתנאי לעונש הסופי האמור. לבסוף, אדם העשוי בשר ודם חייב להופיע בסיום (מכיוון שעליו מתקבלת החלטת האל); ולכן, היצור העשוי מאש או מחומר קשה כלשהו, חסין יותר מהאדם ולכן קרוב יותר לאלוהי, כפי שמציע רש"י באופן היפותטי, חייב להופיע בהנחת היסוד המשנית.

אז, הטיעון מתנהל כדלקמן: חטא ללא חרטה, על ידי יצור חזק ביותר העשוי מאש או מחומר קשה כלשהו, (Q) הוא סרב לאלוהים (R) מספיק כדי לזכות בהשמדה תוך 120 שנה (S) (הנחת יסוד משנית); מה שיותר מכך, חטא ללא חרטה, על ידי יצור חלש ופשוטה, העשוי כאדם מבשר גרידא, (P) הוא סרב לאלוהים מספיק כדי לזכות בהשמדה תוך 120 שנה (מסקנה). ההנחה העיקרית השקטה כאן היא: חטא ללא חרטה על ידי יצור חלש ופשוטה, העשוי כאדם מבשר גרידא (*beshagam*), הוא סרב לאלוהים יותר מחטא ללא חרטה על ידי יצור חזק ביותר, העשוי מאש או מחומר קשה כלשהו. הטיעון הוא טיעון סובייקטיבי חיובי קל וחומר (**+s**).

עם זאת, הקל *וחומר* המנוסח כאן, למרות שהוא מבוסס על פירוש רש"י, אינו זה שרש"י התכוון אליו. הוא אומר [49]: "כי גם זה בו שהוא בשר [רק] ואף על פי כן, הוא אינו נכנע לפני. מה אם היה אש או חומר

[49] התוספות המסבירות בסוגריים מרובעים ניתנות על ידי המתרגם במהדורת Chabad.org.

קשה? [כלומר, כמה גדולה הייתה סרבנותו!]". *קל וחומר זה* אינו מספק משום שהוא אינו משקף את מלוא משמעותו של בראשית ו', ג', אלא רק מבקש להבין את הביטוי "שגם בכך הוא בשר"; הוא אינו מזכיר את השיפוט שאלוהים קובע כתוצאה מכך. יתר על כן, הוא טוען קל וחומר בטעות כי יצור של 'בשר' אינו כפוף ליצור של 'אש וחומר קשה' שהוא כן, בעוד שהטיעון צריך להיות בכיוון ההפוך, משום שברור שאלוהים מבקש להסיק מסקנה לגבי האדם ולא לגבי יצור היפותטי בלתי פגיע יותר שהאדם לעולם לא יהפוך.

מסיבות אלה, קריאתו של רש"י " *קל וחומר*" לבראשית ו', ג', אף על פי שהיא משמעותית, יכולה להיחשב רק כמשתמעת (*סתום*). קריאה מפורשת (אפילו *קל וחומר*) אפשרית, כפי שהראיתי לעיל; יש לראות בכך את הפירוש המלא והמדויק של הפסוק הנתון. ניתן לומר שרש"י הפנה את תשומת הלב אליה, אך לא ניסח זאת במלואו.[50]

מלכים ב' ה' 13. עבדי נעמן: "אילו היה הנביא מצווה עליך לעשות דבר גדול, האם לא (*הא-לו*) היית עושה זאת? על אחת כמה וכמה כאשר (*ואף - אפ קי*) הוא [רק] אומר לך: רחץ וטהר [עליך לעשות זאת]!" (הסוגריים שלי).

זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**+s**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אם הנביא המבקש בקשה קשה כלשהי היה נראה חזק מספיק בעיניך כדי להצליח לרפא אותך, לגרום לך לציית לו, אז הבקשה הקלה שלו מרמזת שהוא עשוי להיות חזק יותר ממה שציפית ואף חזק מספיק כדי לרפא אותך, וזה אמור לגרום לך לציית לו. ניתוח רש"י: "האם לא תעשה זאת גם אם יצווה עליך לעשות משהו הדורש מאמץ? *קל וחומר* (קל וחומר), שכן אמר לך לעשות דבר קל, [כלומר] טבלו ותטהרו".

יחזקאל יד: 13-21 . אלוהים: "בן אדם, כי תחטא (*כי*) לי ארץ למעה רבה, ונטה ידי עליה... ושלחתי עליה רעב... [או] אם עברתי חיות רעות בארץ... או אם הבאתי חרב על הארץ ההיא... או אם שלחתי מגפה בארץ ההיא... ולו נח דניאל ואיוב בה חי אני נאם אדוני יהוה, לא בן ולא בת לא יצילו כי את נפשם לא יצילו בצדקתם... כמה וכמה (*אף כי*) כי אשלח את ארבעת משפטי הרעים על ירושלים חרב ורעב וחיה רעה ודבר, להכרת ממנה אדם ובהמה" (הסוגריים שלי).

זהו טיעון שלילי (**-p**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אם לאנשים קדושים כאלה חסר קרדיט רוחני מספיק כדי למנוע את ביצוען של כל אחת מארבע הגזירות השליליות (עונשים על חטאים שבוצעו) בנפרד, אז חסר להם מספיק כדי לעצור את כל ארבע הגזירות הללו יחד. פירוש רש"י קובע כי " *לשון קל וחומר וכ"ש* " (לשון קל וחומר) ; *אך הוא* אינו מצביע על פסוקים 20-13 כהנחות יסוד למסקנה בפסוק 21.

יחזקאל לג:כד . אלוהים: "יושבי החרבות האלה בארץ ישראל אמרו לאמר אברהם אחד היה וירש את הארץ ואנחנו *רבים* לנו הארץ נתנה לנחלה".

זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**+s**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: 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 כה וכו: לא מספרים אלא ערך מוסרי הם שמאפשרים את ירושת הארץ.) פירושו של רש"י שונה באופן ניכר: הוא מדווח על קריאתו של רבי שמעון בן יוחאי כ"אברהם, אשר נצטווה במצווה אחת בלבד [כלומר, ברית מילה], ירש את הארץ.

---

[50] זו הסיבה, ברשימה הכללית של טיעונים מקראיים קל וחומר שניתנו לעיל בפרק 3, אני מזהה מקרה זה כ"נמצא לראשונה על ידי R/AS".

אם כן, אנו, אשר נצטוו במצוות רבות, בוודאי תקבלו את הארץ לנחלה (*תוספתא סוטה* , ו, ז). הוא קובע שקריאה זו שונה מזו של רבי עקיבא, אך הוא אינו מפרט את גרסת האחרון. לאחר מכן רש"י קורא את פסוקים כה-כו כתשובת הנביא: אותה הוא מנסח מחדש כ"גם אם נצטוו [מצוות רבות] לא תשמרו [אותן].

משלי טו, יא . שלמה: "גיהנום *וחורבן* לפני ה', כמה וכמה *לב* בני אדם לפני ה'?" (הסוגריים שלי).

זהו טיעון חיובי נשוא (**p+**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אם אלוהים חזק מספיק כדי להסתכל לתוך הגיהנום וההרס, אז הוא חזק מספיק כדי להסתכל לתוך ליבם של אנשים. רש"י רק אומר ש"אף כי " *מעיד* על *ק"ו* (*קל וחומר*).

משלי י"ז, ז'. "דברים עזים לא יראו לילד ילד, קל וחומר *שפתי שקר* לנגיד."

זהו פרדיקטל חיובי (**p+**) טיעון קל וחומר (לפחות). הפרפרזה שלי: צפויה התנהגות בלתי הולמת יותר מג'נטלמן מאשר מנסיך (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שאם דיבור פסול אינו הולם מספיק בג'נטלמן (הנחת יסוד משנית), אז הוא אינו הולם מספיק בנסיך (מסקנה). שימו לב שכאן השתמשתי במונח 'דיבור פסול' כבסיס משותף למונחים ' דיבור *שתלטן*' ו'*שפתיים שקר* ' . אם נרשום שפתיים שקר כבלתי הולמות יותר מדיבור שתלטן, כפי שנראה כמתוכנן, ה"קל *וחומר*" כאן יהיה קרשנדו (**&p+**). רש"י קורא "*אף כי* " כמשמעותו *כ"ש* (*כל*) . *שימו* לב כי *המילה "נדיב* ", שתורגמה לעיל כ"נסיך", יכולה להתפרש גם באופן רחב יותר כמתייחסת לכל אדם בעל אופי "נסיכי".[51]

משלי יט, ז' . שלמה: "כל אחי העני שונאוהו, כמה וכמה (*אפ קי*): ירחיקו ממנו רעיו?"

זהו טיעון חיובי פרדיקטלי (**p+**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אם האיש העני אינו אהוב מספיק כדי שאחיו יימנעו ממנו, אז הוא אינו אהוב מספיק כדי *שחבריו* יימנעו ממנו. אנו יכולים להסיק מ"הרחקה" של החברים ש"שנאתם" של האחים מתבטאת גם בהימנעות. אין בהכרח כוונה לומר שההרחקה היא תגובה גרועה יותר מהשנאה; כלומר, אין צורך לקרוא את הטיעון כקרשנדו (**&**). רש"י קורא את הביטוי *עף כי* כמשמעותו *כל. שיקן* (על אחת כמה וכמה).

משלי י"ט 10. *שלמה* : "לא נאה לכיסיל מותרות; וכמה שמא *נאה* עבד למשול בנסיכים" (הסוגריים שלי).

זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**s+**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אם עבור טיפש, מותרות זה לא ראוי מספיק כדי להיות לא ראוי, אז עבור משרת לשלוט על נסיכים זה לא ראוי מספיק כדי להיות לא ראוי. רש"י מפרש את הביטוי *אף* כי כמשמעותו *ק"ו* (*קל וחומר* , קל וחומר).

משלי כא 27. שלמה: "אם זבח רשעים תועבה הוא [גם אם מובא בכוונה טובה]; כמה וכמה (*אפ קי*): המובא בכוונה רעה [האם היא תועבה]?" (הסוגריים שלי).

זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**s+**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אם קורבן הרשעים המובא בכוונה כנה הוא מתועב מספיק כדי להידחות, אז קורבן הרשעים המובא בכוונה לא כנה הוא מתועב מספיק כדי להידחות. שימו לב לאפקט ה'מראה' המשמש להעברת מידע בקצרה: 'קורבן הרשעים' ו'תועבתו' מוזכרים במחצית הראשונה של האמרה, אך לא בשנייה; בעוד שתכונת ה'כוונה' מוזכרת במחצית השנייה (רע), אך לא בראשונה (טוב). רש"י קורא את הביטוי *עף כי* כמשמעותו *כ"ש* (*כל*) . *שיקן* , על אחת כמה וכמה).

---

[51] זהו מקרה נוסף שפספסתי איכשהו במחקר הקודם שלי, למרות השימוש בביטוי המפתח *af ki* .

איוב ט' 13-14 . איוב: "לא ישיב אלהים אפו; עוזרי רחב כפופים תחתיו. כמה פחות אענה לו, ואבחור ריבוניו *?* "

זהו טיעון סובייקטיבי שלילי (**-s**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אם עוזריו של רחב לא היו ראויים מספיק להתווכח עם אלוהים, אז איוב אינו ראוי מספיק לעשות זאת. הערתו של רש"י היא פשוט לקרוא את הביטוי *af* [52]בפסוק 14 כ- *k "sh* (קיצור של *kol). sheken*), כלומר 'בכל זאת'; אך הוא אינו מקשר זאת במפורש לפסוק 13.

איוב טו 15-16 . אליפז התימני : "הנה (*הן*): בקדושיו לא בטח; ו (*ו*) השמים לא טהורים בעיניו. כמה פחות (*אפ קי*): מתועב וטמא, אדם אשר שותה עוולה כמים [האם הוא בטח או מחשיב לטהור]!" (הסוגריים שלי).

זהו טיעון חיובי (**+p**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אם אלוהים תובעני מספיק כדי לשפוט את קדושיו כבלתי אמינים ואת השמים כטמאים, אז הוא תובעני מספיק כדי לשפוט את בני האדם כחסרי אמינות וטמאים. פירוש רש"י לפסוק ט"ז קובע כי " *אף כי* " פירושו *"כל"*. שָׁקֵץ (וְעַד מָעַטְרִי); אך הוא אינו מזכיר במפורש את הקשר של פסוק זה לפסוק 15.

איוב לה:13-14. " אכן (*אכ*) לא ישמע אלוהים הבל, וגם שדי לא ישים לב. גם כאשר (*אפ קי*) תאמר לא תוכל לראותו - הדבר לפניו; לכן חכה לו."

זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**+s**) קל וחומר (או אולי טיעון קרשנדו, **&**). הדובר הוא אליהוא, שימו לב. המשמעות המיועדת, בעקבות הסבריו הקצרים של רש"י, נראית כדלקמן: אלוהים אינו מונע מיד (*אכ"ך*) מציפיותיהם של אנשים יהירים, ועוד פחות *מדרישותיהם של אנשים המפקפקים בו; אף על פי כן, הוא אכן מגיב בזמנו לכל הסיבות המוצגות בפניו לשיפוט אם אדם מגלה סבלנות. הטיעון קל וחומר* , אם כן, יהיה בערך: ספקנים באלוהים המעמידים דרישות ממנו מעצבנים אותו יותר מאשר אנשים יהירים בעלי ציפיות שונות (הנחת יסוד עיקרית שבשתיקה); מכאן נובע שאם אלוהים יתעלם מהיהירים לזמן מה (הנחת יסוד משנית), אז הוא יתעלם מהספקנים למשך זמן רב (או אולי יותר) (מסקנה). רש"י מציין מקרה זה, בהתייחס לביטוי *עף כי* שבו, כמו *כ"ש* (*כל). שקן*).[53]

דניאל ב', ט' . נבוכדנצר: "כה (*להן*): הגיד לי את החלום, וידעתי כי תוכל לומר לי את פשרו [שכן קשה יותר לספרו מאשר לפרשו]" (הסוגריים *שלי*).

זהו טיעון חיובי נשוא (**+p**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אם דניאל חזק מספיק כדי לספר את החלום, אז הוא חזק מספיק כדי לפרש אותו. רש"י מפרש את הביטוי *לחן* כמשמעותו *כ"ש* (*קול). שיקן* , על אחת כמה וכמה).

נחמיה י"ג:26-27 . נחמיה: "הלא באלה חטא שלמה מלך ישראל? ובגויים רבים לא היה מלך כמוהו, והוא אהוב היה לאלהיו, וַיַּמְלִיכוֹ אֱלֹהִים עַל כָּל יִשְׂרָאֵל; וְגַם אוֹתוֹ הַנָּכְרִים הֶחֱטִאִים . הַנִּשְׁמַעְנוּ אֵלֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הָרָעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת, לִמְעֹל בֵּאלֹהֵינוּ לָשֶׁבֶת נָכְרִים?"

---

[52] אין אזכור של כי בגרסה של רש"י באתר חב"ד.org.

[53] מצאתי מקרה זה במהלך מאמץ המחקר הנוכחי על ידי חיפוש פסוקים מקראיים הקשורים לביטוי המפתח " *אף כי*" . איכשהו פספסתי אותו במחקר הקודם שלי, למרות שחיפשתי מקרים הקשורים לביטוי זה. סביר להניח שזה לא נראה לי קל וחומר באותה תקופה; רק דרך ההסבר של רש"י אני תופס אותו ככזה כעת.

זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**+s**) קל וחומר. הפרפרזה שלי: אנו חלשים מוסרית משלמה המלך הגדול (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שאם אפילו (*גם*) אדם ברמה הרוחנית של שלמה היה חלש מספיק כדי שיוביל לחטוא על ידי נשים זרות (הנחת יסוד משנית), אז אנחנו, שנמצאים ברמה רוחנית נמוכה יותר, חלשים מספיק כדי שיוביל לחטוא על ידי נשים זרות (מסקנה); לכן, כדי להימנע מחטא ובכך לשבור את אמונתנו עם אלוהינו, אסור לנו להתחתן עם נשים זרות (השלכה של המסקנה). רש"י קורא את הביטוי *גם* כמשמעותו *קול* . *שיקן* (על אחת כמה וכמה).

השפעות על פרשנים מאוחרים יותר. רש"י גילה 5 מקרים לפני אשכנזי, דהיינו: משלי טו:יא, יט:י, כא:כז; איוב ט:יג-יד, טו:טו-טז. רש"י גילה 3 מקרים לפני קצנלנבוגן, דהיינו: יחזקאל לג:כד; משלי יז:ז, יט:ז. רש"י גילה מקרה אחד לפני איינהורן, דהיינו: נחמיה י"ג:כו-כז. רש"י גילה מקרה אחד לפני סטראשון, דהיינו: מלכים ב' ה:יג. רש"י גילה מקרה אחד לפני הירשנזון, דהיינו: בראשית ו:ג. רש"י גילה 2 מקרים לפניי (1 בספר י"ל ו-1 בספר השם), דהיינו: יחזקאל יד:יג-כא; דניאל ב:ט.

מכיוון שתגליותיו המקראיות קל וחומר של רש"י מפוזרות לאורך כל פירושיו השוטפים, ואולי גם במקומות אחרים, ואין רשימה של כולן יחד: (א) אי אפשר להניח שמי שמפרט מקרה אחד של רש"י למד אותו מרש"י (אלא אם כן, כמובן, הוא מזכיר שעשה זאת); ו-(ב) אי אפשר להסיק מהעובדה שמישהו (לפי הודאתו שלו) למד מקרה אחד או יותר מרש"י שהוא ידע על כל שאר המקרים של רש"י; ואכן, (ג) אי אפשר להסיק מהעובדה שמישהו מפרט חלק אך *לא* את כל המקרים של רש"י שהוא *לא* למד אף מקרה מרש"י.

למעשה, בהתבוננות בתוצאות המחקר הנוכחי, אף פרשן (עד ימינו) לא הראה היכרות עם כל 14 המקרים של רש"י . רשימתו של אשכנזי כוללת 5 מקרים שנמצאו ברש"י, אך חסרים בה 9 אחרים. רשימתו של קצנלנבוגן כוללת 7 מקרים שנמצאו ברש"י, אך חסרים בה 7 אחרים. לאיינהורן יש מקרה אחד שנמצא ברש"י, אך חסרים בה 13 אחרים . רשימתו של סטראשון כוללת 10 מקרים שנמצאו ברש"י, אך חסרים בה 4 אחרים. רשימתו של הירשנזון משנת 1995 כוללת 7 מקרים שנמצאו ברש"י, אך חסרים בה 7 אחרים. רשימתו של הירשנזון כוללת 8 מקרים שנמצאו ברש"י, אך חסרים בה 6 אחרים. רשימתו של יעקב כוללת 8 מקרים שנמצאו ברש"י, אך חסרים בה 6 אחרים. רשימתו של 2013 כוללת 11 מקרים שנמצאו ברש"י, אך חסרים בה 3 אחרים . אנו יכולים להסיק שרש"י לא נחקר כמקור למקרים מקראיים קל וחומר, לפחות לא באופן שיטתי, על ידי אף אחד מהפרשנים שנחקרו כאן (כולל אני).

דוחה . מלבד 14 המקרים התקפים והמפורשים שהוזכרו לעיל של כתבי הקודש קל וחומר, רש"י ככל הנראה הציע 5 מקרים נוספים - שאותם, עם זאת, איני מכיר כתקפים ומפורשים, ולכן הוצאנו במכוון מרשימתנו. אלה הם: **בראשית ו', ט', יחזקאל כ"ג, ל"ט-מ' . חבקוק ב':5-4, ותהילים טו:4, טו:5** . כעת אנתח אותם בהרחבה ואסביר מדוע הם ראויים לדחייה (השני, ככל הנראה לא קל וחומר, וארבעת האחרים , במקרה הטוב, במרומז קל וחומר).

בראשית ו', ט' . "אלה תולדות נח נח היה בדורותיו איש צדיק ולב שלם את אלהים הלך נח".

גבאי מדווח כי הירשנזון מצטט את רש"י, אשר בפירושו למקום *כותב* בנוגע למונח 'בדורותיו' (*בדורותב*):

> "חלק מחכמינו מפרשים זאת [מונח זה] לטובה: כמה וכמה יותר (*קול) (שכן*) אילו היה חי בדור של צדיקים, היה צדיק אף יותר. אחרים מפרשים זאת בגנאי: בהשוואה לדורו, צדיק היה;

> אך אילו היה בדור אברהם, לא היה נחשב לבעל חשיבות [סנה 108, בראשית רבה ל, ט, ת"נ נח ה].

רש"י מתייחס *לסנהדרין בתורה* 108 ע"א. שימו לב שרש"י מציג את הפירוש החיובי לפני השלילה, בעוד שהתלמוד מציג את הפירוש השלילי לפני החיובי. שימו לב גם שהתלמוד מצביע במפורש על *קל וחומר* בתזה החיובית, באומרו "כמה עוד", אך אינו עושה דבר כזה לגבי השלילה. הקטע הרלוונטי שם הוא כדלקמן [54]:

> "אלה תולדות נח: נח איש צדיק ותמים היה בדורותיו. אמר רבי יוחנן: בדורותיו, ולא בדורות אחרים [55]. רש לקיש אמר: [אפילו] בדורותיו - כמה וכמה בדורות אחרים [56]."

הטקסט המקראי קובע שנח צדיק וכו' 'בדורותיו', ומרמז על *הגדרה* כלשהי של תכונת צדקה. לא ניתן להתעלם מהגדרה זו; יש להבהיר את כוונתה; לכן, פירושי התלמוד ורש"י מוצדקים למדי. המילה 'בתוך' (*להיות*) מפורשת כ'בהשוואה לאחרים ב'. שימו לב גם שהמונח 'דורותיו' הוא ברבים, כנראה כדי לרמוז שנח משתרע על פני שני דורות או יותר.

הקריאה החיובית היא: מאחר שנח היה צדיק בין אנשים רשעים, קל וחומר הוא היה צדיק גם בדור של אנשים צדיקים, ואף צדיק יותר באותה סביבה היפותטית מאשר בסביבתו בפועל. הקריאה השלילית היא: נח נחשב צדיק רק בהשוואה לאנשים אחרים בדורו, אך אם היו משווים אותו לאנשים כמו אברהם הוא לא היה זוכה למעמד כה גבוה.

שאלה ראשונה: מהו בדיוק הקל *וחומר* המוצע בתרחיש החיובי? כלומר, אם נח (S) עשה מאמץ מוסרי (R) מספיק כדי להיות צדיק בעודו חי בסביבה אכזרית (P) (הנחת יסוד משנית), אזי הוא בהכרח היה עושה מאמץ מוסרי מספיק כדי להיות צדיק בעודו חי בסביבה טובה (Q), ואף יותר מכך (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה כאן היא שנדרש מאמץ מוסרי רב יותר כדי להיות צדיק בלב סביבה אכזרית (שם פיתויים לפגוע ברע) מאשר כדי להיות צדיק בלב סביבה טובה (שם הדוגמה הטובה של אחרים מקלה על עשיית טוב). זוהי הנמקה חיובית קל וחומר (**+p**). הטיעון אינו קרשנדו, למרות שהשפעות סביבתיות משפיעות על קנה המידה, כמו גם על הפוטנציאל, של רעה או מידה טובה, מכיוון שהמונח המשנה (S), דהיינו נח, נשאר ללא שינוי כשלעצמו.

שאלה הבאה: איזו צורת חשיבה מעורבת בתרחיש השלילי המוצע? נטען כי למרות שנח היה ראוי מספיק כדי להיחשב צדיק בעודו חי בסביבה אכזרית, *אין זה נובע* שהוא היה ראוי מספיק כדי להיחשב צדיק (במיוחד) בעודו חי בסביבה טובה. ההנחה כאן היא שתכונת ה'צדק' אינה מוחלטת, אלא יחסית בלבד. בהינתן שאדם ראוי במידה מסוימת, הוא עשוי להיראות כ'צדיק' אם הוא מושווה לאנשים לא ראויים במיוחד, ובכל זאת להיראות כלא 'צדיק' (במיוחד) אם הוא מושווה לאנשים ראויים מאוד.

בניסוח החיובי, עובדת הצדקה נתפסת כקשה יותר להשגה בסביבה מרושעת מאשר בסביבה טובה, ואילו בניסוח השלילי, מראית עין של צדק נתפסת כקשה יותר להשגה בסביבה טובה מאשר בסביבה מרושעת. תזות יריבות אלו מצביעות לכיוונים מנוגדים, ולכן הן סותרות במידה מסוימת. ובכל זאת, שתיהן נראות

---

[54] טקסטים באנגלית המבוססים על מהדורת התלמוד שונצינו, מקוונים באתר Halakhah.com.

[55] הערת שוליים במהדורת סונצ'ינו: " אז נח: בהשוואה לשאר בני דורו, שהיו רשעים בצורה יוצאת דופן, הוא בלט כצדיק". אדם; בדורות אחרים הוא לא היה עולה על האדם הממוצע."

[56] הערת שוליים במהדורת סונצ'ינו: "לכן, אם נח היה צדיק גם כאשר כל סביבתו הייתה רעה, על אחת כמה וכמה שחי בקרב צדיקים!"

סבירות. הן אינן סותרות לחלוטין משום שהמונח 'צדק' מטופל בהן בצורה שונה. אף על פי כן, התזה השלילית מדכאת את ההתלהבות של התזה החיובית, וקוראת להערכה ביקורתית יותר.

ההתנגדות המועלית היא שמראה חיצוני עשוי להיות אשליה. ייתכן שהמאמץ המוסרי הנדרש מאדם כדי להיראות צדיק בקרב הרשעים לא יספיק למעשה כדי לגרום לאותו אדם להתבלט כצדיק (במיוחד) בחברה צדיקה. *אותה כמות* של מאמץ מוסרי עשויה לתת מראה של צדק בהקשר ירוד יחסית מבחינה מוסרית, אך לא לעשות זאת בהקשר עשיר יחסית מבחינה מוסרית. ואכן, אדם עשוי אף להפעיל פחות סגולה במקרה הראשון, ולהיראות צדיק, ויותר סגולה במקרה השני, ולא להיראות צדיק (מאוד). תובנה זו אינה שוללת את אמיתות הנחת היסוד העיקרית של הטיעון הקודם, אך היא קוראת לגישה עדינה יותר.

לכן, אם ננסה לבנות טיעון קל וחומר להערכה השלילית, תוך שימוש במונח האמצעי 'להיראות צדיק' במקום 'צדיק', נקבל את התוצאה הבאה: נדרש מאמץ מוסרי רב יותר (R) כדי להיראות צדיק יחסית בסביבה טובה (P) מאשר בסביבה מרושעת (Q) (הנחת יסוד עיקרית בכיוון ההפוך). נח (S) עשה מספיק מאמץ מוסרי כדי להיראות צדיק בסביבה מרושעת (הנחת יסוד משנית דומה); אך לא מספיק, *ceteris paribus* , כדי להיראות צדיק בסביבה טובה (מסקנה) שונה). ברור שניסיון זה נכשל משום שהטיעון הוא נשוא חיובי ולכן אינו יכול לעבור מהמונח המשני (רשע) למונח העיקרי (בעל סגולה).

עם זאת, כדי לחזור ולומר, ייתכן שנח היה מייצר כמות שונה של מאמץ מוסרי בשתי הסביבות, וכך אכן נראה, ואכן נראה, כבעל סגולה או אכזריות, בשתיהן. זו הסיבה ששתי התזות אינן סותרות לחלוטין: התזה החיובית מניחה מאמץ *משתנה* בשתי הסביבות, בעוד שהשלילית מניחה מאמץ *דומה* בהן.

ברור שהביטוי "בדורותיו" דורש הסבר; אך לא ברור איזה מבין שני ההסברים שמציעים חז"ל עדיף. מטרת הראשון היא להרעיף שבחים על נח, אביה הצדיק של האנושות שלאחר המבול; בעוד שמטרת השני (כפי שכתוב ברש"י) היא לברך את אברהם, אביה הצדיק של העם היהודי. שתי ההצעות נכתבו על ידי חז"ל, ולכן שתיהן נועדו כנכונות.

לסיכום, בעוד שהפסוק המקראי רומז על טיעון קל וחומר תקף, גם טיעון נגדי אמין תואם אותו. משמעות הדבר היא שהטיעון הקל וחומר המוצהר הוא רק מרומז (*סתום*); לא ניתן לפרש אותו כמפורש (*מפרשת*) משום שכפי שמודיע לנו רש"י עצמו (והתלמוד), זוהי אינה הפירוש היחיד האפשרי של הטקסט הנתון. חוסר הוודאות הטמון בטקסט הנתון פירושו שלא ניתן להכריז בוודאות על אף אחת מהפירושים כפרשנות בלעדית.

יחזקאל כ"ג:39-40. 39 כי כאשר שחטו את בניהם לאליליהם, ובאו ביום ההוא אל מקדשי לחלל אותו; והנה כה עשו בתוך ביתי. **40** וגם כן (*וה*) שלחתם לאנשים הבאים ממרחקים, אשר נשלח אליהם מלאך, והנה באו , אשר רחצתם, צבעת את עיניך, וקישוטך *בקישוטים* ...

איני רואה טיעון א- פורטיורי בשני הפסוקים הללו, מפורש או משתמע, תקף או לא תקף, אפילו בהתחשב בהקשרם (פסוקים לפני ואחרי). מהי הטיעון ה-א-פורטיורי המשוער? התנהגות העם המגונת בפסוק מ' משתמעת *כגרועה מזו* המגונת בפסוק ל"ט. ניתן להשתמש בכך כהנחת יסוד עיקרית; אך איני רואה שום טיעון מכוון, שום דיון נוסף המוביל אותנו מהנחה משנית למסקנה. עם זאת, רש"י קורא את הביטוי ו...

af ki כמו כאן שווה ערך ל- *kol sheken* (בעיקר, ביתר שאת), מרמז שמדובר בטיעון קל וחומר [57]. אך הוא אינו מבהיר מה הוא רואה כהנחות היסוד והמסקנה של טיעון זה.

התרגום לאנגלית של פירוש רש"י כאן הוא "והגרוע מכל הוא שהם ישלחו להביא להם [להזמין] כמה מנסיכי הגויים, אוהביהם, ואלה רואים את החילול שבו הם מחללים את מקדשי". זה בדרך כלל מתרגם את *קול*. *sheken* בתור "בטח". אבל כל התרגומים לאנגלית של הפסוק עצמו שראיתי [58], כולל זה המוצג למעלה, מתרגמים *ve af ki* כאן בצורה מעורפלת יותר כ"ויתרה מזאת" או כ"יתר על כן". תרגום זה, לדעתי, אינו מספק, משום שהוא מרמז על צירוף בלבד בעוד שההקשר מרמז על העצמה. לפיכך, *ve יש לקרוא כאן את המילה " af ki* " כ"וגרוע מכך". אך ביטוי זה , כשלעצמו, אינו נושא שום קונוטציה של טיעון קל וחומר; הוא רק מרמז על התקדמות מרע לרע.

רש"י מפרש בצדק את השימוש ב*"אף כי "* כמעיד על *"קל וחומר"* , דהיינו ב-12 המקרים הבאים: שמואל א' כ"ג:ג; יחזקאל יד:יג-כא, טו:ה; משלי יא:לא, טו:יא, יז:ז, יט:ז, יט:י, כא:כז; איוב ט:יג-יד, טו:ט"ז, לה:יג-יד. אני יכול למנות 9 מקרים נוספים שהוא לא מזכיר, שבהם " *אף כי"* מסמן קל וחומר: דברים לא:כ"ז; שמואל א' יד:כט-ל, כא:ו; שמואל ב' ד:י-יא, ט"ז:יא; מלכים א' ח:כ"ז; איוב כה:ה-ו; דברי הימים ב'. ו:י"ח, ל"ב:ט"ו. אבל רש"י מרחיק לכת, בהערתו ליחזקאל יד: *יג- כא, ומכליל יתר על המידה באומרו ש"זוהי לשון קל וחומר וכ"ש [* כלומר , קל וחומר] *לאורך כל הכתובים* " (ההדגשה שלי).

עם זאת, ברור ש-21 הדוגמאות שהוזכרו אינן מוכיחות את טענתו הכללית של רש"י, מהסיבה הפשוטה *שיש לפחות שני פסוקים מקראיים שבהם משתמשים במילה "af ki" (אף כי), וברור* שאין כוונה קל וחומר. ואכן, רש"י מעיר על שניהם , מבלי לרמוז שכוונתו היא *קל וחומר* כלשהי . המקרים הם בראשית ג', א', שם רש"י מפרש את המילה " *af ki* " כ"למרות" (*af al pi* , ללא רמיזה לכוונה קל וחומר); ונחמיה ט', יח, שם רש"י אינו מעיר דבר (והתרגום לאנגלית קורא בצדק את המילה " *af ki* " כ"למרות").

לכן לגיטימי למדי מצידי לומר שיחזקאל כ"ג:לט-מ" אינו מכיל טיעון קל וחומר, למרות שהוא משתמש בביטוי *"אף כי"* , אשר אמנם מעיד לעתים קרובות על טיעון כזה. ברור לי שרש"י פירש *את "אף כי* " כ"כל *"* . *שקן* במקרה הזה קצת בחיפזון; במקרה הזה זה לא מדויק.

ביקשתי מגבאי למצוא נימוק כלשהו לעמדתו של רש"י, והוא ציין בפניי שכמה פרשנים [59]התמקדו בתמונה הגדולה והציעו שפסוק מו (בין היתר), המתאר את ההשלכות המחרידות של החטאים החמורים המפורטים בפסוקים לט-מ (ומוקדם יותר), יכול להיות המסקנה של טיעון *קל וחומר המשוער* . פסוק מאוחר זה ביחזקאל כ"ג... קורא:

46 כי כה אמר אדני יהוה קהל יעלה עליהם והיו לממה ולבזה

בהתבסס על תגובתו של גבאי, ניתן לנסח את *ה"קל וחומר" המיועד* כדלקמן: הזמנת אנשים לצפות בחילול מקדש ה' וכו' (פסוק 40) היא חטא גדול יותר מאשר רק חילול המקדש וכו' (פסוק 39 ואילך)

---

57 גבאי הפנה את תשומת ליבי לפירוש *מצודות דוד* (מאת רבי דוד אלטשולר מפראג, 1687-1769) בעל אותה קריאה. מאוחר יותר, סטראשון (מאה ה-19, ראה להלן) מציע את אותה פרשנות קל וחומר. ייתכן ששניהם פשוט הלכו בעקבות טענתו של רש"י.

58 תנ"ך ירושלים בדפוס; ומקוון: חב"ד, מכון-ממרה, JPS וספריא.

59 הוא הזכיר את דוד קמחי (רד"ק, 1160-1235), את יצחק אברבנאל (1437-1508), ואת מאיר לוב בן יחיאל מיכל (מלבי"ם, 1809-1879), ואת מתיהו סטראשון (1817-1885). לא ראיתי מה הם אומרים במדויק.

(הנחת יסוד עיקרית שבשתיקה); מכאן נובע שאם רק חילול המקדש וכו' הוא חטא מספיק כדי להביא לעונשים החמורים המפורטים (בפסוק 46 ואילך) (הנחת יסוד משנית), אז הזמנת אנשים מבחוץ לצפות בחילול כזה היא חטא מספיק כדי להביא לאותם עונשים או גרוע מכך (מסקנה). זוהי תהיה טענה סובייקטיבית חיובית (**+s**) קל וחומר, או אולי טענה בקרשנדו (**+s&**).

עם זאת, כשאני מסתכל על הצעה זו, אני עדיין לא משוכנע. הייתי רוצה ללכת בעקבותיי, אך איני יכול לעשות זאת בכנות. ברור למדי שנאמר לנו שפרסום חילול הקודש גרוע יותר מחילול קודש גרידא (פסוקים 40-39), וכי מובטחים עונשים כבדים (פסוק 46). אך בשום מקום בטקסט המקובל אין רמז לכך שהעונש על הפרסום נגזר *(* בין אם במידה שווה או גדולה יותר) מהעונש על חילול הקודש. גם אם רשימת המעשים הלא נאותה היא בבירור הולכת ומתקדמת מרע לחמור יותר (פסוקים 40-39), ברור שהעונש שנקבע (פסוק 46) מיועד לכל המעשים *הלא נאותים יחד* . אילו כוונת הטקסט הייתה אחרת, הוא היה מצביע על כך שהעונשים המוצהרים (פסוק 46) נובעים *באופן ספציפי... עבור החטאים המוקדמים והקלים יותר* (פסוק 39), והותיר לנו *להסיק* עונשים דומים או גדולים יותר עבור החטאים המאוחרים והגדולים יותר (פסוק 40). הטקסט הנתון בבירור אינו עושה חלוקה כזו.

טענה השוואתית אינה בהכרח מולידה כשלעצמה טיעון קל וחומר. נדרש מידע נוסף למשימה זו. אכן ניתנת לנו מה שיכול היה להיות הנחת יסוד עיקרית; אך לא ניתנת לנו גם הנחת יסוד משנית שממנה ניתן להסיק את המסקנה המשוערת, או מסקנה שממנה ניתן לעבד את הנחת היסוד המשנית. לכן אני טוען שאין כוונה לטיעון *"קל וחומר"* בקטע מקראי זה, בין אם מפורש ובין אם משתמע; כלומר, יחזקאל כ"ג:40-39(, 46) אינו שייך לרשימה שלנו.

כעת הרשו לי להוסיף הערה בנוגע לחבקוק ב', ה'. למרות שהוא כולל את הביטוי " *אף כי"* , ולכן עשוי (בהתאם להנחה הרגילה של רש"י) להיות מכוון כ"קל *וחומר"* , למעשה הוא לא סומן ככזה על ידי רש"י. אף על פי כן, ראוי לבחון זאת מקרוב.

חבקוק ב':5-4. 4 הנה (*הוא*), נפוחה נפשו, לא ישרה בו; וצדיק באמונתו יחיה. **5** וגם (*ו) אף כי*), יין סוחר בוגד, לא יעמוד גאון ; מרחיב כשאול תאוותו, והוא כמוות, ולא יוכל לשבע, כי אם יקבץ אליו את כל הגויים, ויקבץ אליו את כל העמים.

כפי שכבר הוזכר, פירוש רש"י לפסוק ה אינו מציין זאת *כקל וחומר* (או *קול). (שקן*). זה כשלעצמו אינו מוכיח שרש"י לא ראה זאת ככזה; אך ההנחה שהוא עשה זאת תהיה ספקולטיבית. אם נבחן את מה שהוא כן אומר, נראה שהוא מקשר את הנרטיב לדמויות ולאירועים היסטוריים. עם זאת, אני, מצידי, לא רואה כוונה קל וחומר בניתוח שלו. אך אם הייתה כוונה כזו, היינו יכולים לומר רק במקרה הטוב שהוא פירש טיעון קל וחומר מרומז, משום שהמונחים שהוא היה כרוך בהם (בלשאצר, שתיית יין עם כלי המקדש וכו') אינם ניתנים במפורש בפסוק. אין ספק שניסוח הפסוק מעורפל למדי.

בחיפוש אחר טיעון קל וחומר בקטע זה, הייתי מפרש את הקריאה הבאה, מילולית יותר – וכללית יותר (אתית ולא היסטורית), תוך שימוש בפסוק 4 וגם בפסוק 5: 'אכן (*רמז*), נפש נפוחה, חסרת יושר פנימי, [לא תשרוד], שלא כמו הצדיק אשר באמונתו יחיה; קל וחומר (ו *)' (אף כי*), אדם יהיר, מוכה שכרות, ומלא בתשוקות בלתי מוגבלות ובלתי יודעות שובע, לא יחזיק מעמד'. אם פירוש זה נכון, אזי *ה"קל וחומר" המיועד* יהיה כדלקמן: אדם יהיר וכו' (פ) רשע יותר (ר) מאדם יהיר וכו' (ש) (הנחת יסוד עיקרית שבשתיקה); מכאן נובע שאם האדם היהיר רשע מספיק כדי להגיע לחיים מקוצרים (ש) (הנחת יסוד משנית), אז האדם היהיר רשע מספיק כדי להגיע לחיים מקוצרים (מסקנה). זו תהיה טענה סובייקטיבית

חיובית (**+ש**) קל וחומר. פירוש רש"י נראה אפוא כיישום של טענה כללית זו לנסיבות ההיסטוריות שהוא מציין.

האם עלינו אם כן לספור מקרה זה (בפורמט הכללי יותר המוצע) כקל *וחומר מפורש* ? אם כן, לא ניתן לייחס זאת לרש"י, שכן הוא אינו מסמן זאת במפורש כקל וחומר. למרות שראינו, שהוא טען באופן גורף שכל הפסוקים המקראיים הכוללים את הביטוי " *אף כי*" הם קל וחומר, איננו יכולים להניח שהוא התכוון למקרה זה שכן הוא אינו מזהה אותו ככאלה *במקום* , ויתרה מכך, מצאנו מקרים אחרים כאלה שהוא בבירור לא ראה כקל וחומר. במקרה כזה, אני אהיה המגלה של המקרה החדש הזה.

עם זאת, אני מהסס לטעון זאת, משום שאפשר גם לקרוא את שני הפסוקים כקביעה נפרדת, כאשר המילה " *אף כי*" משמשת רק כמעצים [60]ולא כאות להסקה. כלומר, מכיוון שהמונחים שבהם נעשה שימוש (נשגב, יהיר וכו') מעורפלים מאוד, ייתכן ששני הפסוקים מתייחסים לאותו אדם טיפש, בו זמנית או לאורך זמן, כאשר פסוק 4 מתאר כמה היבטים (רעים) שלו, ופסוק 5 מוסיף עוד כמה היבטים (גרועים אף יותר) שלו [61]. במקרה כזה, לא יכולתי לטעון לכוונת *קל וחומר מפורשת (מפרשת*) , אלא רק לכל היותר כוונת מרומזת (*סתום*).

לאחר מכן, הבה נבחן את המקרים תהילים טו:4 ו-טו:5. כפי שכבר הוזכר (בפרק 4 לעיל), שני מקרים אלה מוצגים כדוגמאות *לקאל וחומר מרומז* (*satum*). בברייתא של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי (או לפחות בפירוש המצורף *לברייתא זו*). *לכן, לא ניתן לייחס* את שני המקרים הללו לרש"י. אך מכיוון שהוא משתמש בביטוי *ק"ו* (*קל וחומר*) בפירושו לשני הפסוקים, אך אינו מסמן אותם כמשתמעים (*סתום*), ראוי שאנתח אותם כאן.[62]

תהילים טו, ד. נשבע לרעתו ולא יחזור בו (שבועתו).

רש"י מעיר: על אחת כמה וכמה (*ק"ה*) הוא אינו חוזר בו אם מדובר במשהו שאינו פוגע בו! [63]קריאתו קל וחומר היא כך: הימנעות מפגיעה עצמית בדרך כלל דוחקת יותר מבחינה פסיכולוגית מאשר עשיית טוב לעצמו (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שעבור אדם צדיק, אם הימנעות מפגיעה אינה דוחקת מספיק כדי לגרום לו לחזור בו מדבריו (הנחת יסוד משנית), אז עשיית טוב לעצמו אינה דוחקת מספיק כדי לגרום לו לחזור בו מדבריו (מסקנה). צורת הטיעון היא סובייקט שלילי (**-ס**).

מדוע זה מסווג כמשתמע ולא כמפורש? משום שאם אדם טוב, לאחר שנשבע שבועה, אינו מבטל אותה גם כאשר הדבר לרעתו, נכון עוד יותר שהוא לא יעשה זאת כאשר הדבר לטובתו, אך בכל זאת הפסוק אינו מצהיר את ההצהרה הרחבה יותר הזו. הפסוק אינו נועד להציג טיעון קל וחומר שמטרתו ה"מסקנה" המשתמעת האמורה; הוא עוסק רק בהצהרה המפורשת בה השתמשנו כ"הנחת יסוד משנית". ההקשר

---

60 שימו לב, לתמיכה בתזה זו, לתרגום הנ"ל של המילה *ve af ki* כ"כן, יתר על כן".

61 או שהטיפשות בפסוק הראשון עשויה להיות כללי יותר והטיפשות שבשני ספציפית יותר, כלומר, הראשונה עשויה לכלול את השנייה.

62 שימו לב שכבר ניתחתי את שני המקרים הללו בפרק 16 של AFL, משום שלואיס ג'ייקובס הפנה את תשומת הלב אליהם במאמרו שצוטט קודם לכן. ג'ייקובס דוחה אותם, ואני מסכים איתו. הוא מזכיר את *הברייתא האמורה* כמקורם, אך אינו מזכיר את רש"י.

63 במאמרו שצוטט קודם לכן, ג'ייקובס מתרגם את הפסוק כ: "נשבע לרעתו ולא ישנה"; ומפרש זאת כ"אם 'לא ישנה' (כלומר, לא חוזר בו מדבריו) היכן שזה לרעתו, על אחת כמה וכמה שלא ישנה היכן שזה לטובתו". זה נראה כפרפרזה על הערתו של רש"י.

מראה שהוא מתאר את המעלות השונות *הספציפיות* לאדם טוב [64]. פעולת "אי-ביטול שבועה מועילה" נמצאת גם אצל אנשים רעים; לכן, היא אינה מעניינת רשימה זו של מעלותיו הספציפיות של אדם טוב.

לפיכך, תהילים טו, ד' אינו נועד להעביר לנו *קל וחומר . לכן, יש להניח שהערת רש"י בק"ו* מתייחסת לק"ח מרומז , אשר בסופו של דבר ניתן לפרש לתוכו. הצגתו של פסוק זה על ידי רבי אליעזר כדוגמה *לק"ח מרומז* מאשרת הערכה זו.

תהילים טו, ה. *ולא* לקח שוחד על כל התמים.

פירוש רש"י אומר: (וגם לא קיבל שוחד) "נגד עני, לגנותו במשפט על ידי שיפוט מעוות. חז"ל הסבירו זאת עוד כך, כך שלא יקבל שוחד כדי לזכותו במשפט, ועל אחת כמה וכמה (*ק"ה*) לא ייקח שוחד כדי לסלף את המשפט". אם כן, הקל *וחומר המוצע* כאן הוא: שוחד כדי לגנות חף מפשע במשפט אינו מוסרי יותר משוחד כדי לזכות חף מפשע במשפט (הנחת יסוד עיקרית שבשתיקה); מכאן נובע שאם שופט רואה שוחד המוצע לו כדי לזכות חף מפשע במשפט כבלתי מוסרי מספיק כדי לסרב לו (הנחת יסוד משנית), אז הוא יראה שוחד המוצע לו כדי לגנות חף מפשע במשפט כבלתי מוסרי מספיק כדי לסרב לו (מסקנה). צורת הטיעון היא סובייקט שלילי (**+s**).

התרגום לעיל קורא את המילה "*אל* " כ"נגד". לואי ג'ייקובס משתמש בתרגום אחר [65]: "וגם לא ייקח שוחד לצדד בחף מפשע"; והוא מפרש זאת כ: "אם הוא מסרב לקחת שוחד כדי לתמוך בחף מפשע, כמה שכן יסרב לקחת שוחד כדי לתמוך באשם". כאן, כפי שמציין ג'ייקובס, המילה " *אל* " *מתפרשת כ"מטעם* ", ולא כ"נגד". בפרשנותו של ג'ייקובס, המונח המשני (לתמוך בחף מפשע) זהה, בעוד שהמונח העיקרי (לתמוך באשם) שונה מעט, דבר המצביע על סכסוך בין שני צדדים. ברור שאם שופט מושחת לקח שוחד כדי לזכות (או להקל יותר) כלפי הצד האשם באמת, הוא היה למעשה מגנה (או מחמיר יותר כלפי) הצד החף מפשע. לכן, הטיעון קל וחומר נותר ללא שינוי במהותו (עדיין **+s**).

פסוק זה, ללא קשר לפרש את הביטוי "*אל*" , ניתן לסווג ככל *וחומר מרומז ולא מפורש* מאותה סיבה כמו הקודם. אין כאן כוונה, ככל הנראה, לבנות טיעון - יש כאן רק טענה אחת. אם הייתה כוונה לטיעון, הייתה מתקבלת טענה נוספת (הנחת היסוד העיקרית או המסקנה לאותה הנחת יסוד משנית) על מנת לעורר הסקה, תהליך חשיבה. *אם טענה אחת הייתה מספיקה כדי לטעון לטיעון קל וחומר, אז כל טענה הייתה יכולה להפוך לטיעון כזה, ולא היה לה סוף* .

גם כאן, ההקשר מראה שהפסוק שלנו הוא תיאורי בלבד, חלק מרשימה של מעלות ייחודיות לאדם טוב. אדם כזה לא יקבל שוחד, בין אם בתמיכה ובין אם בהתנגדות לחפים מפשע, או לצורך העניין לאשמים. האמירה "ולא יקבל שוחד לצדד או להתנגד (*לכל*) החפים מפשע" נועדה להיות כוללנית לחלוטין. זאת בניגוד מרומז לאדם הרע, אשר מתפתה בקלות לאחת מהמטרות הנלוזות הללו (גם אם הוא עשוי לראות באחת מהן קלה או קשה יותר, כדי להעמיד פנים לעצמו שיש לו מצפון פועל).

גם כאן, מאחר ותהילים טו, ה' אינו נועד להעביר לנו *קל וחומר , יש להניח שהערת רש"י בק"ו* מתייחסת לק"ח המשתמע, *אשר* בסופו של דבר ניתן לפרש לתוכו. הצגתו של פסוק זה על ידי רבי אליעזר כדוגמה *לק"ח ומשתמע* מאשרת הערכה זו.

---

64 מוגדר בפסוק א' כמי שגר במשכן [של אלוהים], אשר ישכן על הר קדשו".

65 במאמרו הנ"ל.

אגב, דיון קל וחומר . מלבד ציון מקרים של דיון מקראי קל וחומר, הוא מרבה להשתמש בטיעונים כאלה בפרשנותו השוטפת, למטרות דרשה או הלכה. במקרים כאלה, אין בכוונתו להפנות את תשומת הלב לכוונה קל וחומר בסיפור המקראי, אלא לדון בנושא עקיף כלשהו. למרות שלפעמים הוא מסובב טיעונים כאלה בעצמו, הוא מרבה להסתמך על מקורות מדרשיים או תלמודיים שבהם נעשה שימוש בטיעונים כאלה. ישנן דוגמאות רבות לכך, כפי שניתן לברר בקלות על ידי שימוש בחיפוש הבא במהדורה המקוונת של פירושו לתנ"ך: קַל וָחֹמֶר ; ק"ו ; כָּל שֶׁכֵּן ; כ"ש .

לדוגמה: בהתייחסו לבראשית א', יב, טוען רש"י, בשם *ההגדה* של מסכת חולין (60, א), שלמרות שהעשבים לא נצטוו על ידי הבורא לגדול "למינם", כאשר שמעו שהעצים נצטוו כך, הם יישמו טיעון של *קל וחומר* על עצמם, כלומר ראו את עצמם ככפופים לאותה חובה. כאן, אין כוונת *קל וחומר* בפסוק המקראי עצמו, אך היא משמשת כמקפצה לטענה נוספת.

לעיתים יש יותר מטיעון א-פורטיורי אחד כזה בפרק, או אפילו בתוך פסוק בודד; לכן, יש צורך לעקוב בקפידה אחר כל רמז שמחזיר מנוע החיפוש כדי לוודא שרואים את כל המקרים המעורבים. עם זאת, יש לומר שייתכן בהחלט שיש בין המקרים האקראיים הרבים הללו של דיון א-פורטיורי, מקרה אחד או יותר של " *קל וחומר*" *ישיר* , כלומר של פסוקים מקראיים בעלי כוונה א-פורטיורי ברורה בעצמם, דבר שלא הבחנו בו ותיעדנו עד כה במחקר הנוכחי. לכן, זוהי משימת מחקר שכדאי להמשיך בה, אם לא חובה, לבחון את כל המקרים שנמצאו מכנית. אך לא מצאתי את הזמן לעשות את העבודה המפרכת הזו בעצמי.

7. ר' שמואל יפה אשכנזי

רבי שמואל יפה אשכנזי (נולד בשנת 1525, בבורסה, טורקיה העות'מאנית, נפטר בשנת 1595) [66]כתב את " ***יפה צורה*** ", שפורסם בוונציה בשנת 1597 (חובר בסביבות 1580-1560) [67]. שימו לב שסוף המאה ה-16 הוא כבר, מבחינה אינטלקטואלית, התקופה ה"מודרנית"; זו אינה רשימה "עתיקה" או "ימי ביניים".

גבאי מדווח כי **שלושה עשר מקרים** של *"קל וחומר"* בתנ"ך מפורטים בחיבור זה (מלבד 11 המקרים המופיעים במדרש גר). 13 אלה הם: **מלכים א' ח':כז** [68]**; מלכים ב' י':ד'; ישעיהו כ':ו'; ירמיהו כ''ה:כט, מה:ד-ה', מ''ט:יב; משלי טו:יא, יט:י', כא:כז; איוב ד':י''ח-יט, ט':יג-יד, טו:טו-ט''ז, כ''ה:ה-ו'** .

נראה ש -*8 מהמקרים הללו הם "ראשונים היסטוריים"* , דהיינו מלכים א' ח':27; מלכים ב' י':4; ישעיהו כ':6; ירמיהו כ"ה:29, מה':5-4, מט':12; איוב ד':19-18, כ"ה:6-5. 5 המקרים הנותרים, דהיינו משלי טו:11, יט:10, כא:27, ואיוב ט':14-13, טו:16-15, עשויים להיחשב כממצאים "עצמאיים". 5 האחרונים נמצאים כולם בפירוש התורה של רח"י; אך מכיוון שישנם 8 מקרים נוספים המפורטים בו *שאינם* מופיעים בספר התורה, איננו יכולים להסיק שאשכנזי ביסס את רשימתו על הערותיו המפוזרות של רש"י. אין ספק שאשכנזי ייתכן שאסף מקרה אחד או יותר מרש"י; אך אלא אם כן ציין זאת במפורש, איננו יכולים להניח שהוא עשה זאת.

הרשימה שלי משנת 2013 (שנכתבה לעיל, בפרק 3) כוללת (כמובן, הרבה אחרי) ומנתחת את כל המקרים של YT, למעט ישעיהו כ', ו'; לכן, אין צורך שאנתח כאן אף מקרה מלבד האחרון. ישעיהו כ', ו' אינו במבט ראשון ברור קל וחומר, וזו ללא ספק הסיבה שכמה רשימות (שלי ושל יעקב) לא כללו אותו. עם זאת, אשכנזי, ו(כפי שנראה) אחרים אחריו, אכן כללו אותו. כדי להבין את כוונתו קל וחומר, יש לבחון את ההקשר הנרטיבי, כלומר חמשת הפסוקים הקודמים [69]. לאחר מכן אנו מקבלים את הקריאה הבאה; שימו לב לשפה המרמזת על טיעון מקראי קל וחומר (*חינה - ועד*) [70]:

ישעיהו כ', ו'. ואמר יושב החוף הזה [סביב אשדוד, השווה פסוק 1] ביום ההוא: "הנה כזו מצפהנו [להיות שבוי כמצרים וכישישה, השווה פסוקים 5-4] אשר נברחנו שמה לעזרה להינצל ממלך אשור ואיך (*ואיך*) *נמלט?" (הסוגריים שלי*).

פרפרזה שלי: אלוהים מנבא כיצד יטענו אנשי יהודה: אם מצרים ואתיופיה, עמים שאליהם אנו, אנשי יהודה, נוטים לברוח לעזרה, לא היו חזקות מספיק כדי להימנע מתבוסה ממלך אשור, אז אנחנו בוודאי לא

---

[66] https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe -**s** amuel-ben-isaac-ashkenazi.

[67] https://beta.hebrewbooks.org/42241.

[68] מעניין לציין, שדברי הימים ב' ו':18 (חזרה על מלכים א' ח':27 , אך עבור אות אחת ***heh***) *אינו* כלול ברשימת YS. הוא מתחיל להופיע רק ברשימת Katzenellenbogen (ראה סעיף הבא).

[69] גבאי הבהיר לי את הטקסט על סמך פירושיהם של דוד אלטשולר (הידוע גם *כמצודת דוד* , 1687-1769) ומאיר לייבוש בן יחיאל מיכל ויסר (הידוע גם *כמלבי"ם* , 1809-1879).

[70] השווה את הטיעון הדומה מאוד במלכים ב' י':4. לאור ניסוחו, אני חושב שראיתי מקרה זה בשנת 1995, אך כנראה שלא הצלחתי לראות את אופיו קל וחומר.

חזקים מספיק כדי לעשות זאת. במילים פורמליות יותר: מצרים ואתיופיה (P) חזקות יותר (R) מיהודה (Q) (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שאם מצרים ואתיופיה לא היו חזקות מספיק כדי להימנע מתבוסה (S) (הנחת יסוד משנית), אז ישראל אינה חזקה מספיק כדי להימנע מתבוסה (מסקנה). זהו טיעון סובייקטיבי שלילי (**s-**) קל וחומר.

8. ר' צבי הירש KATZENELLENBOGEN

ר' צבי הירש קצנלנבוגן (ZHK , נולד ב-1796, בוילנה, ליטא הרוסית, נפטר ב-1868) [71], כתב ***את*** "נתיבות עולם", שפורסם בוילנה, 1822. [72]שימו לב שאנו כאן כבר בתחילת המאה ה-19.[73]

גבאי דיווח כי **עשרים מקרים** של *קל וחומר* בתנ"ך רשומים (עמוד 30) בחיבור זה (מלבד 11 המקרים המופיעים במדרש GR). בתחילה, הוא מצא 16 מקרים, דהיינו **שמואל א' יד: 30-29; שמואל ב' ד': 10-11, 12: 21, 16:11; מלכים א' ח': 27; מלכים ב' י': 4; יחזקאל לג: 24; משלי טו: 11, 17: 7, 19: 7, 19: 10, 21: 27; איוב ד': 19-18, 15: 16-15, 25: 6-5; דברי הימים ב' ו': 18** (חזרה על דברי הימים א' ח': 27). אך מאוחר יותר, לאחר שמצא אותם מוזכרים בחיבורו של הירשנזון, הוא מצא ארבעה מקרים נוספים, דהיינו **דברים לב: 39 ;** שמואל **ב' י"ב:י"ח; תהילים כה:ח-ט, עח:כ** .

שימו לב שארבעת הקטעים הנוספים הללו לא דווחו בתחילה על ידי גבאי, כאשר חקר לראשונה את עבודתו של קצנלבוגן. אך מאוחר יותר הוא דיווח כי הירשנזון מנה קטעים אלה כמקרים של *קל וחומר* שנמצאו בעבודתו של קצנלבוגן . לכן ביקשתי ממנו לעיין שוב ברשימה של קצנלבוגן, והוא אישר כי פספס אותם בעבר וכעת ראה אותם שם. אך כשביקשתי ממנו לספר לי כיצד קצנלבוגן או הירשנזון ניסחו את הטיעונים לכאורה, לא קיבלתי תשובה נוספת.[74]

נראה כי *9 מתוך 20 המקרים התקפים הם "ראשונות היסטוריות"* , דהיינו דברים לב:לט ; שמואל א' יד:כט-ל; שמואל ב' ד:י-יא, י"ב:י"ח, י"ב:כ"א, ט"ז:יא; דברי הימים ב' ו:י"ח; תהילים כה:ח-ט, ע"ח:כ'. ניתן להתייחס ל-11 המקרים הנותרים כאל ממצאים "עצמאיים". מבין אלה, 3 מקרים סומנו בעבר על ידי רש"י אך לא על ידי אשכנזי, דהיינו יחזקאל לג:כ"ד, ומשלי י"ז:ז', יט:ז'; 4 מקרים סומנו בעבר על ידי רש"י ומאוחר יותר על ידי אשכנזי, דהיינו משלי טו:יא, יט:י', כא:כ"ז, ואיוב טו:טו-ט"ז; ו-4 מקרים סומנו בעבר על ידי אשכנזי אך לא על ידי רש"י, דהיינו, מלכים א' ח':כ"ז, מלכים ב' י':ד', ואיוב ד':י"ח-יט, כה':ה'-ו'. אחד או יותר משבעת המקרים המיוחסים לרש"י אולי נגזרו מפרשנותו המפוזרת לתורה מאת קצנלבוגן; אך אין לנו דרך לדעת זאת אם הוא לא הזכיר את העובדה. באשר ל-8 המקרים האמורים שסומנו בעבר על ידי אשכנזי, איננו יכולים להניח שקצנלבוגן גזרו אותם מרישום שלו, מכיוון שישנם 4 מקרים נוספים המפורטים ב-YT שאינם *רשומים* ב-'לא', דהיינו ירמיהו כ"ה:כט, מה:ד'-ה', מ"ט:יב, ואיוב ט':יג-יד. מסיבות אלה, עלינו להתייחס ל-11 המקרים האמורים כממצאים "בלתי תלויים" של קצנלבוגן (אלא אם כן, כמובן, יימצא בסופו של דבר מידע הסותר).

---

71 https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

72 https://beta.hebrewbooks.org/24940.

73 זה בערך באותו זמן שבו תנועת "מדע היהדות" התגבשה בברלין.

74 אני מניח כאן שגבאי ציטט נכון את ארבעת המקרים, למרות שלעתים הוא טעה בחוסר תשומת לב או בהקלדה. אין לי דרך לאמת באופן אישי את הנתונים שהוא העביר לי. שים לב שהוא הזכיר בנוסף שלושה קטעים נוספים כממצאים של Katzenellenbogen *qal vachomer* , דהיינו: משלי י', יז, איוב כח', ה'-ו', דניאל יד, ט"ז. אבל הוא השמיט את משלי י', יז מרשימה מאוחרת יותר, כנראה במכוון (אך אולי שלא במכוון). איוב כח', ה'-ו' היה כנראה שגיאת הקלדה, והתכוון לאיוב כה', ה'-ו'. ודניאל יד, ט"ז, בוודאי היה שגיאת הקלדה, שכן בספר דניאל יש רק 12 פרקים! בדקתי את פסוקים יד-ט"ז בכל הפרקים שבהם פסוקים ממוספרים כך, אך לא ראיתי שם שום דבר שדומה לטיעון קל וחומר.

שימו לב שגילוי דברים לב:לט על ידי קצנלנבוגן הוא הממצא הראשון של *קל וחומר נוסף* בתורה עצמה (כלומר, *החומש*) מאז שרש"י גילה את בראשית ו:ג במאה ה-11. ככל הנראה [75], קצנלנבוגן לא היה מודע לפרשת בראשית ו:ג.

הרשימה שלי משנת 2013 (שנכתבה לעיל, בפרק 3) כוללת (כמובן, הרבה אחרי) ומנתחת את כל המקרים ה"לא", למעט דברים לב:לט , שמואל ב' י"ב:כא, ותהילים כה:ח-ט; לכן, אין צורך שאנתח כאן אף מקרה מלבד שלושת אלה.

דברים לב:לט . "ראה נא (*רעו)* כי אני , אני הוא, ואין אלהים עמי; אני הורג ואחיה, אני פצע וארפא; ואין *מציל מידי* .

הקריאה המוצעת, א קל וחומר, היא ככל הנראה: אם אף אחד מלבד אלוהים (S) אינו חזק (R) מספיק כדי להרוג ולהחיות, לפצוע ולרפא (כמו שהוא עושה, לבדו) (P); אז בוודאי, אף אחד מלבדו אינו חזק מספיק כדי להציל מידו (כלומר, למנוע ממנו להרוג ולהחיות, ממנו לפצוע ולרפא, כרצונו) (Q). ההנחה המרכזית השקטה היא שמעשי ההרג וההחייה, הפציעה והריפוי, דורשים יותר כוח מאשר (או לפחות אותו כוח כמו) הישועה ממעשים אלה. זהו טיעון חיובי א קל וחומר (**p+**). ניתן לספור זאת כמקרה מפורש, וגם תקף.

שמואל ב' י"ב 21. "ויאמרו אליו [לדוד] עבדיו: 'מה (*מה*) הדבר הזה אשר עשית? צמת ובכת על הילד והוא חי; וכאשר (*ו - קאשר*) הילד מת, קמת ואכלת לחם?'" (הסוגריים שלי).

אנו יכולים להסיק מהטקסט מה/כיצד חשבו עבדי המלך דוד. לאחר מות ילד, התנהגותו של אדם צריכה להיות עצובה יותר (R) מאשר בזמן שהילד חי (הנחת יסוד עיקרית שבשתיקה); מכאן נובע שאם דוד, בזמן שהילד עדיין חי (Q), היה עצוב מספיק כדי לצום ולבכות (S) (הנחת יסוד משנית), אז דוד, לאחר מות הילד, צריך להיות עצוב מספיק כדי לעשות אותו דבר ואף יותר (S<) (מסקנה). זהו... טיעון סובייקטיבי חיובי (**+&s**) - טיעון קרשנדו (אותו ניתן לאפיין כמפורש, למרות שהוא מתייחס למחשבה משוערת, משום שאין הסבר אחר לאמירתם) . אך להפתעתם של העבדים , התנהגותו של דוד הייתה פחות עצובה. בפסוק כ"ב, הוא מסביר להם מדוע (ובכך מפריך את הנחת היסוד העיקרית שלהם).

תהילים כה, ח-ט . "טוב וישר ה'; על כן (*אל קן*) יורה חטאים דרך. ענווים ידריך במשפט ; וענוים ילמד דרכו."

נראה כי הקריאה המוצעת, א קל וחומר, היא: אם אלוהים (S) טוב וישר (R) מספיק כדי להורות לחוטאים בדרך (P); אז הוא טוב וישר מספיק כדי להדריך את הענווים בצדק וללמד אותו את דרכו (Q). ההנחה המרכזית, השקטה, היא שהדרכת חוטאים בדרך דורשת יותר טוב וישרות מאשר הנחיית הענווים בצדק וללמד אותו את דרך אלוהים. זהו טיעון חיובי א קל וחומר (**p+**). ניתן לספור זאת כמקרה מפורש, וגם תקף.

דוחה. קצנלנבוגן טוען, על פי הדיווחים, כי לפחות שני קטעים נוספים בתנ"ך הם *קל וחומר , דהיינו:* **ויקרא י', יט** ; **משלי ו', ל'** . עליי לדחות מקרים אלה, הראשון כמרומז בלבד והשני כלא קל וחומר.

יט **.** "ויאמר אהרן אל משה הנה היום הקריבו את חטאתם ואת עלתם לפני ה' וקרה לי ככאלה וכי אם אוכל היום את החטאת, היתרצה בעיני ה'" (הסוגריים שלי *)* .

---

[75] בהנחה שרשימת המקרים שדיווח גבאי הייתה נכונה.

רש"י מציע הסבר ארוך לקטע זה ולהקשרו (פסוקים ט"ז-כ). הוא קשור לחוקי קרבנות ולחוקי אבלות לכוהנים. אם הבנתי נכון, להלן עיקרי פירוש רש"י. *שניים מבני אהרן*, נדב ואביהוא, מתו באותו יום (פסוק ב'), *מה שהופך את אהרן ואת בניו שנותרו בחיים*, אלעזר ואיתמר, *לאוננים* ("מתאבלים על קרוב משפחה ביום פטירת אותו קרוב משפחה"). משה מוכיח אותם על *ששרפו* (פסוק ט"ז) ולא אכלו (פסוק יז) את החטאת. אהרון משיב *שגם בניו וגם הוא לא יכלו לאכול אותה כדין*. אם הבנים *שנותרו בחיים*, בהיותם כהנים רגילים *שהתאבלו* באותו יום, היו מזירים את דם הקורבן, הם היו מבטלים אותו, ולכן לא יכלו לאכול אותו. אך לא הם היו אלה *שביצעו* את החטאת, אלא אהרן עצמו, בתור *כהן* גדול, היה זה שעשה זאת. החוק שונה לגביו: בדרך כלל הוא היה יכול להקריב את הקורבן ולאכול אותו, אלא *שהחטאת* הנידונה הייתה מיוחדת, הקשורה לראש *חודש* , ובמקרה כזה נאסר על אהרון מבחינה חוקית לאכול מהקורבן במהלך היום בו הקריב אותו (אם כי היה רשאי לאחר רדת הלילה).

קצנלבוגן מציע, על פי הדיווחים, קריאת *קל וחומר* ; אך לא ראיתי אותה. עם זאת, בהתבסס על פירוש רש"י, אני מניח *שהקריאתו* הייתה כדלקמן. ביצוע קורבן החטאת על ידי בני אהרון (ק), היה מסיבות שונות בלתי הולם מבחינה משפטית (ר) מספיק כדי למנוע מהם לאכול ממנה (ס) (הנחת יסוד משנית); באותה מידה, ביצוע קורבן החטאת על ידי אהרון (פ) היה מסיבות שונות בלתי הולם מבחינה משפטית מספיק כדי למנוע ממנו לאכול ממנה (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה תהיה *שבנסיבות* הנתונות, למרות *שהסיבות* לחוסר ההתאמה *שונות* בשני המקרים, הקרבת קורבן זה אינה הולמת מבחינה משפטית כמו הקרבת קורבן זה על ידי בניו. זה יהווה טיעון סובייקטיבי חיובי קל וחומר (+**ס**). *שימו* לב *שהצגתי* אותו כשוויוני (אומר, 'בדיוק באותה מידה'), מכיוון *שהחוק* מחמיר באותה מידה בשני המקרים, למרות *שהסיבות* לכך שונות.

אף על פי כן, הטיעון המוצע קל וחומר נראה לי מאולץ, משום שאיננו באמת עוסקים בהסקה מהנחת היסוד המשנית האמורה למסקנה האמורה, משום *שהאחרונה* ידועה כנכונה ללא קשר לראשונה. ההנחה העיקרית, הדרושה כדי להצדיק את ההסקה, ידועה לנו רק משום *שכבר* ניתנו לנו (כפי *שמבהירים* הסברי רש"י) גם ההנחה המשנית וגם המסקנה. לכן, בעוד *שהטיעון* המוצע תקף מבחינה פורמלית, הוא מלאכותי למדי וקשה להתייחס אליו כאל מפורש (*מפרשת*). לכן הייתי מכריז עליו כאל מרומז (*סתום*) בלבד - בהנחה *שצדקתי*, כלומר בהנחה *שזה* אכן היה הקל *וחומר* *שקצנלבוגן* התכוון אליו ודגל בו.

אני יכול לחזק את ההערכה הזו כך. בואו נחזור רגע אחורה ונשאל: על מה הסיפור? זהו דיון בין משה ואהרון. הראשון מבקר את התנהגות הכוהנים, והשני מצדיק אותה. שניהם מתייחסים לאותו גוף חוקים, אך ככל הנראה (כך מעיר רש"י לגבי פסוק כט) משה שכח כמה חוקים ואהרון מזכיר לו אותם. תשובתו של אהרון כפולה. ראשית, הוא מזכה את בניו, ושנית, את עצמו, בכך *שהוא* מראה *שהחוק* אוסרת עליהם, אם כי מסיבות שונות, לאכול את החטאת בנסיבות המפורטות, בניגוד למה *שמשה* הניח. אהרון אינו טוען מהאיסור החל על בניו לזה החל עליו. הוא מזכיר למשה *שתי* מערכות חוקים *נפרדות ולא קשורות* ; שתיהן כה מורכבות שאף אחת מהן אינה ניתנת להסיק מהשנייה. זהו כנראה הביצוע המדויק ביותר *של* הסיפור. ניתן לבנות טיעון א-פורטיורי (כפי *שנעשה* על ידי לעיל או בדרך אחרת), אך עצם העובדה *שקריאה* ללא טיעון א-פורטיורי אפשרית פירושה *שכל* קריאה א-פורטיורי מוצעת חייבת להיות מרומזת בלבד. היא יכולה להיות מפורשת רק אם זו הייתה הקריאה היחידה האפשרית.

משלי ו', ל' . "לא יבוז אנשים גנב, אם *יגנוב* *לשובע* נפשו כשהוא *רעב* ."

רש"י מתייחס באריכות לפסוק זה, וממקם אותו בהקשרו (פסוקים כט-לה). ההקשר הוא ניאוף, וגנב רעב מוזכר בהקשר זה כדי לספק ניגוד: בעוד שאדם רעב הגונב אוכל יכול להיסלח ובסופו של דבר לפצות את

הקורבן על ידי תשלום, לנואף אין תירוץ למעשהו והוא אינו יכול לכפר עליו לאחר מעשה. לכן, הראשון אינו בזוי כמו השני. אבל אני לא רואה מה טיעון *קל וחומר*. ניתן לבנות אותו על סמך אמירה זו; הייתי מכנה את השיח להיפך ולא קל וחומר. אולי קצנלנבוגן הצליח, אבל עד שאראה מה הוא כתב, אני לא יכול לאשר שזה גם תקף וגם מפורש. לכן, אני חייב לדחות לעת עתה את הטענה הזו.

9. ר. זאב וולף איינהורן

ר' זאב וולף איינהורן (ZWE, הידוע גם *כמהרזו* או *מהרזאב* , נולד ב-1813, בגרודנו, בליטא הרוסית, נפטר ב-1862) [76]; כתב את ***מדרש תנאים*** ("פירושי התנאים " , בקיצור MT) , שפורסם בווילנה, 1839 [77].

להלן תרגום מאת גבאי של הקטע הרלוונטי מאותו ספר (KV כאן הוא קיצור של *qal vachomer*).

"זהו אחד מעשרה KV ." תורה זו היא בגדר תעלומה, מדוע מנויים רק עשרה קווים (KVs) , בעוד שניתן למצוא רבים נוספים בספרי הנביאים ובכתובים, ריכזתי רשימה שכתבתי בקונטרה *(* מחברת) של כארבעים קווים נוספים מלבד עשרת אלה.

הנחתי שהכוונה העיקרית של חכמינו שמנו את נקודות ה-KV הללו הייתה שנלמד את עקרון ה-KV כיצד להסיק מהנחה קטנה להנחה עיקרית, ומהנחה עיקרית להנחה קטנה, כטיעון משכנע. זה ייחודי לעשר הדוגמאות המופיעות כאן, בעוד שהדוגמאות הרבות האחרות נועדו רק לחזק את הנושא ואינן נועדו לשכנע ואינן יכולות לשמש כמודל למידה.

לאחר שכתבתי זאת גיליתי שכל האמור לעיל כבר כלול בדברי יפה *תֹּאר* , לכן אני מקצר את דבריי. הקושי היחיד שלי עם ההסבר של *יפה תֹּאר* הוא הפסוק "אם עץ הגפן מועט כשהוא שלם, ברור שאין לו ערך כשהוא חרוך!" (יחזקאל טו, ה), שנועד כמובן רק לחזק את הנושא ולא לשכנע (מכיוון שאנו רואים שהוא חרוך, ברור שאין לו ערך) ולכן הוא אינו דומה לתשע הדוגמאות האחרות.

נראה כי *יפה תואר* צודק שזה מעולם לא היה חלק מהמדרש המקורי אלא תוספת מאוחרת יותר של אחד החוקרים. אני מאמין, לאחר מחקר מסוים, שה-KV העשירי שמשלים את הרשימה הוא מסוף נחמיה י"ג:27-26 "הלא חטא שלמה מלך ישראל... והאם נשמע אליך..." שנראה כטיעון שנועד לשכנע."

כעת אגיב על האמור לעיל. ה"הוראה" אליה התייחסנו לעיל היא הטענה במדרש *בראשית רבה* צב, ז, *שיש* 10 טענות *של קל וחומר* בתנ"ך. בימי קדם, נראה היה שתמיד הניחו שמספר המקרים הוא פשוטו כמשמעו *רק* עשרה; באופן משמעותי, לא מוזכר מספר גדול יותר בשום טקסט ידוע מאותה תקופה. רק בתקופות מאוחרות יותר פרשנים שמו לב למקרים נוספים של *קל וחומר* מאלה המופיעים בתחילה במדרש והחלו לתהות מדוע המדרש לא כלל אותם. שאלה זו, כמובן, רלוונטית מאוד. איינהורן מנסה לענות עליה בטענה, ללא כל ראיה בכתב, שמחברי הספר "גר" ידעו שיש יותר מעשרה מקרים, אך הגבילו במכוון את רשימתם לעשרה.

---

[76] https://he-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/%D7%96%D7%90%D7%91_%D7%95%D7%95%D7%9C%D7%A3_%D7%90%D7%99%D7%99%D7%A0%D7%94%D7%95%D7%A8%D7%9F?_x_tr_sl=auto **&** _x_tr_tl=iw **&** _x_tr_hl=iw-US.

[77] https://www.hebrewbooks.org/7058.

ראשית, הבה נתייחס להתפארותו של איינהורן בכך שמצא בעצמו כ-40 מקרים של טיעון מקראי א-פורטיורי, בנוסף לעשר המופיעים ב-GR. שימו לב שטענה זו הועלתה במחצית הראשונה של המאה ה-19 · לרוע המזל, גבאי לא מצא רשימה של ארבעים המקרים לכאורה הללו; יש להניח שהיא מעולם לא פורסמה; או שאם כן, הטקסט הרלוונטי אבד כעת. בהיעדר רשימה כתובה, איננו יכולים להניח כמובן מאליו שאיינהורן אכן מצא ארבעים מקרים נוספים. יש לזכור שאיננו יכולים להניח כבדרך אגב שארבעים המקרים החדשים לכאורה של איינהורן היו כולם אכן תקפים פורמלית וטיעונים א-פורטיורי מפורשים; ייתכן שחלקם היו מרומזים בלבד, וחלקם היו תקפים. מדוע הוא אומר "כארבעים" במקום לתת מספר מדויק? זה חשוד, ומרמז שהוא לא שקל בקפידה את המקרים לכאורה אלא רק הביט בהם באופן שטחי. עלינו לראות אותם לפני שנוכל להודות בהם. טענה שאינה ניתנת לאימות היא טענה לא רלוונטית.

אם נסתכל על שאר פירושו של איינהורן, אם נקרא את דבריו כי "כל האמור לעיל כבר כלול בדברי *היפה Toar* " כהסבר מדוע לא הציע בפומבי רשימה של 40 מקרים נוספים *של קל וחומר* , כלומר כרמיזה שכל המקרים הללו כבר פורטו על ידי YT, אנו מוצאים אותה שגויה מבחינה עובדתית. רשימת YT הידועה לנו כוללת רק 13 מקרים נוספים, רחוקים מ-40 שהוא טוען שהוא מכיר. אנו יכולים להניח מדבריו שהוא אכן קרא את YT (שפורסם למעלה ממאתיים שנה קודם לכן). אם באמת היו לו 40 מקרים רשומים במחברתו, הוא בוודאי היה ממהר ליידע את קוראיו על 27 המקרים שלא נמצאו ב-YT. אי-עשייתו היא "תעלומה" בפני עצמה.

יש לציין כבדרך אגב שאין ראיות לכך שאיינהורן ידע על הרשימה שפורסמה לאחרונה יחסית על ידי בן דורו המבוגר ובן ארצו קצנלנבוגן (בנתיבות *עולם* , 'לא'), שכללה 5 מקרים חדשים שלא רשומים ב-YT. ייתכן שכן, שכן הוא התגורר בווילנה בו זמנית במשך שנים רבות (משנת 1830 ועד מותו), ומכיוון ששני הסופרים פרסמו את עבודותיהם שם (בהתאמה, ב-1822 וב-1839); אך ככל הנראה (למיטב ידיעתי) הוא אינו מזכיר זאת בשום מקום. בכל מקרה, גם אם כן הזכיר זאת איפשהו, עדיין בגדר תעלומה מדוע לא פרסם את רשימת 22 המקרים הנוספים שלו (40 פחות 13 של YT פחות 5 של 'לא'). כלומר, היה לוקח לו רק כמה דקות וכמה שורות להוסיף מידע יקר ערך זה לספרו.

ייתכן , אם כן, ש"כל האמור לעיל" של איינהורן אינו מתייחס למידע הסטטיסטי, אלא רק להרהוריו בנוגע ל"כוונתם העיקרית של חכמים שמנו את ה-KV הללו ", כלומר עשרת המקרים ב-GR. איינהורן טוען (אולי הוא עקב ושיפר את ההצעה שהועלתה מאות שנים קודם לכן *בילקוט*). *שמעוני*) שעשרת הטענות הללו "ייחודיות" ביכולתן ללמד אותנו "כיצד להסיק" באמצעות טיעון קל וחומר. דוגמאות אחרות משמשות רק "לחיזוק הנושא" ו"לא נועדו לשכנע ואינן יכולות לשמש מודל למידה". טענות אלה כולן שגויות, מצטער לומר זאת בבוטות. הוא בהחלט לא מבהיר אותן או מדגים אותן. ברור מהן שהוא לא הבין במלואו את טבעו של טיעון קל וחומר.

בנוסף, מתיאורו של איינהורן את הטיעון [78]"לפי הנחתה משנית להנחה עיקרית, ומהנחה עיקרית להנחה משנית", עולה בבירור שהוא לא באמת הבין אותו. אי הבנה זו מצד איינהורן מעלה ספק בנוגע ליכולתו לשפוט מהי "לפי הנחתה משנית" ומה לא. ליתר דיוק, "הסקה" של "לפי הנחתה משנית" נובעת מהנחה עיקרית ומהנחה משנית למסקנה. הסקה כזו יכולה להיות, עבור הנחת יסוד עיקרית נתונה, מהמונח המשני בהנחת היסוד המשנית למונח העיקרי במסקנה, או מהמונח העיקרי בהנחת היסוד המשנית למונח המשני במסקנה.

---

78 בהנחה שהתרגום של גבאי מדויק.

ההסבר המוצע של איינהורן מדוע המדרש מונה רק עשרה מקרים של *קל וחומר* הוא שעשרת אלה היו נחוצים ומספיקים כדי ללמד טיעון קל וחומר, בעוד שאלה שלא פורטו היו חסרי תועלת או לפחות מיותרים בהקשר זה. הייתי מבקר הסבר זה כדלקמן. על פני השטח, זוהי אפולוגטיקה בלבד, שנועדה להגן על מיתוס חוסר הטעות וידיעת הכל של רבני קדם; אך המניע המעשי שלה הוא לאפשר לאיינהורן לחפש ולמצוא מקרים חדשים מבלי לכאורה לסתור את האמונה המסורתית בעשרה מקרים בלבד. יהיה המניע אשר יהיה, מבחינה מתודולוגית זוהי רק השערה מצד איינהורן שרבנים עברו (מי מביניהם שחיבר את כתבי הגר"א) ידעו על ארבעים המקרים הנוספים המשוערים שלו; הוא אינו מצטט טקסט עתיק לתמיכה בטענה זו, וללא ראיות כאלה היא מיותרת.

יתר על כן, ניתוח עשרת המקרים, *הן מבחינת הצורה הלוגית והן מבחינת השפה שבה נעשה שימוש* , אינו מאשר את המעמד המיוחד של מודלים דידקטיים כפי שאיינהורן טוען שיש להם. בספרי משנת 1995, *לוגיקה יהודית* (JL), פרק 3, אני מראה שישנן רק ארבע צורות של טיעון א-פורטיורי תקף מבחינה לוגית: הצורות הסובייקטיביות החיוביות והשליליות (בהן המונחים הגדולים והמשניים הם נושאים) וצורות הנשיאה החיוביות והשליליות (בהן המונחים הגדולים והמשניים הם נשואים). העובדה היא שרשימת עשרת המקרים של GR (למרבה המזל) אכן כוללת דוגמאות של כל ארבע הצורות התקפות (כלומר **+p** , **-s** , **+p** , **s**). עם זאת, אם מטרת רישום עשרה הייתה הוראה לוגית, ארבעה מקרים היו מספיקים ושישה מקרים היו מיותרים בבירור.

של JL , אני עוסק בניתוח לשוני של עשרת המקרים. השפה שבה נעשה שימוש בהם כוללת ביטויים שונים של "אם"-"אז" כמו *"הנה"* או *"קי"* עם... *ו-אך* , *תן* או *הין* עִם *אף קי* או *ve - af -ki* , ו- *ve* עם *ha-lo* . שם השתמשתי בביטויים אלה כדי למצוא מקרים נוספים של טיעון *qal vachomer* , כך שהם אכן היו שימושיים כמודלים במחקר שלי. עם זאת, חלק מהביטויים הללו חוזרים על עצמם ברשימה של עשרת המקרים (למשל *hen/ ve-ekh*), כך שלא היה צורך בכל עשרת המקרים. יתר על כן, מצאתי מקרים רבים נוספים שלא *כללו* את השפה שבה נעשה שימוש בעשרת המקרים, כך שהרשימה *לא הייתה* מקיפה מבחינה לשונית ולא מסוגלת להפנות אותנו לכל שאר המקרים.

לכן, טענתו של איינהורן שעשרת המקרים הנתונים נועדו ונחוצים כמודלים היא שקרית.

באשר לטענתו של איינהורן שמקרים של *קל וחומר מקרא* שאינם נכללים בין עשרת המקרים של GR משמשים רק "לחיזוק הנושא" ו"לא נועדו לשכנע" או לשמש "כמודל למידה" - היא חסרת משמעות לחלוטין. מה פירוש "לחזק את הנושא"? לאיזה נושא הוא מתייחס? והאם עשרת המקרים לא "מחזקים את הנושא", מה שזה לא יהיה? מה פירוש "לא נועד לשכנע"? האם לא כל הטיעונים מתכוונים לשכנע? כמו כן, באיזה אופן המאפיינים של "חיזוק הנושא" ו"לא נועד לשכנע" קשורים יחד? מדוע רק עשרת המקרים ניתנים ל"שימוש כמודל למידה"? מה חסר באחרים למטרה דידקטית זו? טענות מוזרות כמו אלה הן סתם דמיון, סתם שטויות דמיוניות. הן הומצאו על ידי איינהורן *אד הוק*. על מנת לתת רושם שגוי (למי שלא מכיר) שהוא יושם בקריטריונים לוגיים מופשטים.

שימו לב היטב שאינהורן בשום מקום לא מראה כיצד הקטגוריות לכאורה שלו (כלומר, נושא מחזק, לא מתכוון לשכנע, לא ניתן לשימוש כמודלים ללמידה) יחולו באופן מילולי ובלעדי על כל המקרים של *קל וחומר מקרא* שאינם כלולים בעשר. הוא מיישם אותן רק על מקרה אחד, דהיינו יחזקאל טו, ה. ברור שהוא המציא אותן והתאים אותן רק למטרה ספציפית זו. כדי להבהיר ולהוכיח באמת את התיאוריה שלו, הוא היה צריך לפרט מילולית את כל המקרים, או לפחות את 40 המקרים שטען שהוא מכיר; ולאחר מכן

להראות שהקטגוריות האמורות רלוונטיות לכולם. כנראה שהוא מעולם לא עשה זאת. לפיכך, לא רק שהקטגוריות שלו היו חסרות משמעות, אלא שהתיאוריה שלו לא נבדקה ואומתה כראוי.

לסיכום, ככל הידוע לנו מהראיות שפורסמו, איינהורן יכול לטעון רק לטענה אחת ממצא מקראי קל וחומר משלו, דהיינו המקרה של **נחמיה י"ג:כ"ו-כ"ז** . עם זאת, למרות שכנראה חשב שמדובר בממצא מקורי שלו (אשר, כפי שנראה בקרוב, באופן פרדוקסלי ניסה להשליך לרשימת עשרת המקראות העתיקה), מכיוון שהוא לא נכלל ברשימה של קודמו אשכנזי (אותה הוא ידע - וגם לא לצורך העניין בזו של קצנלנבוגן, אותה כנראה לא ידע), הוא לא *היה* למעשה "הראשון ההיסטורי" שהזכיר זאת. הפרשן הראשון שהזכיר זאת אי פעם היה לא אחר מאשר רש"י, כפי שראינו (בפרק ו' לעיל). מכיוון שהוא כנראה (ככל הידוע לי) אינו מזכיר את רש"י כמקורו למקרה זה, אנו יכולים באופן סביר להתייחס אליו כממצא "עצמאי" שלו (אלא אם כן יתגלה מידע הסותר עם הזמן).

הבה נבחן כעת את יחסו של איינהורן ליחזקאל טו:ה. כפי שראינו קודם לכן, חיבור המדרש מהמאה ה-11-14 שנקרא *ילקוט שמעוני* (י"ש) מצהיר שיש עשרה טענות *קל וחומר* בתנ"ך, אך לאחר מכן מפרט רק תשעה מאלה המופיעות בגר"א, ומשמיט את יחזקאל טו, ה'. כפי שכבר צוין, ייתכן שהשמטה זו הייתה בלתי מכוונת לחלוטין, וסביר להניח שכן. אך איינהורן מזנק עליה, ככל הנראה בעקבות הצעה *ביפה. טואר* (YT) טוען כי מקרה זה היה תוספת של חוקר מאוחר יותר. הוא מקדם את הספקולציה עוד יותר, טוען שההשמטה של YS הייתה מכוונת ומתיימר לדעת בדיוק מדוע. לדעתו, מקרה זה שונה "באופן ברור" מתשעת האחרים ועל בסיס זה יש להשמיטו ולהחליפו באחר. הנה הפסוק המדובר:

יחזקאל ט"ו, ה'. " הנה כאשר *היה* [הגפן] שלם, לא היה ראוי לכל מלאכה; וכמה פחות כאשר אכלה אותו האש ושרפה *אותו* , האם *היה* ראוי לכל מלאכה?" (הסוגריים שלי *)* .

פרפרזה שלי: הדובר הוא אלוהים והוא מזהיר את תושבי ירושלים (כאן המסומלים על ידי עץ הגפן) מפני החורבן הקרב ובא. הוא אומר: עץ גפן שלם (P) במצב טוב יותר (R) מאשר עץ שנשרף לחלוטין (Q) (הנחת יסוד עיקרית שבשתיקה); מכאן שאם כשהיה עדיין שלם עץ הגפן לא היה במצב טוב מספיק כדי להיות שימושי (S) (הנחת יסוד משנית), נובע שכעת, כשהוא נשרף לחלוטין, הוא אינו במצב טוב מספיק כדי להיות שימושי (מסקנה).

זהו טיעון א קל וחומר סובייקטיבי שלילי (**s-**) תקף פורמלית ומפורש מספיק. שימו לב שהטיעון אינו נראה מיועד כטיעון קרשנדו, אם לשפוט לפי המקור העברי; כלומר, העץ היה חסר תועלת (לא תקף) באותה מידה שהוא הופך (בניסוח רטורי, עדיין תקף?) במסקנה (כאשר העץ נשרף) - כלומר, המונח המשנה המעורב נשאר זהה. אבל גם אם ניקח את הטיעון כקרשנדו, כפי שנראה שאיינהורן עושה, ונניח שלעץ כולו עדיין הייתה תועלת מסוימת, בעוד שלעץ השרוף לא נותר כלום, אין בסיס הגיוני לדחיית הטיעון. הוא נשאר תקף (**&s-**).

העובדה שהעץ הוא בסופו של דבר *חסר ערך* אינה הופכת את הטיעון לפחות תקף מבחינה פורמלית – זוהי בסך הכל סוגיה מהותית. הצורה אינה מושפעת מהתוכן, בניגוד למה שאיינהורן מדמיין. הערך האפס של התוצאה הסופית אינו גורם לנושא להיות "מחוזק", מה שזה לא יהיה (הוא לא אומר), והטיעון אינו פחות "משכנע" מאשר היה אילו היה ערך שיורי כלשהו. ניסיון ההבחנה של איינהורן בין מקרה זה לבין האחרים הוא פנטזיה טהורה. יתר על כן, יש מקרה סובייקטיבי שלילי (**s-**) נוסף ברשימת עשרת המקרים של הגר"ק – כלומר שמות ו', יב. במקרה זה, המסקנה היא שפרעה לא "יקשיב" למשה, בין אם

לא הרבה ובין אם בכלל לא. גם כאן, כמו ביחזקאל טו', ה', ניתן לראות את התוצאה כחסרת ערך; אך איינהורן אינו דוחה מקרה דומה זה מבחינה פורמלית.

האמת היא, כל טיעון תקף a fortiori הוא אינפורמטיבי וחזק באותה מידה. כפי שאני מדגים במלואו במחקר המפורט שלי משנת 2013 על לוגיקה a fortiori (AFL), צורת הנמקה זו מאפשרת כל ערך שהוא במסקנה (כמו אכן בהנחה המשנית) - ערך חיובי, ערך אפס ואפילו ערך שלילי [79]. כל מה שחשוב מבחינה לוגית הוא שההשוואה המוצהרת בהנחה העיקרית (שעשויה להיות אפילו שוויונית, כמובן) תישמר בהנחה המשנית ובמסקנה. אין שליטה פורמלית על התוכן החומרי. איינהורן כנראה לא הבין זאת.

המניע מאחורי הטוויסט המורכב של איינהורן בנוגע ליחזקאל טו:ה, הסיבה האמיתית לניסיונו להדיח אותו מרשימת עשרת הגרמנים, הוא שהוא רוצה להחליף אותו במקרה היחיד שהוא מאמין שגילה, דהיינו נחם י"ג :כ"ו-כ"ז. הורדת הדירוג שלו של הראשון היא רק תירוץ לאפשר את תמיכה באחרון. הוא טוען ש"לאחר מחקר מסוים" הוא הגיע להאמין שהמקרה החדש הזה ("אשר נראה כטיעון שנועד לשכנע") הוא התחליף המתאים ביותר לזה שהוא (במכוון) דחה. איזה "מחקר" בדיוק? הוא לא אומר. איזה סוג של "מחקר" יכול להוביל למסקנה כזו? הוא לא אומר.

יתר על כן, הוא אינו מציין מדוע בחר בטיעון הספציפי הזה , כלומר נחם י"ג:27-26, כתחליף הולם ליחזקאל ט"ו:5, *במקום... כל אחד מ-39 הטיעונים האחרים בערך* שהוא טוען (מבלי לספק ראיות) שמצא. הוא אינו אומר באיזו דרך יש לראות את *"הקל וחומר" הזה* שלו כנעלה על כולם, ולכן ראוי יותר להיכלל ברשימה עתיקה זו של עשרת הטיעונים מהם. כל מה שהוא אומר כדי להצדיק את בחירתו הוא שהיא נעשתה: "לאחר מחקר מסוים" - אך הצהרה מעורפלת שכזו אינה מספקת בעליל. לכן יש לראות את הצעתו כשרירותית וחסרת אמינות.

וכמובן, עלינו להטיל ספק בזכותו של איינהורן לשנות את רשימת עשרת הכתובים המופיעה במדרש (גר"א) שנכתב אלף וחצי לפני לידתו! קודם לכן, הוא לכאורה הגן על הטקסט הגר"א המקובל; כעת הוא מנסה להטיל ספק בו ולתקן אותו, תוך שהוא למעשה מכחיש מסורת עתיקה, ומבסס את יוזמתו על בסיס קלוש מאוד.

כמו כן ראוי לציין את העובדה שאיינהורן לא רק מציע את מקרה נחמיה כמקרה אחד עשר, אלא מנסה להכניס אותו כאחד מעשרת המקרים המקוריים. זה מראה, אגב, שהוא מודע לכך שהמסורת העתיקה של עשר הייתה מסורת של " *דברי עשר*", כלומר "רק עשר" - ולא "עשר ויותר". יתר על כן, מכיוון שככל הידוע לאיינהורן, מקרה נחמיה היה תגלית מקורית שלו (ואכן היחידה שהציג במפורש), מכיוון שקודמיו הידועים לו לא הזכירו אותה לפניו, היה עליו להסיק כי סביר מאוד שמקרה זה היה אי פעם חלק מרשימת העשר העתיקה!

מועמד טוב יותר, בוודאי, יהיה בראשית ד':כ"ד, שהיה ידוע מאות שנים לפני *ילקוט. השמטת שמעוני* , לאחר שהוזכרה בגר"א מחוץ לרשימת העשר, לאחר מכן באבות *דרבי נתן* (ARN) כאחת מחמש הדוגמאות של *קל וחומר* בחומש, ובפירוש *במקום* של רש"י. אבל הדרך הבטוחה ביותר, אני מציע, היא להשאיר את זה ככה ולקבל את יחזקאל טו, ה כאחד מעשרת המקרים. הסיבה המצוטטת לרצון לדחות מקרה זה היא פשוט קלושה מדי.

---

[79] "טווח (כולל) R יכול להיות בעל ערך כלשהו ממינוס אינסוף דרך אפס ועד פלוס אינסוף" (AFL, פרק 1.4) . R כאן מתייחס לאיבר האמצעי, אשר בהנחה העיקרית מקשר בין האיברים העיקריים (P) והמשניים (Q), ובהנחה המשנית ובמסקנה מקשר את שני האיברים הללו, באמצעות הספיקות האמצעי, לאיבר המשנה (S).

הערה נוספת בנוגע לאיינהורן. ברשימת הטיעונים המקראיים א קל וחומר שלי משנת 2013 (באנגלית: AFL), ייחסתי בטעות את כל המקרים שמונה על ידי לואי ג'ייקובס (מלבד אלה של GR) אליו, ותייגתי את כולם כ-WE (עבור וולף איינהורן). טעות זו נבעה מקריאה שגויה שלי של מאמרו של ג'ייקובס בנושא זה (ראו את ההסבר המלא יותר שלי בהמשך, בחלק המוקדש לג'ייקובס). אני משנה את התייגויות של המקרים הרלוונטיים כ-LJ במאמר הנוכחי.

10.הרב מתתיהו סטראשון

רבי מתתיהו סטראשון (MS, נולד ב-1817, בוילנה, בליטא הרוסית, נפטר ב-1885) [80]כתב את " ***מתנת יה*** ", שפורסם לאחר מותו בוילנה, 1892 (חובר 1838-1878) [81]. מחבר זה נחשב, מבין אלה הנבחנים כאן, למי שמונה את הטיעונים המקראיים ביותר, קל וחומר.

גבאי מדווח כי **עשרים ושלושה מקרים** של *קל וחומר* בתנ"ך מופיעים (עמוד 21) בחיבור זה (מלבד 11 המקרים המופיעים במדרש גר"א), ולכן ניתן לייחסם לסטראשון. אך ניתן להוסיף עשרים מקרים נוספים לרשימה שלו, כלומר את כל אלה הכלולים ברשימה של קצנלבוגן (ראה פרק 8 לעיל), משום שאנו יודעים שסטראשון קרא והעריך את חיבורו של האחרון.

23 הטענות של שטראשון הן: **שופטים יד:16; שמואל א' יד:39; שמואל ב' יא:11; מלכים ב' ה:12, ה:13, י"ח:24-23, י"ח:35; ישעיהו א':3, י:11, כ:6, לו:9-8 (חזרה על מלכים ב' יח:24-23** [82]**), לו:20 (חזרה על מלכים ב' יח:35** [83]**); ירמיהו ב':11, ח:7, כ"ה:29, מ"ה:5-4,** מ"ט:12 **; יחזקאל ג':7-4, כ"ג:40-39; יונה ד':11-10; איוב ט':14-13,** כ"ח:17 **; נחמיה י"ג:27-26** . עם זאת, איני מכיר בשניים אלה כתקפים ומפורשים. של מקרים אלה, דהיינו: יחזקאל כ"ג:40-39 ואיוב כ"ח:17; לכן, המספר האמיתי של מקרים בסטראשון הוא רק 21. אליהן, כמובן, ניתן להוסיף את 20 המקרים של קצנלבוגן, כך שנגיע ל-41 בסך הכל. הוסיפו לכך את 11 המקרים של GR, והסך הכולל הוא 52 מקרים.

באשר ל-21 המקרים, נראה כי *14 מהם הם 'ראשונות היסטוריות'* , דהיינו: שופטים יד:16; שמואל א' יד:39; שמואל ב' יא:11; מלכים ב' ה:12, י"ח:24-23, י"ח:35; ישעיהו א':3, י':11, לו:9-8, לו:20; ירמיהו ב':11, ח':7; יחזקאל ג':7-4; יונה ד':11-10. 7 מקרים נוספים הם 'ממצאים בלתי תלויים' אפשריים של סטראשון, דהיינו: מלכים ב' ה:13, ישעיהו כ':6; ירמיהו כ"ה:29, מה:5-4, מ"ט:12; איוב ט':14-13; נחמיה י"ג:27-26; משום שלא נרשמו על ידי קצנלבוגן. הראשונים והאחרונים שבהם סומנו לראשונה על ידי רש"י; וחמשת האחרים פורטו בעבר על ידי אשכנזי, אך מכיוון שעדיין איננו יכולים לקבוע האם סטראשון היה מודע לתגליות קודמות אלה, עלינו לסווג אותן כ"בלתי תלויות" [84]. בנוסף, כפי

---

80 https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/strashun-mathias. וגם, https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41778/file/pardes24_S.27-45.pdf .

81 https://beta.hebrewbooks.org/6310.

82 מילה במילה, אלא שישעיהו מציין *"המלך"* , בעוד ש"מלכים" מציין *"את מלך"*.

83 מילה במילה, אלא שלישעיהו יש מילה נוספת, *"האלה"* .

84 אלא אם כן כתב סטראשון איפשהו שלמד אחד או את שניהם משני המקרים הנ"ל מפירוש רש"י לתורה, עלינו להניח שלא. כמו כן, לגבי 5 המקרים שנמצאו בעבר ביצירתו של אשכנזי, איננו יודעים בשלב זה האם סטראשון הכיר את עבודתו של אשכנזי או לא. אם נמצא שהוא הכיר, אזי 5 מקרים אלה צריכים להיחשב כנגזרים; אך אם נמצא שהוא לא הכיר, יש לספור אותם כבלתי תלויים. הנחתי את האחרון עד שהעניין יוכרע. שימו לב שכל המקרים שנמצאו באשכנזי נמצאים בסטראשון, כך שייתכן שהאחרון קיבל אותם מהראשון; אך ייתכן שמדובר גם בצירוף מקרים. בנוגע לפרשת נחמיה, שימו לב

שכבר הוזכר, נוכל לייחס לסטראשון, תחת הכותרת "נגזר", את 11 המקרים של GR ואת 20 המקרים של קצנלנבוגן.

כעת עלינו לבחון מקרוב את 14 המקרים "הראשונים ההיסטוריים" שהוזכרו לעיל. הרשימה שלי משנת 2013 (שנכתבה לעיל, בפרק 3) כוללת (כמובן, זמן רב לאחר מכן) ומנתחת 4 מהם, דהיינו: שופטים יד:16, מלכים ב' י"ח:23-24, ישעיהו לו:8-9, ויונה ד:10-11; לכן, אין צורך לבחון אותם שוב כאן. זה משאיר אותנו עם 10 מקרים חדשים לבחינה כאן, דהיינו: שמואל א' יד:39; שמואל ב' י"א:11; מלכים ב' ה:12, י"ח:35; ישעיהו א':3, י':11, לו:20; ירמיהו ב':11, ח':7; ויחזקאל ג':7-4.

שמואל א' יד:39. "אם כי (כי) זה [פשע האכילה למרות איסור המלך (בפסוק 24)] יהיה ביונתן בני (כי) מות יומת" (הסוגריים שלי).

פרפרזה שלי: שאול כנראה אומר: בני (P) שווה לי (R) יותר מכל אחד אחר (Q) (הנחת יסוד עיקרית שבשתיקה); מכאן נובע שאם בני אינו שווה לי מספיק כדי להימנע מהריגתו אם יאכל (S) (הנחת יסוד משנית), אז אף אחד אחר אינו שווה לי מספיק כדי לעשות זאת (מסקנה). זהו טיעון סובייקטיבי שלילי (**s-**) קל וחומר . שים לב שלפי גבאי, סטראשון רואה זאת כ"סטום " (רק מרומז); אבל אני לא מסכים, משום שאין פרשנות חלופית לדברי שאול (אזכורו את יונתן) - לכן אני מקבל זאת כמפורש.

שמואל ב' יא, יא. "וַיֹּאמֶר אוּרִיָּה אֶל-דָּוִד הָאָרוֹן וְיִשְׂרָאֵל וְיְהוּדָה יֹשְׁבִים בַּסֻּכֹּתִים וַאדֹנִי יוֹאָב וְעַבְדֵי אֲדֹנִי חֲנִים בַּשָּׂדֶה הֲאָלֹךְ אֲנִי בֵּיתִי לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׁכַּב עִם-אִשְׁתִּי? "

הפרפרזה שלי: אוריה אומר: שאר הצבא וכו' (P) ראויים יותר (R) ממני (Q) (הנחת יסוד עיקרית שבשתיקה); מכאן נובע שאם הם אינם ראויים מספיק כדי לזכות בהנאות המפורטות (S) (הנחת יסוד משנית), אז אני לא ראוי מספיק כדי לזכות בהנאות כאלה (מסקנה). זהו טיעון סובייקטיבי שלילי (**s-**) קל וחומר.

מלכים ב' ה', יב. "הלא אמנה ופרפר נהרות דמשק טובים מכל מימי ישראל? הלוא *ארחץ* בהם וטהר? וַיָּסַף לֵילֶךְ בְּחֵמָה."

פרפרזה שלי: נעמן אומר: נהרות דמשק (P) טובים (R) מכל מימי ישראל (Q) (הנחת יסוד עיקרית); מכאן נובע שאם נהרות דמשק, שבהם רחצתי לעתים קרובות, לא היו טובים מספיק כדי לרפא אותי (S) (הנחת יסוד משנית), מי ישראל לא יכולים להיות טובים מספיק כדי לעשות זאת (מסקנה שבשתיקה, המשתמעת מפנייתו בכעס מבלי להתרחץ). זהו טיעון סובייקטיבי שלילי (**s-**) קל וחומר. שימו לב לשימוש במילת המפתח *הלא* , המצויה לעתים קרובות בטיעון *קל וחומר המקרא* .

קריאה זו מבוססת על זו של הפרשן אבן יחי' מהמאה ה-10 , בספר *הריקמה , עמ* ' 21, שגבאי הפנה את תשומת ליבי אליו והבהיר [85]. במבט ראשון, דבריו של נעמן מרמזים שהוא יחזור (בעברית) לדמשק וינסה להתרחץ שם, במקום בנהר הירדן של ישראל. כלומר, הוא אומר (עם אותה הנחת יסוד עיקרית): אם מי ישראל טובים מספיק כדי לרפא אותי (הנחת יסוד משנית שבשתיקה), אז מי דמשק טובים מספיק בשביל זה (מסקנה); לכן, אני מעדיף ללכת לשם. זה יהפוך את זה... טיעון סובייקטיבי חיובי (**s+**) קל

שייתכן שסטראשון למד זאת מאיינהורן, שכן שניהם חיו שנים רבות בווילנה ופרסמו שם, ואיינהורן פרסם הרבה לפני סטראשון.

[85] גבאי מפנה את תשומת הלב גם להערתו של רדאק על פסוק זה, אשר ככל הנראה הולכת באותו כיוון.

וחומר. עם זאת, אבן ג'נאך מבין[86] את נעמן כאומר שהוא (בעבר) רחצה פעמים רבות בעבר במי דמשק מבלי להירפא ולכן אינו מאמין שרחצה בירדן, שמימיו הוא מאמין שהם פחות חזקים, תרפא אותו. אני מסכים שפרשנות זו הגיונית יותר. כפי שמציין אבן ג'נאך , נעמן בשלב זה מדמיין שהריפוי המובטח הוא כוח פיזי של מים; אם כי מאוחר יותר, כשהוא רוחץ בירדן ונרפא, הוא מבין בבירור שהריפוי היה נס מאלוהי ישראל.

מלכים ב' י"ח, 35. "מי בכל אלוהי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי (מלך אשור) כי *יושיע* ה' את ירושלים מידי?" (הסוגריים שלי) .

פרפרזה שלי: רבשקה, בשם מלך אשור: אלוהי המדינות שכבר נכבשו (P) חזקים יותר מאלוהי ישראל (Q); מכאן, אם אלוהי המדינות שכבר נכבשו לא היו חזקים (R) מספיק כדי למנוע את כיבושיי (S), אז אלוהי ישראל אינו חזק מספיק לשם כך. זהו טיעון סובייקטיבי שלילי (**s-**) קל וחומר. הנחת היסוד המרכזית השקטה משקפת כמובן את מערכת האמונות של האשורים.

ישעיהו א', ג'. "שור ידע בעליו וחמור עריסה אדוניו וישראל לא ידע עמי לא ישים לב."

הפרפרזה שלי: אלוהים אומר: עם ישראל (P) הוא (כלומר, אמור להיות תיאורטית) חכם יותר (R) מחיות פשוטות כמו שוורים או אתונות (Q) (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שאם החיות חכמות מספיק כדי לציית לאדוניהם (S), העם צריך (עקרונית) להיות חכם מספיק כדי לציית לאדונם (אלוהים) . זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**s+**) קל וחומר, שניתן לראותו כמפורש משום שרק כך ניתן להסביר את אזכור השור והאתון.

אלוהים ממשיך ואומר למעשה שמאחר ועמו אינו חכם מספיק כדי לציית לו, הוא פחות חכם מבעלי חיים. כלומר, על ידי הכחשת מסקנת *קל וחומר* , הוא מפריך את הנחת היסוד העיקרית של הטיעון התיאורטי שהועלה בתחילה. אין מדובר בטיעון נוסף קל וחומר, אלא רק בנטרול אחד. מטרת שיח כזה היא לבייש את העם על התנהגותו הרעה, ולפתות אותו לשפר את דרכו.

ישעיהו י', יא. "הלא (*הלאו*) כאשר (*כשר*) עשיתי לשומרון ולאליליה, כן (*כן*) אעשה לירושלים ולאליליה?"

פרפרזה שלי[87]: לפי אלוהים, סנחריב (מלך אשור) חושב שאם פסלי שומרון (ש) היו חלשים (ר) מספיק כדי לאפשר את חורבנם (ש) (הנחת יסוד משנית), אז פסלי ירושלים (פ) יהיו חלשים מספיק כדי להשיג את אותה תוצאה (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה היא שפסלי ירושלים זהים לאלו של שומרון (ולכן הם חלשים באותה מידה). זהו... *טיעון* סובייקטיבי חיובי (**s+**) קל וחומר. שימו לב שההנחה העיקרית המוצעת היא *שוויונית* , המבוססת על פירוש רש"י (לפסוק 10) לפיו פסלי האומות האזוריות היו "מירושלים ומשומרון"; ולכן המלך טען: "כי נפלו עובדי פסלי שומרון וירושלים בידי, ופסיליהם לא הצילו אותם [כלומר, את הגויים], כן לא תינצל שומרון וירושלים". לאחר שנפלה שומרון, גם ירושלים הייתה נועדה ליפול. רש"י אינו מציין את פסוק 11 כטענה קל וחומר. שימו לב, אגב, לשימוש במילת המפתח *הלא* .

---

[86] אבן ג'נאך תופס כאן את האות *ו'* (המילה 'ו' בתרגום שלנו) כמעידה על טיעון קל וחומר, כלומר כ"כל שכן" (*על אחת כמה וכמה*). כלומר, הזוג אם-אז הוא כאן *הלא/ו* .

[87] גבאי אמר לי שהקל *וחומר* המעורב מובהר בפירושים רד"ק *ומצודות דוד לפסוק* י'. אבל לא ראיתי את הפירושים האלה עד כה.

ישעיהו לו, כ' . "מי בכל אלוהי הארצות האלה, אשר הצילו את ארצם מידי, כי *יושיע ה'* את ירושלים מידי?"

הפרפרזה שלי: פסוק זה זהה למלכים ב' י"ח, 35, ובשניהם רבשקה אומר למעשה, בשם מלך אשור: אלוהי ארצות אחרות שווים בכוחם לאלוהי ירושלים או גדולים ממנו (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שאם האלים האחרים (P) לא היו חזקים (R) מספיק כדי למנוע את כיבושיי (S) (הנחת יסוד משנית), אז אלוהי ירושלים (Q) אינו חזק מספיק לשם כך (מסקנה). זהו טיעון סובייקטיבי שלילי (**s-**) קל וחומר.

שימו לב בנוסף, בהקשר זה, למלכים ב' יט:17-18: "אמנם ה' חרבו מלכי אשור את הגויים ואת ארצם ואת אלהיהם השליכו באש כי לא אלהים היו כי אם מעשה ידי אדם עץ ואבן לכן השמידו אותם ". אמירה זו של חזקיהו, בעודה מודה בהנחה המשנית של הטיעון קל וחומר הקודם, מפריכה את ההנחה העיקרית השקטה שלו, עד כדי דחיית מסקנתו. מיותר לציין שהטיעון הקודם היה תקף מבחינה פורמלית, גם אם כלל תוכן שקרי; חזקיהו אינו מעלה טיעון קל וחומר, אלא רק מנטרל טיעון.

ירמיהו ב', 11. "הַמְשַׁנֶּה גּוֹי אֱלֹהָיו, אֲשֶׁר אֵינָ֖ם אֱלֹהִים? וְעַמִּי *מְשַׁנֶּה* אֶת-כְּבוֹדָתוֹ בְּאֵין מוֹעִיל."

הפרפרזה שלי: אלוהים אומר: לאלוהי ישראל (P) יש יותר אמינות וערך (R) מאשר לאלוהי כל העמים האחרים (Q) (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שאם אלוהי העמים האחרים אמינים וראויים מספיק כדי להישאר ללא שינוי על ידי עמיהם (S) (הנחת יסוד משנית), אזי אלוהי ישראל הוא (כלומר צריך להיות) אמין וראוי מספיק כדי להישאר ללא שינוי על ידי אומתו (מסקנה). זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**s+**) קל וחומר. הכוונה המפורשת קל וחומר של פסוק זה ניכרת מההשוואות שהוא עושה.

אלוהים ממשיך את טיעונו בכך שהוא מציין שעמו נטש אותו למען ערכים נחותים יותר. דבר זה דוחה את מסקנתו של *קל וחומר* , ובכך מפריך את ההנחה העיקרית שהועלתה בתחילה, ובכך מרמז שישראל אינה מעריכה את אלוהיה כפי שעמים אחרים מעריכים את אלוהיהם. אין מדובר בטיעון נוסף קל וחומר, אלא רק בנטרול של טיעון אחד. מטרת דיון כזה היא לבייש את העם על התנהגותו הרעה, ולפתות אותו לשפר את דרכו.

ירמיהו ח', ז'. "גם (*גם*) חסידה בשמים ידעה מועדיה, וצב ודונונית ועגור שומרים עת בואם; ו(*ו*) עמי לא ידע את משפט ה'."

הפרפרזה שלי: אלוהים טוען: עמו (P) הוא, באופן עקרוני, יעיל יותר מבחינה קוגניטיבית (R) מאשר בעלי חיים כמו החסידה, הצב או העגור (Q) (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שאם בעלי החיים האמורים יעילים מספיק מבחינה קוגניטיבית כדי לדעת עובדות מסוימות הרלוונטיות להם (S) (הנחת יסוד משנית), אזי אנשי אלוהים יעילים (כלומר, צריכים להיות) מבחינה קוגניטיבית מספיק כדי לדעת עובדות מסוימות הרלוונטיות להם (מסקנה). זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**s+**) קל וחומר.[88]

אלוהים ממשיך וציין כי עמו למעשה אינו יודע עובדות מסוימות הרלוונטיות להם (הכחשת מסקנה), ובכך מטיל ספק בטענה התאורטית שהם נעלים מבחינה אינטלקטואלית על בעלי חיים (הפרכת הנחת יסוד עיקרית). אין מדובר בטיעון נוסף קל וחומר, אלא רק בנטרול של אחד כזה. מטרת שיח כזה היא לבייש את האנשים על התנהגותם הרעה, ולפתות אותם לשפר את דרכם.

---

[88] השוו את ישעיהו א':3 וטיעונים דומים אחרים.

יחזקאל ג': 7-4. " **4** ויאמר אלי בן אדם לך לך אל בית ישראל ודבר אליהם את דבריי. **5** כי לא אל עם בעל-שפתים *ולשון* איטית נשלחת כי אל בית ישראל. **6** לא אל עמים רבים בעל-שפתים ולשון איטית אשר לא תוכל להבין דבריהם אם אשלחך אליהם, שמעו אליך. **7** אך בית *ישראל* לא יסכימו לשמוע אליך כי לא יסכימו לשמוע אליי כי כל בית ישראל קשה מצח וקשה לב."

הפרפרזה שלי: אלוהים אומר [89]: בית ישראל (P) אינטליגנטי יותר (R) מעמים מסוימים אחרים (Q) (הנחת יסוד עיקרית, בפסוק 5); מכאן נובע שאם עמים אחרים אלה אינטליגנטיים מספיק כדי להקשיב לדברים שאני שולח דרכיך (S) (הנחת יסוד משנית, בפסוק 6), בית ישראל אינטליגנטי מספיק (כלומר, אמור להיות) כדי להקשיב לדבריי (מסקנה שבשתיקה). זהו טיעון סובייקטיבי חיובי (**+s**) קל וחומר.

אלוהים ממשיך וחוזה שעמו למעשה לא יציית לו (הכחשת המסקנה, בפסוק 7), ובכך מטיל ספק בטענה התיאורטית שהם אינטליגנטים יותר (הפרכת הנחת יסוד עיקרית). אין מדובר בטיעון נוסף קל וחומר, אלא רק בנטרול של טיעון כזה. מטרת שיח כזה היא לבייש את העם על התנהגותו הרעה, ולפתות אותו לשפר את דרכו.

כעת, בנוגע לשני המקרים ברשימה של סטראשון **שדחיתי** :

יחזקאל כ"ג:40-39. "כי כאשר *שחטו* את בניהם לאליליהם, ובאו ביום ההוא אל מקדשי לחלל אותו; והנה כה עשו בתוך ביתי. וגם כן (*ו"ה*) . *שלחתם* לאנשים הבאים ממרחקים, אשר נשלח אליהם *שליח*, והנה באו, אשר *למענם רחצת* , צבעת את עיניך, וקישוטך בקישוטים..."

מקרה זה הועלה בעבר על ידי רש"י. כבר הראיתי בחלק העוסק בו (פרק ו' לעיל) שהוא אינו נחשב כטיעון קל וחומר, מפורש או משתמע.

איוב כח, יז. "זהב וזכוכית לא ישוו לה [כלומר, חכמה]; ולא תחליפיה יהיו כלי זהב טוב" (הסוגריים שלי).

הניתוח שלי: פסוק זה קובע כי זהב וזכוכית *נמוכים בערכם* מחוכמה, ויתרה מכך [90], שחוכמה *לא ניתנת לרכישה באמצעות* כלי זהב טהור. איני רואה בכך טיעון קל וחומר. בקריאה פשוטה, במחצית הראשונה החוכמה מוערכת כיותר מזהב וזכוכית, ובמחצית השנייה נאמר כי לא ניתן להשיג חוכמה באמצעות כלי זהב טהור. שני חצאי הפסוק אינם מנוגדים , אלא רק חוזרים על אותה מחשבה בדרכים שונות, כלומר שחוכמה אינה סחורה חומרית. אין כאן שום אינדיקציה לכך ש"זהב וזכוכית" נמוכים איכשהו מ"כלי זהב טהור", מה שמוביל לסוג של טיעון קל וחומר עם המונחים הללו בהנחה העיקרית [91]. הפסוק אינו מכוון להשוות בין שני המונחים הללו, ולאחר מכן לנסח טיעון קל וחומר, אלא רק לשקול אותם בצורה שונה כנגד החוכמה.

---

[89] שים לב שלסטראשון יש רק 3:6-7; אבל אני חושב ש-3:4-5 נחוצים כדי להבין את הטיעון במלואו.

[90] שימו לב שהתרגום מיישם את אותה השלילה התחלתית, " *ה"* , לשני חצאי הפסוק. היא אינה חוזרת על עצמה בעברית המקורית, אלא (באופן אמין) מובנת ככוונתה השקטה.

[91] נוכל לומר שהטענה 'אי אפשר לקנות חוכמה בכלי זהב טהור' מרמזת על הטענה 'כלי זהב טהור פחותים מערכם מחוכמה'. או שנוכל לומר ש'זהב וזכוכית פחותים מערכם מחוכמה' מרמזת על 'אי אפשר לקנות חוכמה בזהב וזכוכית'. בכל מקרה, שני חצאי הפסוק שלנו הופכים להשוואתיים. אבל מכיוון ש'זהב' הוא מונח כללי ו'כלי זהב טהור' הוא מונח ספציפי, עדיין לא ניתן למקם אותם כמונחים משניים ועיקריים בהתאמה. נצטרך לקחת 'זהב וזכוכית' יחד כמונחים משניים - אבל מה מסמל מונח מורכב זה? ברור שכל ניסיון לנסח הנחת יסוד עיקרית בעזרת מונחים אלה נראה בלתי ייאמן.

ההקשר של פסוק זה הוא כולו שבח פואטי לחוכמה, באופן אופייני לשירה העברית (אמירת דבר מה והדגשתו עם אמירה דומה אחרת במילים אחרות, ובמקרים מסוימים עם סופרלטיב). הצורה והמסר של הפסוקים הסמוכים, שלפניו ואחריו, נראים לא שונים: " לא יינתן בזהב, ולא ישקל כסף במחירו. לא יינתן בזהב אופיר, באוניקס יקר ובספיר... לא יזכירו אלמוגים וגבשושית; ומחיר חוכמה מעל אבני אודם. לא תשווה לה טופז אתיופיה, ולא יינתן בזהב טהור." בקיצור: חוכמה היא יקרה מפז. אם פסוק 17 מסובב כטיעון קל וחומר, אז כך גם פסוקים 15, 16, 18 ו-19. בוודאי, בכל מקרה, אם התכוון לטיעון קל וחומר, ניתן היה לסווג אותו רק כ"מרומז" (*satum*), לאור האפשרות לפרש את הטקסט בצורה שונה מאוד; כלומר, פשוט לא קל וחומר.

ביקשתי מגבאי להגיב לספקותיי אלה. הוא הביא מספר הסברים אפשריים שניתנו בפירושים וכמה משלו. עם זאת, כפי שעניתי לו בפירוט, אף אחת מההצעות הללו לא מצליחה להפוך באופן אמין את פסוק 17 לטיעון קל וחומר. איני כולל כאן את השיחה המלאה, משום שהיא ארוכה למדי ולבסוף אינה חשובה במיוחד. כל ניסיון לכפות על הפסוק הזה איזשהו פורמט קל וחומר הוא מלאכותי. אנשים ניסו וניסו, כנראה משום שמישהו הציע לראשונה שפסוק זה הוא *קל וחומר* , אך זהו חיפוש טיפשי. הקריאה הטבעית היא פואטית, כפי שצוין לעיל. לסיכום: איני מקבל את איוב כח, יז *כקל וחומר מפורש* .

11.ר' חיים הירשנזון

רבי חיים הירשנזון (ה', נולד 1857 בצפת, נפטר 1935) [92]כתב ***את ברורה המידות*** ("הבהרות העקרונות ההרמנויטיים", קיצור של BM), פורסם בירושלים, 1928. [93]נראה שזהו המחבר המוקדם ביותר מהמאה ה-20 בנושא זה.

גבאי מדווח כי עבודתו של הירשנזון (בעמוד 4 1) רשימות **19 מקרים** של *קאל וקומר* **בתורה** . עם זאת, כפי שאראה בפירוט בהמשך, מספר זה מטעה. חמישה מקרים היו ידועים כבר מימי קדם (גר"א, ער"נ), דהיינו: **בראשית ד':כ"ד, מ"ד:ח'; שמות ו':יב; במדבר י"ב:יד; דברים לא': כ"ז** . שני מקרים נוספים נגזרו מרש"י, דהיינו **בראשית ו':ג'** ו-ו':ט', הראשון תקף ומפורש, אך האחרון נדחה על ידי כמשתמע בלבד. שני מקרים נוספים נגזרו מקצנלנבוגן, דהיינו ויקרא י': **יט ודברים לב':לט** , הראשון נדחה על ידי כמשתמע במקרה הטוב, בעוד שהאחרון התקבל על ידי כתקף ומפורש. שלושה מקרים נוספים נדחו על ידי לאחר בדיקה: אחד (שהוזכר מזמן בגר"א), דהיינו בראשית י"ז:כ'-כא', משום שהוא משתמע בלבד; ושניים (שהוצעו לאחרונה על ידי הירשנזון), דהיינו... בראשית ג':1 וכ"ז:37, כי לא יכולתי לראות בהם כוונה קל וחומר.

כתוצאה מכך, להערכתי, *רק 7 מקרים* ניתנים לייחס, באופן מלא או חלקי, להירשנזון כ"ראשונות *היסטוריות* ", דהיינו: **בראשית ג':22-23** , **ד':14, יא:6, י"ד:23, י"ז :17,** ל"ט **:9-8, ושמות ו':30** . שימו לב שכל המקרים הללו הם מהתורה עצמה, לא מהתנ"ך. זה לא מקרי. כפי שגבאי ציין: "ה' מנסה למצוא 10 ק"ו בתורה עצמה - לא בנביאים ובכתבים, ולכן הוא לא משקיע כל כך הרבה אנרגיה בנח." נחזור למאפיין מרכזי זה של מחקרו של הירשנזון בהמשך.

עם זאת, הייחוס הנ"ל של שבעה מקרים חדשים להירשנזון הוא הערכה נדיבה שיש לסייג אותה במידה ניכרת. כפי שאראה להלן, רק שלושה מהמקרים הללו מיוחסים לו לחלוטין, דהיינו בראשית יד:כג, י"ז:ז, ל"ט:ח-ט. ארבעה מקרים אחרים, דהיינו בראשית ג':כב-כג, ד':יד, יא:ו ושמות ו':ל, סומנו בצדק כקל *וחומר* על ידי הירשנזון, אך נוסחו באופן שגוי על ידו והיה צורך לתקן אותם על ידי כדי שיהיו אמינים.[94]

הייתי מוסיף לרשימת המקרים " *ההיסטוריים הראשונים " של הירשנזון, מקרה שמיני , דהיינו בראשית י"ח* , יב. למרות שהוא לא זוהה (למיטב ידיעתי), אני מציע להוסיף אותו לרשימה שלו משום שבזכות גילוי בראשית י"ז, יז, שמתי לב לטיעון האנלוגי בי"ח, יב **.**[95]

בנוסף, יש לציין כי עד שלמדנו מהרשנזון על *קל וחומר* בבראשית ו', ג', לא היינו מודעים לכך שרש"י הבחין במקרה זה. לכן, למרות שהירשנזון לא גילה את המקרה, עדיין יש לזקוף לזכותו את הפניית תשומת ליבנו אליו (בשם רש"י). מקרה זה נופל תחת הקטגוריה של "נגזר" עבור הירשנזון, כמובן. יש לציין כי הירשנזון כנראה לא חיפש באופן שיטתי את כל המקרים שסימן רש"י (ראה פרק ו'), ולכן

---

92 https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.

93 https://hebrewbooks.org/3094.

94 מסיבות אלה, ברשימה הכללית של טיעונים מקראיים א-פורטיוריי שניתנו לעיל בפרק 3, אני מזהה את שלושת המקרים הראשונים כ"נמצא לראשונה על ידי HH" ואת ארבעת האחרונים כ"נמצא לראשונה על ידי HH/AS".

95 לכן, למען ההגינות, אני מתייגת את המקרה הזה כ"נמצאה לראשונה על ידי HH/AS".

החמיץ רבים שהוא היה יכול ללמוד ממנו. עם זאת, ייתכן שההסבר הוא שרש"י לא מצא מקרים חדשים בתורה, ואלה היו המקרים שעניינו את הירשנזון בעיקר.

רוב המקרים האחרים שהזכיר הירשנזון נגזרו מאשכנזי וקצנלנבוגן; באופן מפתיע, הוא אינו מזכיר את כל המקרים שסימנו שני מחברים אלה (ראה פרקים 7 ו-8), דבר המצביע על כך שלא קרא את עבודתם לעומק (בהנחה שמחקרו של גבאי היה יסודי). הוא גם מתייחס לאיינהורן, בהערצה רבה, אך לא ברור מה למד ממנו מכיוון שאיינהורן לא פרסם רשימה (ראה פרק 9). באופן מפתיע, הירשנזון אינו מזכיר בשום מקום את עבודתו של סטראשון, כך שנראה שהוא לא ידע על תגליותיו הרבות של מחבר זה (ראה פרק 10) [96].

כפי שכבר צוין, הירשנזון לא חיפש ככל הנראה מקרים חדשים של *קל וחומר*. **בנח"ך** (הספרים המקראיים שאחרי התורה), משום שהתעניין במיוחד בתורה עצמה. במקום זאת, הוא התייחס בקצרה לעבודותיהם בתחום זה של אשכנזי וקצנלנבוגן. לדברי גבאי, הוא הזכיר (בעמודים 45-44) רק את **22 המקרים** המצויים בעבודותיהם של שני מחברים אלה המפורטים להלן. העובדה שאלה אינם כל המקרים המופיעים על ידי מחברים אלה פירושה שאיננו יכולים להניח שהירשנזון היה מודע לאלה שלא פורטו במפורש.

גבאי דיווח כי הירשנזון ציטט 5 מקרים שנמצאו *בעבודתו של אשכנזי* , דהיינו: **ישעיהו כ':ו' ; ירמיהו כ':כט , מה':ד'-ה' , מ"ט :יב ; איוב ט':יג-יד** . כל אלה הם מקרים שכבר ידועים לנו ואומתו. אחד מהם, דהיינו איוב ט':יג , נמצא על ידי רש"י לפני אשכנזי; וארבעת האחרים נמצאו לאחרונה על ידי אשכנזי. מעניין לציין שחמשת המקרים הללו באשכנזי, ורק הם, לא הוזכרו מאוחר יותר על ידי קצנלנבוגן [97].

גבאי דיווח גם כי הירשנזון ציטט 18 מקרים שנמצאו *ביצירתו של קצנלנבוגן* , דהיינו: **דברים לב, ל"ט;** שמואל **א ' יד:30-29 ; שמואל ב ' י** ':16 , **י"ב:18 , ט"ז:11 ; מלכים א' ח':27 ; מלכים ב' י ' 4: ; יחזקאל לג:24 ; תהילים כה:9-8, עח:20; משלי טו:11 , י"ט:7א , י"ט: 10 , כא: 27 ; איוב ד':19-18 , טו:16-15 , כ"ה:6-5** , ועוד אחד משני הדברים הבאים: בתחילה, גבאי מנה את משלי י', יז (מבלי לציין את כוונתו קל וחומר) כמקרה ה-18, אך ברשימה מאוחרת יותר הוא השמיט אותו ללא הסבר, ובמקום זאת מנה את משלי י"ט, ז', ב (שוב מבלי לציין את כוונתו קל וחומר) כמקרה ה-18. ביקשתי ממנו להבהיר את חוסר העקביות הזה, אך הוא לא ענה [98].

מתוך 19 המקרים הנ"ל, אני מאשר ש-16 מהם תקפים. שני מקרים תקפים, דהיינו דברים לב:לט ותהילים כה:ח-ט, לא היו לנו ברשימה שלנו עבור קצנלנבוגן (או כל אדם אחר), והוספנו אותם אליה לאחר מעשה. שני מקרים תקפים, דהיינו שמואל ב' י"ב:י"ח ותהילים ע"ח:כ' . לא היה לנו ברשימה שלנו את קצנלנבוגן, אבל היו לנו אותם עבור סטראשון ואותי (בספר JL), בהתאמה. שני מקרים תקפים נוספים כבר ידועים לנו כמופיעים לראשונה ברשימה של קצנלנבוגן, דהיינו שמואל א' יד: 30-29 ושמואל ב' טז: 11. עשרה מקרים תקפים נוספים כבר היו ידועים לנו כפי שפורטו על ידי קצנלנבוגן אך

---

96 ביקשתי במיוחד מגבאי לבדוק את העובדה הזו שוב והוא אישר זאת.

97 ביקשתי מגביי לחפש הסבר; הוא ענה: "אין לי מושג למה ק' פספס את אלה".

98 אני חייב להזכיר את אי-מענותו של גבאי לשאלות מסוימות, כדי להסביר מדוע ישנם כמה ליקויים ביחסי להירשנזון. לרוע המזל, לאחר שישה חודשי שיתוף פעולה ידידותי ופורה, לפני שהמשימה שהצבנו לעצמנו לעשות יחד הסתיימה, ר' גבאי הפסיק לפתע לתקשר, ללא כל אזהרה מוקדמת או התנצלות, בטענה (לאחר שביקשתי הסבר) שהוא עסוק מדי!

לא כראשונים: שניים קדמו להם רש"י בלבד: יחזקאל לג: 24 ומשלי יט: 7א ; ארבעה קדמו להם רש"י ואשכנזי: משלי טו: 11 , יט : 10 , 21: 27 ; איוב טו: 15-16 ; וארבעה קדמו להם אשכנזי בלבד: מלכים א' ח: 27 ; מלכים ב' י: 4 ; איוב ד: 18-19 , 2 ה : 5-6 . שלושת המקרים הנותרים, דהיינו: את שמואל ב' י' 16 , משלי י' 17 ומשלי י"ט 7b, שהם חדשים לנו, אני דוחה משום שאיני רואה בהם כוונה קל וחומר.

כפי שניתן לראות, גבאי לא כלל בעבר 4 מקרים ברשימה של קצנלבוגן, דהיינו דברים לב:לט, שמואל ב' י"ב:י"ח, ותהילים כה:ח-ט , עח :כ. לכן הוספתי אותם אליה לאחר מעשה, כמו גם לרשימה של הירשנזון (וגם הדיווחים שלי ושל סטראשון תוקנו בהתאם, כנדרש). כמו כן, שימו לב שהירשנזון לא תמיד מצא את האזכור המוקדם ביותר של מקרים שמונה. לפיכך, הוא לא שם לב למקרים שונים שהיו ידועים קודם לכן רק לרש"י (2 מקרים), גם לרש"י וגם לאשכנזי (4 מקרים), וגם לאשכנזי בלבד (4 מקרים). השמטתו של 6 מקרים ברש"י מראה שהוא לא תמיד בדק את פירושי רש"י; השמטתו של 8 מקרים באשכנזי מראה שהוא לא קרא את עבודתו בעיון רב והסתפק במקום זאת בקבלת טענותיו של קצנלבוגן ללא אימות.

לסיכום הממצאים לעיל, ניתן לומר כי הירשנזון הציג רשימה של 41 מקרים של קטעים מקראיים קל וחומר; מתוכם, 19 היו בתורה ו-22 היו בנח (5 באשכנז ו-17 בקצנלבוגן). הירשנזון רואה במספרים אלה כנראה מינימום, שכן (גבאי אמר לי) הוא אומר: " מי יכול לומר כמה עוד *קל וחומר* " האם ניתן למצוא זאת לאחר מחקר מעמיק יותר ?" (עמוד 44).

עם זאת, לאחר בדיקה מדוקדקת , זיהיתי – כטיעון תקף, מפורש קל וחומר – רק את המקרים הבאים. סך של **15 מקרים בלבד בתורה** עצמה, כולל 5 מגר"א, 1 מרש"י, 1 מקצנלבוגן, 7 ראשונים היסטוריים של הירשנזון, וראשון **היסטורי** נוסף שנוסף על ידי. לכך ניתן להוסיף סך של **26 מקרים בלבד בנח"ך** , כולל 6 המקרים הנותרים מגר"א, 5 מקרים שהוא מצא בעבודתו של אשכנזי ועוד 15 שהוא מצא בעבודתו של קצנלבוגן. לפיכך, מבין המקרים שהציע הירשנזון, מסיבה זו או אחרת, דחיתי . *8 מקרים* , מתוכם 5 מקרים מהתורה (1 מהגר"א, 1 מרש"י, 1 מקצנלבוגן, ו-2 מקרים שהוצעו לאחרונה) ו-3 מקרים מהנח"כ (גם הם הוצעו לאחרונה). לפיכך, הרשימה התקפה שלו כוללת רק **40 מקרים** (לא כולל המקרים **שהוספתי**) במקום 48 מקרים שהציע במקור (על פי דיווחיו של גבאי).

להלן **ניתוח מפורט שלי** – נרטיבי, לשוני ולוגי – של שמונת המקרים ההיסטוריים-ראשונים של טיעון מקראי קל וחומר ברשימה של הירשנזון. מקרים אחרים שהוזכרו על ידו, שדחיתי מסיבה זו או אחרת, ייבחנו בפירוט דומה לאחר מכן.

ג **' 22-23** . "הנה האדם כאחד מֵנוּ לדעת טוב ורע ועתה *פן* ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי עולם על כן *שלח* אותו יהוה אלהים מגן עדן לעבד את האדמה אשר נלקח משם."

גבאי מדווח כי הירשנזון, בהתבסס על טענתו של הגאון מוילנה כי השימוש בביטוי " *הן"* בפסוק מקראי מעיד על כוונת *קל וחומר* , מציע את הפירוש הבא של פסוק כ"ב: "הנה האדם כאחד מאיתנו לדעת טוב ורע עוד לפני שאכל מעץ החיים – ועתה אם ישלח ידו וייקח גם מעץ החיים – ודאי יהיה דומה לנו עוד יותר, וחי לנצח".

הטיעון א-פורטיורי שהציע הירשנזון, במילים פורמליות יותר, הוא כך: האדם לפני אכילת עץ החיים הוא דומה מספיק לאלוהי כדי לדעת טוב ורע (הנחת יסוד משנית); לכן, האדם לאחר אכילת עץ זה יהיה דומה מספיק לאלוהי כדי לחיות לנצח (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה כאן היא: האדם לאחר אכילת עץ

החיים יהיה דומה יותר לאלוהי ("כאחד מאיתנו") ממה שהוא כבר לפני כן; והנחת הפרופורציה היא שכוחו של אדם עשוי לגדול מ"ידיעת טוב ורע" ל"חיים לנצח" ככל שהוא הופך להיות דומה יותר ויותר לאלוהי. זהו טיעון חיובי סובייקטיבי א-קרשנדו (**+s&**).

עם זאת, באשר לשפה בה נעשה שימוש בקטע זה, לא המילה *"hen"* לבדה, אלא השילוב של המילה *"hen"* ו"ועתה " , אשר יחד מסמנים אמירה של "אם-אז", מצביע כאן (אם בכלל) על דיון קל וחומר. ברור שפסוק כ"ב לא ניתן להבין באופן הגיוני ללא פסוק כ"ג, משום שפסוק כ"ב אומר "ועתה (*ועתה*)" ומרמז על תוצאה כלשהי, אך משאיר אותה ללא פירוט, ורק בפסוק כ"ג נאמרה התוצאה המיועדת. המשפט "פן (*ישלח*) את ידו וכו'" אינו יכול להיות ההמשך המיועד ל"ועתה (ועתה *)* . לכן, ישנה אליפסה בסוף פסוק כ"ב, ופסוק כ"ג חייב להיזכר עמו כדי להבהיר את כוונתו.

שימו לב שפרשנותו של הירשנזון *ב"קל וחומר"* אינה מזכירה או מתחשבת בפסוק כ"ג. לכן, פרשנותו לוקה בחסר ואינה יכולה להיות תיאור מדויק של הנרטיב. לכן עלינו לנסח קריאה קל וחומר שתשלב את הנרטיב כולו. אך לפני שנמשיך הלאה, הבה נבחן את ההקשר הרחב יותר.

עצי החיים ועצי הדעת טוב ורע מוזכרים שניהם לראשונה בבראשית ב':9. לאחר מכן, בפסוק 16, מותר לאדם לאכול מכל העצים; אך בפסוק 17 אכילת עץ הדעת טוב ורע אסורה והעונש על כך נאמר שהוא מוות באותו יום. שימו לב שעץ החיים אינו מוזכר באיסור זה, ולכן כנראה הוא בין העצים המותרים. בראשית ג':5-1 מספר את סיפור פיתוי חוה על ידי הנחש, המסתיים בפסוק 6 עם חוה ולאחר מכן אדם האוכלים מעץ הדעת טוב ורע (עץ זה נרמז לפסוק 5 ובפסוק 6). לאחר מכן נידון אדם לעמל רב בפסוקים 19-17. לבסוף, אלוהים בפסוק 22 טוען שאם האדם, שכעת רכש ידיעת טוב ורע, יאכל גם הוא מעץ החיים, הוא גם יחיה לנצח; אז, בפסוק כ"ג, האדם מגורש מראש מגן העדן, ובפסוק כ"ד ננקטים אמצעי זהירות כדי למנוע את חזרתו לשם.

הייתי מסיק מסיפור זה שגזר הדין של מוות (בפרק ב':17) על אכילת עץ הדעת למעשה מבוצע על ידי גירוש האדם מגן עדן (בפרק ג':23), כדי למנוע ממנו לאכול (או להמשיך לאכול) מעץ החיים, מה שהופך אותו לבן תמותה מחוץ לגן עדן. מאחר שאכילת עץ החיים כנראה לא נאסרה בתחילה (ככל הנראה הותרה בהצהרה הכללית של פרק ב':16), ניתן להניח שהאדם היה אוכל מעץ החיים באופן חוקי לחלוטין וחי לנצח אלמלא היה אוכל מעץ הדעת. לא צוין האם האדם, כאשר הוא עוזב את גן עדן, שומר או מאבד את הידע של טוב ורע שנרכש שלא כדין. ולא מובהר בדיוק מה המשמעות של "דעת טוב ורע". אך חוסר מידע זה אינו צריך להדאיג אותנו כאן.

לאור האמור לעיל, עלינו לפרש את הנרטיב באמצעות הטיעון הבא, א קל וחומר (במקום זה שהציע הירשנזון). הנחת יסוד משנית: האדם, שכבר אכל מעץ הדעת טוב ורע (Q), הוא דומה לאלוהי באופן מוגזם (R) מספיק כדי שיהיה צורך לגרש אותו מגן עדן (S) (כגון). מסקנה: אם האדם יאכל כעת בנוסף מעץ החיים (P), הוא יהיה דומה לאלוהי באופן מוגזם אף יותר כדי שיהיה צורך לגרש אותו מגן עדן (באופן מקדים). הנחת היסוד העיקרית השקטה כאן היא: האדם, לאחר שאכל גם מעץ הדעת טוב ורע וגם מעץ החיים, הוא דומה לאלוהי באופן מוגזם יותר ("כאחד מאיתנו") מאשר האדם לאחר שאכל מעץ הדעת טוב ורע אך לפני שאכל מעץ החיים. זהו טיעון חיובי סובייקטיבי א קל וחומר (**+s**).

נוכל לקרוא זאת כקרשנדו (**&**), אם נוספה הנחת הפרופורציונליות המתאימה, שתגדיל את המונח המשנה (S) מ"גירוש מגן עדן" לעונש חמור עוד יותר (למשל, "גירוש וחוסר בית"). אך הטקסט (פסוק 22) אינו מזכיר עונש מחמיר שכזה. עם זאת, נוכל לציין באופן נספח כי בעוד שהעונש על אכילת עץ

הדעת הוא גמול, שעונש על אכילה נוספת מעץ החיים הוא מקדים. אך המונח המשנה (S) נותר במהותו זהה: גירוש מגן עדן (כפי שנקבע בפסוק 23). ברור שהקריאה שלנו כאן מדויקת בהרבה מזו של הירשנזון, למרות שהיא בהשראתה [99].

לסיכום, אני מקבל את טענתו של הירשנזון שיש כוונה קל וחומר בבראשית ג':כב, אך אני חולק על צורתה המדויקת משום שהוא אינו מתחשב בפסוק כג בניסוחו. הטיעון קל וחומר שהצעתי עשוי להיחשב מפורש, למרות שהוא אינו ניכר מיד ומורכב יחסית, משום שהוא מנסח מחדש במדויק את קטע התורה המדובר ואף פרשנות אחרת אינה עושה זאת. יש להודות, בעבר הערכתי [100]פסוק זה כ"במקרה הטוב מרומז", בעקבות דעתו של יעקבס [101], שראה בו "ספק רב". אך זה היה לפני שגבאי הודיע לי על פרשנותו התובנה של הירשנזון. שים לב כבדרך אגב שרש"י אינו מסמן כאן *קל וחומר* ; לכן, זה לא כל כך ברור מאליו.

אגב, בנוגע למילה *hen* , המתורגמת בדרך כלל כ'הנה', גבאי מדווח שהגאון מווילנה אומר, בספרו *אדרת אליהו* , ש- *hen* הוא "ביטוי של KV" (כלומר, של *qal uchomer*). בעוד שברור אמפירית, רק מהתבוננות בקונקורדנציה, ש- *hen* קשורה *לעתים קרובות* לדיון קל וחומר, ברור באותה מידה שזה *לא תמיד* המקרה. מסיבה זו, אני תוהה האם הגאון מווילנה אכן טען שיש *בהכרח* כוונה קל וחומר בטקסט המקראי בכל מקום בו משתמשים ב- *hen* - ייתכן שהירשנזון, או אולי גבאי, לא הבינו אותו נכון.

למעשה, בחומש יש 45 מקרים של *"הן"* ; ובשאר התנ"ך, עוד 273 מקרים [102]. בהתבוננות בפסוקים אלה, לא ניתן לומר בשום אופן שכולם כוללים דיון קל וחומר! בוודאי אי אפשר להניח אפריורי, רק משום שהגאון מוילנה אמר כך, שאם פסוק מכיל את הביטוי " *הן"* , הוא בהכרח כולל קל *וחומר* . הגאון מוילנה היה צריך להראות תחילה באמצעות ניתוח אד-הוק שכל אחד ואחד מ-318 המקרים הללו של *"הן"* כולל דיון קל וחומר, *לפני* שהייתה לו הזכות לטעון טענה כה גורפת - ואני בספק רב אם הוא אי פעם ערך את המחקר המקיף הנדרש (אין ספק שהירשנזון או גבאי היו מזכירים זאת אם היו עושים זאת). אפשר לפנות לסמכות אם האדם עשה בבירור את שיעורי הבית; אבל הסתמכות רק על שמו ותהילתו של מישהו היא טיעון *אד-הומינם* שאין לו משקל של שכנוע רציונלי.

בראשית ד', *יז* . "הנה גרשתי אותי היום מעל פני הארץ ומפניך אהיה נסתר, ופליט *ואהיה* נוד בארץ, *והיה* כל מוצאי *יהרגני* . "

גבאי מדווח כי הירשנזון מפרש את הפסוק כך: "אם אגורש 'עכשיו', כשכבר קיללת אותי (פסוק 12: 'כי תעבד את האדמה, לא תיתן לך עוד כוחה'), *כל "שֶׁקֶן* (קל וחומר): אם 'מפניך אהיה נסתר' אז אהיה מקולל 'אהיה נודד ותועה בארץ; מי שימצאני יהרגני'".

שימו לב שרש"י אינו מסמן פסוק זה כ"קל *וחומר"* , ואף אינו מתייחס אליו כלל. עם זאת, הפסוק אכן משתמש בשפה, דהיינו " *הנה/ו"* , אשר במקרים מסוימים מעידה על *"קל וחומר"* . ייתכן שזה מאותת על כך שמכוונה כאן אמירה "אם-אז", אם כי יש צורך לזהות את קודמה ואת תוצאתה. עם זאת, לא ברור בדיוק למה מתכוון הירשנזון כאשר הוא טוען שטיעון קל וחומר מתרחש כאן. מהו "יותר" (המונח

---

[99] מעניין לציין, כבדרך אגב, את הדמיון בשפה בין הפסוקים בראשית ג':23-22 ובראשית יא:6; כלומר, השימוש בביטויים " *הן/ועתא"* בשניהם. הירשנזון בצדק מבחין כוונה ביתר שאת בשניהם; אך בעוד שהוא מנסח נכון את הטיעון בי"א:6, הוא אינו מבין אותו לחלוטין בג':22, משום שהוא אינו רואה ש"ועתא" *כאן* מתייחס לג':23.

[100] ב-AFL שלי, פרק 16:4.

[101] במאמרו שהוזכר קודם לכן, הערה 7.

[102] ראה כאן: https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

העיקרי, פ') ומהו "פחות" (המונח המשני, ק'), ומהם יותר או פחות (המונח האמצעי, ר '), ומהו הנשוא המיועד לנושאים אלה (המונח המשני, ס')?

עלינו לשאול: האם הטיעון המוצע אכן מכוון, או לפחות משתמע, על ידי הטקסט הנתון? או שמא הוא נקרא באופן מלאכותי לתוך הטקסט? אני חושב שזה הוגן לומר, בהתבוננות בהקשר, שקין מוצף בכל הקללות הפוקדות אותו כתוצאה מרצח הבל. ניתן בהחלט לתפוס את הקללות כהולכות מרע להחמיר. אבל האם *התקדמות* משמעה בהכרח טיעון א-קלקל? לא - אלא אם כן ניתן לטעון כי *מכוון* להיסק מדבר אחד לאחר. אני חושב שבמקרה זה לא רק שהתקדמות מכוונת, אלא גם היסק.

מטרת דבריו של קין היא להתריע בפני אלוהים על הסבירות שמישהו (אם כי הנרטיב בתורה עדיין אינו מזכיר את קיומם של אנשים אחרים, מלבד אדם וחוה) בסופו של דבר יהרוג אותו, בהתחשב בדרכים הרבות שבהן אלוהים קילל אותו (בפסוק 14, מגורש, לא מטופל, פליט, נודד). הדבר ניכר מהפסוק הבא (פסוק 15), בו נכתב: "וַיֹּאמֶר אֲלָיו יְהוָה, 'לכן (לְכֵ) כל אשר יהרג את קין, נקמה בו שבעת נקמות', וַיָּשֶׂם יְהוָה אות בקין, ולא יהרגנו כל אשר ימצאו". זה מראה שאלוהים קיבל את תלונתו של קין כטיעון המוביל ל... מסקנה. תגובת אלוהים מתחילה ב"לכן", ומרמזת שהוא ממשיך את תחינתו האמורה של קין.

כאן, שימו לב היטב, ההנחה מסומנת על ידי הביטוי *"הנה* " והמסקנה מסומנת על ידי הביטוי *"וְהָיָא* ". מבחינה לשונית, זה מבדיל את הסעיף האחרון הזה מהרשימה הקודמת של ארבע קללות הקשורות יחד על ידי שלוש *מילות* קישור "ו". הסעיף האחרון (סכנת ההרג) אינו קללה נוספת על ידי אלוהים, אלא תוצאה צפויה של הקודמת. אלוהים לא גזר אותה, אך קין הסיק אותה כתוצאה סבירה של גזירותיו של אלוהים. הוא חשש שכמי שאין לו מעמד חברתי הוא יהיה במצב מסוכן מאוד.

מה היה, אם כן, טיעונו של קין? טענתו הייתה שאלוהים גזר על קין מספר קללות; אך קללות אלו ככל הנראה יובילו לעונש *נוסף* (הריגה על ידי מישהו) שאלוהים לא גזר במפורש ולכן כנראה לא התכוון אליו; לכן, מכיוון שמותו של קין (הריגה על ידי עבריין אקראי) כנראה לא היה רצון האל (לפחות לא באופן מיידי), קין פנה למניעתו, ואלוהים הגיב כראוי באיום על רוצחים פוטנציאליים. נראה שזו הערכה הוגנת של ההיגיון המעורב.

כעת השאלה היא: האם ניתן לשלב את הדיון הזה כטיעון קל וחומר? בהחלט קיים אלמנט של סיפוק (שהוא חיוני להנמקה קל וחומר) בדיון הזה: ארבע הקללות שהוזכרו נתפסות כעונש *מספיק* על פשעו של קין; כך שהוספת קללה חמישית (כלומר, הריגתו) תהיה (לפי ערעורו של קין) עונש *גדול מדי* . במילים אחרות, אם ארבע הקללות האמורות מספיקות כדי להעניש את הפשע, אז מתן אפשרות להריגתו של קין יהיה עונש נוסף מוגזם.

ניתוח זה מציע את הטיעון המורכב הבא: ארבע הקללות המפורטות בתוספת איום החיים האמור (P) מהוות עונש חמור יותר (R) מארבע הקללות ללא סכנה זו (Q); וארבע קללות אלו לבדן (Q) חמורות מספיק כדי להעניש באופן מלא את פשע רצח הבל של קין (S); לכן, ארבע הקללות בתוספת סכנה (P) חמורות מספיק כדי להעניש את הפשע הזה ועוד (S<). יתר על כן, מכיוון שמה שמעניש באופן מלא הוא צודק, בעוד שמה שמעניש יותר מזה אינו צודק, נובע מכך שהוספת איום חיים לארבע אינה צודקת. לכן, אם אלוהים לא התכוון לסכנה כזו כחלק מגזר דינו, עליו איכשהו להבטיח את מניעתה.

לפיכך, ערעורו של קין יורכב מטיעון חיובי סובייקטיבי של א-קרשנדו (**+s&**), התואם לפסוק 14, ולאחר מכן יישום של כמה עקרונות "אם-אז" לתוצאה שלו, הראשון כדי לשפוט סיכון כלא צודק, השני

כדי לקבוע את מניעתו, התואם לפסוק 15. לכן, אנו יכולים להודות שבראשית ד' 14 יש טיעון מפורש א-פורטיורי, בכך שלא ניתן להבין את הטקסט בצורה נכונה ללא פרשנות כזו.

כעת, הבה נחזור להירשנזון. ניתן לזקוף קרדיט לעובדה שהצביעה במעורפל על קיומה של טענה קל וחומר בפסוק זה. אך לא ניתן לומר באופן סביר שניסח נכונה את הטענה הקל וחומר הזו. לא די פשוט להוסיף *קול... שקיעה* איפשהו באמצע הפסוק ולקוות לטוב. הפרשן חייב להיות מסוגל לומר בדיוק היכן שייך משפט החיבור הזה ומדוע הוא שייך לשם. בהתבוננות בפרשנותו של הירשנזון, פרשנותו רחוקה מלהיות ברורה. היא בוודאי, בכל מקרה, אינה תואמת את הפרשנות הנכונה שהוצעה לעיל.[103]

בראשית יא:ו . "וַיֹּאמֶר יְהוָה הִנֵּה עַם אֶחָד וְשָׂפָה אֶחָד לְכֻלָּם וְזֹאת הֵחֱלוּ לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כָּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת "

גבאי מדווח כי הירשנזון, בהתבסס שוב על הנחיית הגר"א לפיה השימוש בביטוי " *הן"* מסמן כוונה של *קל וחומר* , מציע את הקריאה: "אם מה שגורם להם להתאחד למרוד בי הוא העובדה שהם חשים יחד משום ש'עם אחד הם, ולכולם שפה אחת' (פסוק ו'), אזי על אחת כמה וכמה [האם הם ייטו למרוד] אם יצליחו 'לבנות לנו עיר ומגדל וראשו בשמים, ונעשה לנו שם' (פסוק ד') - לכן בוודאי 'יש למנוע מהם מכל אשר הם זוממים לעשות'.

הטיעון א קל וחומר שהציע הירשנזון, במילים פורמליות יותר, הוא כך: העם המאוחד רק על ידי שפה משותפת (Q) מרדני (R) מספיק כדי לעמוד בפני התנגדות מצד אלוהים (S) (הנחת יסוד משנית); לכן, העם המאוחד עוד יותר על ידי בניית עיר ומגדל (P) יהיה מרדני מספיק כדי לעמוד בפני התנגדות מצד אלוהים (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה כאן היא: אנשים המאוחדים עוד יותר על ידי עיר ומגדל יהיו מרדניים יותר מאנשים המאוחדים רק על ידי שפה משותפת. זהו טיעון א קל וחומר סובייקטיבי חיובי (**s+**). לדעתי, אין צורך בקריאה א קרשנדו כאן; ניתן להעלות על הדעת שהתנגדותו של אלוהים ל'מאוחדים על ידי שפה משותפת' (המרומזת על ידי הנחת היסוד המשנית) לבדה תספיק כדי לגרום לו לפזר את העם, ובמקרה כזה 'בניית עיר ומגדל' שלהם תהיה רק סיבה נוספת.

שימו לב, שלמרות שהגאון מוילנה רואה *ב"הן* " אינדיקטור כללי *לקל וחומר* , לא *"הן"* לבדו מעיד כאן על טיעון כזה, אלא *"הן"* בשילוב עם *"ועתה"* . הביטויים *"הן"/ "ועתה"* יחד מסמלים אמירה של "אם/אז"; המשפט שאחרי *"הן"* הוא המשפט המקדים, והמשפט שאחרי *"ועתה"* הוא התוצאה. בנוסף, עלינו להפנות את תשומת הלב לפסוק הבא (פסוק 7), למרות שהוא אינו חלק מקל וחומר כשלעצמו. שם נאמר: "בואו (*הבה*) נרד ונבלבל שם את לשונם, ולא יבינו איש את שפת רעהו". הביטוי *"הבה"* מגביר את התוצאה של *"ועתה* " ; המשפט שאחריו אומר לנו בצורה מדויקת יותר כיצד כוונות העם יבוטלו - כלומר, על ידי בלבול לשונם.

בעוד שהקריאה המוצעת קל וחומר של הירשנזון אמינה, קריאה טובה יותר אפשרית, כפי שאראה כעת. למרות שרש"י אינו מסמן כאן *קל וחומר* , פירושו רלוונטי. הוא מפרש[104] את "עם אחד הם, ולכולם שפה אחת" כ"טוב (טובה *)* , כלומר כמשהו חיובי ולכן לא נפסל על ידי אלוהים - ואילו בקריאה של הירשנזון (בהנחה שגבאי תרגם אותה נכון) גורמים אלה מקבלים תפנית שלילית. בעקבות קריאת רש"י, הבעיה הראשונית (המונח המשני, ק) אינה המאוחד והיכולת לדבר זה עם זה, אלא "כך הם מתחילים לעשות",

---

103 מסיבות אלה, אני לוקח חלק מהקרדיט על מקרה זה ומכנה אותו AS/ HH.

104 מבוסס על *סדר אליהו רבה* , פרק ל"א, לפי התרגום לאנגלית באתר Chabad.org.

כאשר המילה 'זה' מצביעה על 'בניית עיר ומגדל' (התוכנית המוזכרת בפסוק 4). העצמת הבעיה (המונח העיקרי, פ'), שאלוהים רוצה למנוע, היא אז 'להצליח לבנות עיר ומגדל'.

לפיכך, יש לנסח את המילה *קל* וחומר כך: האנשים המתחילים לבנות עיר ומגדל (Q) מרדנים (R) מספיק כדי לעורר התנגדות מצד אלוהים (S) (הנחת יסוד משנית); לכן, האנשים המצליחים לבנות עיר ומגדל (P) יהיו מרדנים מספיק כדי לעורר התנגדות מצד אלוהים (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה כאן היא: אנשים המצליחים לבנות עיר ומגדל יהיו מרדנים יותר מאנשים המתחילים לבנות עיר ומגדל. זהו טיעון סובייקטיבי חיובי קל וחומר (**s+**). הקריאה אינה קרשנדו משום שאלוהים נחוש בבירור להתערב (ככל הנראה בדרך שצוינה) כבר בשלבים המוקדמים של הבנייה, מבלי להמתין להשלמת הפרויקטים.

זה נראה לי ניסוח אמין יותר, בגלל הערתו האמורה של רש"י ומכיוון שההסבר של הירשנזון אינו מתחשב במילים "וזה מה שהם מתחילים לעשות" בפסוק. קריאה זו, אם כן, תופסת את כעסו של אלוהים כמכוון, לא כלפי האחדות והשפה היחידה של אנשי בבל, אלא כלפי מפעלי הבנייה שלהם (שהחלו אך טרם השלימו). הצהרתו "הלא ימנע מהם כל אשר תכננו לעשות?" [105]מספרת לנו על החלטתו להקדים את מפעלי הבנייה הללו, והאמצעים לכך מצוינים בפסוק הבא (פסוק ז) כ"לבלבל את לשונם", תוך הוספת "[למען] לא יבינו איש את דבר רעהו". בנוגע לתוספת האחרונה, שימו לב שהעם יפסיק להבין זה את זה כדרך *פרגמטית* להפריע למפעלי הבנייה שלהם - לא משום ש (כפי שמוצע בקריאתו של הירשנזון) אלוהים מסתייג *באופן עקרוני* מחד-לשוניות ואחדות.

לסיכום, הקריאה של הירשנזון מקובלת מבחינה פורמלית, אך קריאה חלופית זו המבוססת על דבריו של רש"י נראית לי כהתאמה טובה יותר באופן מהותי [106]. אני מסכים לחלוטין עם טענתו של הירשנזון כי טיעון מפורש קל וחומר ניתן למצוא בבראשית יא, ו', אך אני חולק על דעתי לגבי ניסוחו המדויק. העובדה שישנן שתי קריאות *קל וחומר אפשריות* אינה צריכה להוביל אותנו לראות את שתיהן כמרומזות, משום שלא משנה איזו קריאה תתקבל, הפסוק עדיין יאופיין *קל וחומר* בכוונה. שים לב שכעת אני מקבל את הטיעון כמפורש, למרות שבעבר [107], לפני שגבאי הודיע לי על ניסוחו של הירשנזון, הערכתי אותו כ"במקרה הטוב מרומז", בעקבות דעתו של יעקבס [108], שראה בו "ספק רב". אני תמיד פתוח לתקן את טעויותיי על סמך מידע חדש.

בראשית יד, כג . "לא אקח חוט ולא שרוך נעל ולא כל אשר לך, למען לא תאמר: אני העשרתי את אברם".

גבאי מדווח כי הירשנזון מציע קריאת *קל וחומר* , כדלקמן: "אמר מלך סדום לאברם (פסוק כא) 'תן לי את הנשמות, את העושר שתוכל לקבל'. הירשנזון מבין שמלך סדום לא התכוון רק שאברם ישמור על העושר שהיה שלל המלחמה - זו אינה מתנה אלא זכותו של אברם כמנצח. אלא המלך רצה להציע לו עושר שהחביא באוצרותיו בממלכתו, אותו לא כבשו ארבעת המלכים בקרב - זוהי מתנה אמיתית. תשובתו של אברם הייתה ש[מכיוון שהוא] לא לקח אפילו שרוך נעל או רצועת סנדל משלל הקרב, לו היה זכאי, הוא בוודאי לא יקבל את מתנת העושר הנוספת שהמלך רצה להעניק לו."

---

105 רש"י מעיר כי "האם לא יימנע..." נועדה כשאלה; זה כמובן נכון, אך השאלה היא רטורית; פירושה: " יימנע ".

106 מסיבות אלה, אני תובע לרש"י ולעצמי חלק מהקרדיט על מקרה זה ומכנה אותו ח"כ/ר"ק/אס.

107 ב-AFL שלי, פרק 16:4.

108 במאמרו שהוזכר קודם לכן, הערה 7.

אני מעריך טענה זו כדלקמן. הטיעון המוצע א-פורטיורי הוא: אם לא קיבלתי ממך את שלל המלחמה שהייתי זכאי לו, אז ברור שלא אקבל ממך מתנות שיגרום לך להיראות כאילו העשרת אותי. במילים מדויקות יותר: אם אברהם (S) רוצה להימנע מחובות (R) מספיק כדי לסרב למה שמגיע לו (Q) (הנחת יסוד משנית), אז בהכרח אברהם רוצה להימנע מחובות מספיק כדי לסרב למה שאינו מגיע לו (P) (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה כאן היא: נדרשת יותר נכונות להיות חייבים כדי לקבל דברים שאינם מגיעים לאדם מאשר לקבל דברים שמגיעים לו. הטיעון א-פורטיורי הוא נשוא שלילי (**p-**), ותקף למדי.

השאלה כעת היא: האם זהו טיעון קל וחומר, מפורש (*מפרשת*) או משתמע (*סתום*)? שימו לב ראשית, שרש"י, למרות שהוא מעיר על פסוק זה, אינו מסמן אותו כקל *וחומר* . שנית, שימו לב שאין מילה או ביטוי בפסוק המקראי המרמזים על *קל וחומר* . עם זאת, אינדיקציות חסרות אלו אינן קובעות. השאלה העיקרית היא: האם יש דרך להבין פסוק זה מלבד דרך הקריאה המוצעת *של קל וחומר* ? הייתי אומר שלא.

הטיעון קל וחומר משקף בבירור את חשיבתו של אברם, אם כי לא נאמר; הוא מסביר את היסוסו דה-פקטו לקבל דבר ממלך סדום, בין אם מגיע לו ובין אם כמתנה; אחרת, לא היה כל הסבר לגישתו. לכן, עלינו להודות בתובנה החדשנית של הירשנזון לגבי טיעון קל וחומר מפורש כאן.

בראשית י"ז, י"ז . "וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הֲיִוָּלֵד אִישׁ בֶּן מֵאָה שָׁנָה וְהֲתִוֹלֵד שָׂרָה בַּת תשעים שָׁנָה "

גבאי מסביר את הכללת המקרה הזה על ידי הירשנזון ברשימה שלו כך: "ניתן לקרוא זאת גם כ-KV. אפילו אילו הייתה לאברהם אישה צעירה [בגיל הפוריות] היה בלתי אפשרי עבורו בגיל מאה להביא ילד לעולם. כעת, משרה הייתה אישה מבוגרת בת תשעים שנה, בוודאי בלתי אפשרי שהיא תוכל ללדת ילד."

הקל וחומר המוצע כאן הוא: אם לאברהם (גבר בן מאה) הייתה אישה צעירה יותר (בגיל הפוריות הטבעי) (P), יהיה לו קשה (R) מספיק להוליד (S) (הנחת יסוד משנית); קל וחומר, עם אשתו בפועל שרה (אישה בת תשעים, הרבה מעבר לגיל הפוריות) (Q), יהיה לו קשה מספיק, ואף קשה יותר, להוליד (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה כאן היא שגבר מבוגר יותר עם אישה מבוגרת יותר מתקשה ביולוגית להוליד מאשר אותו גבר מבוגר יותר עם אישה צעירה יותר. זהו טיעון סובייקטיבי חיובי קל וחומר (**s+**). הטיעון אינו קרשנדו, משום שהמונח המשני (S) נשאר זהה, דהיינו אברהם מוליד.

רש"י אינו מצביע כאן על טיעון קל וחומר, אך הוא מעלה כמה הערות מעניינות. הוא מפרש את שתי דבריו של אברהם בצורה שונה: הוא תוהה האם "חסד כזה נעשה לאחר" על ידי אלוהים; בעוד שאצל שרה, הוא תוהה האם היא תהיה "ראויה ללדת". לפיכך, עבור רש"י, הנושא אינו ביולוגי בעיקרו (גיל), אלא עניין של זכות וחסד. אף על פי כן, רש"י מפנה את תשומת הלב להיבט הביולוגי, כאשר הוא מציין שבדורות עברו (על פי התנ"ך) אנשים ילדו ילדים בגילאים מבוגרים בהרבה, אך בימי אברהם אנשים היו צריכים למהר ולהוליד הרבה יותר מוקדם.

אין ספק באמיתות האמפירית של שלוש ההנחות ובמסקנה של " *קל וחומר" המוצעת על ידי הירשנזון* . אך בהחלט נוכל לשאול: האם *היסק זה היה* תהליך החשיבה של אברהם? האם לא ייתכן שהוא הרהר מחשבות עוקבות מבלי להתכוון לנסח היסק כזה? הוא היה יכול פשוט לחשוב לעצמו שזה לא סביר שגבר בן מאה יולד; ואז, בנפרד, להרהר שזה לא סביר שאישה בת תשעים תלד ילד. זו תהיה רק חיבור של שתי מחשבות, לא תהליך של היסק. שימו לב שאין כאן שפה המקושרת בדרך כלל לשיח קל וחומר.

במבט ראשון הייתי סקפטי לגבי קריאתו קל וחומר של הירשנזון, ושפטתי אותה כמאולצת במקצת. אבל השתכנעתי כשלקחתי בחשבון את "צחוקו" של אברהם למשמע ההכרזה. למרות *שרש"י* מפרש זאת כשמחה, ניתן לראות בכך גם ביטוי של הפתעה ופליאה. אנו יכולים בקלות לדמיין את אברהם (בנוסף לשמחה) מהרהר בגודלו של מה שהובטח לו, וחושב: "מה? לא רק שאני די מבוגר בשביל זה בגיל 100 (אפילו עם אישה צעירה יותר), אלא *שגם* שרה מבוגרת למדי בשביל זה בגיל 90!" זכרו, אברהם אכן הוליד את ישמעאל עם אישה צעירה יותר, דהיינו הגר, בגיל 86; אבל עכשיו הוא היה בן 100. באשר לשרה, היא עד עכשיו, אפילו כשהייתה צעירה בהרבה, לא יכלה ללדת ילד.

אז, יש בהחלט תנועה מחשבתית מהאי-סבירות שאדם זקן כמו אברהם יוביל לאי -סבירות *המורכבת* שאדם כזה יעשה זאת עם אישה זקנה כמו שרה. לכן אני מסכים לבסוף עם התובנה המקורית של הירשנזון שיש כאן טיעון קל וחומר, ושהוא נובע מהשוואה לאישה צעירה יותר. יש לספור זאת כמקרה מפורש (*מפרשת*), שכן הוא לוקח בחשבון ראיות רבות יותר מאשר הקריאה הפשוטה יותר שתוארה לעיל.

שימו לב שלואיס ג'ייקובס העריך מקרה זה כ"ספק רב" [109]. אני גם אני הערכתי אותו כ"במקרה הטוב מרומז" [110], אך לא הכרתי באותה עת את הצעת " *קל ואקומר* " *של הירשנזון* . לאחר שנודע לי על כך, ראיתי את כוחה המשכנע, ושיניתי את הערכתי בהתאם.

בראשית יח, יב . "ותצחק שרה בליבה לאמר: אחרי זקינתי, האם (*חייתא*) יהיה לי בשר חלק [כלומר, אהר]? וגם (*ו*) אדוני זקן?

לאחר מחשבה, אני מציע את קריאת *קל וחומר הבאה* לפסוק זה: שרה (כיום בת תשעים, אחרי גיל המעבר) הייתה, עם אברהם (כיום בן מאה), אילו היה צעיר ממנו כעת, (Q) מתקשה (R) מספיק להביא ילד לעולם (S) (הנחת יסוד משנית); מה שכן, היא יכולה לצפות, בהיותו כעת למעשה מבוגר למדי, (P) להתקשות מספיק, ואף יותר, להביא ילד לעולם (מסקנה). ההנחה המרכזית השקטה כאן היא שאישה מבוגרת יותר תתקשה ביולוגית יותר להביא ילד לעולם עם בעלה במצבו המבוגר בפועל מאשר עם בעלה אילו היה צעיר יותר, באופן היפותטי. זהו טיעון סובייקטיבי חיובי קל וחומר (**+s**). הטיעון אינו קרשנדו, משום שהמונח המשני (S) נשאר זהה, דהיינו הבאת ילד לעולם.

למרות שהירשנזון, למיטב ידיעתי, לא הצביע על פסוק זה כ"קל *וחומר*" , ברור שנוכל לתפוס אותו ככזה לאחר שבעקבותיו, תפיסתנו את בראשית י"ז, 17 ככזה, משום שהוא *תמונת ראי* שלו מנקודת מבט נשית. נראה ששרה חושבת: "לא רק שאני זקנה למדי להוליד בגיל תשעים, אלא *שאברהם* גם זקן למדי לכך בגיל מאה!" שימו לב שהפסוק הקודם (פסוק יא) אומר " ואברהם ושרה זקנים בימים, שרה חדלה לעשות כדרך הנשים".

עם זאת, שימו לב היטב, ניסחתי במכוון את *קל וחומר הזה* בצורה שונה מזו שבבראשית יז:יז, מהסיבה הבאה. יכולתי, באנלוגיה, להניח בהנחת היסוד המשנית, ששרה תלדה עם גבר צעיר יותר, בדיוק כפי שאברהם מוצג קודם לכן כמי שתלד עם אישה צעירה יותר. אבל ברור שנרטיב זה היה מבטל את הטיעון, שכן אישה טובה ואוהבת כמו שרה *בוודאי לא הייתה מדמיינת את עצמה אפילו לרגע* מזדווגת עם גבר (בכל גיל שהוא) שאינו בעלה אברהם. מבחינה תרבותית היה זה אפשרי ולגיטימי שאברהם חשב על אישה אחרת, אך לא ייאמן ששרה אי פעם תזכיר גבר אחר.

---

109 במאמרו שהוזכר קודם לכן, הערה 7.

110 ב-AFL שלי, פרק 16:4.

ייתכן שזה מסביר מדוע הירשנזון ואולי אחרים לא הצביעו על פסוק זה כטיעון קל וחומר - אם בכלל הבחינו בו. לא ייתכן שלשרה הייתה המחשבה הלא צנועה האמורה. לכן, אם מחשבה כזו הייתה חיונית לפרשנות קל וחומר, היה צורך לנטוש קריאה כזו; ובמקום זאת, היה צורך לתאר את חשיבתה של שרה כצירוף של שתי מחשבות נפרדות (כפי שהוצע לראשונה עבור בראשית י"ז, י"ז).

עם זאת, לאחר זמן מה עלה בדעתי כי הפרשנות קל וחומר עדיין יכולה לעמוד בציפיות אם נניח פשוט ששרה משווה את ביצועי הרבייה עם אברהם צעיר יותר מבחינה מנוגדת לעובדה, ועם אברהם מבוגר יותר מבחינה עובדתית. אנו יודעים, כמובן, שהם ניסו להביא ילדים לעולם בעבר, כאשר שניהם היו צעירים יותר ממה שהם עכשיו, ולצערנו הם נכשלו. אך למרות שביצועים אלה בעבר מורידים את הסיכויים שהם יצליחו כיום, הם אינם מורידים אותם לאפס; לכן, *קל וחומר* נותר אמין.

לסיכום, כאן, בבראשית י"ח, יב, מצאנו דוגמה נוספת של "תורה *קל וחומר*" , שאנו יכולים להתייחס אליה כמפורש (*מפרשת*), שכן זוהי הקריאה הטובה ביותר, ואף הקריאה המדויקת היחידה, של הטקסט הנתון. ממצא זה נוצר בהשראת פרשנותו החיננית של הירשנזון לבראשית י"ז, יז, שלא יכולתי לראותה ללא הדרכתו; אך אני יכול לטעון בצדק שהמקרה הוא שלי, שכן לא הוא ולא אף אחד אחר (למיטב ידיעתי) גילו אותו לפניי [111].

בראשית לט, ח-ט . "וַיְמָאֵן וַיֹּאמֶר אֶל-אֵשֶׁת אֲדֹנָיו: 'הִנֵּה אֲדֹנִי לֹא יוֹדֵעַ מַה בַּבַּיִת, וְכָל-אֲשֶׁר לוֹ נָתַן בְּיָדִי. לֹא גָדֹל מִמֶּנִּי בַּבַּיִת הַזֶּה, וְלֹא-מַחָשָׂךְ מִמֶּנִּי כָּל-אֲשֶׁר אֲשֶׁר אַתָּה אִישׁוֹ. וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה אֶת - *הָרָעָה* הַגְּדֹלָה הַזֹּאת, וְחָטָא לֵאלֹהִים'"

גבאי מדווח כי פירושו של הירשנזון, א-פורטיורי, לפסוק זה הוא כדלקמן [112]:

> "שוב, באמצעות האינדיקטור חן, בעקבות הגאון מוילנה, ניתן לקרוא זאת כך: הנה אדוני נתן לי ביטחון ואחריות מלאים על כל אשר בבית, וכל אשר לו נתן בידי, לא מנע ממני דבר מלבדך, כי את אשתו. לכן, אם אנצל אותו וגנב חפץ מתכולת הבית, אעשה חטא בעיני ה', אף על פי ששום דבר בבית הזה לא נמנע ממני. כל שכן, אם אנצל את אשתו, שהוא אכן מנע ממני, אעשה חטא חמור בעיני ה'."

לפיכך, הירשנזון מציע כאן את הטיעון הבא, א קל וחומר: אם יוסף גנב רכוש כלשהו שהותר לו להשתמש בו (Q), הוא יהיה חסר יושר (R) מספיק כדי לבצע חטא חמור (S) (הנחת יסוד מינורית); על אחת כמה וכמה שאם יוסף גנב רכוש כלשהו *שלא היה* רשאי להשתמש בו (כגון אשת אדונו) (P), הוא יהיה חסר יושר מספיק כדי לבצע חטא חמור (מסקנה). הנחת היסוד המרכזית והמרומזת שלו היא: "גניבת משהו שאסור *להשתמש* בו היא יותר חסרת יושר מגניבת משהו שמותר להשתמש בו". זהו טיעון חיובי סובייקטיבי א קל וחומר (**+s**).

ברור לי שהירשנזון צודק, ויש כאן כוונה לטיעון קל וחומר; הייתי אף תומך בקריאה א- קרשנדו (**&**), כלומר חומרת החטא עולה מהמונח המשני (Q) למונח העיקרי (P) - אלא שההצהרה של יוסף אינה מדגישה התעצמות כזו. השפה שבה נעשה שימוש בפסוק זה, דהיינו " *הן/ ואך*" , אכן מרמזת על *קל וחומר* ; *"הן"* מציג את הנחת היסוד המשנית שלו ו"ואך " מציג את מסקנתו. ניתן להכריז בבטחה על *קל וחומר כמפורש (מפרשת)*, שכן לא ניתן להעלות על הדעת פרשנות אחרת: יוסף מציג בבירור תהליך

---

111 כתוצאה מכך, אני מתייגת את המקרה הזה כ-HH/AS, ונותנת לשנינו חלק מהקרדיט.

112 זוהי ככל הנראה פרפרזה, ולא ציטוט, של עמדתו של הירשנזון מאת גבאי. "כל שכן" פירושו "בכל אופן", כלומר, הוא מעיד על טיעון קל וחומר.

חשיבה מדברים המותרים לו לדברים שאינם מותר לו, כדי להסביר לאשת אדונו את התנגדותו המעצבנת לחיזוריה התכופים (אך, כמובן, היא אינה הגיונית).

שמות ו ' , ל '. "ויאמר משה לפני ה' הנה אני ערל שפתים ואיך ישמע פרעה אליי?"

גבאי מדווח כי הירשנזון, בהערותיו על קצנלנבוגן, מצטט פסוק זה [כקל *וחומר*] 'בשם רש"ש ' [113]. רש"י משווה פסוק זה לפסוק יב, באומרו: "הכתוב חוזר עליו כאן משום שהוא קטע את הנושא, וזהו המקובל, בדומה לאדם שאומר 'נחזור לנושא הקודם'".

כזכור, בשמות ו', יב, משה טוען שמכיוון שבני ישראל לא שמעו אליו, גם פרעה לא יעשה כן, שכן הוא (משה) היה בעל שפתיים סגורות. אבל הפסוק הנוכחי (פסוק ל') טוען שמשה מאחר ששפתיו סגורות, פרעה לא ישמע אליו. הוא אינו מזכיר את בני ישראל, ולכן הוא אינו זהה. הזיהוי של רש"י בין הפסוק האחרון לראשון הוא סביר מבחינה ספרותית, אך מבחינה לוגית הוא רק היפותטי. משמעות הדבר היא שאם היינו הולכים לפי רש"י, היינו יכולים להניח את אותו *קל וחומר* כאן כמו בפסוק יב - אבל *קל וחומר זה* היה צריך להיחשב כאן כמרומז בלבד (*סתום*), ולא כפי שהוא בפסוק יב מפורש (*מפרשת*).

בקריאתי את פסוק 12, לקותו של משה בדיבור, למרות שהוא הזכיר אותה, אינה מונח האמצע הפועל. אני מציע שם את הנחת היסוד העיקרית (השקטה) באותה מידה: *מי שיש* לו אמונה רבה באלוהים (כמו בני ישראל) יקשיב לנביא (כאן, משה) בסבירות גבוהה יותר מאשר מישהו שיש לו אמונה מועטה או ללא אמונה כלל באלוהים (כלומר, פרעה). מכאן ההיגיון, תוך שימוש במידת האמונה כמונח האמצעי: אם לבני ישראל לא הייתה מספיק אמונה כדי להקשיב לנביא משה, אז לפרעה לא תהיה מספיק אמונה כדי לעשות זאת. זה מהווה טיעון שלילי סובייקטיבי קל וחומר (**s-**).

אם פסוק 30 נועד להיות חזרה על פסוק 12, אם כי בצורה מקוצרת, אזי הקל *וחומר* בפסוק כנוכח גם בפסוק 12. אבל איני חושב שההסבר של רש"י כאן מספר את הסיפור כולו. הפסוק הקודם, פסוק 12, מזכיר בעיקר את בני ישראל, ואת מחלת הדיבור של משה רק באופן אקראי, כתירוץ נוסף: בעוד שהפסוק המאוחר יותר, פסוק 30, אינו מזכיר כלל את בני ישראל, ומתמקד כולו במכשולו של משה. בעוד שהמכשול הוזכר בעבר כבדרך אגב, אך הוזנח באופן הגיוני כמקרה; כאן הכתובים חוזרים אליו כנראה כדי להפנות את תשומת הלב למשמעותו שהוחמצה בעבר. כלומר, פסוק 30 אינו רק אביזר ספרותי, תזכורת לפסוק 12, אלא מוסיף משהו נוסף לסיפור.

כאן, בפסוק 30, אם ברצוננו לנסח טיעון קל וחומר – והשפה *שבה נעשה שימוש*, *"הן/ ועד"* , אכן מרמזת על *קל וחומר* – עלינו להתמקד ישירות במוגבלותו של משה, כדלקמן: נדרשת יותר סבלנות (ר) כדי לשים לב לאדם עם קשיי דיבור (פ) מאשר כדי לשים לב לאדם ללא מוגבלות כזו (ק) (הנחת יסוד עיקרית שבשתיקה); לפרעה (ס) לא תהיה סבלנות מספקת כדי להקשיב למשה אלמלא היה מוגבל (הנחת יסוד משנית שבשתיקה); מה שכן, לפרעה לא תהיה סבלנות מספקת כדי להקשיב למשה בהיותו למעשה מוגבל (מסקנה ניתנת). זהו טיעון קל וחומר שלילי (**פ**). אני מאמין שאנו יכולים לראות את *קל וחומר זה* כמפורש (*מפרשת*), גם אם גם ההנחות העיקריות והמשניות שלו הן שבשתיקה, משום שקשה לפרש את דבריו של משה בצורה שונה.

---

[113] ככל הנראה, הכוונה היא לשמואל בן יוסף סטראשון (וילנה, 1872-1794), אביו של מתתיהו סטראשון. אך ייתכן שהכוונה היא גם לרבי שלום שרעבי (תימן, 1777-1720). שניהם ידועים בראשי התיבות רש"ש.

אנו יכולים להודות שקראנו את פסוק 30 כקביעה עובדתית בלבד בצורה היפותטית (אם-אז). סביר להניח שאם למישהו (כאן, משה) יש קשיי דיבור, אז אנשים (כאן, פרעה) לא יקשיבו לו - למרות שאולי אכן היו מקשיבים לו אם לא היו לו קשיי דיבור. אבל הקריאה *קל* וחומר הולכת רחוק יותר: הנחת היסוד המשנית והמסקנה שלה יחד מצביעות (באמצעות נימוק דילמטי) שפרעה כנראה לא היה מקשיב למשה *בכל מקרה* (כלומר באופן קטגורי, עם או בלי מוגבלות); והחרפה זו הגיונית בהתחשב בכך שמשה ידע שפרעה הוא מלך יהיר ועסוק.

שים לב, למרות שלא הירשנזון ולא רש"י לפניו ניסחו את *קל וחומר* המוצע כאן, אלא הניחו שזה שבשמות ו:יב חוזר על עצמו בשמות ו:ל, איני טוען שמקרה זה הוא לחלוטין ממצאי, משום שללא הצעתו של הירשנזון שיש כאן קל וחומר, לא הייתי מנסח אחד כזה.

דוחה. בנוסף לשמונה המקרים שהוזכרו לעיל של תורה *קל וחומר* שהירשנזון היה הראשון להציע, ושאני מכיר בהם כתקפים ומפורשים, עלינו לבחון שני מקרים נוספים שהוא היה הראשון להציע, אך אותם אני דוחה (קל וחומר), דהיינו: **בראשית ג', א'.** ו **27:37** .

בראשית ג', א'. " והנחש ערום מכל חית השדה אשר עָשׂה יהוה אלהים ויאמר אל האישה כן *אמר* אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן"

בהתייחסו למשפט עם הביטוי " *אף כי* " כותב רש"י: "האם אמר לך 'לא תאכל מכל וכו'?' אף על פי שראה אותם אוכלים את שאר הפירות, דיבר אליה באריכות כדי שתענה לו ותבוא לדבר על העץ ההוא". שימו לב *שרש"י* אינו אומר (כמו שמנהגו במצבים דומים) ש"אף כי" *כאן פירושו* קל *וחומר* , וגם קריאתו אינה מרמזת על טיעון כזה.

גבאי מדווח כי הירשנזון מפרש את הפסוק כך: "אם העץ אשר פריו טעים לאכילה, לא הרשה לך ה' לאכול ממנו, ודאי לא תאכל מפירות העצים האחרים". הירשנזון מעיר לאחר מכן כי "ברור שהקל *וחומר שקרי* , כי בעץ הדעת היה טוב ורע". השאלה שעלינו לענות כאן היא: האם הטיעון המוצע של הירשנזון[114], א *קל* וחומר, מפורש או משתמע, או בכלל קיים בטקסט הנתון?

הטיעון המוצע הוא: אם הפרי (הנעים יותר) של עץ הדעת אינו נעים מספיק כדי שיותר על ידי אלוהים (הנחת יסוד משנית), אז הפרי (הפחות נעים) של כל העצים האחרים אינו נעים מספיק כדי שיותר על ידו (מסקנה). ההנחה העיקרית (השקטה) היא שפרי עץ הדעת נעים יותר (או לפחות באותה מידה) לאכילה מפירותיהם של עצים אחרים. צורת הטיעון היא סובייקט שלילי (**s-**). הפרכתו של הירשנזון היא שההנחה העיקרית שגויה, שכן עץ הדעת מוגדר ככזה ש"מכיל" גם טוב וגם רע (לא רק טוב).

אבל הצעה זו היא ייצוג שגוי בוטה של הנרטיב המקראי! ניתן לראות זאת אם נבחן את שאר הדברים, כלומר פסוקים **ג':5-2** . הם קוראים: "ותאמר האישה אל הנחש: 'מפרי עץ הגן נאכל; ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלוהים: לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותו'. ויאמר הנחש אל האישה: 'לא מות תמותו; כי ידע אלוהים כי ביום אכלת ממנו, ונפקחו עיניכם והייתם כאלוהים לדעת טוב ורע'".

בספרי משנת 2013 , נספח 6, העוסק *בתורות* לוגיות המשתמעות מהתורה, אני מעיר על קטע זה כדלקמן:

---

[114] גבאי אמר לי שהירשנזון 'מביא הוכחות רבות' לכך ש- *af ki* מסמל כוונת *קל וחומר* , מבלי לפרט את ה'הוכחות' הללו; אבל כנראה שאלה פשוט הקשרים אחרים שבהם *af ki* מסמל *קל וחומר* .

בבראשית ג':1-5, הנחש מנסה לפתות את חוה באמצעות הטיעון הבא (כאן בפרפרזה): "מכיוון שלא אמר אלוהים 'לא תאכלו מכל עץ הגן', הרי מאותו העץ תאכלו"; ועל כך חוה משיבה בצדק, בקצרה: "הוא אמר מכל העץ נאכל חוץ מזה". אנו יכולים להבחין בכך בהוראה הגיונית, 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'.

ברור שאיני מפרש את הקטע קל וחומר, משום שאין בו רמז להיגיון כזה. במקום זאת, אני מסביר טיעון כמשמעה כוזבת (של הנחש) מטענה קטגורית שלילית מסוימת (כלומר, שלא כל עצי הפרי אסורים) לטענה יחידה (לכן, עץ פרי זה אינו אסור), שאליה התשובה הנכונה (של חוה, שכנראה לא קל כל כך להטעות) היא שכל עצי הפרי הותרו, אם כי רק אחד (הזה שצוין) נאסר באופן יוצא דופן. הנחש אינו מנסה לתמרן את חוה באמצעות שרשרת מחשבה מורכבת קל וחומר - עיקר הטיעון שלו פשוט הרבה יותר.

זה מראה שהטיעון המוצע א-פורטיורי של הירשנזון הוא רק פנטזיה: הוא אינו משקף את מה שהנחש אומר. הנחש, בטקסט המקראי, אינו מדבר על הטעם הטוב (או על הנעימות לאכילה) של פירותיהם של עצים שונים, וגם לא מציע שהאיסור על אכילת פרי עץ מסוים על ידי אלוהים קשור לטעמו. כמו כן, הפרכתו לכאורה של הירשנזון מבוססת על פרשנות שגויה של בראשית ב':ט', שם העץ האסור מוגדר כ"דעת טוב ורע", ולא כבעל "טעם" גם טוב וגם רע!

יתר על כן, הירשנזון אינו מבהיר במפורש את המשמעות השקטה של מסקנתו לכאורה של הנחש, אשר תהיה *רדוקציו אד אבסורדום* : מכיוון שמותר לך *לאכול* מכל שאר הפירות (כפי שנאמר ב':16, בניגוד למסקנה קל וחומר שאינה מותר), מכאן נובע שמותר לך *לאכול* פירות עץ הדעת (בניגוד להנחה קל וחומר, ב':17). ברור שמטרת הנחש אינה למנוע מחוה לאכול פירות מעצים מותרים (כפי שנאמר בטיעון קל וחומר), אלא לגרום לה לאכול פירות מהעץ האסור (כפי שנאמר *בטיעון הלא-מוצהר)!*

אבל חשוב מכל, הצורה הלוגית של טיעונו של הנחש אינה כלל וכלל קל וחומר, כפי שהוסבר לעיל. לכן, אסור לנו להכיר בפירוש של הירשנזון את בראשית ג', א', כ"קל *וחומר*" , ואפילו לא להודות בכך כמקרה מרומז. האם עלינו להחשיב את ההשלכה השרירותית של מישהו של קל וחומר לתוך טקסט כלא מרומז? בוודאי שחייבת להיות איזושהי רמז בטקסט התומך בפרשנות כזו; זה לא יכול להיות ספין גרידא.

ברור שהירשנזון רואה במקרה זה, ובכל שאר המקרים שהוא מציע, כמקרים מפורשים קל וחומר; למיטב ידיעתי הוא אינו מזהה אף מקרה כמרומז בלבד. ביקשתי מגבאי לעיין בספרו של הירשנזון ולומר לי האם הוא דן איפשהו בהבחנה המסורתית בין קל וחומר מפורש (*מפרשת*) *למובלע* (*סתום*) ומנסח כמה קריטריונים רלוונטיים; אך גבאי לא ענה לשאלה זו, ולכן איני יכול לומר מה חשב הירשנזון בנושא זה.

בראשית כ"ז, לז . "ויען יצחק ויאמר אל עשו הנה שמתיהו לאדונך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים ודגן ותירוש פרנסתיו *ומה* אעשה לך בני?"

גבאי מדווח כי פירושו של הירשנזון, א-פורטיורי, לפסוק זה הוא כדלקמן [115]:

---

[115] זוהי ככל הנראה פרפרזה, ולא ציטוט, של עמדתו של הירשנזון מאת גבאי. ה' מתייחס להירשנזון ו-KV פירושו *קל וחומר* . קול שכן פירושו 'יתר על פי כן', כלומר, זה מעיד על טיעון קל וחומר.

"באמצעות האינדיקטור חן, בעקבות הגראון מוילנה, ניתן לקרוא זאת כך: אם אתה עשו, שאני אוהב אותך מאוד, וכי אתה בכורי, עדיין שמתי את יעקב לאדון - גביר - עליך, קול". את אחיך האחרים [הצעירים ופחות ראויים ממך] נתתי לו לעבדים. לאחר מכן מנתח ח' את ה-KV הזה ונראה שזה סותר את עקרון דאיו, משום שה-KV צריך להיות: אם יעקב גביר עליך , בוודאי שיהיה גביר על אחיך, אך מדוע שיהיו עבדים; עשו מעולם לא נאמר שהוא עבד יעקב. אלא אם כן הקריאה היא: אם גביר עליך , למרות שאתה הבכור, אז הילדים הצעירים יותר, הפחות ראויים, חייבים להיות במצב גרוע יותר - הם צריכים להיות עבדים. ח' מסביר שהפתרון הפשוט אינו נסבל - כלומר שה-KV צריך להיות פשוט: אם יעקב גביר עליך [שהוא מועדף], בוודאי שיהיה גביר על אחיך [הפחות ראויים]. זה לא יכול להיות בגלל הברכה הווה. גביר "לאחכה – פירושו היה אדון על [כל] אחיך (אחכה הוא רבים, בניגוד לאחכה ביחיד). לכן עלינו לקרוא את ה"ק" כנ"ל, שהאחים האחרים צריכים להיחשב כמשרתים, ולא נפעיל את עקרון הדאיו אם ה"ק" יבוטל – לא אמרינן דאיו למפרך ה"ק".

לפיכך, הירשנזון מציע תחילה את הטיעון הבא, א-פורטיורי: "אם יצחק הפך את יעקב לאדון על בנו הבכור האהוב עשו, אזי יותר מכל נתן כעבדים ליעקב את אחיו האחרים, הצעירים והפחות ראויים". לאחר מכן הירשנזון משקף כי טיעון זה עשוי לסתור את עקרון ההסתפקות (*dayo*), משום שהנחת היסוד המשנית קובעת שיעקב הוא אדון עשו, אך אינה אומרת שעשו הוא עבדו של יעקב, בעוד שהמסקנה אינה מזכירה שיעקב הוא אדון על שאר האחים, אך כן מכריזה על שאר האחים כעבדים. לאחר מכן הוא מציע במקום זאת את הטיעון הבא, א-פורטיורי: "אם יצחק הפך את יעקב לאדון על בנו הבכור עשו, אזי הוא הפך את אחיו האחרים, הפחות ראויים, למצב גרוע יותר בכך שהפך אותם לעבדיו". הירשנזון דוחה את הקריאה הפשוטה: "אם יצחק הפך את יעקב לאדון על בנו האהוב עשו, אזי ביתר שאת הפך את יעקב לאדון על אחיו (הפחותים) האחרים", בטענה ש (מוקדם יותר, בפסוק 29) יצחק מברך את יעקב באומרו "היה אדון על אחיך", תוך שימוש ברבים, שממנו הירשנזון מסיק כי יש לראות את האחים האחרים כעבדים, כפי שהציע בתחילה (כמו בפסוק 37), ובכך מתעלם מעקרון *הדאיו* במקרה זה (שכן יישומו "יבטל" את הטיעון האמור קל וחומר).

לדעתי, כל זה *פילפול* המבוסס על היגיון שקוף.

ראשית, משום שהירשנזון יוצר הבחנה היררכית מלאכותית למדי בין היותו של אדם כאדון (או אדון) לבין היותו של אדם עבד (או עבד). המונחים אדון ועבד נועדו בבירור כמקורות מקבילים [116]. רש"י, בפירושו לפסוק זה, מרמז זאת בבירור: "אם תקנה נכסים והיה לו, כי שמתי אותו לאדון *עליך* , וכל אשר *יקנה* עבד לאדונו [117]".

משמעות הדבר היא שהפירוש ה"פשוט" של פסוק 37 שדוחה הירשנזון, דהיינו: "אם יצחק בירך את יעקב מספיק כדי להפוך אותו לאדון על בנו האהוב עשו, אזי על אחת כמה וכמה בירך את יעקב מספיק כדי להפוך אותו לאדון על אחיו הפחותים שנותרו", הוא די מתאים. הנחת היסוד המרכזית השקטה שלו היא: "נדרשת ברכה רבה יותר כדי להפוך לאדון על בן אהוב מאשר על בן פחות". זהו טיעון חיובי קל וחומר פרדיקטלי (**p+**).

---

[116] כלומר, אם X הוא אדון Y, אז Y הוא משרתו של X; ולהיפך.

[117] *פסחים* 88 ב.

בכל אופן, פסוק 29, שבו יצחק מברך את יעקב באומרו "היה אדון על אחיך", בלשון רבים, חל בבירור על כל אחי יעקב, כולל עשו, מה שמאשר את הקריאה ה"פשוטה" האמורה מעשו לאחים אחרים שהירשנזון מחשיב כ"בלתי נסבלת". קשה לראות, אם כן, כיצד הירשנזון מצליח להסיק כי יש לראות את האחים האחרים כעבדים (נחותים יותר מאשר אדון). אין ספק שזוהי חשיבה מבולבלת מצד הירשנזון (בהנחה שגבאי תיאר נכון את דבריו).

יתר על כן, ניתן להשתמש בפסוק 29 כדי לבנות סילוגיזם: כל אחי יעקב יהיו תחת אדונותו; עשו הוא אחי יעקב; לכן, עשו יהיה תחת אדונותו" (ARR/1). כלומר, אם יש להסיק הסקה כלשהי בין מונחים אלה, זוהי הסילוגיזם המוקדם יותר מאשר הטיעון קל וחומר שהציע הירשנזון בהתייחס לפסוק 37. מכיוון שהסקה זו מאחים באופן כללי לעשו היא ברורה מאליה, אין צורך לחפש קל וחומר מפוקפק מעשו *לאחים* אחרים.

ומי הם "האחים האחרים" המוזכרים כאן? האין זה נכון שליצחק היו רק שני בנים, דהיינו עשו ויעקב? עם זאת, כפי שמעיר הירשנזון, "על אחיך" (פסוק כט) הוא ברבים; וכאן "כל אחיו" הוא גם ברבים - לכן, מונחים אלה אינם יכולים להתייחס לעשו בלבד. אני מניח ששאלה זו כבר נשאלה ונענתה על ידי פרשנים יודעי דבר, אך איני יודע את התשובה. אולי 'אחים' משמש במובן רחב, כהתייחסות לבני משפחה שאינם בני ביתו של יצחק. אני מזכיר עניין צדדי זה כבדרך אגב, אך הוא אינו משפיע על הסוגיה העיקרית הנידונה.

הירשנזון מעלה את עקרון *הדייו* (הנמצא במשנה ומפורש בגמרא), וטוען שהוא כאן לכאורה סותר, ומסיים בטענה שניתן להתעלם ממנו במקרה זה, באופן חריג, משום ש(זהו עקרון משני, המנוסח בגמרא) הפעלתו "תבטל" למעשה את הטיעון קל וחומר. אני טוען ששתי הטענות הללו אינן במקומן בהקשר הנוכחי (מכיוון שלא מדובר ספציפית בטענה של הסקת דין מהתורה). ברור שהירשנזון לא למד כראוי את שני העקרונות שהוא מצטט. התייחסותו אליהם בכלל בהקשר הנוכחי היא שטויות תיאטרליות.

הדייו מבוסס על משנה *בבא קאמא* ב', ה'; לאחר מכן הוא נבחן בספר *בבא קאמא* כ"ה, א'. אני בוחן את שני הטקסטים הללו בפירוט רב בספרי משנת 2013 , *"היגיון קל וחומר"* , בפרקים 7 ו-8. נושא זה מורכב מכדי לסקור אותו בקצרה כאן; קוראים המעוניינים בכך מוזמנים לקרוא את הניתוחים והמסקנות המפורטים שלי בעבודה האמורה. מה שצריך לומר כאן הוא רק את הדברים הבאים. (א) טיעון קל וחומר אינו מוגבל להיגיון טהור (לא פרופורציונלי), אלא תקף גם במקרים מסוימים שהם קרשנדו (פרופורציונלי) בצורתם; זה ברור מהמשנה האמורה ומקטעי גמרא אחרים (למרות ש-כ"ה, א', שולל בטעות את הפרופורציונליות). (ב) הדעה המובעת בגמרא האמורה לפיה ניתן להתעלם מעקרון *הדייו* בתנאי, במיוחד "כאשר הדבר יסכל את מטרת ההיגיון קל וחומר", מבוססת על אי הבנה גסה של ההיגיון קל וחומר ואין להתייחס אליו ברצינות.

דיונו של הירשנזון כאן סביב תחולתו או אי תחולתו של עקרון *הדייו* נובע מבורות בתוכן המלא של המשנה האמורה, ובלבול נוסף שנגרם על ידי הגמרא האמורה. מה שהוא למעשה שואל הוא האם יש לקרוא את הפסוק המקראי כ"קל וחומר" בלבד או כ"קרשנדו". למעשה, שתי הצורות הללו תקפות פורמלית, ההבדל ביניהן תלוי באמיתותה או בשקריה של הנחת יסוד (בדרך כלל שבשתיקה) של פרופורציונליות בנוגע למונח המשנה; אך הוא לא למד טיעון קל וחומר מספיק כדי לדעת זאת. דיונו מבוסס אפוא על היגיון מזויף והוא בלה-בלה בלבד.

כעת נפנה לשורה התחתונה: האם יש טיעון קל וחומר בבראשית כ"ז, ל"ז; ואם כן, איזו צורה הוא לובש? השפה שבה משתמשים בפסוק זה, דהיינו " *הן-אפו"* , בהחלט מרמזת על *קל וחומר* (*אפו* נגזר מ- *af* , הערה). אם יש כאן טיעון קל וחומר, יש לקבוע את קודמו ואת תוצאתו ביחס לניסוח זה. כלומר, כל פרשנות חייבת *להצביע* על ההנחה ו- *apo* על המסקנה. את המשפט שאחרי המילה *"אפו"* יש לראות כשאלה רטורית; במילים אסרטיביות, יצחק מכחיש שהוא יכול לעשות משהו למען עשו.

הקריאה ההיפותטית שלנו (אם-אז) היא כדלקמן: אם (*הן*) שמתי את יעקב לאדון ואתך את עשו ואת כל אחיו עבדיו, ואת דגן ויין נתתי ליעקב להזנה, אז (*אפו*) לא נותר לי הרבה לברך אתכם. עם זאת, איני רואה דרך להפוך את הטענות המקדימות והנגזרות הללו להנחת יסוד ומסקנה משנית של טיעון קל וחומר. לכן, אני מחויב להכחיש שיש כוונת *קל וחומר* בפסוק זה. שים לב שרש"י אינו מציע כוונה כזו, אם כי הוא כן מעיר על פסוק זה.

שימו לב שאיני מבחין בין עשו ל"כל האחים" - עשו הוא אחד מהם, אך הוא מצוטט כאן משום שהוא זה שאליו פונים; כלומר, "כל אחיו" מתייחס פשוט לכל שאר *האחים* , *משום* שעשו כבר הוזכר. לכן, הקריאה שלי שונה מאוד מזו של הירשנזון. בניגוד אליו, איני מכיר כלל בהסכמה מעשו לאחים האחרים (יהיו אשר יהיו), ולכן אין לי דרך להבחין בסופו של דבר בין אדון לבין היותו עבד. הקריאה שלי כוללת במשפט הקודם לא רק את שליטתו של יעקב, אלא גם את מחייתו מדגן ויין, אשר הירשנזון מתעלם ממנה בקלילות. התוצאה לגבי היעדר ברכה שנותרה לעשו של יצחק מאושרת בפסוק הבא, שם הוא משיב: "האם רק ברכה אחת לך אבי? ברכני גם אותי אבי".

לסיכום, אני בספק רב אם עלינו לקבל את פרשנותו/ות של הירשנזון קל וחומר לבראשית כ"ז:37. קריאותיו, כולל ההסקה 'מעשיו לאחים אחרים' וההבחנה בין אדון לבין עבדות, הן ספינליות בלבד. הטקסט הנתון אינו מתכוון אליהן; בהחלט ניתן להבין אותו בצורה אמינה מבלי להיכנס אליהן. הן אפילו לא מרומזות; הן מודבקות באופן מלאכותי.

ישנם שלושה קטעי תורה נוספים שהירשנזון סבור כבעלי כוונה קל וחומר, אך אני **דוחה אותם** , דהיינו: **בראשית ו', ט', י"ז, כ'-כא' ; ויקרא י', י"ט. מקרים** אלה הוצעו על ידי פרשנים אחרים לפני הירשנזון, כפי שהוא מודה. ניתחתי אותם במקום בו התרחשו בעבר: הראשון שבהם בפרק על רש"י, השני בפרק על בראשית רבה, והשלישי בפרק על קצנלנבוגן [118]. לכן, איני צריך להרחיב עליהם כאן.

בנוסף, לדברי גבאי, הירשנזון ראה **בשמואל ב' י', ט"ז,** כבעל כוונה קל וחומר. אולי גם מקרה או שניים נוספים... בתחילה גבאי מנה את **משלי י', ט"ז** כמקרה; אך ברשימה מאוחרת יותר הוא השמיט אותו ללא הסבר, ובמקום זאת מנה את **משלי י"ט, ז',** ב כמקרה. ביקשתי מגבאי להבהיר לי את ניסוחיו של הירשנזון על פסוקים אלה, אך לא קיבלתי ממנו תשובה. בהתבוננות בקטעים האמורים, איני רואה כוונה קל וחומר באף אחד מהם, ולכן דוחה אותם.

שפטו בעצמכם. הראשון אומר: "וישלח הדדעזר ויוציא את הארם אשר בעבר הנהר ויבאו חלם ושובך שר צבא הדדעזר בראשם". השני אומר: "בדרך חיים שומע מוסר ועוזב תוכחה יטעה " . השלישי אומר: "כל אחי העני שנאהו, כמה ירחיקו רעיו ממנו! רודף דברים , יפנו עליו". החצי הראשון של פסוק זה,

---

[118] גבאי אינו מציין את המקרה של קצנלבוגן (משלי ו', ל') כטענה גם על ידי הירשנזון. איני יודע אם זו הייתה טעות מצד גבאי, או שהירשנזון אכן לא הזכיר מקרה זה למרות שהוא נטען על ידי קצנלבוגן יחד עם מקרה אחר, דהיינו ויקרא י', יט, שהירשנזון אכן מזכיר. לא שאלתי את גבאי את השאלה הזו כי הפסקתי לצפות ממנו לענות.

שכבר ידוע לרש"י כקל וחומר וקל לאימות, אינו מציג בעיה - כנראה שהחצי השני (שמשמעותו רחוקה מלהיות ברורה) הוא זה שמוצע כאן לאחרונה כקל וחומר שני .

בנוגע למשלי יט, ז', בו נכתב "רודף דברים , יפנו נגדו", ייתכן שהקל *וחומר המוצע* הוא: איש עני אך אינו 'רודף דברים' בזוי מספיק כדי להימנע ממנו; איש עני ו'רודף דברים' בזוי מספיק כדי 'להפנות נגדו' (כלומר, יותר מסתם הימנעות). זו תהיה טיעון חיובי סובייקטיבי א-קרשנדו (**&s+**); אך במקרה הטוב (אם בכלל קל וחומר) זה יהיה מרומז. רש"י אינו מסמן משפט זה כקל *וחומר* . אין אינדיקציה לשונית לטיעון א-פורטיורי. משמעות המונח 'רדף דברים' אינה ברורה בכל מקרה ומתפרשת בצורה מגוונת, כך שקריאה א-פורטיורי היא במקרה הטוב השערתית.

בנוגע למסורת של עשרה *קל וחומר* .

כפי שראינו במהלך מחקר זה, מספר המקרים של *קל וחומר* בתנ"ך הפך לסוגיה ולחקירה מלומדת מתישהו לאחר *שמדרש בראשית רבה* (GR) פורסם לראשונה בסביבות שנת 500-300 לספירה, משום שמסמך זה מצטט את רבי ישמעאל (המאה השנייה לספירה) האומר שבראשית מ"ד, ח' הוא " **אחד מעשרת *קל וחומר*". טיעונים שניתנו בתורה** " (גר"א צב:ז). יתר על כן, *מכיון* שאותו מסמך (או גרסה נפוצה וקיימת שלו) מפרט תשעה מקרים נוספים של *קל וחומר* **בתנ"ך** , דהיינו שמות ו', יב', במדבר י"ב, יד', דברים לא', כ"ז', שמואל א' כ"ג, ג', ירמיהו י"ב, ה' (2 מקרים), יחזקאל טו, ה', משלי יא, לא, ואסתר ט', יב', האמירה של רבי ישמעאל המזכירה עשרה מקרים 'בתורה' תמיד התפרשה כ'בתנ"ך' (קריאת המילה תורה במובן הרחב והעממי שלה).

בעיה חשובה הייתה הגילוי, לפחות מימי רש"י (המאה ה-11), שיש למעשה ***יותר מעשרה*** מקרים של *קל וחומר* בתנ"ך. עובדה זו העמידה בספק את הקביעה המוסמכת האמורה בגר"א צ"ב, ז'. האם יש לפרש את המספר עשר כ"מספר גדול כלשהו", או אולי "לפחות עשר, אולי יותר"; או שמא העשר המוזכרים במסמך זה נבחרו במכוון על סמך קריטריון או קריטריונים שלא נאמרו? איש לא העז להאשים את גר"א פשוט בטעות, גם אם קטעים אחרים במסמך גר"א עצמו מזכירים דוגמאות נוספות של *קל וחומר* בתנ"ך, משום שההשלכה של טעות מצד מחבר מתקופת התלמוד תהיה הרסנית (גם אם, כפי שקורה כאן, מדובר בהגדה בלבד, לא בהלכה).

הירשנזון גילה מודעות לבעיה זו כאשר כתב (בספר BM, כרך 1, עמ' 40, תרגום גבאי): "הפרשנים התקשו עם מדרש זה כאשר מצאו בתנ"ך רבים יותר ממספר ה-KV הנחשב כאן", והמשיך והזכיר לקוראים שאשכנזי, קצנלבוגן ואיינהורן מצאו מקרים חדשים (ללא אזכור של סטראשון, כפי שכבר צוין).

באשר לחוסר העקביות לכאורה בגר"א עצמו, ניתן להסביר זאת (אני מציע) על ידי ראיית הגר"א כאוסף של יצירות מאת מחברים שונים, או מאת אותו מחבר בזמנים שונים. אך לא ניתן היה לפסול בקלות רבה את המספר עשר הספציפי בגר"א צ"ב, ז'. מצד שני, עשרת המקרים המפורטים בקטע זה כללו רק ארבעה מקרים מהתורה, בעוד ששאר האחרים נמצאים בנ"ך, ובכך מאשרים את פירוש דבריו של רבי ישמעאל "בתורה" כ"בתנ"ך". אך מצד שני, אפילו רשימה זו של ארבעת המקרים בגר"א צ"ב, ז' הייתה חלקית - מכיוון שהיא לא כללה, למשל, את בראשית ד', כ"ד (המוזכר במקום אחר בגר"א ובחיבור אבות *דרבי נתן המאוחר יותר (מהמאה ה-10-7*)).

יצירה מדרשית מאוחרת בהרבה, *ילקוט שמעוני* (YS), המתוארך לימי הביניים (המאה ה-14-11), חוזר על המסורת של עשרה מקרים של *קל וחומר* , אך ככל הנראה הוא מונה רק תשעה מקרים, ומשמיט את

יחזקאל ט"ו, ה' ללא כל הסבר. שימו לב כבדרך אגב שמתוך תשעת המקרים שהוא כן מונה, התואמים למקרים המפורטים בגרמנית, ניכר שמחבר ה-YS קרא את "בתורה" של ישמעאל כ"בתנ"ך". השמטת מקרה אחד (במהדורות ה-YS שהגיעו אלינו) יכלה בקלות, אני מעז לומר, להיות טעות של חוסר תשומת לב מצד המחבר או של סופר מאוחר יותר. לא היה שום דבר פסול מבחינה לוגית בטיעון קל וחומר המשתמע מחזקאל ט"ו, ה', ולא הייתה סיבה טכנית להשמיטו. אך זה הפך ל"סיבה *מרשימה"* *מינורי* , מה שעורר מחלוקת ניכרת בכמה מקומות.

בהמשך, במיוחד בתקופה מאוחרת יותר, הוצע כי רשימת תשעת המקרים בפרק צב, ז', בעקבות הערתו של ישמעאל על היותו של בראשית מד, ח' אחד מעשרת המקרים בתורה, עשויה להיות רק פרשנות מאוחרת יותר, הגה שנוספה על ידי מישהו אחר לאמירה המקורית של ישמעאל. דבר זה ייתן אפשרות למחלוקת לגבי מהם "תשעת המקרים האחרים", אך זה כמובן לא יפתור את השאלה מדוע רק עשרה מקרים בסך הכל הוכרו רשמית כאשר קיימים ראיות רבות נוספות. אף על פי כן, פירוש הדבר שאם ניתן יהיה למצוא קריטריון או קריטריונים מתאימים לבחירה, ניתן יהיה לפתור את שתי הסוגיות על ידי בחירה נבונה של תשעה מקרים שיהוו את המספר עשרה, ועשרה בלבד, עם בראשית מד, ח'. עם זאת, מכיוון שהקריטריונים שהוצעו היו מעורפלים מדי ולא בלעדיים במיוחד, הבחירות שהוצעו לא היו משכנעות במיוחד (לפחות לא עבור צופים קפדניים כמוני).

כפי שראינו (בפרק 9), איינהורן תמך בתמיכות בתזה שיחזקאל טו:ה הוא תוספת מאוחרת יותר, והוא טען שאשכנזי היה באותה דעה. שימו לב שזה שונה מהאמירה שרשימת כל תשעת המקרים הנוספים של *קל וחומר* היא הגהה (כפי שהציע תיאודור-אלבק מאוחר יותר [119]). הירשנזון קיבל את הספק החריג שהוטל על יחזקאל טו:ה, כאשר כתב [120]:

> "מה שמדהים עוד יותר הוא שלפי מדרש זה, נראה שאחד נוסף על ידי אחד המוציאים לאור כדי להשלים את הרשימה של עשרת הפריטים. נראה שבמקור הרשימה במדרש היו רק תשעה פריטים, כפי שניתן לראות בילקוט *שמואל א* ', פרק כ"ג. ראה [ב]הערה של הבעל יפה מרה הנכבד הערה של רבי קלונימוס *מרומא , המוסיף את ה-"ק" העשירי מיחזקאל ט"ו."*

כפי שראינו גם כן, איינהורן דגל בהחלפת יחזקאל טו:ה בנחמיה י"ג:כ"ו-כ"ז. הירשנזון, לעומת זאת, דגל בהחלפתו גם כן, אך בבראשית ד:כ"ד, תוך ציטוט אזכורו במדרש רבה (כ"ג:ה) [121]ובתלמוד הירושלמי (*סנהדרין* י':א'). לדעתי, המועמד של הירשנזון אמין יותר מזה של איינהורן - אך שניהם ספקולטיביים למדי.

העובדה שפירוש רש"י מול יחזקאל טו, ה אינו מזכיר את רשימת המקרים של יחזקאל כחסרה (כלומר, מזכיר רק תשעה מקרים במקום עשרה כפי שהוצהר), וגם לא מזכיר את זיהויו של קלונימוס בן דורו את מקרה יחזקאל כחסר, מרמזת (מתן תאריך מוקדם משתמע ל-יחזקאל) שכל הנושא הזה מוגזם על ידי חוקרים מאוחרים יותר (בעיקר איינהורן).

---

119 מצוטט על ידי ג'ייקובס במאמרו "הטיעון של קל והומר בברית הישנה", הערה 2.

120 גבאי הבהיר לי *ילקוט שמואל* מתייחס *ילקוט שמעוני* (על שמואל) ויפה מראה מתייחס ליפה *תאר* של ש"י אשכנזי . הוא דיווח כי הירשנזון זיהה (בעמוד 45) את הרב קלונימוס המוזכר כאן עם "עם הלמדן שהיה בן דורו של רש"י ומצוטט ברש"י על *בית שא כ"ד* ע"ב".

121 "היכן", ציין גבאי, "זה נקרא 'קוו"ל של חושך' משום שהוא פגום", והוסיף כי הירשנזון "ממשיך ומסביר שהפגם בקוו"ל אינו פגם בהיגיון של הקוו"ל, ההיגיון שלו תקין לחלוטין, אלא הייתה מסורת שקין ייענש שבעה דורות לאחר רצח הבל. ה'חושך' בקוו"ל זה אינו בבנייה הלוגית שלו אלא במסקנה שלו שלא התחשבה באלמנט הצדק האלוהי".

הפרשנות הפשוטה ביותר לאירועים היא ש-(א) מקרה יחזקאל אכן נכלל בין עשרת המקרים על ידי מחבר פרק גב:ז; או (ב) ייתכן שהוא נוסף על ידי עורך אנונימי זמן קצר אחריו, יחד עם שמונה מקרים נוספים למקרה בבראשית מד:ח שהוזכר במקור על ידי רבי ישמעאל; וכי (ג) מאות שנים לאחר מכן, מחבר פרק י"ש השמיט אותו בטעות; או (ד) סופר מתישהו אחריו עשה זאת; וכי (ה) קלונימוס הנ"ל, בהגה כלשהו, תיקן את הטעות האחרונה; (ו) ככל הנראה מבוסס על מקור קדום כלשהו שכבר אינו קיים; כך ש-(ז) רש"י ראה לאחר מכן את כל האמור לעיל כברור וחסר משמעות עד שלא הרגיש צורך אפילו להזכיר עניין זה בפרשנותו למקרה!

כפי שראינו, מחקרו של הירשנזון התמקד במציאת מקרים נוספים של *קל וחומר* בתורה עצמה. על פי דבריו של גבאי, הוא "ניסה למצוא 10 קל וחומר בתורה עצמה - לא בנביאים ובכתובים". זו הייתה משימה מהפכנית; זה היה משהו שאף אחד לא ניסה להשיג, שלא לדבר על להשיג, קודם לכן. נראה כי, במודע או בתת-מודע [122], הירשנזון ראה את דבריו של ישמעאל על עשרה מקרים "בתורה" כמשמעותם בתורה עצמה (כלומר, חמשת חומשי משה), ולא בתנ"ך כולו. זה היה *רעיון מבריק וחדשני* שאף אחד אחר, כולל אני, לא חשב עליו לפניו או מאז (ככל הידוע לי). כולנו קיבלנו כמובן מאליו שדבריו של רבי ישמעאל בספר הגר"א שבראשית מד, ח' הם "אחד מעשרת טענות *קל וחומר* המובאות בתורה" באמת משמעותם (כפי שמרמזת בבירור רשימת תשעת המקרים הנוספים בספר הגר"א) "בתנ"ך".

את ניסיונו של הירשנזון למצוא עשרה מקרים של *קל וחומר* בתורה ניתן אפוא להסביר כניסיון להצדיק את ההשערה שדבריו של ישמעאל נאמרו *פשוטו כמשמעו* . ומכיוון שכבר ידועים חמישה מקרים עוד מימי קדם, ולפחות אחד נוסף נמצא על ידי רש"י ועוד אחד על ידי קצנלבוגן, הוא יצטרך למצוא רק שלושה מקרים נוספים כדי להוכיח את טענתו! ולמרבה הפלא, הוא *אכן* הצליח למצוא שלושה נוספים. למעשה, כפי שאישרתי לעיל, הוא מצא *יותר* משלושה נוספים! זה לא היה כל כך טוב, משום שישמעאל ככל הנראה ציין שיש רק עשרה מקרים בתורה. לכן, בעוד שההשערה ש"בתורה" של ישמעאל עשויה להיות "בתורה עצמה" אושרה, ההשערה שיש בה "עשרה" מקרים הופרכה בו זמנית *שוב* !

למעשה, כפי שראינו, הירשנזון מנה ארבעה מקרים תורניים, שהוצעו על ידי רש"י וקצנלנבוגן; לא רק שניים. לכן, הוא בוודאי חשב שהוא זקוק רק לעוד מקרה תורני אחד כדי להגיע לעשרת המקרים הדרושים. עם זאת, לפי חישובי, בעוד שבראשית ו', ג' ודברים לב', ל"ט הם מקרים מפורשים תקפים, בראשית ו', ט' ויקרא י', ל"ט הם רק מרומזים; זו הסיבה שאני אומר שהוא נזקק באופן אובייקטיבי לשלושה מקרים נוספים כדי להגיע לעשר. כמו כן, זכרו, בהקשר זה, ששניים מהמקרים שהירשנזון עצמו הציע, בראשית ג', א' וכ"ז, ל"ז, דחיתי. אף על פי כן, הוא הציע שבעה מקרים חדשים שאני מחשיב כתקפים ושאליהם הוספתי מקרה דומה, מה שהופך את שמונה; כך, הוא הצליח ביותר מלהצליח במסעו.

גבאי מדווח כי הירשנזון "ממשיך לאורך עשרות עמודים עם תיאוריה מדוע נבחרו רק 10 במדרש (מתוך לפחות 40)." ביקשתי ממנו לנסות ולכתוב סיכום קצר כיצד הירשנזון מסביר את הפער הזה, אך הוא לא הגיב. לכן, איני יודע את מחשבותיו של הירשנזון בנושא זה. הוא הצליח להפתיע אותי עד כה, בכך ששם לב לשבעה טיעונים מקראיים קל וחומר שלא יכולתי לראות בעצמי; כך שייתכן שהוא יפתיע אותי שוב. אבל עד שאכיר את התזה שלו, אני סקפטי מאוד לגבי הפער שניתן להסביר אותו בצורה משכנעת ולכן מניח כבדרך אגב שהנאום הרב שלו בנושא זה הוא אפולוגטיקה בלבד.

---

122 אני לא יכול לומר איזה, מכיוון שגבאי לא מזכיר את זה והפסיק לענות לשאלותיי.

לסיכום, תרומתו של הירשנזון לתחום ספירת *קל וחומר המקראית* מרשימה למדי, גם אם התמקד רק בתורה. אילו היה חוקר באופן עצמאי גם את הנ"ך באותה התלהבות, אין ספק שהיה מוצא בו מקרים חדשים רבים.

12.אבי סיון *בלוגיקה יהודית*

פרסמתי את ספרי *"לוגיקה יהודית"* (JL) בז'נבה בשנת 1995.[123] ספר זה פיתח רשימה של **23 מקרים** של *קל וחומר* בתנ"ך (בנוסף ל-11 המקרים המופיעים במדרש GR). המקרים הם: **שמואל א' יד: 29-30, 17:37, 21:6; שמואל ב' ד: 10-11, 12:18, 16:11; מלכים א' ח: 27; מלכים ב' ה: 13, 10:4; יונה ד: 10-11; תהילים 78: 20, 94: 9 (א' ו-ב'), 94: 10; משלי טו: 11, 19:7, 19: 10, 21:27; איוב ד: 18-19, 15: 15-16, 25: 5-6; דניאל ב: 9; דברי הימים ב' ו':18**.

כיום ניתן לסווג את הממצאים הללו כדלקמן. מתוך 23 המקרים שזוהו, *5 מקרים הם "ראשונים היסטוריים"*, דהיינו: שמואל א' י"ז:37 [124], כא"א:6; תהילים צ"ד:9 (2 מקרים), צ"ד:10. 18 מקרים נוספים הם ממצאים "בלתי תלויים", דהיינו: שמואל א' י"ד:29-30; שמואל ב' ד':10-11, יב:18, 16:11; מלכים א' ח':27; מלכים ב' ה':13, 10:4; יונה ד':10-11; [125]תהילים ע"ח:20; משלי טו:11, יט:7, יט:10, כא"ז; איוב ד':18-19, 15:15-16, 25:5-6; דניאל ב':9; דברי הימים ב' ו:18. ו-11 המקרים הנותרים "נגזרים", כלומר: רשימת 10 המקרים מהגר"א בתוספת בראשית ד':24.

רשימת 23 הטיעונים המקראיים שלי, א קל וחומר, בפסק הדין JL, הייתה, חשבתי בזמן שניסחתי אותה, "ראשונה היסטורית" *לחלוטין*, משום שפיתחתי אותה באופן עצמאי לחלוטין. כלומר, לא קיבצתי את המקרים הללו ממקורות רבניים או חילוניים כלשהם (מהסיבה הפשוטה שלא הכרתי מקורות כאלה), אלא חקרתי אותם וגילתי אותם באופן שיטתי בעצמי. רק במהלך המחקר הנוכחי גיליתי (למרבה הצער, אני חייב להודות) ש-18 מקרים כבר התגלו על ידי אחרים לפניי, ושאני עדיין יכול לטעון שרק 5 מקרים חדשים.

אני מתאר בספר הזה בדיוק כיצד המשכתי. ראשית (ב-JL, פרק 3), חקרתי וביססתי *את ההיגיון הפורמלי* של טיעון a fortiori בכל מקום בו הוא מופיע; לכך התייחסתי מאוחר יותר כשהחלטתי האם יש להכריז על טיעון a fortiori אפשרי נתון כתקף או לא. שנית (ב-JL, פרק 5), בחנתי את *השפה* של טיעונים מקראיים קל וחומר הכלולים ברשימת ה-GR (למשל, *hen* (הנה)/ *ve* איך (אז איך); *הנה* (הנה) / *ve* (*אז* גם אם) וכו', ועל בסיס זה חיפשתי שימושים אחרים בשפה דומה בכל התנ"ך באמצעות קונקורדנץ מודפס של התנ"ך.

זו הייתה עבודה ידנית וסבלנית – לא היה אינטרנט באותה תקופה, ולא הכרתי מהדורות קריאות מחשב של התנ"ך שיכולתי לחפש בהן. בדקתי כ-500 פסוקים שהשתמשו בביטויים כאלה ובחרתי מביניהם 21 מקרים שהיו בעלי כוונה קל וחומר. מקוריות העבודה שנעשתה ראויה להכרה. שני מקרים נוספים נחשפו

---

[123] הספר נכתב, כזכור, בשנים 95-1992. פרסמתי אותו לראשונה באופן עצמאי **בשנת** 1995, בכמויות קטנות להפצה לספריות; לאחר מכן פרסמתי אותו באמצעות Editions Slatkine, ז'נבה, בשנת 1997. פרסמתי אותו באתר האינטרנט שלי TheLogician.net בסביבות שנת 2001. מאוחר יותר, פרסמתי אותו באופן עצמאי **באמצעות** הוצאות לאור מקוונות, תחילה Lulu.com, אחר כך Amazon.com, ובסופו של דבר אחרים.

[124] טיעון זה גובש על ידי והוסף למהדורות הבאות של JL בשנת 2001, לאחר שצוין בפניי על ידי קורא בשם מארק לרו.

[125] מקרה זה התגלה במקרה על ידי והוסף למהדורות הבאות של JL בשנת 1998.

מאוחר יותר [126], והם הופכים את המספר ל-23. ככל הנראה (כפי שגיליתי מאוחר יותר), פספסתי מקרים רבים, בין אם עקב חוסר תשומת לב ובין אם משום שלא כללו את המילים והביטויים המרכזיים שחיפשתי, ובין אם משום שלא יכולתי לראות את כוונתם קל וחומר באותו זמן.

כמה מילים בנוגע **לשמואל א' י"ז 37.** שם אומר דוד לשאול על גוליית: "ה' אשר הציל אותי מכף האריה ומכף הדוב, הוא יושיעני מיד הפלשתי". מקרה זה אכן שם לב אליו והוזכר בפניי על ידי קורא של הספר JL בשם מארק לרו בשנת 2001, והוא נוסף על ידי למהדורות מאוחרות יותר של JL. לכן אני טוען לזכות רק על כך שפרשתי זאת כאמרה: " אם לדוד היה קרדיט רוחני מספיק כדי להינצל מיצורים תמימים (האריה והדוב), אז יש לו קרדיט מספיק כדי להינצל מהרעים (הפלשתי)", ולאחר מכן פרסמתי אותו.

עם זאת, גבאי הודיע לי לאחרונה (2023) כי מלבי"ם [127], בפרשנות *במקום* , כבר ראה בפסוק זה " *קל וחומר*" , לאחר שקרא אותו כאמר: "כשם שניצח דוד את האריות והדובים בכוח נשמתו האלוהית, כך גם יגבר, ואף ביתר שאת, על הלוחם הפלשתי בכוח זה" (תרגום מאת גבאי). אך, כפי שכתבתי לו בחזרה, קריאה זו אינה מדויקת, משום שהיא מציבה את דוד כסובייקט פעיל ואינה מזכירה את תפקידו של אלוהים, בעוד שהפסוק מציב בבירור את אלוהים כסובייקט הפעיל ואת דוד כמקבל פסיבי בלבד של ישועתו. פרשנות חייבת תמיד לשקף את כל המונחים המשמשים בפסוק המפורש. לפיכך, למרות שניתן לזקוף לזכותו של מלבי"ם את העובדה ששם לב במעורפל *לכוונתו* קל וחומר של פסוק זה, לא ניתן לומר שהוא הבין אותו במלואה.

גבאי רואה את קריאתו של מלבי"ם כמשתמעת במקרה הטוב (*satum*). הוא מציע במקום זאת את הקריאה הבאה, ולא קל וחומר: "כמו שאלוהים הגן עליי בעבר מפני סכנות אחרות, הוא יגן עליי גם עכשיו". כעת, כפי שעניתי לו, קריאה זו סבירה, בכך שהיא מחברת את שני חלקי הפסוק בדרך של טיעון *אנלוגי* ; אך טיעון כזה *חלש* מבחינה לוגית מטיעון קל וחומר. אם כוונתו של גבאי הייתה להציב את שני חצאי הפסוק על בסיס שווה, ניתן היה לעשות זאת טוב יותר באמצעות *גישה שוויונית*. טיעון *קל וחומר* : " נדרש כמות רוחנית *רבה* (במקום 'יותר') כדי שאלוהים יציל מישהו מבעלי חיים, בדיוק כמו שאלוהים יציל מישהו מאדם רשע; ולדוד היה מספיק קרדיט רוחני כדי להינצל על ידי אלוהים מבעלי חיים, לכן היה לו מספיק ממנו כדי להינצל על ידו מגוליית."

אלטרנטיבה זו פרשנות של *"קל וחומר"* היא בבירור אמינה למדי, ובאופן כללי קריאה קל וחומר עדיפה על קריאה אנלוגית משום שהיא מציעה הסבר נוסף לקשר בין הנחת יסוד משנית למסקנה. במקרה הנוכחי, הקריאה קל וחומר מוסיפה את "הקרדיט הרוחני" של דוד (המרומז על ידי הנרטיב שמסביב) כהסבר למעשי הישועה של אלוהים בשני המצבים, ובכך מכחישה שהם היו מקריים בלבד. הקריאה השוויונית שונה מהקריאה המקורית שלי בכך שבאחרונה הנחת היסוד העיקרית (המרומזת) היא שנדרש קרדיט רוחני *רב יותר* כדי להינצל מבעלי חיים, שהם יצורים תמימים מבחינה מוסרית יחסית מכיוון שהם פשוט הולכים אחר האינסטינקטים הטבעיים שלהם, מאשר כדי להינצל מאויב מכוון כמו גוליית, שבהיותו רשע למדי ראוי להתנגדות מצד אלוהים בכל מקרה. ניתן לפרש את הטקסט הנתון כך או כך: תבחרו.[128]

---

126 בשנים 1998 ו-2001, כפי שכבר הוזכר.

127 ר' מאיר לוב בן יחיאל מיכל, תרנ"ט-תרל"ט.

128 אני מקדיש כל כך הרבה מקום למקרה האחד הזה, לא משום שהוא חשוב במיוחד, אלא משום שהדיון מספק כמה לקחים חשובים בפרשנות לקוראים עתידיים.

13.ר. לואיס ג'ייקובס

הרב לואיס ג'ייקובס (נולד ב-1920, במנצ'סטר, בריטניה, נפטר ב-2006) [129]כתב מאמר בשם "הטיעון של קל והומר בתנ"ך", שנכלל כפרק 12 בספרו " *מחשבה רבנית בתלמוד* " , שפורסם בלונדון, בריטניה, 2005 [130].

במאמר זה, יעקבס מפרט **עשרים ואחד מקרים** של *"קל וחומר"* בתנ"ך (עמ' 111-113) (בנוסף ל-11 המקרים המופיעים במדרש GR [131] .(21 המקרים הם: **שופטים יד:16; שמואל א' יד:30-29; שמואל ב' י"ב:18, ט"ז:11; מלכים א' ח:27; מלכים ב' י':4; ישעיהו ס"ו:1 (א' ו-ב'); ירמיהו כ"ה:29, מ"ה:5-4, מ"ט:12; יחזקאל לג:24; יונה ד':11-10; משלי טו:11, יט:7, יט:10, 21:27; איוב ד':19-18, ט':14-13, 16-15:15, 6-25:5; נחמיה י"ג:27-26** .

רק שניים מהמקרים הללו הם "ראשונים היסטוריים" , דהיינו: ישעיהו ס"ו:א' (א' ו- ב'). 7 נוספים הם ככל הנראה "ממצאים בלתי תלויים", דהיינו: שופטים יד:ט"ז; שמואל א' יד:כ"ט-ל'; שמואל ב' י"ב:י"ח, ט"ז:יא'; יחזקאל לג:כ"ד; יונה ד':י'-יא'; משלי י"ט:ז'. ניתן להניח ש-18 הנותרים הם "נגזרים".

ישעיהו ס"ו:1 . אלוהים: "השמים כסי והארץ הדומי רגלי איה (*eizeh*) הבית אשר תבנו לי ואיפה (*eizeh*) מקום מנוחתי ?" { **s-** } **יש כאן בבירור שני טיעונים קדומים** ושתי תוצאות; לכן, יש למעשה *שני* טיעונים קל וחומר, שלובים זה בזה, דהיינו: (א) אם כסא אלוהים השמימי אינו גדול מספיק כדי לאכלס את אלוהים, אז בית ארצי אינו גדול מספיק כדי לעשות זאת; ו-(ב) אם כל הארץ אינה גדולה מספיק כמקום מנוחה לאלוהים , אז מקום מוגדר אינו גדול מספיק בשביל זה. ספרתי את הפסוק הזה כטיעון אחד בלבד ב-AFL, וכך גם יעקבס במאמרו האמור; אבל יש בבירור שניים, אם כי כוונתם זהה פחות או יותר. שימו לב שהנרטיב שלהם דומה למלכים א' ח':27. ודברי הימים ב' ו':18.

מאחר שג'ייקובס מזכיר את אשכנזי (*יפה טאר*) [132], נוכל להניח שהוא מצא את 12 המקרים הבאים המוזכרים ברשימה שלו בחיבור זה: מלכים א' ח':27; מלכים ב' י':4; ירמיהו כ"ה:29, מה':5-4, מט':12; משלי טו"ה:11, יט':10, 21:27; איוב ד':19-18, ט':14-13, טו"ה:16-15, כ"ה:6-5. עם זאת, ליעקב אין את המקרה של ישעיהו כ':6, המפורט ב-YT; זו הייתה כנראה השמטה מקרית, אך ייתכן שהייתה מכוונת (מסיבה שלא צוינה). כמו כן, מאחר שג'ייקובס מזכיר את איינהורן [133], נוכל להניח שהוא קיבל ממנו את המקרה של נחמיה י"ג:27-26. עם זאת, ודאי שיעקב לא גזר אף מקרה אחר מאיינהורן, שכן לאיינהורן אין רשימה שפורסמה (אם כי טען כי ערך רשימה במחברתו הפרטית). ייתכן שיעקב גזר כמה מקרים מרש"י, אולי יחזקאל לג, כ"ד ומשלי י"ט, ז'; אך מכיוון שהוא אינו מספר לנו את מקורותיו, איננו יכולים לטעון זאת אלא באופן ספקולטיבי.

---

129 https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. עוד על ג'ייקובס בקרו באתר: https://louisjacobs.org/.

130 https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.

131 הוא מפרט 10 מקרים בעמ' 110-109 ; והוא מזכיר את בראשית ד':24 בהערה 3.

132 בעמוד 6.

133 בעמוד 111.

לאחר שהזכיר את איינהורן, ג'ייקובס כותב [134]כי הירשנזון "מוסיף את הדוגמאות הבאות (אך אלו מפוקפקות ביותר)" והוא מפרט את בראשית ג':כב, י"א:ו', י"ז:י"ז. שלושת המקרים הללו למעשה (כפי שקבענו בפרק י"א לעיל) תקפים ומפורשים; לכן, ג'ייקובס טעה בדחייתם. אפשר לחשוב שהזכרת שלושת המקרים הללו של ג'ייקובס מרמזת שהוא למעשה קרא את כל ספרו של הירשנזון; אך ישנם מקרים רבים מדי (8 מהם, ליתר דיוק) [135]שהאחרון מפרט שג'ייקובס אינו *מזכיר* מכדי שהנחה כזו תהיה אמינה. לכן, בעוד שאפשר להתפתות להניח שחמישה מהמקרים המפורטים לעיל כעומדים בפני עצמם, דהיינו: שמואל א' ד':כ"ט-ל'; שמואל ב' י"ב:י"ח, ט"ז:י"א; יחזקאל ל"ג:כ"ד; משלי י"ט:ז', נגזרים מהירשנזון (מכיוון שגם לו יש אותם), עדיף לא לעשות זאת.

ניתן להכחיש בבטחה כי יעקבס, למרות כל בקיאותו, למד את יצירותיהם הרלוונטיות של קצנלנבוגן (ZHK) ושטראשון (MS) כאשר ערך את רשימתו. אם נבחן את 7 המקרים לעיל שסומנו כ"ממצאים בלתי תלויים" לכאורה, נראה ש-4 מהם, דהיינו שמואל א' י"ד:30-29, שמואל ב' ט"ז:11, יחזקאל ל"ג:24 ומשלי י"ט:7, נמצאים ב- ZHK , ומשם ב-MS; בעוד ש-3 מהם, דהיינו שופטים י"ד:16, שמואל ב' י"ב:18 ויונה ד:11-10, נמצאים ב-MS בלבד (כלומר, אך לא ב-ZHK). לכן, אנו עשויים לחשוב שיעקב יכול היה ללמוד על מקרים אלה מאותם מחברים. עם זאת, ישנם מקרה אחד המופיע על ידי ZHK בלבד [136], 4 מקרים על ידי ZHK ומשם MS [137], ו-14 מקרים על ידי MS בלבד [138], שג'ייקובס חסרים ברשימה שלו - מה שאומר לנו שג'ייקובס לא היה מכיר (או לא היה מכיר במלואו) את שני המקורות הללו. ייתכן שהוא היה דוחה את 19 המקרים החסרים מבלי לומר מדוע, אך זה נראה מאוד לא סביר מכיוון שהם רבים ותקפים בבירור.

שימו לב עוד שמתוך 21 מקרים של טיעון מקראי א-פורטיורי שמונה על ידי ג'ייקובס (מלבד 11 המסורתיים) בשנת 2005, 12 כבר נותחו ורשומים בספרי "*לוגיקה יהודית*" (JL) עשר שנים קודם לכן, אך 9 היו חדשים עבורי כשנתקלתי במאמרו בשנת 2013 וניתחתי ורשמתי אותם בספרי "*לוגיקה א-פורטיורי*" (AFL). עם זאת, ברור שג'ייקובס כלל לא התייחס לעבודתי הקודמת (JL), שכן הוא אינו מזכיר אותה. כחוקר אובייקטיבי וישר, הוא בוודאי היה מצטט אותה אילו היה יודע עליה וקורא אותה. בשנת 2005, המהדורה המוגבלת הראשונית (1995) של ספרי הייתה זמינה בספריות אוניברסיטאיות מסוימות, מהדורת סלאטקין הציבורית יותר (ז'נבה, 1996) הייתה למכירה, וחשוב מכל, הספר כולו פורסם (מאז 2001) באתר האינטרנט שלי www.TheLogician.net. לכן מפתיע שג'ייקובס לא נתקל בו. ככל הנראה, הוא לא חקר את התחום לעומק רב.

בפרק 16 של הספר AFL, אני בוחן את עבודתו של ג'ייקובס בתחום זה בפירוט רב. אני מדגים, ראשית, שהוא לא שלט בפורמליות של טיעון קל וחומר. הוא מתאר טיעון כזה כפשוט *(* אם ל-A יש x, אז ל-B בוודאות יש x) או *מורכב* (אם ל-A, שחסר y, יש x, אז ל-B *שיש* לו y בוודאות יש x); אך זוהי נוסחה שטחית, חסרה מאפיינים פורמליים חשובים רבים ולכן אינה ניתנת לאימות קפדני. אף על פי כן, הוא הצליח באופן אינטואיטיבי להרכיב רשימה של 21 מקרים תקפים, כפי שכבר הוזכר. השאלה היא: כיצד הוא עשה זאת? במאמרו בנושא, הוא כותב (עמוד 111):

---

134 בהערה 6 (מצטט עמ' 60-39) ו-7 (מצטט עמ' 45-40).

135 דהיינו: בראשית ד:14, ו:3, יד:23, ל"ט:9-8; שמות ו:30; דברים לב:39, ישעיהו כ:6, תהילים עח:20.

136 דהיינו, דברים לב:לט.

137 כלומר: שמואל ב' ד':11-10, 12:21; משלי י"ז:7; דברי הימים ב' ו':18.

138 כלומר: 1 סאם. 14:39; 2 סם. 11:11; ב' ק"ג ה':12, ה':13, י"ח:24-23, 18:35; איסה. 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20; ג'רם. ב':11, ח':7; יחזק. 7-3:4.

"אך פרשני המדרש וחוקרים אחרים נבוכים מהתייחסותו של רבי ישמעאל לעשרה מקרים בלבד מהתנ"ך. למעשה, הם מציינים, ישנם מקרים רבים נוספים של *קל ועומר מפורש בתנ"ך*. *וולף איינהורן מגרודנו מציין כי מחקריו הניבו לא פחות מארבעים מקרים <u>ופרשנים</u>* אחרים מגיעים לתוצאות דומות. חלקם יש לדחות כמופרכים ומפוקפקים, אך הרשימה הבאה מכילה את כל ההפניות המובהקות."

והוא ממשיך ומפרט 21 מקרים של טיעונים מקראיים קל וחומר. לרוע המזל, ג'ייקובס מפגין חוסר דיוק מפתיע עבור חוקר ברמה שלו, כשהוא נכשל בציון המקור/ים של כל אחד מ-21 הטיעונים המקראיים הקל וחומר שהוא מפרט, ונכשל בהסבר מדוע בחר בהם כ"הפניות מוגדרות" ודחה אחרים כ"מוגזמים ומפוקפקים". הנחתי ב-AFL, כהשערת עבודה, לא בלי ספקות, שכל המקרים שג'ייקובס מנה נכללו ברשימת "ארבעים המקרים" לכאורה של וולף איינהורן, מכיוון ששמו של איינהורן היה השם היחיד שהזכיר בפסקה שצוטטה זה עתה [139], ומכיוון שהוא הוסיף ש"פרשנים אחרים" (ששמותיהם נותרו ללא שם) "הגיעו לתוצאות דומות". לפיכך בסופו של דבר תייגתי בטעות את כל המקרים של ג'ייקובס בראשי התיבות של וולף איינהורן, WE. כמובן, לאחר שנודע לי כעת שאיינהורן לא פרסם למעשה רשימה של 40 מקרים, אני במאמר זה משנה את 21 המקרים של ג'ייקובס לראשי התיבות שלו, LJ.

לבסוף, שים לב, במאמרו (בעמוד 111), יעקבס מפנה את תשומת הלב לברייתא של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי, המבחינה בין טיעוני קל וחומר מפורשים (*מפרשים*) לטיעוני *קל וחומר מרומזים (סתומים*) , ונותן שתי דוגמאות מקראיות לכל אחת מהן; כלומר, עבור המפורש, ירמיהו י"ב, ה' ואסתר ט', י"ב (שניהם מופיעים ברשימת עשרת *המקרים בבראשית רבה*) ועבור המרומז, תהילים ט"ו, ד'-ה' (2 מקרים). ניתחתי את שני המקרים האחרונים בפרק רש"י (ו', לעיל). אני מסכים שם, וכך גם יעקבס במאמרו, עם רבי אליעזר שהם במקרה הטוב טיעון מרומז קל וחומר.

[139] למרות שהוא אכן הזכיר מחברים אחרים בעמוד 6 , בעיקר אשכנזי והירשנזון.

14.אבי ציון *בלוגיקה א פורטיורי*

פרסמתי את ספרי *"לוגיקה חזקה יותר* " (AFL) בז'נבה בשנת 2013. [140]ספר זה פיתח רשימה של **36 מקרים** של *קל וחומר* בתנ"ך (בנוסף ל-11 המקרים המופיעים במדרש GR). 36 המקרים הם: **שופטים ד:16; שמואל א' יד:30-29, 17:37, 21:6; שמואל ב' ד:11-10, 12:18, 16:11; מלכים א' ח:27; מלכים ב' ה:13, 10:4, 18:23-24; ישעיהו לו:9-8, 66:1 (א' ו-ב'); ירמיהו כה:29, מה:5-4, 19:12; יחזקאל יד:21-13, 33:24; יונה ד:11-10; תהילים ע"ח:כ', צ"ד:ט' (א' ו-ב'), צ"ד:י'; משלי טו:יא, י"ט:ז', י"ט:י', כא:כ"ז; איוב ד':י"ח-י"ט, ט':יג-י"ד, ט"ו:טו"ו-ט"ז, כ"ה:ה'-ו'; דניאל ב':ט', נחמיה י"ג:כו-כ"ז; דברי הימים ב' ו':י"ח, לב:ט"ו** .

כיום אנו יכולים לסווג את הממצאים הללו כדלקמן. *מקרה אחד הוא 'ראשון היסטורי'* , דהיינו: דברי הימים ב' לב 15. מקרה בודד זה מתווסף לחמשת 'ראשונות היסטוריות'. רשומים על ידי ב-JL, דהיינו: שמואל א' י"ז:37, 21:6; תהילים צ"ד:9 (2 מקרים), צ"ד:10, מה שהופך את המספר הכולל עבורי ל-6 נכון לכתיבת שורות אלה. 3 מקרים נוספים הם 'ממצאים בלתי תלויים', דהיינו: מלכים ב' י"ח:24-23; ישעיהו לו:9-8; יחזקאל י"ד:21-13. 3 מקרים אלה מתווספים ל-18 'ממצאים בלתי תלויים' שרשומים על ידי ב-JL, דהיינו: שמואל א' י"ד:30-29; שמואל ב' ד':11-10, 12:18, 16:11; מלכים א' ח':27; מלכים ב' ה':13, 10:4; יונה ד':11-10; תהילים ע"ח:20; משלי טו:11, 19:7, 19:10, 21:27; איוב ד':19-18, ט"ו:16-15, כ"ה:6-5; דניאל ב':9; דברי הימים ב' ו':18. ו-20 המקרים הנותרים הם "נגזרים", כלומר: רשימת 10 המקרים מהגר"א בתוספת בראשית ד':24, ו-9 מקרים שמצאתי ברשימתו של לואי ג'ייקובס משנת 2005, כלומר: שופטים יד:16; ישעיהו ס"ו:1 (א' ו-ב'); ירמיהו כ"ה:29, מ"ה:5-4, מ"ט:12; יחזקאל לג:24; איוב ט':14-13; נחמיה י"ג:27-26.

בנוגע ליחזקאל יד:21-13, שחשבתי שהוא גילוי "ראשון היסטורי" שלי, עד שגיליתי במהלך המחקר הנוכחי שרש"י הקדים אותי (תודה לגבאי, שהפנה את תשומת ליבי לעובדה זו). ניתחתי אותו בקצרה בפרק רש"י (6, לעיל); אך אסקור אותו כאן ביתר פירוט. הוא כתוב כך:

יחזקאל יד, יג-כא : "בן אדם, כי תחטא לי ארץ למעה 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 דניאל ואיוב היו בה חי אני נאם אדוני יהוה, לא בן ולא בת לא יצילו כי את נפשם לא יצילו בצדקתם... כמה וכמה (*אף* כי) כי אשלח את ארבעת משפטי הרעים על ירושלים, את החרב ואת הרעב ואת החיה הרעה ואת המגפה, להכרת ממנה אדם ובהמה" (הסוגריים שלי).

הפרפרזה שלי: המילים נאמרו על ידי אלוהים. משמעותן היא: נדרש קרדיט רוחני רב יותר כדי למנוע את ביצוען *יחד* של כמה גזירות שליליות מאשר כדי למנוע את ביצוען *בנפרד* (הנחת יסוד מרכזית שבשתיקה); מכאן נובע שאם לאנשים קדושים (כגון נח, דניאל ואיוב) חסר קרדיט רוחני מספיק כדי למנוע את ביצוען של כל אחת מארבע הגזירות השליליות בנפרד (הנחת יסוד משנית), אז חסר להם

---

[140] הספר נכתב, כזכור, בשנים 2010-2013. פרסמתי אותו מיד באתר האינטרנט שלי TheLogician.net בסביבות שנת 2001 והוצאתי אותו לאור באופן עצמאי דרך הוצאות לאור מקוונות, כולל Amazon.com, Lulu.com ואחרות.

מספיק כדי לעצור את כל ארבע הגזירות הללו יחד (מסקנה). זהו טיעון פרדיקטלי שלילי (**p-**) קל וחומר.

גיליתי את המקרה החדש הזה של *קל וחומר* בתנ"ך בשנת 2013, כשהייתי קרוב לסיום לימודי AFL. מה שהקשה על גילויו עד אז היה האורך יוצא הדופן של הטיעון הזה, בשל הרישום המורכב של ארבע גזירות נפרדות ולאחר מכן הסקת מסקנה לגביהן יחד. נתקלתי במקרה הזה במקרה והופתעתי למדי כשמצאתי אותו. הייתי גאה בעצמי שהבנתי זאת. מסיבה זו, אני מצטער שעכשיו "איבדתי" את זה.

בפירושו, רש"י מזכיר רק את הפסוק האחרון (פסוק כא, זה המכיל את הביטוי " *אף כי*"), מבלי להפנות את תשומת הלב לקודמיו (פסוקים יג-כ); לכן, תהיתי האם הוא היה מודע לרלוונטיות של הפסוקים הקודמים, או שהוא הכריז על הפסוק האחרון כמעיד על " *קל וחומר*" רק על סמך לשונו. אף על פי כן, עליי להכיר בו ל*אחר מעשה* כמי שגילה קודם לכן מקרה זה, משום שאיני רואה כיצד ניתן לקרוא את פסוק כא מחוץ להקשר ולפרש אותו בצורה אחרת מלבד כחלקו האחרון של טיעון ארוך, קל וחומר. רש"י בוודאי היה מודע, לפחות במידה מסוימת, להנחות היסוד של המסקנה בפסוק כא, גם אם לא פירט אותן.

לכן אני מחויב לסווג את יחזקאל יד:21-13 ברשימה שלי כ"ממצא עצמאי" במקום כ"ראשון היסטורי". עם זאת, אני מציע, לאור הצגתו הלא שלמה של רש"י והניתוח המעמיק יותר שלי של המקרה, לתייג אותו ברשימה המאוחדת בפרק 3 כ-R/AS.

15.שפת השיח המקראי קל וחומר

בספרי *"לוגיקה יהודית"* , פרקים 5 ו-6, חקרתי את השיח המקראי קל וחומר באופן אמפירי, ללא תפיסות מוקדמות, על ידי בחינת השפה בה השתמשתי בו במקרים שנתקלתי עד כה. מצאתי שביטויים מילוליים עבריים מסוימים, שכיניתי מילות מפתח וביטויים, שימשו שוב ושוב, ככל הנראה כאינדיקטורים *לכוונת קל וחומר* . עם זאת, היו מילות מפתח וביטויים שונים, לא רק אחד או קבוצה אחת מהם; לפעמים גם לא היה אינדיקציה כלל. יתר על כן, בעוד שהביטויים המילוליים העידו לפעמים, או אפילו לעתים קרובות, על שיח קל וחומר, הם לא שימשו באופן בלעדי בהקשרים כאלה. כלומר, הם לא בהכרח רמזו על טיעון קל וחומר, אלא רק הציעו אותו כקיים. אף על פי כן, האינדיקטורים שזיהיתי בהדרגה עזרו לי למצוא מקרים חדשים של שיח מקראי קל וחומר; ולכן הם היו שימושיים מאוד.

התחלתי את החיפוש שלי בהתייחס לשפה שבה השתמשתי בעשרת המקרים שניתנו באופן מסורתי כדוגמה. מקרים אלה כללו את הביטויים: *hen/ ve-ekh* (2), *hen/ af ki* , *hen/ ve-af ki* , *hine / af ki* , *hine / ve-af ki* , *ki/ ve-ekh* , *u/ ve-ekh* , *ve /ha-lo* מתורגמים כ'הנה', ו- *hine* ו- *meh* . *Hen* , ו- *ve-ekh* פירושו 'איך אז', *af ki* פירושו 'אז מתי' או 'אז אם', *ha-lo* פירושו 'האם זה לא אז' (ביטוי רטורי), ו- *meh* פירושו 'מה' או אולי 'כמה'. חיפשתי את הביטויים הללו בקונקורדנציה מודפסת, ולאחר מכן בחנתי כ-500 אזכורים מקראיים בעלי פוטנציאל קל וחומר. כך מצאתי עשרות מקרים חדשים (חדשים עבורי). חלקן כללו ניסוחים אחרים, שגיליתי במקרה, כגון *ki* (אם, כאשר, מאחר, מכיוון), *lahen* (כך), *reu* (לראות), *im* (אם), *gam* (גם).

מה שהתברר הוא שהמונחים שבהם נעשה שימוש שימשו כאופרטורים של "if/then". לדוגמה, ל-*hen* או *hine* יש ערך סמנטי של "if", ו- *ve-ekh* או *af -ki* מסמלים "then", כך ששילובם יחד מכריז על פסוקית **קודמת** ופסוקית **נובעת** . משפט "if-then" המתקבל עשוי לעתים קרובות להוות טיעון קל וחומר, בדרך כלל את הנחת היסוד המשנית ואת המסקנה של אחת מהן; אך לפעמים הוא לא. רק *בחינה מדוקדקת של הנרטיב, וניתוח לשוני ולוגי מדוקדק, שלעתים קרובות בסיוע פרשנויות רבניות קודמות* , מאפשרים לשפוט אד-הוק האם לטקסט נתון יש או חסרה כוונה קל וחומר. שיטה זו שימשה במחקר הנוכחי ומעניקה לרשימה המורחבת הנוכחית שלנו את אמינותו.

לאחרונה גיליתי **קונקורדנס מקוון מצוין של התנ"ך** בכתובת blueletterbible.org. זהו אתר נוצרי, אך הוא כולל את התנ"ך העברי [141]. ניתן לחפש בו מילה עברית (באמצעות אותיות עבריות), והוא יספק רשימה באנגלית של כל הפרקים והפסוקים שבהם היא מופיעה [142]. ניתן גם לחפש שתי מילים או יותר, והוא יחזיר את המקומות שבהם הן מופיעות יחד ולחוד. יתר על כן, לא רק שהמיקום הרלוונטי בתנ"ך מופיע, אלא שניתן לקרוא את התוכן הטקסטואלי בעברית באותו עמוד מבלי שיהיה צורך לחפש אותו במקום אחר. כמו כן, ניתנים סיכומים סטטיסטיים, המראים כמה פעמים מופיעה מחרוזת/ות המילה בכל

---

[141] הערה: בעת חיפוש ביטוי באתר זה, יש לציין את WLC כספר החיפוש. WLC מתייחס לכתר לנינגרד של וסטמינסטר.

[142] כמובן, יש להישאר ערניים להתייחס לפרקים ולפסוקים מקראיים השונים במהדורות הנוצריות של התנ"ך בהשוואה לתנ"ך היהודי. איני יכול לחזות האם נושא זה אי פעם יעלה במחקר שלנו.

ספר בתנ"ך, ובתנ"ך כולו. כלי זה אמור, כמובן, להקל מאוד על מציאת מקרים חדשים של *קל וחומר* , אם בכלל.

כעת, בהתבוננות ב-72 המקרים המקראיים התקפים והמפורשים, קל וחומר, המפורטים בפרק הקודם, נוכל להציע את **הרשימה הבאה של מילות מפתח וביטויים** . (מקף '-' פירושו שלא נעשה שימוש במחוון מילולי.)

Reference	Type	Antecedent	Consequent
Genesis 3:22-23	+s	*hen*	*ve-atah*
Genesis 4:14	+s&	*hen*	*ve-hoyah*
Genesis 4:24	-s&	*ki*	*ve*
Genesis 6:3	+s	*beshagam*	*ve*
Genesis 11:6	+s	*hen*	*ve-atah*
Genesis 14:23	-p	*im*	*ve*
Genesis 17:17	+s	*ha-le*	*ve-im*
Genesis 18:12	+s	*hayta*	*ve*
Genesis 39:8-9	+s	*hen*	*ve-ekh*
Genesis 44:8	+p	*hen*	*ve-ekh*
Exodus 6:12	-s	*hen*	*ve-ekh*
Exodus 6:30	-p	*hen*	*ve-ekh*
Numbers 12:14	+s	*ve-*	*ha-lo*
Deuteronomy 31:27	+s	*hen*	*ve-af-ki*
Deuteronomy 32:39	+p	*ki*	*ve*

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Judges·14:16¤	-p¤	*hine*¤	*ve*¤
1·Samuel·14:29-30¤	+s&¤	*reu·(ki…·ki)*¤	*af·(ki…·ki)*¤
1·Samuel·14:39¤	-s¤	*ki*¤	*ki*¤
1·Samuel·17:37¤	+p¤	-¤	-¤
1·Samuel·21:6¤	+p¤	*ki·im*¤	*ve-af·ki*¤
1·Samuel·23:3¤	+p¤	*hine*¤	*ve-af·ki*¤
2·Samuel·4:10-11¤	+s¤	*ki…·va*¤	*af·ki…·ve·ha-lo*¤
2·Samuel·11:11¤	-s¤	-¤	*va*¤
2·Samuel·12:18¤	+s&¤	*hine*¤	*ve-ekh*¤
2·Samuel·12:21¤	+s&¤	*mah*¤	*ve-ka-asher*¤
2·Samuel·16:11¤	+p¤	*hine*¤	*ve-af·ki*¤
1·Kings·8:27¤	-s¤	*hine*¤	*af·ki*¤
2·Kings·5:12¤	-s¤	*ha-lo*¤	*ve*¤
2·Kings·5:13¤	+s¤	*ha-lo*¤	*ve-af·ki*¤
2·Kings·10:4¤	-s¤	*hine*¤	*ve-ekh*¤
2·Kings·18:23-24¤	-s&¤	*im*¤	*ve-ekh*¤
2·Kings·18:35¤	-s¤	*asher*¤	*ki*¤
Isaiah·1:3¤	+s¤	-¤	-¤
Isaiah·10:11¤	+s¤	*ha-lo·ka-asher*¤	*ken*¤
Isaiah·20:6¤	-s¤	*hine*¤	*ve-ekh*¤
Isaiah·36:8-9¤	-s&¤	*im*¤	*ve-ekh*¤
Isaiah·36:20¤	-s¤	*asher*¤	*ki*¤
Isaiah·66:1a¤	-s¤	-¤	*eizeh*¤
Isaiah·66:1b¤	-s¤	-¤	*eizeh*¤
Jeremiah·2:11¤	+s¤	-¤	*ve*¤
Jeremiah·8:7¤	+s¤	*gam*¤	*ve*¤
Jeremiah·12:5a¤	-p¤	*ki*¤	*ve-ekh*¤
Jeremiah·12:5b¤	-p¤	*u*¤	*ve-ekh*¤
Jeremiah·25:29¤	-s¤	*ki·hine*¤	*ve*¤
Jeremiah·45:4-5¤	-s¤	*hine*¤	*ve*¤
Jeremiah·49:12¤	+s¤	*hine*¤	*ve*¤
Ezekiel·3:4-7¤	+s¤	*ki*¤	*u*¤
Ezekiel·14:13-21¤	-p¤	*ki*¤	*af·ki*¤
Ezekiel·15:5¤	-s¤	*hine*¤	*af·ki*¤
Ezekiel·33:24¤	+s¤	-¤	*va*¤

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Jonah·4:10-11¤	+s¤	-¤	*va*¤
Psalms·25:8-9¤	+p¤	-¤	*al-ken*¤
Psalms·78:20¤	+p¤	*hen*¤	*gam*¤
Psalms·94:9a¤	+p¤	-¤	*ha-lo*¤
Psalms·94:9b¤	+p¤	*im*¤	*ha-lo*¤
Psalms·94:10¤	+p¤	-¤	*ha-lo*¤
Proverbs·11:31¤	+s¤	*hen*¤	*af-ki*¤
Proverbs·15:11¤	+p¤	-¤	*af-ki*¤
Proverbs·17:7¤	+p&¤	-¤	*af-ki*¤
Proverbs·19:7a¤	+p¤	-¤	*af-ki*¤
Proverbs·19:10¤	+s¤	-¤	*af-ki*¤
Proverbs·21:27¤	+s¤	-¤	*af-ki*¤
Job·4:18-19¤	+p¤	*hen*¤	*af*¤
Job·9:13-14¤	-s¤	-¤	*af-ki*¤
Job·15:15-16¤	+p¤	*hen*¤	*af-ki*¤
Job·25:5-6¤	+p¤	*hen*¤	*af-ki*¤
Job·35:13-14¤	+s¤	*akh*¤	*af-ki*¤
Esther·9:12¤	+s&¤	-¤	*meh*¤
Daniel·2:9¤	+p¤	*lahen*¤	*ve*¤
Nehemiah·13:26-27¤	+s¤	*gam*¤	*ve*¤
2·Chronicles·6:18¤	-s¤	*hine*¤	*af-ki*¤
2·Chronicles·32:15¤	-s¤	*ki*¤	*af-ki*¤
No.·of·valid·explicit·cases¤	72¤	¤	¤

המשימה הבאה שלנו היא לברר באיזו תדירות כל ביטוי לשוני חוזר על עצמו ברשימה של 72 מקרים לעיל. ביטויים המשמשים לעתים רחוקות מאוד אינם מעניינים אותנו. מה שעלינו לבחון הם הביטויים המקושרים לעתים קרובות יחסית לטיעון a fortiori. בידיעתם, נוכל לחפש ואולי למצוא מקרים חדשים של *qal vachomer* .

כדאי לציין תחילה, כבדרך אגב, את אחידות השפה המצויה בספרי התנ"ך השונים. לפיכך, שימו לב לשימוש במילה " *הן/ ו-עד"* במקרים הסמוכים מבראשית לט:9-8, מד:8 ושמות ו:12, ו:30. מדברים לא:27 ועד מלכים ב' ה:13, אנו רואים שימוש תכוף במילה " *אף כי , ו". ki , ve , af ki* , בתוצאה הנגרמת. בירמיהו, התוצאה הנגרמת מסומנת על ידי *ve* או *ve-ekh* . במשלי, איוב ודברי הימים, התוצאה הנגרמת כמעט תמיד מסומנת על ידי *af ki* . אחידות לשונית כזו אולי משקפת תקופות היסטוריות שונות או מחברי מסמכים שונים. אבל אולי לא כדאי לנו לעשות מהן עניין גדול מדי.

הבה נבחן תחילה את התדירות של כל שילוב של קדם ותולדה ב-72 המקרים הידועים עד כה: *hen/ af* (1), *hen/ af ki* (3), *hen/ ve-af ki* (1), *hen/ ve-athah* (1), *hen/ ve-hyah* (1), *hen/ ve-ekh*

3) hine (3), */ hine* (3), *hen / gam* (3), *hen/ve-ech (* 5), *) עף קי* (5), *הין / וע-אף קי* (2), *להן / וה* (1), *קי/ו* (1), *קי/ ו* (2), *קי/קי* (1), *קי/ אפ קי* (2), *קי איים / ו-אפ קי* (1), *קי/ ו-עך* (1), *קי הינה / וה* (1), *קי... הא / עף (1) ,* קי *... הא / עף ... (קי... קי)* (1), *אח/ אפ קי* (1), *u/ ו-*1) *ekh*)، *ו /ה-לו* (1), *הא-לו/ ו* (1), *הא-לו/ ו-אף קי* (1), *הא-לה/ ו-ים* (1), *הא-לו כ- אשר / קן* (1)، *אשר / קי (* 1)، *ים / וה* (1), ימה / (1) *,* חה */ (1) ו* (3), *בשגם / ו* (1), *חיתא / ו* (1), *מה / ו -קה- אשר* (1), *-/מה* (1), *-/ ע"פ קי* (6), *-/אל-קן* (1), *-/ אייזה.* (2), *-/הא-לו* (2), *-/ וא* (3), *-/ ו* (1), *-/-* (2). כפי שניתן לראות, צירופים מסוימים נמצאים בשימוש תכוף יותר מאחרים, אך לא ניתן לטעון שאף צירוף הוא הנוסחה המילולית *היחידה* המשמשת בטיעון מקראי קל וחומר.

אם נסתכל על המקורות הקודמים בלבד, נקבל את הסטטיסטיקה הבאה: *hen, hine , lahen* (25), *ki* (11)), *הלא, הלא* (4), אין סימן (18), אחרים (10). אם נבחן את התוצאות בלבד, נקבל את הסטטיסטיקה הבאה: *ve , u, va* (23), *ve-ekh* (12), *af , af ki, ve-af ki* (23), *הלא* (4), וכו'. *im* (5 אחרים (10). גם כאן, נוכל לומר היטב שביטויים מסוימים שכיחים יותר מאחרים, אך איננו יכולים לטעון שאף ביטוי הוא אינדיקטור עקבי *לקאל וחומר* בתנ"ך. וכמובן, טרם ראינו אמפירית האם אחד מהביטויים הרבים המשמשים כאן משמש *אך ורק* לשיח קל וחומר. אני מטיל בכך ספק רב; אבל נראה כשנבחן קונקורדנציה .

בנוגע ל-14 המקרים שנדחו, 7 משום ששפטתי אותם כ'משתמעים' בלבד (D), ו-7 משום ששפטתי אותם כ'לא תקפים' (E), שתי הטבלאות הבאות מציגות את המילים/ביטויי המפתח, אם בכלל, ששימשו בהם.

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Genesis·6:9¤	+p¤	-¤	-¤
Genesis·17:20-21¤	+s&¤	*hine*¤	*ve*¤
Leviticus·10:19¤	+s¤	*hen*¤	*ve*¤
Habakkuk·2:4-5¤	+s¤	*hine*¤	*ve-af-ki*¤
Psalms·15:4¤	-s¤	-¤	-¤
Psalms·15:5¤	+s¤	-¤	-¤
Job·28:17¤	+s¤	-¤	-¤
No.·of·cases·judged·implicit¤	7¤	¤	¤

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Genesis·3:1¤	-s¤	-¤	*af-ki*¤
Genesis·27:37¤	+p¤	*hen*¤	*apo*¤
2·Samuel·10:16¤	?¤	*ve*¤	*ve*¤
Ezekiel·23:39-40¤	+s¤	*ve-hine*¤	*ve-af-ki*¤
Proverbs·6:30¤	?¤	*ki*¤	-¤
Proverbs·10:17¤	?¤	-¤	*ve*¤
Proverbs·19:7b¤	+s&¤	-¤	-¤
No.·of·cases·judged·invalid¤	7¤	¤	¤

כפי שניתן לראות, חלק מהמקרים שנדחו, בין אם במרומז ובין אם בפסולים, משתמשים במילות מפתח/ביטויים המצויים במקרים מפורשים תקפים; רבים מהם אינם כוללים שום אינדיקציה מילולית. זה רק מראה שמילות המפתח והביטויים הרלוונטיים אינם אינדיקטורים חסינים מטעויות לשיח קל וחומר. באשר למקרים שאינם כוללים אינדיקטורים מילוליים, ישנם מקרים כאלה בקבוצת המקרים המפורשים התקפים, בזו של מקרים מרומזים, ובזו של מקרים פסולים: לכן, גם זה לא אומר לנו כלום.

בהינתן הביטויים המרכזיים המפורטים לעיל, ששימשו עד כה במקרים מפורשים תקפים, אבדוק כעת את הקונקורדנציה המקוונת בחיפוש אחר מקרים נוספים. אגביל (לפחות בתחילה) את חקירתי לכמה מהם, אלו שסביר להניח שיניבו תוצאות חדשות קל וחומר. המונחים *hen* ו- *hine* , ואולי גם *ha- lo* ו *im* , המצוי במקורות רבים, והמונחים *ve-ekh* , ו- *ve-af ki* , *af ki* , *af*[143], המצויים בהרבה משמעויות נלוות, נראים לי הימורים טובים. המונחים *ki* ו- *ve* , המופיעים לבדם, בהיותם מצויים הן במקורות נלוות והן בתוצאות של שיח קל וחומר, ובהקשרים רבים אחרים, ידרשו עבודה רבה יותר, והייתי אומר, שפחות סביר שיניבו תוצאות מעניינות[144].

הטבלה הבאה מכילה נתונים סטטיסטיים על הופעת כמה ביטויי מפתח מבטיחים. אין מדובר ברשימה ממצה, אלא רק כדי להראות עד כמה גדולה המשימה שלפנינו.

---

[143] מיותר לציין ש- *ve-af ki* הוא תת-קבוצה של *af ki* , שהוא תת-קבוצה של *af* . עם זאת, שימו לב, הקונקורדנציה מתייחסת ל-*ve-af* כמילה אחת, ולא כצירוף של שתיים.

[144] יש מעל 4000 הופעות של המילה *ki* , ובאשר ל- *ve* הקונקורדנציה אינה מספקת סטטיסטיקה, כנראה משום שבעברית מילה זו אינה עומדת בפני עצמה.

Hebrew-expression¤	English-translitern.¤	Occurs-¤	Verses-in-Tanakh¤	Verses-in-Torah¤
הֵן¤	*hen*¤	111¤	106¤	45¤
הִנֵּה¤	*hine*¤	518¤	495¤	96¤
הֲלֹא¤	*ha-lo*¤	127¤	125¤	17¤
אִם¤	*im*¤	812¤	760¤	172¤
וְאֵיךְ¤	*ve-ekh*¤	18¤	17¤	5¤
אַף¤	*af*¤	177¤	166¤	33¤
אַף־כִּי¤	*af-ki*¤	42¤	41¤	8¤
וְאַף־כִּי¤	*ve-af-ki*¤	19¤	8¤	2¤

כמובן, אפשר גם לחפש צירופים, וזו עשויה להיות השיטה הפורייה ביותר. לדוגמה, השילוב */hen and-ekh* מניב רק שלוש הופעות; כלומר, בראשית מד:8, שמות ו:12, ו:30; *hen/ and-a-tah* מופיע רק בבראשית ג:22, יא:6; *hen/ and-af ki* מופיע רק בדברים לא:27; *hen/ and- af ki* או *af*. מופיע רק במשלי יא:31; *hine / ve-af ki* מופיע רק בשמואל א' כג:3, שמואל ב' טז:11. כל המקרים הללו, במקרה, כבר ידועים לנו, ומתקבלים על ידי כתקפים ומפורשים כאחד. אך בהחלט יכלו להיות מקרים חדשים, כך שהחיפוש היה אינפורמטיבי.

מצד שני, *הינה / ו-קה* מופיע ארבע פעמים בסך הכל; שלוש מהן מוכרות, דהיינו: שמואל ב' יב:יח, מלכים ב' יז:ד, ישעיה כ:ו; אבל אחת חדשה לנו: בראשית כו:ט. עלינו לשאול: האם האחרונה היא מקרה חדש של *קל וחומר* ? כתוב שם [145]: וַיִּקְרָא אֲבִימֶלֶךְ לְיִצְחָק וַיֹּאמֶר הִנֵּה אִשְׁתְּךָ וְאֵיךְ *תֹּאמֶר* אֲחוֹתִי הִיא? וַיֹּאמֶר לוֹ יצחק כִּי אָמַר פֶּן אָמוּת בָּהּ. כבדרך אגב , איני רואה כאן טיעון קל וחומר; אבל אולי אוכל לסובב אחד. באופן דומה, *הינה / אף כי* מופיעה חמש פעמים בסך הכל; ארבע מהן מוכרות, דהיינו: מלכים א' ח:כז, דברי הימים ב' ו:יח, כח:יג, יחזקאל טו:ה; אבל אחת חדשה לנו: שמות ד:יד. עם זאת, האחרון שונה בהפרדה ובסדר של שלוש המילים: כי , *עף* ו- *הן* , כך שסביר פחות להופיע בו *קל וחומר* .

לא אנסה כאן לבחון את שני המקרים האפשריים החדשים הנ"ל, או כל מקרים דומים אחרים, כדי לברר האם מישהו מהם מכיל *קאל וצ'ומר תקף ומפורש* , או מרומז, או בכלל לא . אני משאיר שאלות אלו ואחרות פתוחות משום שכוונתי כאן הייתה רק להדגים שמקרים חדשים *עשויים* לצוץ ממחקר כזה. החלטתי לא לקדם מחקר זה עוד יותר כרגע. זה באמת מחוץ לתחום העבודה הנוכחית, שהיא מחקר ומיזוג של רשימות *קאל וצ'ומר קודמות* .

אבל ברור שכדאי בסופו של דבר לבחון את האירועים המפורטים בקונקורדנציה (ראו שם), אחד אחד, בחיפוש אחר מקרים חדשים קל וחומר. ייתכן שאמצא את הזמן לעשות זאת בעצמי מתישהו; אבל אם לא, אני מזמין כל אדם שמעוניין לעשות את העבודה. המשימה אינה מרתיעה; היא רק דורשת זמן וסבלנות. עם זאת, שלב ההערכה דורש מיומנות לוגית וניסיון מסוים: הוא אינו קל או חסין מטעויות.

[145] המשפט המדאיג אותנו הוא זה שאמר אבימלך.

יש להדגיש כי הופעת ביטוי מילולי, אשר לעתים קרובות מעיד על טיעון קל וחומר, אינה מהווה הוכחה מספקת לכך שהקטע המקראי המדובר אכן כולל קל וחומר תקף ומפורש . ביטויים כאלה הם אינדיקציות בלבד, המשמשים במקרה הטוב כתמריץ לבחון ביתר קפידה את הטקסט הנתון ולראות מה הוא עשוי להתכוון. כפי שהראיתי לאורך העבודה הנוכחית, יש לנתח כל מקרה בפירוט, תוך שימת לב להקשר הנרטיבי, לשיקולים לשוניים ולוגיים, כמו גם לפרשנויות מסורתיות, לפני שניתן יהיה לגבש פסק דין במידה כלשהי של ודאות.

מיותר להוסיף, ייתכנו מקרים של טיעון מקראי קל וחומר שטרם גילינו, אשר עשויים לכלול ביטויים אינדיקטיביים חדשים. אלה עשויים בתורם לעזור לנו למצוא קטעים חדשים נוספים *של קל וחומר* .

עם זאת, זכרו שאין *מצווה* , אין חובה דתית, להכפיל את מספר טיעוני *קל וחומר* בתנ"ך! מטרתנו כאן, כחוקרים, היא אך ורק להתבונן ולתעד, באופן אובייקטיבי וללא מניעים נסתרים, את מה שמתגלה בטקסט. כאשר יש ספק, עדיף לתת למקרה לעבור, מאשר להיות קנייני ולנסות לכפות עליו פרשנות קל וחומר.

בכתבים רבניים, מתקופת המשנה והתלמוד, ואילך, בניגוד לתנ"ך, טיעונים מסומנים קל וחומר באמצעות ביטויים מילוליים שמורים, דהיינו *קל וחומר* (מילולית קל וכבד), *קול*. שֶׁקֶל (על אחת כמה וכמה), ואל - *אַחַת קַאמַה וְכַמָּה* (כמה וכמה). ביטויים אלה אינם נמצאים בטקסטים מתקופת המקרא.

16.הנקודה של הכל

במהלך מחקר זה, נתקלנו בכמה פרשנים (בעיקר רש"י, אך גם אחרים) אשר שמו לב אגב לכמה טיעונים מקראיים קל וחומר, אך לא עשו מאמץ שיטתי לפתח רשימה של דיונים כאלה. לעומת זאת, כמה פרשנים ניסו לערוך רשימות של טיעונים מקראיים קל וחומר; מצאנו יותר מחצי תריסר כאלה. אין ספק שישנם פרשנים שאת עבודתם לא הזכרנו כאן.

בכל מקרה, מה שהתברר הוא שאף *אחד* מהפרשנים שנתקלנו בהם לא גילה, באופן מפוזר או שיטתי, *את כל* הטיעונים המקראיים הקיימים, קל וחומר, הידועים לנו עד כה. הרשימה המאוחדת הנוכחית שלנו של 72 *קל וחומר* בתנ"ך היא אפוא (ככל הידוע לנו) הרשימה הראשונה, ועד היום היסודית ביותר, והמצטברת באמת. כמובן, ייתכן שיהיו עוד מקרים שניתן למצוא; זה אפילו סביר מאוד. לרוע המזל, גבאי בחר לפרוש מפרויקט זה לפני השלמתו, והותיר שאלות רבות שהצגתי לו ללא מענה. עם זאת, יש לשבח את מאמצי המחקר שלו במשך כשישה חודשים.

כמו כן ראוי לציין כי אין רשימה מסורתית *שלמה של קל וחומר* מקראי מימים ימימה; לא קיימת "מסורת" עתיקה בנושא זה. *מדרש בראשית* רבה לכאורה התיימר להיות רשימה כזו, אך ברור שהוא נכשל בהרבה, גם אם כמה פרשנים רבניים ניסו (ללא הצלחה רבה, לדעתי) להסביר ולצדיק את הליקוי הזה. הרעיון שהמסורת שבעל פה יודעת כל ורציפה, ועוברת באופן מלא ויעיל בין הדורות, אינו מאושש בתחום העניין הספציפי שלנו (מה שאינו אומר שהעברה כזו אינה קיימת בתחומים אחרים).

מה שאנו רואים באופן אובייקטיבי, הוא שאין *הצטברות* של ידע בתחום זה לאורך זמן. באופן מפתיע, כל פרשן שנתקלנו בו ידע (או הזכיר) רק חלק מהעבודה שנעשתה על ידי חלק (אך לא את כל) קודמיו. חלקם היו מודעים לחלק מעבודתם של חלק מקודמיהם, אך גם אז הם איכשהו נכשלו ברישום כל עבודתם של קודמיהם אלה. חלקם כלל לא היו מודעים לעבודתם של חלק מקודמיהם. כתוצאה מהרצף השבור הזה, לא נוצר בסיס ידע מצטבר.

באופן מפתיע למדי, למרות שכמה פרשנים אחרי רש"י התייחסו לעבודתו מדי פעם, נראה שאף אחד מהם לא חשב למצוא ולפרט את כל המקרים שסומנו על ידו *כקל וחומר* ! נראה כי בכל מקרה, למרות שרש"י היה כנראה הראשון שסימן מקרים רבים, הוא בוודאי לא סימן את כל המקרים הקיימים. הוא לא ניסה לערוך רשימה ממצה, אלא הסתפק בציינו פה ושם כבדרך אגב את כוונת *הקל וחומר* של כמה פסוקים. אין ספק שזה היה משום שעומס העבודה שלו כבר היה עצום, ולא היה לו זמן לסוגיה כה קטנה יחסית.

אפשר לשאול: מה הטעם בכל זה? למי אכפת בדיוק כמה טיעונים קל וחומר יש בתנ"ך, ומי מצא איזה ראשון? האמת היא שאלה לא נושאים חשובים במיוחד כשלעצמם; הם רק נושאים מינוריים בלימודי היהדות ובהיסטוריה האינטלקטואלית היהודית. מנקודת מבט דתית, כמובן, לכל סוג וכמות של לימוד תורה יש ערך מסוים; לימוד תורה הוא אחת מצורות המדיטציה היהודית. באופן דומה, מנקודת מבט מדעית, לימודים כאלה - גילוי עובדות, מיונן, סידורן השיטתי - תמיד מהווים תרגיל אינטלקטואלי טוב הן לחוקרים והן לקוראים, עם תועלת בלתי צפויה בסופו של דבר.

עם זאת, בהקשר רחב יותר, ניתן לייחס ערך רב יותר למחקר הנוכחי שלנו. ההקשר הרחב יותר אליו מתייחסים הוא המחקר המדעי של היהדות, כולל כל המסמכים הכתובים שלה (תנ"ך, משנה, תלמוד,

מדרש וכו') וכל מנהגיה. אני מתייחס למחקרים אמפיריים, לא למחקרים דוגמטיים, כמובן. לא מספיק ללמוד, למשל, את 'שלושה עשר העקרונות ההרמנויטיים של רבי ישמעאל' או תיאורים מסורתיים אחרים של 'לוגיקה תלמודית' - זהו מחקר דוגמטי. יש לנתח ולהעריך אותם, ולגלות בדיוק באיזו תדירות הם משמשים בפועל בתלמוד, וגם לחפש לוגיקה בתלמוד שאינה מוזכרת בתיאורים המסורתיים - זהו מחקר אמפירי.

הפרויקט הגדול של מחקר מדעי שיטתי - אמפירי, אנליטי ומערכי - דרך כל הטקסטים והפרקטיקות, אינו מוגבל כמובן ליהדות, אלא מכוון לכל המסורות הדתיות, וכך גם לכל מחשבה ומאמץ אנושיים. השיטה המדעית היא כלי נפלא, הניתן ליישום רחב; והיא פרודוקטיבית ביותר. אף על פי שפרויקט זה הוא "מודרני", הוא אינו רק עכשווי, אלא מתקדם בעוצמה גוברת בערך מאז הרנסנס באירופה. בהתייחס ספציפית לחוויה היהודית, ניתן כמובן להזכיר את תנועת "מדע היהדות" (*Wissenschaft des Judentums*) שצמחה בגרמניה בתחילת המאה ה-19.

תחום העניין העיקרי שלי הוא לוגיקה. עבודתי בתחום זה בשלושת העשורים האחרונים ויותר הייתה נרחבת, כולל עבודה מקורית יקרת ערך בלוגיקה דדוקטיבית ואינדוקטיבית (רובה עדיין לא ידוע לרוב האקדמאים ולרוב הציבור הרחב). תרמתי בלוגיקה מודאלית, לוגיקה של סיבתיות, קל וחומר לוגיקה, לוגיקה של אנלוגיה, ותחומים חשובים רבים אחרים. אני מתעניין בכוחות החשיבה של האנושות, בתיאוריה ובמעשה. באופן טבעי, כיהודי מאמין, בחנתי גם את ההשלכות של מחקר כללי כזה על התחום הספציפי של לימודי היהדות. התמקדתי רבות בחיפוש אחר לוגיקה בתורה, בתלמוד ובמסמכים דתיים יהודיים אחרים. מיותר לציין שאני לא הראשון לעשות זאת, וגם לא היחיד , וגם לא (אני מקווה) האחרון. אבל אני רואה את עבודתי כמשמעותית יותר משום שהיא מבוססת על מחקר מקורי רחב יותר בלוגיקה.

לפיכך, כדי לחזור לשאלה הראשונית, המחקר הנוכחי על מספר הטיעונים המקראיים קל וחומר ותולדות גילויים הוא לבנה קטנה אחת בפרויקט גדול בהרבה - קביעת נוכחותה והתפתחותה של ההיגיון במחשבה ובחיים היהודיים במהלך ההיסטוריה (ומעבר לכך, כמובן, במחשבה ובחיים של האנושות). מקורות המידע המוקדמים ביותר הם, כמובן, התורה והנ"ך. לאחר מכן יש לנו את התקופה ה"רבנית" המוקדמת, עם המשנה, התלמוד והמסמכים הנלווים. אחריה מגיעות התקופה הגאונית, הראשונים (הסמכויות המוקדמות) והאחרונים (הסמכויות המאוחרות יותר), עד לחוקרים הרבניים והחילוניים של ימינו. במבט ארוך ורחב זה של העניין, מתברר ערכו של המחקר הנוכחי.

תקוותי היא שעבודתי תעורר השראה ותנחה אחרים לערוך מחקר נוסף מאותו סוג.

הערה נוספת *. אני בטוח שעיבדתי נכון ומלא את הנתונים שקיבלתי מגבי, אך איני יכול להבטיח שהם היו מדויקים וממצים לחלוטין. לכן אני מזמין כל קורא שימצא פערים או שגיאות במחקר הנוכחי להודיע לי על כך באמצעות דוא"ל לכתובת* avi-sion@thelogician.net .

17.טבלה של תוצאות מפורטות

התמונה הבאה לא רק מציגה (בקריאה אנכית) את 72 המקרים המפורשים והתקפים, א קל וחומר, שכל מחבר/ספר זיהה, (כנראה, עד היום) כראשונים מבחינה היסטורית שעשה זאת (א), או באופן עצמאי אך לא הראשון (ב), או נגזר ממנו (ג), אלא גם מבהירה (בקריאה אופקית) את המידה שבה העברת מידע למחבר מקודמיו (א) התרחשה (ג) או לא התרחשה (ב או ריקה) [146]. טבלה זו, שפותחה בגיליון אלקטרוני, הייתה שימושית מאוד ככלי עזר לדיוק ועקביות בכתיבת החיבור הנוכחי.

AS+YG/ATM	Type	AS/AFL	LJ/RTT	AS/JL	HH/BM	MS/MY	ZWE/MT	ZHK/NO	SYA/YT	R/CT	GR+
Genesis 3:22-23	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 4:14	+s&	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 4:24	-s&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Genesis 6:3	+s	°	°	°	B	°	°	°	°	A	°
Genesis 11:6	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 14:23	-p	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 17:17	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 18:12	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 39:8-9	+s	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Genesis 44:8	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Exodus 6:12	-s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Exodus 6:30	-p	°	°	°	A	°	°	°	°	°	°
Numbers 12:14	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Deuteronomy 31:27	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	A
Deuteronomy 32:39	+p	°	°	°	C	C	°	A	°	°	°
Judges 14:16	-p	C	B	°	°	A	°	°	°	°	°
1 Samuel 14:29-30	+s&	B	B	B	C	C	°	A	°	°	°
1 Samuel 14:39	-s	°	°	°	°	A	°	°	°	°	°
1 Samuel 17:37	+p	A	°	A	°	°	°	°	°	°	°

[146] ברור שכל שורה חייבת להכיל תא A, ויכולה להכיל רק תא אחד.

AS+·YG·/·ATM¤	Type¤	AS/·AFL¤	LJ/·RTT¤	AS/·JL¤	HH/·BM¤	MS/·MY¤	ZWE·/MT¤	ZHK·/NO¤	SYA·/YT¤	R/·CT¤	GR+¤
1·Samuel·21:6¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·23:3¤	+p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
2·Samuel·4:10-11¤	+s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·11:11¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·12:18¤	+s&¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·12:21¤	+s&¤	°¤	°¤	°¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·16:11¤	+p¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
1·Kings·8:27¤	-s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
2·Kings·5:12¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Kings·5:13¤	+s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
2·Kings·10:4¤	-s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
2·Kings·18:23-24¤	-s&¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Kings·18:35¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·1:3¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·10:11¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·20:6¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Isaiah·36:8-9¤	-s&¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·36:20¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·66:1a¤	-s¤	C¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·66:1b¤	-s¤	C¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·2:11¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·8:7¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·12:5a¤	-p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Jeremiah·12:5b¤	-p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Jeremiah·25:29¤	-s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Jeremiah·45:4-5¤	-s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Jeremiah·49:12¤	+s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Ezekiel·3:4-7¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Ezekiel·14:13-21¤	-p¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Ezekiel·15:5¤	-s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	no¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Ezekiel·33:24¤	+s¤	C¤	B¤	°¤	C¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Jonah·4:10-11¤	+s¤	B¤	B¤	B¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
Psalms-25:8-9¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-78:20¤	+p¤	B¤	°¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:9a¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:9b¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:10¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-11:31¤	+s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Proverbs-15:11¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Proverbs-17:7¤	+p&¤	°¤	°¤	°¤	°¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Proverbs-19:7a¤	+p¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Proverbs-19:10¤	+s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Proverbs-21:27¤	+s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Job-4:18-19¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
Job-9:13-14¤	-s¤	B¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	B¤	A¤	°¤
Job-15:15-16¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Job-25:5-6¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
Job-35:13-14¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Esther-9:12¤	+s&¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Daniel-2:9¤	+p¤	B¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Nehemiah-13:26-27¤	+s¤	C¤	C¤	°¤	°¤	B¤	B¤	°¤	°¤	A¤	°¤
2-Chronicles-6:18¤	-s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2-Chronicles-32:15¤	-s¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

הטבלה לעיל עוסקת ב-72 מקרים מפורשים תקפים שנמצאו. הטבלה הבאה עוסקת ב-7 מקרים מרומזים תקפים (D) וב-7 מקרים לא חוקיים (E).

AS+YG/ATM	Type	AS/AFL	LJ/RTT	AS/JL	HH/BM	MS/MY	ZWE/MT	ZHK/NO	SYA/YT	R/CT	GR+
Genesis 3:1	-s	°	°	°	E	°	°	°	°	°	°
Genesis 6:9	+p	°	°	°	D	°	°	°	°	D	D
Genesis 17:20-21	+s&	°	°	°	D	°	°	°	°	°	D
Genesis 27:37	+p	°	°	°	E	°	°	°	°	°	°
Leviticus 10:19	+s	°	°	°	D	°	°	D	°	°	°
2 Samuel 10:16	?	°	°	°	E	°	°	°	°	°	°
Ezekiel 23:39-40	+s	°	°	°	°	E	°	°	°	E	°
Habakkuk 2:4-5	+s	°	°	°	°	°	°	°	°	°	°
Psalms 15:4	-s	°	°	°	°	°	°	°	°	D	°
Psalms 15:5	+s	°	°	°	°	°	°	°	°	D	°
Proverbs 6:30	?	°	°	°	°	°	°	E	°	°	°
Proverbs 10:17	?	°	°	°	E	°	°	°	°	°	°
Proverbs 19:7b	+s&	°	°	°	E	°	°	°	°	°	°
Job 28:17	+s	°	°	°	°	D	°	°	°	°	°

הסבר על כותרות העמודות וסיכומים סטטיסטיים של הנתונים הגולמיים לעיל ניתנים כולם בפרק 1.

18.הפניות עיקריות

להלן הספרים מהם נלקח רוב המידע הדרוש למטרות המחקר הנוכחי. שימו לב שניתן להוריד את כל הספרים המוזכרים, או לפחות לקרוא אותם, בכתובות האינטרנט המופיעות להלן.

אשכנזי, רבי שמואל יפה. *יפה טור* (*יפה בצורה*). חובר בבורסה, טורקיה העות'מאנית בסביבות 1560-1580; פורסם בוונציה, 1597.

https://beta.hebrewbooks.org/42241

איינהורן, ר' זאב וולף. *מדרש תנאים* (*פירושי התנאים*) . פורסם בווילנה, ליטא הרוסית, 1839.

https://www.hebrewbooks.org/7058

בראשית (או *בראשית) רבה* . מדרש שחובר בסביבות 300-500 לספירה. מחבריו אינם ידועים; ייתכן שרבי אושעיה בן חמא היה אחד מהם.

https://hebrewbooks.org/14385

הירשנשון, ר' חיים. *Berure המידות* (*הבהרות העקרונות ההרמנויטיים*). פורסם בירושלים, ארץ ישראל המנדטורית, 1928.

https://hebrewbooks.org/3094

ג'ייקובס, ר. לואיס. "הטיעון קל והומר בתנ"ך" בתוך *מחשבה רבנית בתלמוד* . פורסם על ידי ולנטין מיטשל בלונדון, בריטניה, 2005.

https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco

' צבי הירש. *נתיבות עולם* . פורסם בווילנה, ליטא הרוסית, 1822.

https://beta.hebrewbooks.org/24940

רש"י, רבי שלמה יצחקי. *פירוש על התנ"ך* . חובר בטרואה, צרפת, לפני 1105; פורסם ברג'ו די קלבריה, איטליה, 1475.

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

שיאון, אבי. *לוגיקה יהודית : ניתוח פורמלי של לוגיקה מקראית, תלמודית ורבנית* . הוצאה עצמית בז'נבה , שוויץ, 1995.

https://www.academia.edu/51587434/JUDAIC_LOGIC_A_Formal_Analysis_of_Bibl_ical_Talmudic_and_Rabbinic_Logic_entire_book

שיאון, אבי. *לוגיקה א קל וחומר: חידושים, היסטוריה והערכות* . הוצאה עצמית בז'נבה , שוויץ, 2013.

https://www.academia.edu/51592132/A_FORTIORI_LOGIC_Innovations_History_and_Assessments_entire_book

סטראשון, ר' מתתיהו. *מתת יה* (*מתנת אלוהים*). חובר בשנים 1838-1878; פורסם בוילנה, ליטא הרוסית, 1892.

https://beta.hebrewbooks.org/6310

סביר מאוד שיש עוד יצירות רבות, מלבד אלה, המכילות אזכורים נוספים לשיח מקראי קל וחומר (שלא לדבר על שיח שאינו מקראי מסוג זה), בין אם באמצעות רישום מכוון ומסודר, ובין אם באופן מפוזר ואקראי. הספרות הענפה של תקופות המשנה, התלמוד והפוסט-תלמוד המוקדמות צפויה להכיל מקור עשיר של מידע חדש בנושא זה. עדיין יש לחקור גם את תוספות ופרשנים אחרים מימי הביניים. וכמובן, כנראה גם מחברים אחרים שטרם נלקחו בחשבון עד כה. לכן, עדיין יש הרבה עבודה לעשות בתחום זה! אני מקווה שהמתודולוגיה בה נעשה שימוש במחקר הנוכחי תשמש מודל לחוקרים עתידיים.

זכויות יוצרים © אבי ציון, 4-2023. כל הזכויות שמורות.

העבודה החלה במאי 2023 , הסתיימה בפברואר 2024.