הודעה על תרגום זה

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

היגיון בתלמוד

אוסף נושאי

ד"ר אבי ציון

© זכויות יוצרים אבי ציון, 1995-2013.

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

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

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

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

מידע על קטלוג הספרייה:

שיאון, אבי
היגיון בתלמוד
אוסף נושאי

אין אינדקס, אין ביבליוגרפיה

תַּקצִיר

"לוגיקה בתלמוד" הוא "אוסף נושאי" מאת אבי ציון. הוא אוסף בכרך אחד מאמרים שכתב בנושא זה בספרים " *לוגיקה יהודית* " (1995) ו"לוגיקה *מכבידה"* (2013), בהם מזוהים ומנתחים עקבות של לוגיקה בתלמוד (המשנה והגמרא). בעוד שספר זה אינו מהווה מחקר ממצה של הלוגיקה בתלמוד, הוא מחקר פורץ דרך ומקיף.

תוֹכֶן

הקדמה 6

1. א קל וחומר בתלמוד 10
   1. היסטוריה קצרה של קל וחומר 10
   2. קורס קצר בלוגיקה הרלוונטית 17
   3. ניתוח טרי של משנה בבא קמא ב' ה' 33
   4. קריאתו של לוגיקן את במדבר י"ב: 15-14 59
   5. ביקורת על הגמרא בבבא קמא כ"ה ע"ז
   6. קריאה מעט שונה של גמרא 90
2. עוד על א פורטיורי בתלמוד 94
   1. טבעי, קונבנציונלי או גלוי? 94
   2. מידה כנגד מידה 104
   3. עקרון הדייו במונחים פורמליים 114
   4. האלמנט האנושי 131
   5. קל וכומר ללא דייו 137
   6. שלושה טיעוני גמרא נוספים 146
   7. הערכת היגיון התלמוד 169
   8. מידות הסילוגיסטית 180
   9. שאלות היסטוריות 186
3. פירוט של דיון א קל וחומר 191
   1. שיח קל וחומר במשנה 191
   2. דיון קל וחומר בשני התלמודים 234
4. פירושים פוסט-תלמודיים 250
   1. סוגיות לוגיקה והיסטוריה 250
   2. ספרא 253
   3. טיעוני קורח 260
   4. סעדיה גאון 266
   5. רש"י ותוספות 270
   6. כל זה אסים 274
   7. הרמב"ם 287
   8. עוד על סופרים מימי הביניים 296
   9. משה חיים לוצאטו 306
   10. יש צורך במחקר נוסף 314

5. א קל וחומר בלקסיקונים מסוימים 317
1. האנציקלופדיה היהודית 317
2. אנציקלופדיה יודאיקה 321
3. אנציקלופדיה תלמודית 328
6. רשמים ראשוניים על שיטה 332
1. שיטות ותוכן 332
2. דווקה או לב-דווקה? 342
3. קושיה ותרוץ 351
4. סטנדרטים של ידע 356
7. תורות מסורתיות 359
1. הרמנויטיקה 359
2. היוריסטיקות 375
3. גישה שיטתית 385
8. שלוש עשרה מידות 392
1. הצגה והערכה 392
2. הסקת מידע 395
3. היקף התנאים 416
4. הרמוניזציה 424
5. דיאגרמות עבור מידוט 465
9. הקשר לסיני 478
1. פסק דין על הפרשנות הרבנית 478
2. חסימות מלאכותיות להתפתחות טבעית של החוק 491
3. כיצד "מסורת" ממשיכה לגדול 504
10. ההיגיון של האנלוגיה 512
1. אנלוגיה איכותנית 512
2. אנלוגיה כמותית 520
3. מונחים בעלי רוחב לא שווה 525
4. אנלוגיות סותרות 529
5. טיעונים אנלוגיים מבוססי סטטיסטיקה 532
6. המחשה מדעית 535
7. שימוש באנלוגיה ביצירת ויישום חוק 539
8. איור תלמודי 541
9. עוד על אנלוגיה בתלמוד 564
10. שיקול דעת במונחים אנלוגיים 568
מקורות עיקריים 571

הַקְדָּמָה

הכרך הנוכחי, " *לוגיקה בתלמוד* " , הוא "אוסף נושאי"; כלומר, זהו אוסף של מאמרים שפורסמו בעבר בכמה מעבודותיי העיקריות. אוספים כאלה מאפשרים לי להגדיל את הנראות של כתבים מפוזרים לאורך שנים רבות בנושא מסוים. במקרה הנוכחי, המאמרים לקוחים משני עבודות קודמות בלבד, " *לוגיקה יהודית* " (1995) [1]ו"לוגיקה *חזקה יותר*" (2013).

למה אני מתכוון ב"לוגיקה בתלמוד"? מונח זה שונה במקצת מהמונח הנפוץ "לוגיקה תלמודית". מחקר על לוגיקה בתלמוד (כולל המשנה והגמרא) שואף לחשוף ולהעריך את כל התהליכים הלוגיים הנמצאים בפועל בשימוש, במודע או שלא במודע, בספרות התלמודית; זהו מחקר אמפירי ואנליטי, נטול דעות קדומות או דעות קדומות. זוהי תצפית מדעית הדומה, למשל, לתצפית על בעלי חיים בטבע או לאלקטרונים במאיץ. לוגיקה תלמודית, לעומת זאת, כפי שהיא מובנת בדרך כלל, היא תיאור של האופן שבו משתתפי התלמוד, ומאוחר יותר גם בעלי התלמוד, תפסו את הלוגיקה שלהם (בין אם בצדק ובין אם שלא בצדק). כלומר, זהו תיאור של "עקרונות" מקובלים, ולא של פרקטיקה בפועל. לוגיקה תלמודית היא אפוא חלק מהחקירה הרחבה יותר של הלוגיקה בתלמוד; אך אינה מקיפה לו.

יש הבדל גדול בין מחקרי לוגיקה אותנטיים, שמטרתם לחשוף את עובדות המקרה, יהיו אשר יהיו; לבין מחקרי דמיון, שמטרתם להגן על דוקטרינה דתית או אידיאולוגית אחרת. האחד הוא מדעי לחלוטין מבחינה מתודולוגית; השני הוא במהותו מוטה ואפולוגטי. תוצאות שתי הפעילויות הללו, באופן טבעי, שונות במידה ניכרת. הראשון שופך אור על כל הסוגיות והממצאים הרלוונטיים, באופן בלתי משוחד; האחרון מדגיש היבטים חיוביים ומתעלם או מסתיר היבטים שליליים. החוקר בתחום זה חייב להחליט באופן מודע כבר בהתחלה איזו משתי גישות אלו הוא (או היא) יאמץ; האם נאמנותו היא בסופו של דבר למציאות או לדוקטרינה נתונה כלשהי.

מחקר על לוגיקה בתורה (ובאופן רחב יותר, בתנ"ך) הוא, כמובן, מבוא הכרחי למחקר על לוגיקה בתלמוד (ובאופן רחב יותר, בכל הספרות הרבנית). המחקר המדעי של הלוגיקה בתלמוד הוא, כמובן, תחום רחב מאוד, הדורש בחינה מדוקדקת והערכה ביקורתית של כל תהליך מחשבה המתרחש במסמך עצום זה. נדרשת סבלנות, כדי לאסוף ולסנן כמויות גדולות של מידע; ולאחר מכן, לבחון בקפידה כל פריט שנמצא בפירוט רב. ברור שעבודה זו יכולה להיעשות בצורה הטובה ביותר על ידי מישהו (או אנשים רבים) המומחה הן בדיונים תלמודיים והן בלוגיקה כללית. מומחיות כפולה כזו נמצאת לעתים

[1] בנוסף לכמה תוספות ודיאגרמות עבור JL שפורסמו תחילה באינטרנט, ולאחר מכן ב- 2005) *Ruminations*).

רחוקות, אם בכלל - וזו בין היתר הסיבה לכך שנעשתה מעט יחסית עבודה בתחום פורה זה. עם זאת, מחקר כזה חשוב הן ללימודי תלמוד והן ללימודי לוגיקה כללית. שני התחומים בוודאי ייהנו ממנו, הן ברוחבם והן בעומקם, בתיאוריה ובמעשה.

סיבה עיקרית לכך שמחקרים כאלה מפגרים הרחק מאחור עד כה היא התנגדות אידיאולוגית חזקה לתוצאותיו הפוטנציאליות הן משמאל והן מימין, כלומר הן מצד חילונים אתאיסטים מודרניים והן מצד תלמודיסטים יהודים אורתודוקסים; אם כי כמובן מסיבות שונות. באשר לחילונים, הם חשדניים, אנטיפתיים ועוינים כלפי כל יצירה וכל מי שעשוי לתת אמון או ערך כלשהו למסמכים או מחשבות דתיות. באשר לתלמודיסטים, הם מלאי פחד ותיעוב כלפי כל יצירה וכל מי שעשוי להטיל ספק באמונותיהם היקרות. גם המחנה החילוני וגם המחנה הדתי נמנעים מכל לימוד של היגיון בתורה ובתלמוד, ומסרבים באופן דוגמטי אפילו להעיף מבט ביצירה כזו, שלא לדבר על לשקול ולדון בממצאיה, שלא לדבר על לתרום לה. לכן, שני הצדדים אינם מדעיים ברוחם ובגישתם.

עבודתי בתחום זה, אני מאמין, הייתה באופן עקבי אובייקטיבית ומצפונית. בעבודתי המוקדמת, *"לוגיקה יהודית"* , אני מנתח ומעריך את העקרונות ההרמנויטיים שנטען באופן מסורתי כי הם מאפיינים את השיח ההלכתי (כלומר, המשפטי) התלמודי, כולל שלוש עשרה *מידות* של רבי ישמעאל והטכניקות הייחודיות שאהב רבי עקיבא, באופן ביקורתי אך הוגן; ובעבודתי המאוחרת יותר, *"לוגיקה קל וחומר"* , אני דוחף את חקירת הלוגיקה התלמודית לגבהים חסרי תקדים, ומעביר טקסטים מכריעים מסוימים לבדיקה והערכה מעמיקה וסוקרת מאוד. עם זאת, עליי לומר שכל העבודה הזו, שרובה משוחזרת בכרך הנוכחי, מהווה רק חלק קטן מהעבודה שיש לעשות בתחום העצום הנוגע לנו. יש עוד הרבה עבודה לעשות; וכדי לעודד אחרים להצטרף לעבודת מחקר מעניינת וחשובה זו אני מפרסם את הספר הנוכחי.

העמודים הבאים, אם לחזור ולחזור, לקוחים בעיקר משני ספריי הקודמים, " *לוגיקה יהודית"* (JL) ו"לוגיקה *עתיקה* " (AFL). הפרקים אינם ממוקמים בסדר הכרונולוגי בו נכתבו. במקום זאת, הקטעים מ"לוגיקה עתיקה" ממוקמים ראשונים; ואלה מ"L", אחרונים. סדר זה הגיוני, בכך שטיעון "טעות עתיקה" הוא עמוד התווך של הלוגיקה התלמודית; והוא ראוי וקיבל באופן מסורתי את מירב תשומת הלב. לפיכך, בכרך הנוכחי, נבחן תחילה לעומק טיעון "טעות עתיקה" בתלמוד, ממגוון זוויות. זה כולל: סקירה היסטורית; מבוא תיאורטי, המתאר ומסביר את סוגי הטיעון "טעות עתיקה"; ניתוחים מפורטים של טיעונים מרכזיים מסוימים מהמקרא, מהמשנה ומהגמרא; ביאור עקרון *הדיו* (הספיקות) הרבני; דיונים פילוסופיים בנושאים קשורים; והשוואה בין טיעון "טעות עתיקה" לבין צורות אחרות של חשיבה בתלמוד, בעיקר האנלוגית והסילוגיסטית; ועוד.. Iמודגשות סוגיות שעדיין דורשות טיפול.

לאחר מכן מגיעה רשימה ממצה של טיעונים א-פורטיורי המצויים במשנה; ולאחר מכן ניסיון הערכה של מספר הטיעונים א-פורטיורי בגמרא. למרבה הצער, טרם פיתחתי רשימה ממצה של טיעונים א-פורטיורי בגמרא; אני רק מראה כאן את הדרך לאחד מהם. לאחר מכן, אבחן את תרומתם של פרשנים שונים לאחר התלמוד, את הסוגיות שהעלו והפתרונות שהוצעו על ידם. למרות שרוב הפרשנויות הללו הן מאוחרות יותר, הן מהוות חלק בלתי נפרד מלימודי התלמוד; אף תלמודיסט לא היה מעז לעסוק במחקר כזה כיום מבלי להתייחס לרשויות כאלה. אני גם בוחן כאן את מה שאומרים שלושה לקסיקונים סטנדרטיים בנושא. מצד שני, השמטתי מהכרך הנוכחי את החלק הגדול של כתב יד קדוש שבו אני עוסק בפרשנים רבים, מודרניים יותר, בפירוט רב.

רק לאחר שעסקתי בטיעון קל וחומר בפירוט רב, אני מכניס, בכרך הנוכחי, פרקים רלוונטיים מתוך הספר JL. זה מספק למחקר שלנו פרספקטיבה רחבה יותר. כאן, אני בוחן מקרוב צורות טיעון שונות אחרות שנחשבו באופן מסורתי לחלק מהלוגיקה התלמודית, תוך התייחסות לנתונים תיאורטיים ומעשיים כאחד. חלק מהטיעונים הללו נראים כבלתי תקפים; אך מסקנה זו היא, יש להודות, רק זמנית, בהיותה מבוססת על מדגם מוגבל של יישומים. יתר על כן, לא ברור באיזו תדירות טיעונים לכאורה אלה משמשים בפועל בתלמוד; נראה שרבים מהם נמצאים בשימוש לעתים רחוקות למדי, אם בכלל. בקיצור, נראה כי מעורבים מיתוסים רבים בתיאור המסורתי של הלוגיקה התלמודית. לסיכום, הרבנים היו כנראה בעיקר מתרגלים מוכשרים של לוגיקה; אך יכולותיהם התיאורטיות בתחום זה הותירו (וממשיכות להשאיר) מקום לרצוי.

נחזור ואומר, ספר זה אינו מהווה מחקר ממצה של הלוגיקה בתלמוד; אך זהו מחקר פורץ דרך ומקיף. כל מי שיטרח לקרוא אותו בעיון יגלה שהוא מאתגר מאוד מבחינה אינטלקטואלית ועשיר במידע. יש לקוות שאנשים מוכשרים אחרים, לאחר קריאתו, יקבלו השראה לעסוק בתחום מחקר חשוב זה.

1. א קל וחומר בתלמוד

לקוח מתוך לוגיקה א פורטיורי *(2013), פרק 7.*

1. היסטוריה קצרה של קל וחומר

ישנן עדויות כתובות מהימנות לכך שטיעון קל וחומר היה *בשימוש* בתקופות מוקדמות מאוד הודות לתנ"ך היהודי. חמישה מקרים בולטים בתורה עצמה (חמשת חומשי משה) וכארבעים נוספים מפוזרים ברחבי הנח (הספרים האחרים בתנ"ך). על פי המסורת היהודית, התורה מתוארכת לסביבות שנת 1300 לפנה"ס (תקופת יציאת מצרים והנדודים במדבר סיני) [2], וספרי התנ"ך הבאים נעים בגילם בין תקופה זו לסביבות המאה ה-4 לפנה"ס (תקופת שיבת חלק מהשבויים מבבל לאחר חורבן בית המקדש הראשון). הטיעון העתיק ביותר לכאורה (למעשה, קרשנדו) בתורה הוא זה שנוסח בבראשית ד':כ"ד על ידי למך (לפני המבול); בעוד שהטיעון העתיק ביותר, שהוא קל וחומר גרידא, הוא זה שנוסח בבראשית מ"ד:ח' על ידי אחיו של יוסף (התקופה הפטריארכלית). טיעונים קל וחומר נמצאים גם בכמה מהספרים האחרונים בתנ"ך (תקופת הגלות הראשונה).

מתוך כ-46 מקרים של טיעון קל וחומר בתנ"ך (ראה נספח 1 לספר השם), לפחות 10 היו ידועים לחכמי התלמוד (כלומר זוהו במודע *ככאלה* על ידם) - ולכן אין זה מפתיע שצורת טיעון זו מילאה תפקיד כה חשוב בהתפתחות ההלכה היהודית. טיעון *קל וחומר* , כפי שהוא נקרא בעברית, מוזכר בכמה רשימות של עקרונות הרמנויטיים תלמודיים. זהו הכלל הראשון ברשימה של 7 המיוחסים להלל **(** הזקן, בבל וארץ ישראל, בערך 110 לפנה"ס-10 לספירה) והכלל הראשון ברשימה של 13 המיוחסים לרבי **ישמעאל** (בן אלישע, ארץ ישראל, 135-90 לספירה), שניהם ניתנים בתחילת הספרא *(* מדרש הלכתי, המיוחס על ידי רבים לרב, כלומר אבא אריקא, 247-175 לספירה). הוא נמצא גם (ככללים 5 ו-6) ברשימה מאוחרת מעט של 32 כללים של **רבי אליעזר בן יוסי הגלילי** (ארץ ישראל, בערך המאה השנייה לספירה) [3], ובין 613 הכללים המאוחרים בהרבה של המלבי"ם (מאיר לייבוש

---

[2] ישנם היסטוריונים הטוענים, על סמך ראיות שנויות במחלוקת או חוסר ראיות, כי התורה מתוארכת למאה ה-8 לפני הספירה . גם אם זה היה נכון, זה היה מסמל תאריך מוקדם מאוד לטיעונים קל וחומר המופיעים בה.

[3] רשימתו של רבי אליעזר ידועה בעקיפין מטקסטים מאוחרים יותר. ראה יעקבס (בספרו " en.wikipedia.org/wiki/R._Eliezer_ben_Jose_ha-Gelili . *מחשבות רבניות בתלמוד"* , עמ' 78, הערה 9) מאפיין רשימה זו כ"יצירה פוסט-תלמודית". עם זאת, זוהי יצירה משמעותית מאוד בכך שהיא כוללת את

בן יחיאל מיכל וייזר, אוקראינה, 1809-1879) בספרו *"איילת השחר"*, ההקדמה לפירושו על *הספרא*.[4]

באשר למקור ההיסטורי, אין ספק רבנים למדו טיעון קל וחומר מהשימוש בו בתנ"ך - ולא (כפי שהציעו כמה פרשנים) מתרבויות סובבות (יווניות, רומיות או כל תרבויות אחרות). אנו יכולים להיות בטוחים בכך, בידיעה שתשומת ליבם של רבני התלמוד הופנתה כולה לכתבי הקודש היהודיים ולמסורת שבעל פה; וטיעונים קל וחומר היו בבירור בשימוש במקורות אלה; ויתרה מכך, כולם מסכימים שהתורה, לפחות, קדמה בכמה מאות שנים להופעתו ההיסטורית של טיעון קל וחומר בתרבויות אחרות. אין זה מרמז, כמובן, שהיוונים ומשתמשים מוקדמים אחרים בטיעון קל וחומר למדו צורת חשיבה זו מהתורה או ממקורות יהודיים אחרים. אין ספק שטיעון קל וחומר צץ באופן עצמאי בתרבויות שונות בזמנים שונים, פשוט בשל היותו צורה טבעית של חשיבה אנושית.[5]

ברשימותיהם של הלל ורבי ישמעאל, כל מה שמוצע הוא כותרת או כותרת: " ***קל וחומר*** ", המתורגם בתרגומים שונים כקל וכבד, קל וקשה, מקל ומחמיר, או מינורי ועיקרי. יש לומר כי שפת הטיעון קל וחומר בתנ"ך, אף שהיא מגוונת מאוד (אך לא תמיד ייחודית, כלומר לא תמיד שמורה במיוחד לטיעון כזה), אינה כוללת את המילים *קל וחומר* . לכן, ביטוי זה הוא ככל הנראה ממקור רבני. שני ביטויים נוספים המעידים על שיח קל וחומר נמצאים גם בספרות הרבנית: *כל שכן* (שנראה כמקבילה העברית ל'על אחת כמה וכמה') ואל *אחת כמא וקמה* (שנראה כמקבילה העברית ל'כמה וכמה').[6]

העקרונות ההרמנויטיים של **רבי עקיבא** , שהתחרו באלה של רבי ישמעאל, אך לא נאספו (למיטב ידיעתי) ברשימה הנושאת את שמו. ניתן למצוא את שלוש הרשימות בנספח לקובץ "הקדמה *ללוגיקה היהודית" של א. שומאן* שערך.

[4] ניתן למצוא בקלות מידע נוסף על הרשימות השונות במספר ערכים בוויקיפדיה. שימו לב כי הלל, רבי ישמעאל ורבי אליעזר בן יוסי הגלילי היו שלושת התנאים, כלומר רבני משנה. (ליתר דיוק, הלל מסווג כרבני טרום-תנאים, ויצר יחד עם שמאי את האחרון מבין *הזוגות* , כלומר "זוגות" של מנהיגים דתיים.)

[5] אולי יהיה זה מדויק יותר לשער שטיעון, קל וחומר, נוסח לראשונה בשלב הפרהיסטוריה, זמן קצר לאחר שהשפה והלוגיקה נוצרו לראשונה במנגנון הקוגניטיבי של המין האנושי; אך הוא בלט כמם מוכר בזמנים שונים בתרבויות שונות במהלך התקופה ההיסטורית.

[6] פייגנבוים, בספרו *"הבנת התלמוד"* (עמ' 90-88), מסביר את המינוח בצורה מדויקת יותר כדלקמן. הביטוי *"קל וחומר"* הוא תנאי. הנחת היסוד מוצגת על ידי אמירת " *מה"* או *"אומה"* והמסקנה מסומנת על ידי *"עינו דין שיש"* , או *"על אחת כמא וכמה"* , או *"לא כל שיש כן"* . אמוראים, לעומת זאת, משתמשים ב*"תשתא"* לפני הנחת היסוד וב"מביעה " או *"צריכה למיימר"* לפני המסקנה. הרב נתן דוד רבינוביץ', בספרו *"המינוח התלמודי של מ. מיעלצינר* " (עמ' 70-69), מציג את העניין בצורה מעט שונה.

המונח *"קל וחומר"* הוא תיאורי במידה מסוימת, כרמז – אך שימו לב שהוא בהחלט *אינו תיאור של טיעון קל וחומר במונחים פורמליים* , והוא *אינו מאמת* או אפילו דן בתקפות הטיעון (אלא, כמובן, מקבל אותו כמובן מאליו). רשימתו של רבי אליעזר בן יוסי הגלילי אינה אינפורמטיבית בהרבה בהקשר זה מאלה של קודמיו, שכן היא רק מוסיפה *שקל וחומר* יכול להיות *מפרשת* (כלומר מפורש) או *סתום* (כלומר מרומז) [7]. ספרות רבנית מוקדמת אחרת אינה מרחיקה לכת בהבהרת ההגדרה וההיבטים התיאורטיים יותר של *קל וחומר* ; הכל מובן מאליו.

אלא, הצורה והפעולה של טיעון קל וחומר נלמדים באמצעות דוגמאות קונקרטיות. עשר דוגמאות מקראיות לטיעון, ארבע בתורה ושש במקומות אחרים [8], מפורטות *בבראשית רבה* (בספר בראשית *רבה*), חיבור מדרש (נסגר בסביבות 450-400 לספירה) המיוחס על פי המסורת לרבי אושיאה רבה (נפטר בסביבות 350 לספירה). זה אומר רק: "ר' ישמעאל לימד: [יש] עשר טיעונים קל וחומר כתובים בתורה" (צב, ז), ומפרט את עשרת המקרים ללא פירוש נוסף. אבל כמובן, ההוראה העיקרית של טיעון כזה היא דרך הפרקטיקה של הרבנים. ישנן דוגמאות קונקרטיות רבות של נימוק קל וחומר בתלמוד ובספרות רבנית אחרת [9], אשר אגב משמשות להבהרת הצורה לדורות הבאים.

עם זאת, ישנו קטע אחד בתלמוד שהוא מאלף מאוד באשר לאופן שבו הרבנים הבינו תיאורטית את טיעון *קל וחומר* (קל וחומר) ואת **עקרון ההדיו (ההספיקות)** הקשור אליו - והוא עמודים כ"ד ב-כ"ה א', ובהמשך עמודים

---

[7] זהו כמובן הבחנה חשובה שיש לציין, משום שהיא מצביעה על כך שרבנים היו מודעים כבר בשלב מוקדם למדי לכך שטיעון קל וחומר אינו תמיד מנוסח במלואו כפי שניתן וצריך. ואכן, הדוגמאות המקראיות לטיעונים כאלה בדרך כלל אינן מנוסחות במלואן (בדרגות שונות), כך שלא היה צורך לחפש רחוק כדי להבין את העובדה.

[8] פרקים 4,) JL אני מפרט ומנתח את עשר הדוגמאות הללו בפירוט בספר 5 ו-6). אני מראה שם שאחד המקרים המפורטים, דהיינו אסתר ט', יב, הוא בספק קל וחומר. חשוב מכך, אני מראה שם שיש לפחות עשרים מקרים נוספים של קל וחומר בתנ"ך, שאחד מהם נמצא בתורה, בראשית ד', 24. ראה סיכום של ממצאים אלה וממצאים עדכניים יותר ב-AFL, 1 נספח .

[9] למיטב ידיעתי, לא נחקר מעולם כמה מקרים קונקרטיים של טיעון *קל וחומר* יש בתלמוד ובמסמכים קשורים. משימה ענקית זו צריכה להיעשות באופן הכרחי על ידי מישהו - לא סתם כל אחד, אלא מישהו עם הידע הלוגי הנדרש. אכן, יש לחקור את המיקום והצורה המדויקים של כל השימוש הרבני בכל העקרונות ההרמנויטיים המפורשים והמרומזים, כדי שניתן יהיה לבצע הערכה מדעית מלאה של הלוגיקה התלמודית. יש להשוות גם את התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי בהקשר זה, אם כי האחרון מכיל הרבה פחות פרשנות מהראשון. למרות שלצערי מעולם לא למדתי עברית וארמית מספיק טוב כדי להתמודד עם המשימה בשפות המקוריות, אני מקווה שיום אחד לפחות אנסה ולנסח רשימה גסה באנגלית המבוססת על עיון בתלמוד שונצינו.

כ"ה ב-כ"ו א' של מסכת בבא קמא (שפירושו: 'שער ראשון'), שהיא חלק מסדר הנזיקין (*'נזקים'*). לעת עתה נתמקד בקטע חשוב זה. תהיה לנו הזדמנות בהמשך הכרך הנוכחי לבחון ולחקור כמה טיעונים תלמודיים משמעותיים אחרים קל וחומר.

עם זאת, ספר זה אינו מתיימר להוות מחקר ממצה של נושא זה. אף על פי כן, בעוד שאני חייב להודות שאני בור במידה רבה לגבי "ים התלמוד", אני מאמין שהתרומה הנוכחית תימצא בעלת ערך רב בשל ההיקף והעומק הניכרים של התובנות הלוגיות החדשות שהיא מכילה. בפרק הנוכחי, בהמשך, נתאר בפירוט את מה שקטע התלמוד האמור מגלה. אך ראשית, הרשו לי להכין אתכם, הקוראים, עם מעט מידע רקע וניתוח, כדי שתגיעו מצוידים כראוי ללב העניין.

התלמוד (שפירושו: ההוראה) מורכב באופן כללי מסדרה של דיונים רבניים בנושאים משפטיים ואחרים שונים המשתרעים על פני מאות שנים, בערך מהמאה הראשונה לפני הספירה ועד המאה ה-5 לספירה. יש לו שני מרכיבים חיוניים: הרובד הראשון והקדום ביותר מבחינה היסטורית (בסביבות שנת 200 לספירה) הוא **המשנה** (שפירושו: חזרה) והרובד השני והמאוחר יותר הוא **הגמרא** (שפירושו: השלמה) [10]. הגמרא היא פירוש (בארמית) על המשנה (שבעברית), המבהיר, מסבירה ומרחיבה אותה [11].

עריכת המשנה (שמשתתפיה ידועים **כתנאים**) מיוחסות באופן מסורתי לרבי יהודה הנשיא (נפטר בשנת 219 לספירה), בעוד שעריכת הגמרא (שמשתתפיה ידועים כ"אמוראים" **)** ארכה זמן רב יותר והייתה עבודתם של רבים (עד שנת *500* לספירה בערך). הכוונה היא לתלמוד הבבלי העיקרי **,** בו אנו עוסקים כאן; קיים חיבור קדום יותר, פחות סמכותי, המכונה תלמוד

---

[10] בין משנה לגמרא נמצאת **התוספתא** (בסביבות שנת 300 לספירה), תוספת מאוחרת יותר למשנה שהגמרא מתייחסת אליה לעיתים למידע נוסף.

[11] המונח תלמוד נתפס לעתים קרובות כשווה ערך למונח גמרא, שכן בעוד שהמשנה מתפרסמת בנפרד, הגמרא תמיד מתפרסמת יחד עם המשנה, שכן מטרת הגמרא היא להתייחס למשנה. אבל אני חושב שהשימוש הנכון הוא לומר תלמוד כשמתייחסים לצירוף, וגמרא כשמתייחסים ספציפית לפירוש, כפי שאומרים משנה כשמתייחסים לחומר הישן יותר.

ירושלמי - או ליתר דיוק , תלמוד ארץ ישראל [12](נסגר בסביבות שנת 350-400 לספירה).[13]

מקורם של מסמכים שונים אלה הוא נושא היסטורי מעניין, אשר זכה לתשומת לב רבה לאורך זמן ולתשומת לב ביקורתית רבה יותר בעת המודרנית. הערכות שהיו רבות ופרשו לאורך מאות שנים [14]. חלק מהאנשים המעורבים ידועים במסורת, אחרים נותרו אנונימיים. כמובן, אין לראותם כמי שעומדים בחוץ וצופים בתהליך השיח הקולקטיבי שהם מתארים. חלקם היו ללא ספק משתתפים פעילים או פסיביים בני זמננו בכמה מהדיונים התלמודיים שהם מדווחים עליהם. אך גם אלה שאינם נופלים בקטגוריה של עדי ראייה יש לראותם כמשתתפים בפועל, אם כי לפעמים מאות שנים לאחר מעשה, שכן על ידי בחירתם, סידורם והטייתם של חומר מפוזר, הפרפרזות וההסברים שלהם, שלא לדבר על האינטרפולציות הישירות שלהם, הם בהכרח משפיעים על תפיסותינו את הדיונים המקוריים המשוערים. תהיה זו טעות חמורה להתייחס לעורכים כאלה כצופים וקצרנים בני זמננו, אובייקטיביים לחלוטין וחסרי פניות.

המשנה והגמרא [15]נתפסו כתיעוד כתוב של מסורות משפטיות (**הלכתיות**) בעל פה מהעבר ומההווה, ובמידה פחותה, גם של מסורות שאינן משפטיות (**הגדיות**). הרבנים (כפי שנקרא כאן באדישות לכל המשתתפים) המוזכרים או משתמעים בהן לא חיו כולם באותו זמן ובאותו מקום, שימו לב היטב. דיוניהם התקיימו לעיתים רחוקות פנים אל פנים; אלא אוחדו למסמך אחד רציף על ידי העורכים, אשר היו, בהכרח (אם כי לעתים קרובות באופן בלתי נראה) בעצמם משתתפים חשובים בדיונים, מכוח עבודת הבחירה, המבנה והפרשנות

---

[12] יש המכנים אותו התלמוד הפלסטיני, משום שארץ ישראל הייתה, בזמן היווסדה, תחת שלטון רומי והרומאים בחרו לשנות את שם יהודה ל"פלסטין" (ליתר דיוק, הקיסר הרומי אדריאנוס קבע כך לאחר מרד בר כוכבא). אך חכם להפסיק להשתמש בשם זה, משום שכיום, לאחר מאמצי תעמולה אינטנסיביים של עיתונאים אנטי-ישראליים ו"היסטוריונים" רוויזיוניסטים, הוא הפך מקושר לתושבים הערבים הנוכחיים של המולדת היהודית, כדי לגרום להם להיראות כילידים (או אפילו ילידים).

[13] ראה נויזנר לפירוט מפורט יותר של מסמכים שונים אלה והקשרים ביניהם. כמובן, לא אוכל להיכנס כאן לדיונים על תיארוך הנובעים מתאוריות מודרניות שונות של היווצרות התלמוד, כולל אלו של אברהם וייס ודוד וייס-הליבני. זה לא התחום שלי, אם כי הוא באמת מרתק.

[14] על פי כמה פרשנים, התלמוד, למרות שהוא בעיקר יצירה של התנאים והאמוראים, אולי עבר עריכה נוספת בידיהם של כמה סבורים (בערך 500-600 לספירה) ואולי אף כמה גאונים (בערך 1000-600 לספירה). אברהם וייס סבור כי עריכה מסוימת נעשתה כמעט בכל דור, בעוד שדוד וייס-הליבני מייחס את רוב יצירה זו לאלה שהוא מכנה הסתמים (*בערך* 427 עד 501 או 520 לספירה). ראו *מאמרים חיוניים על התלמוד* ".

[15] משפטים או נושאים בודדים במשנה נקראים *משנה בלשון* זכר, *ומשניות* ברבים. כך גם בגמרא: *גמרא* , *גמרות* .

שלהם. יש לזכור את פיזור המשתתפים בזמן ובמקום, וגם את הנוכחות המתמדת של העורכים ברקע כל השיח [16]. לעתים קרובות מדי, תלמידי התלמוד המסורתיים ניגשים אליו בתמימות ובאידיאליזם כיחידה בלתי ניתנת לחלוקה במהותה, איכשהו מעבר לזמן ולמרחב, בהרמוניה מושלמת.

היו בהכרח תקופות ארוכות שבהן המסורות שבסופו של דבר הועלו על הכתב הועברו מפה לאוזן. יש לשקול האם העברה כזו הייתה תמיד מושלמת, או שמא חלק מהאלמנטים אבדו, השתנו או נוספו לאורך הדרך. אמנם נכון שאנשים באותם ימים היו רגילים יותר לשנן דברים מאשר כיום, ושהם השתמשו באמצעים שונים של שינון לשם כך, אך עדיין ניתן להניח באופן סביר ששינוי כלשהו במידע התרחש לאורך זמן, ולו מבלי משים. כמו כן, כפי שציין לואי ג'ייקובס [17], בשם י.ה. וייס, בהתייחסו לחוקרים בני זמננו המסוגלים לדקלם את כל התלמוד בעל פה, בוודאי קל יותר לשנן מסמך שקראת מאשר לשנן מידע שמעולם לא נראה בצורה כתובה. יש גם לקחת בחשבון שאנשים משתנים באופן טבעי באינטליגנציה, ותלמידים לעתים קרובות אינם מבינים את כל מה שמוריהם עושים, ואכן לפעמים תלמידים מבינים יותר ממוריהם. בקיצור, אין להתייחס למסורת שבעל פה כתופעה סטטית ומוצקה כלשהי, אלא כמסה חיה הנתונה לשינוי כלשהו לאורך זמן.

2. קורס קצר בלוגיקה הרלוונטית

לפני שנבחן טקסט תלמודי כלשהו בפירוט, עלינו להבהיר בקצרה את נקודת המבט הלוגית על טיעון קל וחומר. הבהרה זו היא פרופדאוטיקה הכרחית, משום שרבים מהתלמודיסטים ותלמידי התלמוד שעשויים לבחור לקרוא חיבור זה אינם מכירים ככל הנראה ניתוח אובייקטיבי של ההיגיון הבסיסי, לאחר שאומנו רק בדרכים רבניות, שלעתים רחוקות הן פורמליות במיוחד. הטיפול המוצע בחלק הנוכחי הוא כמובן מינימלי - ניתן ללמוד עוד הרבה על הטיעון קל וחומר בפרקים אחרים של הכרך הנוכחי; ובשאר עבודותיי הקודמות, JL ו-AFL.

---

[16] שימו לב שכאשר בעמודים הבאים אתייחס ל"מחבר" של הגמרא, אני מתכוון למונח יחיד זה כמעורפל מאוד. ניתן לפרש זאת כהתייחסות לאמורא/ים אנונימיים שהגמרא מדווחת זה עתה על רעיונותיהם, או שניתן להתייחס לעורך/ים מאוחר יותר שהכניסו את רעיונותיהם. בשום אופן לא ברור בכל מקרה האם אדם אחד היה מעורב או רבים; ואם היו רבים, לא ברור האם הם שיתפו פעולה כצוות, או שהם פשוט ירשו זה את זה, כל אחד משנה או הוסיף לעבודתו של קודמו. יתר על כן, יש לזכור כי מחבר/י *סוגיה אחת* עשויים להיות שונים מאלה של *סוגיות אחרות* , ככל הידוע לנו.

[17] בספרו " *מחקריו* ", בהערת שוליים בעמוד 60. יתר על כן, שימו לב כי הרמב"ם סבור, בהקדמה לפירוש *המשנה שלו* , כי "לא ייתכן שאדם יזכור את כל התלמוד בעל פה" (עמוד 110).

אימות פורמלי של טיעון "פורטיורי" . הפרדיגמה של טיעון "פורטיורי", הצורה הפשוטה והנפוצה ביותר שלו, היא מצב הרוח הסובייקטיבי החיובי [18], שבו המונחים העיקריים והמשניים (כאן מסומנים תמיד P ו-Q, בהתאמה) הם נושאים והמונחים האמצעיים והמשניים (כאן מסומנים תמיד R ו-S, בהתאמה) הם נשואים. זה מתנהל באופן הבא [19]:

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

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

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

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

ניתן לאמת טיעון זה באופן לוגי (בקצרה) כדלקמן. הנחת היסוד העיקרית אומרת לנו ש-P ו-Q שניהם R, אם כי במידות או דרגות שונות. נניח שהמידה או הדרגה של R ב-P היא Rp וזו של R ב-Q היא Rq - אז הנחת היסוד העיקרית אומרת לנו ש: אם P אז Rp, ואם Q אז Rp, ו-Rp גדול מ-Rq (מה שמרמז בתורו: אם משהו הוא Rp אז הוא גם Rq, מכיוון שמספר גדול יותר כולל את כל המספרים שמתחתיו [20]). באופן דומה, הנחת היסוד המשנית אומרת לנו ששום דבר לא יכול להיות S אלא אם כן יש לו לפחות מידה או דרגה מסוימת של R, נקרא לזה Rs; ניתן לנסח זאת בצורה פורמלית יותר כ: אם Rs אז S ואם לא Rs אז לא S. ברור, מכיוון ש-Q הוא R, ל-Q יש את הכמות Rq של R, כלומר אם Q, אז Rq; אבל כאן אנו לומדים בנוסף (מהפסקת "מספיק") ש-Rq גדול או שווה ל-Rs, כך שאם Rq אז Rs; מכאן, הנחת היסוד המשנית אומרת לנו שאם Q אז S. המסקנה המשוערת פשוט מאחדת חלק מהאלמנטים הקודמים לטענה מורכבת חדשה, כלומר: אם P אז Rp (מהנחת היסוד העיקרית) ואם Rs אז S ואם לא Rs אז לא S (מהנחת היסוד המשנית), ו-Rp גדול מ-Rs (מכיוון ש-Rp > Rq בהנחה העיקרית ו-Rs ≥ Rq בהנחה המשנית), כך שאם Rp אז Rs; מכאן, אם P אז S.

---

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

19 אני משמיט כאן טיעון *של שוויון* או שוויון קל וחומר לשם הפשטות. זה אבל בקצרה, זה עוסק במקרים שבהם Rp = Rq. כבר הוזכר וטפל ב-AFL 1.

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

המסקנה מוכחת אפוא על ידי שתי ההנחות (יחד, לא בנפרד, כפי שניתן לראות). לכן, הטיעון בכללותו תקף - כלומר, *לא ניתן לערער עליו מבחינה לוגית*.

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

באופן דומה, אנו יכולים להדגים את תקפותם של מצבי הנשיאה החיוביים, ולאחר מכן השליליים, של טיעון קל וחומר. בצורה זו, האיברים העיקריים, המשניים והאמצעיים (P, Q ו-R) הם נשואים והאיבר המשנה (S) הוא נושא.

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

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

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

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

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

שימו לב שההנמקה עוברת ממינורי למינורי (כלומר, מהמונח המינורי (Q) בהנחה המשנית, למונח המרכזי (P) במסקנה) במצב רוח סובייקטיבי חיובי; ממיינרי למינורי במצב סובייקטיבי שלילי; ממיינרי למינורי במצב פרדיקטלי חיובי; וממינורי למיינרי במצב פרדיקטלי שלילי. אלו הן צורות הנמקה תקפות. אם, לעומת זאת, היינו עוברים ממיינרי למינורי במצב סובייקטיבי חיובי, ממינורי למיינרי במצב סובייקטיבי שלילי; ממינורי למיינרי במצב פרדיקטלי חיובי; או ממיינרי למינורי במצב פרדיקטלי שלילי - היינו עוסקים בהנמקה כוזבת. כלומר, בארבעת המקרים האחרונים, לא ניתן לאמת את הטיעונים והמסקנות המשוערות שלהם אינן נובעות באופן לוגי מהנחות היסוד הנתונות שלהם. הנמקה כוזבת פירושה להזמין סתירה מיידית או בסופו של דבר.

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

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

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

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

לכן, Ap מרמז על C מספיק עבור Ds.

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

עקרון הדדוקציה. אזהרה זו בנוגע ל*אחידות המונחים המשמשים לאורך כל טיעון* יכולה לבוא לידי ביטוי כחוק לוגיקה. זה נכון לא רק לגבי טיעון קל וחומר, אלא לגבי כל טיעון דדוקטיבי (למשל, סילוגיזם או אפודוזיס). אנו יכולים לכנות כלל יסודי זה 'עקרון הדדוקציה', ולנסח זאת כך: *אין לטעון מידע כמסקנה דדוקטיבית שאינו ניתן כבר, במפורש או במשתמע, בהנחה/ות* . זהו עיקרון חשוב מאוד, המסייע לנו להימנע מהנמקה כוזבת. ניתן לראותו כהיבט

של חוק הזהות, שכן הוא מצווה עלינו להכיר במידע שיש לנו, כפי שהוא, ללא תוספות דמיוניות. ניתן גם להתייחס אליו כאל *החוק החמישי של המחשבה* , כדי להדגיש את הניגוד בינו לבין עקרון האינדוקציה [21], שהוא החוק הרביעי של המחשבה.

אסור לבלבל דדוקציה עם אינדוקציה. בנימוק אינדוקטיבי, המסקנה אכן יכולה להכיל יותר מידע ממה שההנחות הבסיסיות מספקות; לדוגמה, כאשר אנו מכלילים ממקרים מסוימים לכל המקרים, המסקנה תקפה מבחינה אינדוקטיבית , *בתנאי שלא* נמצאו מקרים הסותרים אותה. בנימוק דדוקטיבי, לעומת זאת, המסקנה חייבת להיות משתמעת באופן פורמלי מההנחה/ות הנתונות, ואין מותרת מבחינה לוגית כל אקסטרפולציה מהנתונים הנתונים. באינדוקציה, המסקנה היא טנטטיבית, כפופה לשינוי אם יימצא מידע נוסף, *גם אם* נתונים חדשים כאלה אינם סותרים את ההנחה/ות הראשונית/ות [22]. בדדוקציה, לעומת זאת, המסקנה היא ודאית ובלתי ניתנת לשינוי, כל עוד לא נמצאו נתונים חדשים הסותרים את ההנחה/ות הראשונית/ות.

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

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

נתבונן במצב הרוח הסובייקטיבי החיובי שתיארנו לעיל. נניח שבמקום לטעון כפי שטענו לעיל, אנו טוענים כעת, כפי שעושים תומכי ההיגיון השגוי, *שכמו ש-P' הוא יותר R מ-S' (הנחת היסוד העיקרית), כך ש-S במסקנה (שעוסקת ב-P) צריך להיות גדול יותר מאשר בהנחה המשנית (שעוסקת ב-Q)* . אם דבקנו ב'היגיון' הזה, היו לנו *שני מונחי משנה שונים* , נניח S1 עבור ההנחה

---

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

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

המשנית ו-S2 עבור המסקנה, כאשר S2 > S1, אולי באותו יחס כמו P ל-Q, או ליתר דיוק כמו ערך ה-R עבור Rp) P) לערך ה-R עבור Rq) Q), כך שניתן יהיה להתייחס ל-S1 ול-S2 בצורה ספציפית יותר כ-Sq ו-Sp. במקרה כזה, הטיעון שלנו ייקרא כך:

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

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

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

הבעיה כעת היא *שטיעון* זה יהיה קשה לאימות, מכיוון שהוא מכיל *חמישה איברים* במקום ארבעה בלבד כמו קודם. בעבר, הערך של R המספיק כדי להיחשב כ-S היה *זהה* (כלומר, $R \geq Rs$) במסקנה (עבור P) כמו בהנחה המשנית (עבור Q). כעת, יש לנו שני ערכי סף של R עבור S, נניח Rs1 (בהנחת המשנית, עבור Q) ו-Rs2 (במסקנה, עבור P). ברור שאם מניחים ש-Rs2 גדול מ-Rs1 (בדיוק כפי ש-Rp גדול מ-Rq), איננו יכולים להסיק ש-$Rp > Rs2$, שכן למרות שאנו עדיין יודעים ש-$Rp > Rq$ ו-$Rq \geq Rs1$, כעת יש לנו: $Rp > Rs1 < Rs2$, כך שהגדלים היחסיים של Rp ו-Rs2 נותרים בלתי ניתנים להכרעה. יתר על כן, למרות שבעבר הסקנו את הרכיב "אם Rs אז S" של המסקנה מהנחת היסוד המשנית, כעת אין לנו בסיס לרכיב "אם Rs2 אז S2" של המסקנה, מכיוון שהנחת היסוד המשנית שלנו מכילה רכיב שונה "אם Rs1 אז S1" (והטענה האחרונה בהחלט אינה מרמזת פורמלית על הראשונה).[23]

מכאן נובע שהמסקנה הרצויה "P הוא R מספיק כדי להיות S2" של הגרסה ה"פרופורציונלית" המוצעת של טיעון קל וחומר היא פשוט לא תקפה[24]. כלומר, *המסקנה המשוערת שלו אינה נובעת באופן לוגי מהנחות היסוד שלו*. הסיבה, אם לחזור על כך, היא שיש לנו למעשה איבר *חדש* (S2) במסקנה שאינו ניתן במפורש או במשתמע בהנחות היסוד (כאשר מופיע רק S1, בהנחה המשנית). עם זאת, דדוקציה לעולם לא יכולה לייצר מידע *חדש* מכל סוג שהוא, כפי שכבר הדגשנו. אנשים רבים מוצאים תוצאה זו בלתי נעימה. הם מסרבים לקבל את העובדה שהאיבר המשנה S צריך להישאר ללא שינוי במסקנה. הם מתעקשים לראות בטיעון קל וחומר טיעון רווחי, שבו הערך של

---

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

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

S (וה-R הבסיסי) גדול יותר עבור P מאשר עבור Q. הם רוצים "לכמת" את הטיעון בצורה יסודית יותר ממה שהגרסה הסטנדרטית מאפשרת.

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

אנשים המאמינים בטיעון "פרופורציונלי" א-פורטיורי אינם מבינים את ההבדל בין ידע באמצעים דדוקטיביים ספציפיים לבין ידע באמצעים אחרים. *באמצעות דדוקציה א-פורטיורי גרידא* , אנו יכולים רק להסיק ש-P מתייחס בדיוק ל-S, בדיוק כפי ש-Q מתייחס ל-S בהנחה המשנית. אך אין בכך כדי לשלול את האפשרות שבאמצעים *אחרים* , כגון תצפית או אינדוקציה, או אפילו פעולה דדוקטיבית לאחר מכן, נוכל לגלות ולהוכיח כי הערך של S יחסית ל-(S1) Q) והערך של S יחסית ל-(S2) P) שונים. אם יקרה שאנו יודעים *בנפרד* בוודאות ש-S משתנה ביחס להשוואה של P ו-Q דרך R, נוכל *לאחר* הדדוקציה א-פורטיורי *להמשיך ולעבד* את מסקנתו בהתאם לידע נוסף זה [25]. אך איננו יכולים לטעון לתהליך נוסף כזה כחלק בלתי נפרד מהטיעון א-פורטיורי כשלעצמו - הוא פשוט אינו כזה, כפי שכבר הודגם במונחים פורמליים למדי.

לוגיקה פורמלית חותכת את שרשראות החשיבה הארוכות שלנו ליחידות ניתנות להבחנה - הנקראות טיעונים - שלכל אחת מהן יש לוגיקה מסוימת, כללים מסוימים שעליה לציית להם. לסילוגיזם יש כללים מסוימים, לטיעון קל וחומר יש כללים מסוימים, להכללה יש כללים מסוימים, לאדוקציה יש כללים מסוימים, וכן הלאה. כאשר טיעונים כאלה, בין אם דדוקטיביים או אינדוקטיביים, ובכל צורה מגוונת שהיא, מחוברים יחד ליצירת שרשרת של

---

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

חשיבה (המונח הטכני שלה הוא *אנתיממה*), זה עשוי להיראות כאילו המסקנה הסופית היא תוצר של כל השלבים הקודמים, אך למעשה היא תוצר של השלב האחרון בלבד. לכל שלב יש מסקנה משלו, אשר הופכת לאחר מכן להנחה בשלב הבא. השלבים לעולם לא מתערבבים, אלא נשארים נפרדים מבחינה לוגית. בדרך זו, אנו יכולים להבחין בבירור בין המסקנה של טיעון קל וחומר גרידא לבין זו של כל טיעון אחר שעשוי להיבנות לאחר מכן באמצעות המסקנה הקל וחומר כהנחת יסוד.

חלק מהאנשים המאמינים שטיעון קל וחומר מניב מסקנה "פרופורציונלית" מוטעים מניסוח מסקנה כזו. אנו אומרים: "מכיוון שכך וכך, לכן, *עוד ועוד* , זה וזה". הביטוי "עוד ועוד" מרמז לכאורה שהמסקנה (אם היא נוגעת למונח העיקרי) *גדולה כמותית* מהנחת היסוד המשנית (הנוגעת למונח המשני). אחרת, מה "עוד" בה? אבל העובדה היא שאנו משתמשים בביטוי זה במקרים של גדול למשני, כמו גם משני למשני. למרות שאנו יכולים לומר "כמה יותר" ו"כמה פחות", אנו משתמשים לעתים רחוקות בביטוי "עוד פחות" [26]כדי לאזן בין "עוד יותר" - האחרון משמש בדרך כלל בשני ההקשרים. לכן, "עוד ועוד" אולי נחשב כאמירה שהמסקנה *ודאית יותר* מהנחת היסוד המשנית [27]. אבל למרות שלעתים קרובות זו כוונתנו, זה לא נכון מבחינה לוגית. למעשה, המסקנה תמיד (אם תקפה) ודאית *כמו* הנחת היסוד המשנית, לא יותר ולא פחות. לכן, אסור לנו לקחת את הביטוי "בעיקר" באופן מילולי מדי – למעשה, הוא אינו מוסיף דבר לאותות המסקנה הרגילים כמו "לכן" או "כך". זוהי רק הדגשה רטורית, או איתות לכך שצורת ההיגיון היא "קל וחומר".

הטיעון " *קרשנדו* ". למרות שטיעון "קרשנדו" פרופורציונלי אינו תקף פורמלית, הוא למעשה תקף *לעיתים* . הוא תקף בתנאים מסוימים, אותם נפרט כעת. כאשר תנאים אלה אכן מתקיימים, עלינו (אני מציע) לקרוא לטיעון אחרת, ולדבר על "טיעון קרשנדו" [28], כדי להבדילו מטיעון "קרשנדו" קפדני. נוכל גם לומר (בהתבסס על הצורה המשותפת של מסקנות שני הטיעונים) שטיעון "קרשנדו" הוא סוג מסוים של טיעון "קרשנדו", בניגוד לטיעון "קרשנדו" גרידא. ליתר דיוק, טיעון קרשנדו הוא *שילוב* של טיעון "קרשנדו" קפדני וטיעון "פרו רטה". הוא משלב את ההנחות של שני הטיעונים, כדי להניב מסקנה "פרופורציונלית" מיוחדת.

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

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

---

26 "אין להתבלבל עם "למרות זאת".

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

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

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

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

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

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

האלמנט הגרידא קל וחומר הוא:

P הוא יותר R מאשר Q הוא R,

ו-Q הוא R מספיק כדי להיות Sq.

(לכן, P הוא R מספיק כדי להיות Sq.)

לכך יש להוסיף על רכיב היחס:

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

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

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

מכאן המסקנה הקרשנדו:

לכן, P הוא R מספיק כדי להיות Sp.

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

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

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

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

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

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

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

האלמנט הגרידא קל וחומר הוא:

נדרש יותר R כדי להיות P מאשר כדי להיות Q,

ו-Sp הוא R מספיק כדי להיות P.

(לכן, Sp הוא R מספיק כדי להיות Q.)

לכך יש להוסיף על רכיב היחס:

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

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

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

מכאן המסקנה הקרשנדו:

לכן, Sq הוא R מספיק כדי להיות Q.

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

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

מהצגה פורמלית זו, אנו רואים שטיעון "פורטיורי" גרידא וטיעון "קרשנדו" הן צורות חשיבה שונות למדי. לטיעון האחרון יש אותן הנחות כמו לראשון, *בתוספת* הנחת יסוד נוספת לגבי פרופורציה, המאפשרת את המסקנה ה"פרופורציונלית". ללא "הנחת היסוד הנוספת" האמורה, כלומר עם שתי הנחות היסוד בלבד (העיקרית והמשנית) של טיעון "פורטיורי", איננו יכולים להסיק באופן לגיטימי את המסקנה ה"קרשנדו".

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

לסיכום: לוגיקה פורמלית יכולה ללא ספק לאמת טיעון שנבנה כהלכה, כפי שמצוין. הניבוי המסכם (ליתר דיוק, הפריט המשנה, S) במקרים כאלה זהה לזו הניתנת בהנחה המשנית. היא אינה כמות גדולה או קטנה יותר, המשקפת את היחס הישיר או ההפוך בין הפריטים העיקריים והמשניים. מסקנה 'פרופורציונלית' כזו אינה תקפה מבחינה פורמלית, אם כל מה שהיא מבוססת

עליהן הן שתי *ההנחות* של טיעון כפי שמצוין. כדי להסיק מסקנה קרשנדו, יש צורך בהנחה *נוספת* בנוגע לפרופורציונליות בין הפריטים המשניים והאמצעיים.

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

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

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

אף על פי כן, אם נמצא כי מסקנה אינה תואמת את עקרון הדדוקציה, ניתן כמובן להכריז עליה כבטלה באופן מיידי. שכן עקרון הדדוקציה הוא גם סביר כשלעצמו: ברור שאיננו יכולים לייצר מידע חדש באמצעים רציונליים גרידא; עלינו לקבל מידע זה ממקום אחר, בין אם על ידי דדוקציה מהנחה (או הנחות) שכבר קיימות, בין אם על ידי אינדוקציה מנתונים אמפיריים כלשהם, או אולי

באמצעים מיסטיים יותר כמו התגלות, נבואה או תובנה מדיטטיבית. אזהרה זו כה ברורה מאליה, עד שאין צורך באמת לבטא אותה כמקסם, אם כי אין בכך שום נזק.

עבור מדע הלוגיקה, ובאופן רחב יותר עבור אפיסטמולוגיה ואונטולוגיה, אם כן, טיעון קל וחומר וה"מגבלה" שמציב לו עקרון הדדוקציה הם תופעות טבע (מופשטות) . הדגש כאן הוא על המילה טבעי. הם אינם נקבעו על ידי אלוה (למעט במידה שכל תופעות הטבע יכולות להיחשב על ידי מאמינים כיצירות אלוהיות), וגם לא מוטלות על ידי סמכות אישית או קולקטיבית, בין אם דתית או חילונית, רבנית או אקדמית, וגם לא מבנים מלאכותיים מוסכמים או בחירות שרירותיות. הם תובנות רציונליות אוניברסליות, כלים אפודיקטיים של התבונה הטהורה, בהתאם ל"חוקי ***המחשבה*** " המשמשים לייעל את הידע שלנו.

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

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

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

ההבנה של *קל וחומר* כתופעה טבעית של הלוגיקה מקובלת, במפורש או במשתמע, על ידי רוב הפרשנים. הרב עדין שטיינזלץ, למשל, בלקסיקון שלו לעקרונות הפרשנויות התלמודיות, מתאר *קל וחומר* כ"היגיון לוגי במהותו" [29]. הרב י. עמנואל שוחט אומר זאת ביתר תקיפות: " *קל וחומר* הוא טיעון לוגי

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

מובן מאליו" [30]. השוואת עקרון *הדאיו* לעקרון הדדוקציה מאומצת גם על ידי פרשנים רבים, ובמיוחד לוגיקאים. לדוגמה, לאחר ציטוט האמירה הרבנית "מספיק אם החוק ביחס לדבר המוסק יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר", ונטורה כותב במפורש מאוד: "אנו נחים כאן בגבולות הלוגיקה הפורמלית, לפיה מסקנתו של סילוגיזם לא צריכה להיות נרחבת יותר מהנחות היסוד שלו" [31].

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

3. ניתוח טרי של משנה בבא קמא 2:5

במשנה בבא קאמה ב', ה', מתקיים ויכוח בין **חכמים** לרבי **טרפון** בנוגע לסוגיה הקונקרטית של האחריות הכספית של בעל שור הגורם נזקים על ידי נגיחה על רכוש פרטי. לויכוח זה יש חשיבות לוגית, בכך שהוא חושף במידה ניכרת את כישוריהם והשקפותיהם של רבני התלמוד בנוגע לטיעון קל וחומר. חכמים סבורים שעל שור לשלם עבור מחצית הנזק, בעוד שרבי טרפון דוגל בתשלום עבור כל הנזקים [32].

החכמים הם רבנים אנונימיים מתקופת המשנה (תנאים) ורבי טרפון הוא אחד מעמיתיהם (מהדור השלישי) , שחיו בארץ ישראל בערך בסוף המאה ה -1 - תחילת המאה ה-2 לספירה . לא נאמר לנו כמה היו החכמים המוזכרים במשנה זו (כנראה שהיו לפחות שניים), וגם לא מי הם היו. בני דורו של רבי טרפון

---

[30] בהרצאת וידאו מקוונת בכתובת: www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/1158797/jewish/Rules-One-and-Two-of-Torah-Elucidation.htm ; שימו לב, עם זאת, שהוא מקבל את רעיון הגמרא שהטיעון במדבר י"ב:י"ד היה מוביל באופן הגיוני למסקנה של "ארבעה עשר ימים" במקום "שבעה ימים", אלמלא עקרון *הדאיו* . פרשנות מקוונת נוספת קובעת: "בניגוד לגזירה שווה, אין צורך לקבל את המסקנה של כל וחומר כמסורת מרבינו, מכיוון שהיא מבוססת על היגיון;" ראו זאת בכתובת: www.dafyomi.shemayisrael.co.il/bkama/backgrnd/bk-in-025.htm .

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

[32] ניתן לייחס את חתירתו של רבי טרפון למסקנה משפטית מחמירה יותר להשתייכותו לבית שמאי, אם כי ידוע באופן אישי שהוא נוטה להקל. נאמר זאת כבדרך אגב.

כוללים את רבי אלעזר בן עזריה, רבי ישמעאל בן אלישע, רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי; סביר להניח שאלה הם החכמים המעורבים בוויכוח זה. כולם שמות גדולים, שימו לב; שלושת האחרונים, כפי שראינו, יצרו עקרונות פרשניים. גם רבי טרפון היה דמות חשובה ומוערכת. לכן, יש לראות את הוויכוח ביניהם כוויכוח בין שווים.[33]

המשנה (פרק ב', ה') היא כדלקמן [34]:

"מה הכוונה ב'שור הגורם נזק בחצר התובע'? במקרה של נגיחה, דחיפה, נשיכה, שכיבה או בעיטה, אם בשטח ציבורי התשלום הוא חצי, אך אם בחצר התובע, רב טרפון מצווה על תשלום מלא בעוד שחכמים מצווים רק על חצי נזק."

אמר להם ר' טרפון: בהתחשב בכך שבעוד שהחוק מקל על נזקים בשטח ציבורי, הוא אף החמיר איתם בנוגע לנזק שנגרם לרכוש התובע, וחייב תשלום מלא. במקרה של קרן, החוק החמיר בנוגע לנזק שנגרם לרכוש ציבורי וחייב תשלום של לפחות חצי פיצויים, האם לא סביר שנחמיר באותה מידה גם בנוגע לרכוש התובע, כך שנחייב פיצויים מלאים?

תשובתם הייתה: די בהחלט שהחוק בנוגע לדבר הנשקף יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר: כשם שבגין נזק שנגרם בשטח ציבורי הפיצוי [במקרה של קרן] הוא מחצית, כך גם בגין נזק שנגרם בשטח התובע הפיצוי לא צריך להיות יותר ממחצית.

ר' טרפון, לעומת זאת, הצטרף: אך גם איני מסיק קרן [גרימת נזק לשטח התובע] מקרן [גרימת נזק לשטח ציבורי]; אני מסיק קרן מרגל: בהתחשב בכך שבמקרה של שטח ציבורי החוק, אף שהוא מקל ביחס לשן ולרגל, בכל זאת מחמיר לגבי קרן, במקרה של שטח התובע, כאשר החוק מחמיר ביחס לשן ולרגל, האם לא סביר שנחיל את אותה הקפדה על קרן?

עם זאת, הם עדיין טענו: די בהחלט אם החוק בנוגע לדבר הנשקף שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר. כשם שבגין נזק שנגרם בשטח ציבורי הפיצוי [במקרה של קרן] הוא מחצית, כך גם בגין נזק שנגרם בחצר התובע, הפיצוי לא צריך להיות יותר מחצי.

---

[33] למרות שבהקשרים מסוימים המילה "חכם" (*חכם*) נועדה להתייחס לאדם בעל מעמד נמוך יותר מ"רב", אני משתמש במונחים אלה כמקבילים בעבודותיי.

[34] הקטעים מהתלמוד המצוטטים בפרק זה נמצאו באינטרנט בכתובת ביצעתי שינויים קלים . www.halakhah.com/pdf/nezikin/Baba_Kama.pdf בטקסט, כגון שינוי האיות של כל וחומר ודאיו. כל ההסברים בסוגריים מרובעים בגמרא הם כפי שהם במקור, אלא אם כן צוין אחרת.

ניתן לנסח מחדש את הדיון הזה כדלקמן. שימו לב שרק שלושה סכומי פיצוי על נזקים נחשבים רלוונטיים בהקשר הנוכחי: אפס, חצי או מלא; אין סכומים בין שלושת אלה או מעבר להם, משום שהתורה אינה מזכירה סכומים אחרים כאלה.

(א) הרב טרפון טוען שבמקרה של נזקים שנגרמו על ידי "שן ורגל", הדין (המבוסס על התורה) היה מקל (לא דורש תשלום) אם הם אירעו בשטח ציבורי ומחמיר (דורש תשלום מלא) אם הם אירעו בשטח פרטי – " *האם אין זה הגיוני ש* " במקרה של נזקים שנגרמו על ידי "קרן", מכיוון שהדין (המבוסס על התורה) הוא בינוני (דורש תשלום חצי) אם הם אירעו בשטח ציבורי, אזי הדין (כלומר, פסיקת הרבנים במקרה זה) צריך להיות מחמיר גם כן (דורש תשלום מלא) אם הם אירעו בשטח פרטי? אם יוצג בקצרה רבה יותר, ובצורה מקוננת, *טיעון ראשון זה* קובע כדלקמן:

אם שן וכף רגל, אז:

אם ציבורי אז מקל, ו

אם פרטי אז קפדני.

אם קרן, אז:

אם ציבורי אז חציון, ו

אם פרטי אז קפדני

(מסקנתו המשוערת של ר. טרפון).

לפיכך, רבי טרפון תומך בתשלום מלא עבור נזק שנגרם לרכוש פרטי. חכמים חולקים עליו, ודוגלים בתשלום חצי בלבד, באומרם " דיי ".

(ב) הרב טרפון מנסה גישה נוספת, תוך שימוש באותם נתונים בסדר שונה, הפעם החל מהחוקים הנוגעים לקרקע ציבורית, כאשר הדין הנוגע ל"שן ורגל" מקל (ללא תשלום) והדין הנוגע ל"קרן" בינוני (למחצה), וממשיך: " *האם אין זה סביר ש* " בנוגע לקרקע פרטית, מאחר שהדין לנזק "שן ורגל" הוא מחמיר (הדורש תשלום מלא), גם הדין (כלומר, פסיקת הרבנים במקרה זה) לנזק "קרן" צריך להיות מחמיר (הדורש תשלום מלא)? אם יוצג בקצרה ובצורה מקוננת יותר, *טיעון שני זה* קובע כדלקמן:

אם ציבורי, אז:

אם שן ורגל אז מקל, ו

אם קרן אז חציון.

אם פרטי, אז:

אם שן ורגל אז קפדנית, ו

אם קרן אז קפדנית

(מסקנתו המשוערת של ר. טרפון).

לפיכך, רבי טרפון תומך בתשלום מלא עבור נזק שנגרם לרכוש פרטי. חכמים חולקים עליו שוב, ודוגלים בתשלום חצי בלבד, באומרם " *דיי - די*".

ליתר דיוק, הם עונים לו בשתי הפעמים: " *די בהחלט שהחוק בנוגע לדבר הנשקע יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר* " - כלומר, במקרה הנדון יש לדרוש רק חצי תשלום (כלומר, נזקים עקב "קרן" מטעמים פרטיים). בעברית, מילותיהם הן: כנדון להיות הדין מן לבא דיו (*dayo lavo min Hadin Lihiot Kenidon*) - מנין השם *Dayo* עקרון [35].

כעת, הדבר הראשון שיש לשים לב אליו הוא ששני הטיעונים הללו של ר' טרפון מכילים את אותן הנחות יסוד נתונות בדיוק ושואפים לאותה מסקנה בדיוק, כך שהצגתם של שניהם עשויה להיראות כמו רטוריקה גרידא (בין אם כדי להטעות ובין אם מתוך חוסר הבנה). שתי קבוצות של ארבע טענות הנגזרות משני הטיעונים הנ"ל (על ידי הסרת הקינון) זהות באופן ברור. כל מה שהוא עשה הוא להחליף את מיקומי האיברים בהנחות הקדומות ולהחליף את ההנחות (ii) ו-(iii). נראה שהתוצאה הלוגית זהה:

(a) אם שן ורגל וציבור, אז מקל (i).

אם שן ורגל ופרטי, אז קפדני (ii).

אם קרן וציבור, אז חציון (iii).

אם קרן ופרטי, אז קפדני (מסקנתו המשוערת של ר' טרפון).

(b) אם ציבורי ושן ורגל, אז מקל (כמו (i)).

אם ציבורי וצופר, אז חציון (כמו (iii)).

אם פרטית ושן וכף רגל, אז קפדנית (כמו (ii)).

אם פרטי וצופר, אז קפדני (אותה מסקנה משוערת).

עם זאת, כפי שנבין בקרוב, *סדר המונחים והטענות אכן משפיע באופן משמעותי* . ונראה בדיוק מדוע זה כך.

(א) מהו היגיונו של ר' טרפון **בטיעון הראשון** ? ובכן, נראה ברור שהוא מעלה טיעון כלשהו *באמצעות אנלוגיה* ; הוא אומר (שימו לב לזהות שני המשפטים המודגשים):

כשם, במקרה אחד (זה של שן וכף רגל), *נזק ברשות הפרטי מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק ברשות הרבים* (מכיוון ש"מחמיר" הוא מחמיר יותר ממקל).

אז, במקרה השני (כלומר, קרן), אנו יכולים לומר באופן דומה *שנזק במרחב הפרטי מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק במרחב*

---

[35] אמירה דומה של עקרון *הדאיו* נמצאת בפסחים *י"ח* ע"ב, ומשם ניתן לומר שהיא נועדה להיות אמירה עקרונית ולא רק כעמדה *אד-הוק*.

הציבורי (כלומר, בהינתן חציון במקרה השני, לסיים עם קפדני, כלומר תשלום מלא, במקרה הראשון, מכיוון שקפדני מחמיר יותר ממחציון).

כשם שבמקרה אחד אנו עוברים ממקל למחמיר, *כך גם* במקרה השני אנו עשויים לעבור מחציוני למחמיר [36]. כמובן, כמו בכל אנלוגיה, מעורבת כאן הכללה מהמקרה הראשון (שן ורגל מחמירות יותר עבור פרטי מאשר עבור ציבורי) עד ל"כל המקרים" (כלומר, הכלליות באותיות נטויות), ולאחר מכן יישום של הכלליות הזו למקרה השני (קרן, וכך המסקנה היא מחמירה יותר עבור פרטי מאשר עבור ציבורי). אבל כמובן, זוהי פעולה אינדוקטיבית, שכן לא מן הנמנע שייתכנו סיבות ספציפיות מדוע שני המקרים צריכים להתנהג בצורה שונה. אף על פי כן, אם לא יימצאו סיבות ספציפיות כאלה, בהחלט נוכל להסיק כך. כלומר, לרב טרפון יש נקודה, משום שניתן בהחלט לאשר את הנימוק המוצע שלו כטיעון אנלוגי רגיל. ניתן אפילו לסווג זאת תחת הכותרת של *גזרה שווה* או אולי *בנין אב* (הכלל השני או השלישי ברשימת שלושה עשר של רבי ישמעאל) [37].

האמור לעיל הוא ייצוג אינטואיטיבי למדי של הטיעון הראשון של ר' טרפון באמצעות אנלוגיה. לאחר מחשבה נוספת, יש לסווג טיעון זה בצורה מדויקת יותר כאנלוגיה כמותית. או *טיעון יחסי*:

> מידת האחריות המשפטית לנזק היא "פרופורציונלית" למעמד הרכוש בו נגרם הנזק, כאשר *נזק במרחב הפרטי מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק במרחב הציבורי* .
>
> זה נכון לגבי נזקים לשיניים ולכפות רגליים, שאחריותם ידועה כאפסית (מקלה) ברשות הרבים ומלאה (מחמירה) ברשות הפרטי.
>
> לכן, בנוגע לנזק לקרניים, שידוע שהאחריות לגביו היא מחצית (חציון) ברשות הרבים, ניתן להסיק שהאחריות היא מלאה (מוחמצת) ברשות הפרטי.

טיעון זה, כפי שניתן לראות, מורכב משלוש טענות: הנחת יסוד עיקרית כללית, הנחת יסוד משנית מסוימת (לשן ולרגל) ומסקנה מסוימת (לקרן). הנחת היסוד העיקרית ידועה, למעשה, על ידי אינדוקציה - הכללה של הנחת

---

[36] אכן, ר' טרפון יכול היה לתמוך בטענתו על ידי ציון שהמעבר האחרון הוא רק חצי מהמרחק, כביכול, בהשוואה לראשון. לחלופין, נוכל להתעקש על 'פרופורציונליות' ולומר: מקל (אפס) למחמיר (מלא) השינוי הוא 100%, לכן מבינוני (חצי) עלינו להסיק לא רק מחמיר (מלא), שהוא רק 50%, אלא 'מחמיר יותר מחמיר', כלומר תשלום של 150%! אני מציין זאת רק כדי להראות שטענתו של ר' טרפון באנלוגיה הייתה מאופקת יותר ממה שיכול היה להיות. ככל הנראה, 100% נחשבים לעונש המקסימלי על ידי שני הצדדים; לא צפויים סעיפי ענישה.

[37] אני כאן רק מציע אפשרות, ללא כל כוונה לעשות מזה עניין גדול. היתרון של הצעה זו הוא שהיא נותנת לגיטימציה לקו ההיגיון של הרב טרפון כיישום של עיקרון פרשני רבני *נוסף* . הפורמט יהיה: 'כמו שפרטי מחמיר יותר במקרה הידוע, כך פרטי צריך להיות מחמיר יותר במקרה שייקבע'.

היסוד המשנית, עבור כל נזק ביחס למעמד הרכוש. אך לאחר שמושגת, היא משמשת כדי להצדיק הסקת המסקנה מהנחת היסוד המשנית. טיעון היחס כשלעצמו הוא דדוקטיבי במהותו, שימו לב, למרות שהנחת היסוד העיקרית שלו מבוססת על פעולה אינדוקטיבית. אך מסקנתו היא בכל זאת הערכה גסה בלבד, שכן ה"מידתיות" עליה הוא מבוסס מנוסחת באופן רופף מאוד. שימו לב כיצד הנחת היסוד המשנית עוברת מאפס ל-100%, בעוד שהמסקנה עוברת מ-50% ל-100% [38].

חז"ל, לעומת זאת, נראים כאילו במקום טיעון אנלוגי או פרו-רטה רגיל זה, מתכוונים לטיעון מורכב ועדין יותר, קל וחומר, בעל צורה *סובייקטיבית* חיובית. הם אינם מציגים טיעון זה במפורש, שימו לב היטב; אך הוא מוצע בתגובותיהם לאתגר של עמיתם. ניתן לפרש את חשיבתם כדלקמן:

> נזק לרשות הפרטית (P) מרמז על יותר אחריות משפטית (R) מאשר נזק לרשות הרבים (Q) [כפי שאנו יודעים על ידי אקסטרפולציה ממקרה שן ורגל].
>
> עבור קרן, נזק לרשות הציבור (Q) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי להפוך את התשלום למחצית (חציון) (S).
>
> לכן, עבור קרן, נזק לתחום הפרטי (P) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי להפוך את התשלום למחצית (חציון) (S).

אנו רואים שהמונח המשנה (S) זהה (כלומר 'חציוני', כלומר חצי תשלום) בהנחת היסוד ובמסקנתם המשנית של חז"ל, בהתאם להיגיון קל וחומר; והם מדגישים מסקנה זו בתשובה לטענות הנגדיות של רבי טרפון על ידי ניסוח עקרון *הדיאו שלהם* , דהיינו "די בכך שהדין ביחס לדבר הנסמך יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר", שאליו הם מוסיפים: "כמו שעל נזק [על ידי קרן] שנגרם בשטח ציבורי הפיצוי הוא חצי, כך גם על נזק [על ידי קרן] שנגרם בחצרו של התובע הפיצוי לא יעלה על חצי".[39]

אנו רואים גם שההנחה העיקרית של *קל וחומר של חז"ל* זהה לאמירות המודגשות בטיעונו של רבי טרפון באנלוגיה, כלומר להנחת היסוד העיקרית של טיעונו היחסי. הן בטיעוני רבי טרפון והן בטיעוני חז"ל, המשפט "נזק פרטי מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מנזק ציבורי" מבוסס על אותה הכללה (משן ורגל, בהנחות המקוריות (i) ו-(ii), כפי שכבר ראינו) ומשם חל על המקרה הנבחן (horn, שעבורו טענה (iii) כבר ניתנה) [40]. לכן, שני

---

[38] כי, אם נחזור על כך, אם לשפוט לפי נוהג התורה, זה לא יכול ללכת "מעבר לכך – כלומר אין עונש של "150%.

[39] המילים "בקרן" בסוגריים מרובעים נוספו על ידי; אך הן תואמות את האינטרפולציה במהדורת סונצ'ינו.

[40] *קל וחומר* חז"ל ניתן לנסח שים לב כי את הנחת היסוד המרכזית הכללית של באופן ספציפי יותר כ"לקרן" – ובמקרה זה, מכיוון שהנחת היסוד המשנית והמסקנה

הטיעונים שלהם מבוססים במידה שווה על אינדוקציה (הם חלוקים בדעותיהם רק בשאלה האם להסיק את המסקנה (iv) או להיפך).

אבל הדבר החשוב ביותר שיש לציין כאן הוא שאותן הנחות *יסוד* (כלומר (i),(ii)) ו-(iii)) יכולות לשמש כדי להסיק מסקנות *הפוכות* (כלומר, תשלום מלא לעומת חצי תשלום, בהתאמה, עבור נזק שנגרם על ידי קרן מקרקעין פרטיים), בהתאם לטעון שאנו משתמשים בטיעון אנלוגי או פרו-רטה בלבד, כמו רבי טרפון, או בטיעון מתוחכם יותר, קל וחומר, כמו חז"ל. פער זה דורש כמובן הסבר. מכיוון ששני הטיעונים בנויים על אותה הנחת יסוד עיקרית, הנובעת מאותה פעולת הכללה אינדוקטיבית, איננו יכולים להסביר את ההבדל על ידי התייחסות להקדמה האינדוקטיבית.

הדרך להסביר את ההבדל היא לומר שהטיעון האנלוגי או היחסי הוא מקורב יותר, והוא רק השלכה של המסקנה *הסבירה* ; בעוד שהטיעון קל וחומר מדויק יותר, והוא מזקק את המסקנה *המדויקת* הטבועה בהנחות היסוד. כלומר, למרות ששני הטיעונים משתמשים באותה אינדוקציה ראשונית, הטיעון של ר' טרפון הוא כשלעצמו *למעשה פעולה נוספת של אינדוקציה* , בעוד שטיעון חז"ל הוא כשלעצמו *פעולה של... ניכוי טהור* . לפיכך, מסקנת חז"ל עדיפה מבחינה לוגית על המסקנה שהציע רבי טרפון.

שימו לב היטב שכאן הנחנו שהטיעון הראשון של רבי טרפון היה אנלוגי/פרו-רטה בלבד, וכי חז"ל הציעו טיעון קל וחומר בתגובה אליו. ניתן גם לדמיין שרבי טרפון *התכוון* לטיעון קל וחומר בלבד, אך הסיק ממנו מסקנה "פרופורציונלית" בטעות; במקרה כזה, התנגדותם של חז"ל הייתה לנזוף בו על כך שלא ידע או שכח (או אולי אפילו התעלם *במכוון*) את עקרון הדדוקציה, כלומר שטיעון כזה יכול להניב רק מסקנה באותו גודל כמו הנחת היסוד המשנית. עם זאת, לא הייתי תומך בהשערה חלופית זו, המניחה שר' טרפון עשה טעות חשיבה חמורה (או אפילו עסק במכוון בכשל), משום שהיא מופרכת מדי. ראשית, רבי טרפון הוא שחקן חשוב לאורך כל המשנה, אדם בעל כישורים לוגיים מוכחים באופן כללי; יתר על כן, קיימות פרשנויות חיוביות יותר של טיעון זה, כך שאין לנו סיבה להניח את הגרוע מכל.

קריאה אפשרית נוספת היא שהטיעון הראשון של ר' טרפון לא היה רק אנלוגי/פרו רטה, אלא *נועד להיות קרשנדו* , כלומר כשילוב של טיעון קל וחומר עם טיעון פרו רטה, שניתן להציג בקצרה כדלקמן:

> נזק לרשות הפרטית (P) מרמז על יותר אחריות משפטית (R) מאשר נזק לרשות הרבים (Q) [כפי שאנו יודעים על ידי אקסטרפולציה ממקרה שן ורגל].

מוגדרות שתיהן כ"לקרן", ניתן לראות את כל הטיעון קל וחומר כמותנה על ידי "לקרן" ואין צורך לפרט תנאי זה כפי שנעשה כאן עבור כל טענה בו.

עבור קרן, נזק לנחלת הכלל (Q) מרמז על אחריות משפטית (Rq) המספיקה כדי להפוך את התשלום למחצית (חציון) (Sq).

התשלום המגיע (S) הוא 'פרופורציונלי' למידת האחריות המשפטית (R).

לכן, עבור קרן, נזק לתחום הפרטי (P) מרמז על אחריות משפטית (Rp) המספיקה כדי להפוך את התשלום המלא (קפדני) (Sp = יותר מ-Sq).

במקרה כזה, ניתן לראות את דברי החכמים ב"דייו" *כדחייה של ההנחה הנוספת בדבר "פרופורציונליות"* בין S (המונח המשנה) ל-R (המונח האמצעי) במקרה הנדון. משמעות הדבר היא שהם אומרים: בעוד שמידתיות עשויה להיראות סבירה בהקשרים אחרים, במצב הנוכחי אין לפנות אליה, ועלינו להסתפק בטיעון קל וחומר בלבד. היתרון בקריאה זו הוא שהיא תופסת את ר' טרפון כמי שמתחילת הדיון פונה לסוג הטיעון המתוחכם יותר, קל וחומר, למרות שהוא תופס אותו כקרשנדו ספציפי (כלומר, בשילוב עם הנחת יסוד פרופורציונלית). חכמים מעדיפים מסקנה קל וחומר בלבד על פני מסקנה שאפתנית יותר, אולי משום שקל יותר להגן עליה (כלומר, מסתמכת על פחות הנחות), אך סביר יותר שמניע אחר כלשהו (כפי שנראה).

(ב) עד כאן הטיעון הראשון; כעת הבה נבחן **את הטיעון השני** . טיעון זה, כפי שציינו פרשנים רבים מאוחרים יותר, וכפי שנראה כעת, שונה באופן משמעותי מהטיעון הקודם. ההבדל החשוב ביותר הוא שכאן, הטיעון גרידא באמצעות אנלוגיה (או טיעון פרו רטה, ליתר דיוק), הטיעון א-פורטיורי גרידא וטיעון א-קרשנדו (כלומר, שילוב של א-פורטיורי ופרו רטה), *שלושתם מניבים את אותה מסקנה* . שימו לב לכך היטב - זה קריטי. הטיעון האנלוגי השני מתנהל כדלקמן:

כשם, במקרה אחד (זה שנמצא ברשות הרבים), *נזק שנגרם מקרן מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק שנגרם משן וכף רגל* (מכיוון שאמצעי הוא מחמיר יותר ממקל).

אז, במקרה השני (כלומר, התחום הפרטי), אנו יכולים לומר באופן דומה *שנזק שנגרם על ידי קרן מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק שנגרם על ידי שן ורגל* (כלומר, ניתנת "סטריקט" באחרון, מסתיימת ב"סטריקט", כלומר תשלום מלא, בראשון, מכיוון ש"סטריקט" פירושו "יותר סטרקטי מ" [כאן, סטרקטי כמו [41]] סטרקט).

טיעון זה, כמו קודם, מיוצג בצורה מדויקת יותר כטיעון פרופורציונלי:

---

[41] שימו לב שבעוד שבטיעון הראשון, באנלוגיה, התנועה היא 'מחציון למחמיר', בטיעון השני, באנלוגיה, התנועה היא 'מחמיר למחמיר'. בהנחה שוב, כאן, שתשלום של 100% הוא המקסימום המותר. אחרת, אם היינו מתעקשים על 'פרופורציונליות', בטענה שכמו שהעלייה מקלה (אפס) לחציון (חצי) היא 50%, כך גם העלייה מחמירה (מלאה) צריכה להיות 50%, היינו צריכים להסיק עונש 'מחמיר עוד יותר' של 150%!

מידת האחריות המשפטית לנזק היא "פרופורציונלית" לכוונת הגורם לנזק, כאשר *נזק כתוצאה מקרן מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק כתוצאה משן ורגל* .

זה נכון לגבי נחלת הכלל, שאחריותה ידועה כאפס (מקלה) לנזק שנגרם לשן ולרגל וחצי (חציון) לנזק שנגרם לקרן.

לכן, בנוגע לתחום הפרטי, שעבורו האחריות ידועה כמלאה (מוחלטת) לנזק משן ורגל, ניתן להסיק כי האחריות היא מלאה (מוחלטת) לנזק מקרן.

טיעון זה מורכב באופן ברור משלוש טענות: הנחת יסוד מרכזית כללית, הנחת יסוד משנית מסוימת (לרשות הציבור) ומסקנה מסוימת (לרשות הפרטי). הנחת היסוד המרכזית היא, למעשה, אינדוקטיבית - הכללה של הנחת היסוד המשנית, עבור כל נזק ביחס לכוונת (בנזק לקרן השור מתכוון לפגוע או להרוס, ואילו בנזק לשיניים ולרגליים ההשלכות השליליות הן מקריות או מקריות). אך לאחר שמושגת, הנחת היסוד המרכזית משמשת כדי להצדיק את הסקת המסקנה מהנחת היסוד המשנית. גם כאן, ה'פרופורציונליות' היא רק גסה; אך בצורה שונה. שימו לב כיצד הנחת היסוד המשנית עוברת מ-0% ל-50%, בעוד שהמסקנה עוברת מ-100% ל-100%.

הפירוש הגרידא, קל וחומר, של טיעון שני זה יהיה כדלקמן:

נזק לקרן (P) מרמז על אחריות משפטית רבה יותר (R) מאשר נזק לשיניים ולכפות רגליים (Q) [כפי שאנו יודעים על ידי אקסטרפולציה ממקרה של נחלת הכלל].

עבור רכוש פרטי, נזק לשיניים ולכף רגל (Q) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי לשלם את מלוא התשלום (קפדן) (S).

לכן, עבור רכוש פרטי, נזק לקרן (P) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי להפוך את התשלום המלא (קפדני) (S).

שים לב *שהמסקנה הייתה זהה אם טיעון זה היה בנוי כטיעון קרשנדו מורכב יותר* , כלומר עם הנחת היסוד היחסית הנוספת "התשלום המגיע (S) הוא 'פרופורציונלי' למידת האחריות המשפטית (R)." לפרט האחרון אין הבדל כאן (בניגוד למקרה הקודם), מכיוון ש (כפי שנאמר לנו בהנחת היסוד המשנית) התשלום המינימלי הוא מלא ו(באשר למסקנה) שום תשלום גדול ממלא אינו מתקבל (על ידי התורה או הרבנים) כאפשרי בכל מקרה. לפיכך, בין אם אנו תופסים את הטיעון השני של רבי טרפון כטענה קלה גרידא או כטענה קלה, מסקנתו זהה. משמעות הדבר היא שהטיעון, אם הוא אינו אנלוגי/יחסית, הוא במהותו טענה קלה ולא קרשנדו.

שימו לב כאן לכישרון הלוגי הרב של רבי טרפון. הצעתו הראשונית, כפי שראינו, הייתה טיעון אנלוגי או פרו רטה, אשר חז"ל הצליחו לנטרל באמצעות טיעון א-פורטיורי חזק יותר מבחינה לוגית; או לחלופין, זו הייתה טיעון א-קרשנדו שחז"ל (מסיבות שיתבררו) הגבילו אותו לטיעון א-פורטיורי

בלבד. הפעם, רבי טרפון לא לוקח סיכונים, כביכול, ולאחר ערבוב מושכל של ההנחות הנתונות מציע טיעון המניב את אותה מסקנה קפדנית בין אם הוא נקרא כטיעון אנלוגי (פרו רטה) או כטיעון א-פורטיורי מורכב יותר - או כטיעון א-פורטיורי גרידא. מהלך מבריק! נראה שהוא כעת ניצח בוויכוח; אך, באופן מפתיע, חז"ל דוחים שוב את מסקנתו ומתעקשים על משפט קל יותר.

שימו לב היטב *מדוע* ניסה רבי טרפון טיעון שני. כאן, חומרת חוק המטרה (כלומר, קרן ברשות היחיד) שווה *(* ולא, כמו בטיעונו הראשון, גדולה מ) חומרת חוק המקור (כלומר, שן ורגל ברשות היחיד); כלומר, שניהם כאן 'מחמירים'. זה הופך את הטיעון השני של רבי טרפון לעקיף יותר מכל עם ההיגיון ועם עקרון *הדיין* שאליו פנו חז"ל בעבר, שכן כעת " החוק לגבי הדבר המוסק" הוא לכאורה "שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר". עם זאת, חז"ל חוזרים על עקרון *הדיין* וכך דוחים את ניסיונו השני. כיצד הם יכולים לעשות זאת?

מה שמוזר, יתר על כן, הוא שחז"ל עונים על שני טענותיו של ר' טרפון *באותן מילים בדיוק* , כאילו לא שמו לב או הבינו את ההבדלים הברורים בטיעוניו. להלן תשובתם המלאה הזהה בשני *המקרים* :

> "די בהחלט שהחוק בנוגע לדבר הנשקף יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר: כשם שבגין נזק שנגרם בשטח ציבורי הפיצוי הוא מחצית, כך גם בגין נזק שנגרם בשטח התובע הפיצוי לא יעלה על מחצית."
>
> אמרו לו דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה ברה " ר חצי נזק אף ברשות הניזק חצי נזק

אפשר בהחלט לתהות בתחילה האם חז"ל לא במקרה כשלו בשמעו או הבינו את טיעונו השני של רבי טרפון; או שאולי אירעה טעות כלשהי במהלך עריכת המשנה או העתקה מאוחרת יותר (זה בהחלט נראה כמו עבודת 'העתקה והדבקה'!). שכן אם חז"ל היו מייחסים כישלון של *דיין* לטיעונו השני של רבי טרפון, באותו מובן כמו בטיעון הראשון, הם לא היו מזכירים שוב את המונחים הקודמים " עילה ציבורית" עבור הנחת היסוד המשנית ו"הנחות התובע" עבור המסקנה, אלא היו מתייחסים למונחים החדשים "שן ורגל" ו"קרן". אבל כמובן, אין לנו סיבה לפקפק בחז"ל ולכן עלינו להניח שהם יודעים על מה הם מדברים ומתכוונים למה שהם אומרים.

מכאן, עלינו להסיק כי *הערתם השנייה של חז"ל על "היום" אינה משמעותה בדיוק כמו הראשונה*. ראשית, התנגדותם לרבי טרפון הייתה ככל הנראה שאם הטיעון מתפרש כ"קל וחומר", אסור שהנשוא של המסקנה יעלה על נשוא הנחת היסוד המשנית; במובן זה, עקרון " *היום"* פשוט תואם את עקרון הדדוקציה, כפי שהוא חל באופן טבעי על טיעון "קל וחומר" גרידא. לחלופין,

אם הטיעון הראשון של רבי טרפון מתפרש כ"פרו ראטה" או כ"קרשנדו", ניתן לראות את התנגדותם הראשונה של חז"ל כדחיית חזקת ה"מידתיות". עם זאת, פרשנויות כאלה אינן מתאימות בבירור להתנגדותם של חז"ל על הטיעון *השני* של רבי טרפון, שכן האחרון, בכל דרך שתפורש, עולה בקנה אחד עם עקרון " *היום* " בכל אחד ממובנים אלה.

הדיו השני מהראשון . הסבר שאנו יכולים להציע, אשר נראה כתואם להסבר מסורתי פוסט-תלמודי [42], הוא שחז"ל מתמקדים *בהכללה* שקדמה לטיעונו השני של רבי טרפון. ההנחה העיקרית של טיעון זה, דהיינו " נזק לקרן מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק לשן ולרגל ", נגזרה משתי טענות, כזכור, אחת מהן הייתה "ברשות הרבים, נזק *לקרן כרוך בחצי* תשלום" (והשנייה הייתה "ברשות הרבים, נזק לשן ולרגל אינו כרוך בתשלום"). מסקנתו המשוערת של רבי טרפון לאחר הכללת השוואה זו (מרשות הרבים לכל התחומים), וניכוי נוסף (מתוך "ברשות היחיד, נזק לשן ולרגל כרוך בתשלום מלא"), הייתה "ברשות היחיד, נזק לקרן כרוך בתשלום *מלא* " . ברור שבמקרה זה, חז"ל אינם יכולים לדחות את הניכוי המוצע, שכן הוא ללא דופי, אך ורק כמשמעו (כאנלוגיה/פרו ראטה/קרשנדו או אפילו קל וחומר). מה שהם אומרים, אלא, הוא *שהנשוא של מסקנתו לא יכול לעלות על הנשוא* (כלומר, חצי תשלום) *של הנחת היסוד הנתונה הכרוכה באותו נושא* (כלומר, קרן) *שעליו התבססה הנחת היסוד העיקרית שלו*.

נוכל לבחון רעיון זה על ידי יישומו על טיעונו הראשון של רבי טרפון. שם, ההנחה העיקרית הייתה " נזק לרשות הפרטי מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מנזק לרשות הרבים", וזו התבססה על שתי טענות, אחת מהן הייתה "עבור שן ורגל, נזק לרשות *הרבים* כרוך בתשלום *מלא* " (והשנייה הייתה "עבור שן ורגל, נזק לרשות הרבים אינו כרוך בתשלום"). מסקנתו המשוערת של רבי טרפון לאחר הכללה של השוואה זו (משן ורגל לכל הסיבות), וניכוי נוסף (מתוך "עבור קרן, נזק לרשות הרבים כרוך בחצי תשלום"), הייתה "עבור קרן, נזק לרשות *הרבים* כרוך בתשלום *מלא* ". ברור שבמקרה זה, חכמים אינם יכולים להתנגד לכך שהנשוא של מסקנתו עולה על הנשוא של ההנחה הנתונה *הכרוכה באותו נושא* (כלומר, רשות היחיד, אם כי באופן ספציפי יותר עבור שן ורגל) שעליו התבססה ההנחה העיקרית שלו, מכיוון שהן זהות (כלומר, תשלום מלא). התנגדותם האפשרית היחידה היא, שבהתפיסתם את הטיעון כטענה קל וחומר, הנשוא של המסקנה אינו יכול לעלות על הנשוא (כלומר, תשלום מחצית) *של ההנחה המשנית* (כלומר, "לדעתי, נזק לרשות הרבים כרוך בתשלום מחצית"). לחלופין, בהתפיסתם את

---

[42] בהערות בסדרת המשנה של ארטסקרול, סדר נזיקין כרך א'(א), מסכת בבא קמא (ניו יורק: מסורה, 1986), נאמרה ההערה הבאה בנוגע לפרק ב', ה' בשם רב: "אפילו בקל *וחומר זה [השני]* , עלינו להסתמך על כך שקרן [איהורן] חייבת ברשות הרבים; אחרת, לא היה לנו *קל וחומר* ". מפרשים נוספים המוזכרים בהקשר זה הם: תוס' יום טוב, נמוקי יוסף, ראש ורמב"ם.

הטיעון כיחסי או כקרשנדו, הם מסיבה חיצונית כלשהי (אותה נבחן) דוחים את המידתיות המשתמעת.

לפיכך, ניתן לראות את ההתנגדות השנייה של חז"ל כהרחבה של עקרון *הדיין* עליו גזרו או פנו בתחילה, החל על כל הכללה הקודמת לטיעון קל וחומר גרידא (או אולי, טיעוני פרו רטה או קרשנדו, אשר כפי שראינו קודמים לאותה הכללה). השימוש והמשמעות של הכללה לפני טיעון קל וחומר (או בסופו של דבר, צורות אחרות של טיעון) נלקחים בחשבון ומודגשים על ידי חז"ל. זה אינו נוגע ישירות לדדוקציה קל וחומר (או לשני הטיעונים האפשריים האחרים), שימו לב, אלא נוגע רק למבוא אינדוקטיבי *להסקה* כזו. עם זאת, ללא הנחת יסוד מתאימה, לא ניתן לעצב טיעון כזה; במילים אחרות, הטיעון נחסם למעשה מלקבל צורה.

עולה השאלה: כיצד ייתכן שעל ידי ערבוב מחדש של הנחות היסוד הנתונות נוכל לקבל שתי מסקנות שונות, ואף סותרות, קל וחומר (או אחרות)? התשובה היא ששתי ההנחות העיקריות נבנו על סמך כיווני הכללה **43***שונים*. בטיעון הראשון, ההנחה העיקרית מבוססת *כולה* על נתוני שיניים וכף רגל, ואנו לומדים משהו על קרן *רק* בהנחה המשנית. בטיעון השני, ההנחה העיקרית מסתמכת *בחלקה* על נתוני קרן, וההנחה המשנית אינה מספרת לנו *דבר* על קרן. לפיכך, שתי ההכללות המקדימות מכסות למעשה שטח שונה למדי. זה מסביר מדוע שני התהליכים קל וחומר שונים זה מזה באופן משמעותי, למרות שהנתונים המקוריים עליהם התבססו היו זהים.

הראשונה של *חז"ל* קובעת למעשה שאם הטיעון הראשון של רבי טרפון מתפרש כ"קל וחומר", המסקנה חייבת מבחינה לוגית (כלומר, לפי עקרון הדדוקציה) לשקף את הנחת היסוד המשנית; לחלופין, אם מפרש אותה כ"פרופורציונליות" או "קרשנדו", ה"פרופורציונליות" הנדרשת אסורה (מסיבה כלשהי שטרם נחשפה). לגבי הטיעון השני, שיש לו מסקנה אחת ואותה, בכל דרך שהיא מתפרשת (בין אם קל וחומר בצורתה), ההתנגדות של חז"ל *אינה* יכולה להתייחס באותו אופן להנחת היסוד המשנית או הנוספת, אלא חייבת להתייחס להנחות האינדוקטיביות של ההנחה העיקרית, וליצור כלל שהמסקנה אינה יכולה לעלות בעוצמתן על הנחות אלו. זה מסביר את החזרה של חז"ל על אותו משפט בדיוק ביחס לשני טיעוני רבי טרפון.

בעיה ופתרונה . ישנה עדיין קושי אחד בהצגתנו לעיל את התנגדותם של חז"ל *ביום השני* , שאיתו עלינו להתמודד.

כפי שאתם אולי זוכרים, את הדיאלוג הראשון בין רבי טרפון לחכמים ניתן לתאר כדלקמן: רבי טרפון מציע טיעון א-קרשנדו המסתיים בתשלום מלא

---

[43] כדי לתת דוגמה פשוטה יותר, לעזרת הקורא: נניח שניתן לנו ש-'חלק X הם Y-זה שווה ערך ל-'חלק מה 'Y הם X-מה במקרה כזה יש לנו שני כיווני הכללה אפשריים: ל-'כל ה X הם Y-או ל-'כל ה Y הם X-

עבור נזק שנגרם לרכוש פרטי, בעוד שחכמים מסכמים בתשלום חצי דרך הטיעון א-פורטיורי גרידא שנותר לאחר שההנחה השקטה שלו בדבר 'מידתיות' נדחית על ידי *הדיאו שלהם* . כלומר, הם אומרים למעשה: " התשלום המגיע (S) *אינו* 'פרופורציונלי' למידת האחריות המשפטית (R) ". לפיכך, חילופי הדברים הראשונים נשארים לחלוטין בתחום ההיגיון א-פורטיורי, למרות יישום *הדיאו* .

אך גם הדיאלוג השני בין הצדדים הללו אינו יכול להיכלל לחלוטין בתחום ההיגיון קל וחומר, משום שהמסקנה הסופית של חכמים כאן אינה מושגת באמצעות טיעון קל וחומר. מאחר שההשפעה של התנגדותם השנייה היא לחסום את היווצרותה באמצעות הכללה של הנחת היסוד העיקרית של *טיעונו* השני קל וחומר של רבי טרפון, נובע מכך שברגע שמתקבלת התנגדות זו, טיעונו אינו יכול להתקדם כלל; שכן ללא הנחת יסוד כללית, טיעון כזה אינו יכול להניב, בנוגע לנזקי קרן ברכוש פרטי, מסקנה של חצי פיצוי יותר מאשר מסקנה של פיצוי מלא. עם זאת, חכמים אכן רוצים להסיק עם חצי פיצוי. כיצד הם יכולים לעשות זאת?

התשובה לשאלה היא, באופן מסורתי, להתייחס לקטע התורה עליו מבוסס הטיעון, דהיינו שמות כא, לה: "וכי יכה שורו של איש את שורו של איש ומת ומכרו את השור החי וחלקו את מחירו וגם את המת יחלקו". משמעות הדבר היא חצי פיצוי על נזק לקרניים מבלי לציין את התחום (ציבורי או פרטי) שבו עלול להיגרם נזק כזה - ובכך מרמז שהפיצוי עשוי להיות זהה עבור שני התחומים. בשתי הטיעונים קל וחומר לעיל, ההנחה הייתה שחצי הפיצוי על נזק לקרניים חל על רשות הרבים, ולגבי רשות הפרטית הפיצוי אינו ידוע - ואכן, שתי הטיעונים קל וחומר וההתנגדויות להן נועדו ליישב את סוגיית רשות הפרטית.

הנחה זו היא באופן הגיוני זו של רבי טרפון. למרות שהקטע האמור בתורה אינו מבחין בין תחומים בנוגע לנזק מקרן, רבי טרפון חושד שיש הבחנה בין תחומים באנלוגיה להבחנה המשתמעת משמות כ"ב, ד' בנוגע לנזק משן ורגל (שכן בהקשר זה, רק רשות היחיד מוזכרת [44]). נראה כי סברתו היא שלבעל שור יש אחריות נוספת אם לא הצליח למנוע מהבהמה שלו לחדור לשטח פרטי ולפגוע בבעלי חיים אחרים שבו. לכן, הוא מנסה להוכיח רעיון זה באמצעות שני טיעונים.

חכמים, מצידם, קוראים את שמות כא, לה בנוגע לנזק בקרניים כקביעה כללית, שאינה מבחינה בין רשות הרבים לרשות הפרטית; ולכן הם מתנגדים לניסיון של חברם לפרט אותה. מבחינתם, למעשה, מה שחשוב הוא ששני שוורים השייכים לשני בעלים נלחמו, ואחד במקרה הרג את השני; לא משנה מי התחיל את הקטטה, או היכן היא התרחשה או איזה שור הרג איזה -

---

[44] "אִישׁ אִם-יַאכֶל שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם וְשִׁלַּח אֶת-בְּהֵמָה אֶת-רֹעה בַּשְׂדֵה אֶחָד מִן-טוֹב שָׂדֵהוּ וּמִן-טוֹב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם".

התוצאה זהה: חלוקה שווה של הנכסים הנותרים בין הבעלים, כפי שצוותה התורה. למעשה, הם מתייחסים לעניין כאל תאונה, שבה שני הצדדים חפים מפשע באותה מידה, והדבר היחיד שניתן לעשות עבורם הוא לחלק את השאריות ביניהם.

ברור שאם פיצוי על נזקי קרניים בשטח ציבורי יכול להיות יותר ממחצית (כלומר, אם חצי פירושו לפחות חצי), ר' טרפון עדיין יכול היה (ובכוח רב יותר) להגיע לשתי מסקנותיו בנוגע ל"פיצוי מלא" (על ידי שני טיעונים קל וחומר), אך שתי ההתנגדויות של חכמים *היו* הופכות ללא רלוונטיות. במקרה כזה, המסקנה בנוגע לנזקי קרניים תהיה פיצוי מלא *הן* ברשות הציבורית והן ברשות הפרטית. אך אם כן, מדוע התורה ציינה *חצי* פיצוי ("חלוקה" לשניים)? לכן, הפיצוי חייב מלכתחילה להיות רק חצי *בתחום אחד לפחות* . שניתן להניח שזה יהיה רשות הציבורית ולא הרשות הפרטית באנלוגיה מהמקרה של שן ורגל [45]. זהו תפקיד שממלאת הנחת היסוד העיקרית של הטיעון הראשון. משמעות הדבר היא שהטיעון הראשון (או לפחות, הנחת היסוד העיקרית שלו) נחוצה *לפני* ניסוח השני. לכן הם אינם טיעונים עצמאיים, אלא יוצרים (בחלקו) שרשרת של נימוקים (אסוריטים) - וסדר הופעתם אינו מקרי כפי שאולי חשבנו בתחילה.

יש להבין שההנחה שהאחריות לנזק לקרניים ברכוש פרטי שווה או גדולה מכך בשטח ציבורי אינה אמת *אפריורי* . *לא מן הנמנע* שהאחריות תהיה קטנה יותר (כלומר אפס) במקרה הראשון מאשר באחרון. מישהו היה יכול, נניח, לטעון שבעל הנכס הפרטי, שבעל חייתו נגחה שם, היה אחראי למנוע משוורים של אנשים אחרים להיכנס לנכסו (למשל, על ידי גידורו), ולכן אינו ראוי לפיצוי! במקרה כזה, ייטען שבשטח ציבורי הוא ראוי למחצית הפיצוי משום שאין לו שליטה על נוכחות שוורים של אנשים אחרים שם. מנקודת מבט זו, האחריות תהיה על בעל הנכס, ולא על בעל השור הפולש.

בהינתן תרחיש תיאורטי זה, לא יהיה עוד מקובל מבחינה לוגית להכליל מהאחריות לנזק שנגרם משן ורגל, שהיא פחותה (אפס) בשטח ציבורי ויותר (מלאה) בשטח פרטי, ולומר שהאחריות לנזק מכל סוג שהוא (כולל נזק לקרן) גדולה יותר ברשות הפרטית מאשר ברשות הציבורית. עם זאת, תרחיש זה אינו מוערך על ידי הרבנים (איני יודע אם הם בכלל דנים בו; כנראה שהם לא

---

[45] שימו לב שלמרות ששמות כב, ד' מזכירה רק את רשות היחיד, הדבר מרמז על עונש הפוך עבור רשות הרבים. כלומר, אם אנו מפרשים זאת ככזה שיש לפצות במלואו על נזק שנגרם לשן ולרגל ברשות היחיד, אזי ניתן להסיק מאי -*אזכר* כאן או במקום אחר של רשות הרבים שרמת פיצוי זו אינה חלה. קריאה זו נקראת " *דברי דבר* " (מילולי). למרות שבאופן מדויק, שלילת המונח "מלא" עשויה להיות פיצוי "חצי בלבד" או "אפס", הרבנים כאן בוחרים בהיפוך קיצוני, כלומר אפס פיצוי על נזק לשן ולרגל ברשות הרבים. סביר להניח שסברתם היא שאם במקרה זה היה כוונה לפיצוי חצי, התורה הייתה אומרת זאת במפורש, שכן אין דרך להגיע לסכום מדויק זה באמצעות היסק.

עושים זאת משום שזה לא נראה הוגן במיוחד [46]). לכן, ההכללה האמורה מתקבלת, ומשמשת לקביעת הפיצוי על נזק שנגרם לשן ורגל ברכוש פרטי בשני הטיעונים. בטיעון הראשון, הכללה זו (מנזק לשן ורגל לכל הנזק) מייצרת את הנחת היסוד העיקרית. בטיעון השני, היא משמשת רק כדי לבטל מראש את האפשרות של אפס פיצוי בנסיבות כאלה.

לפיכך, אנו יכולים לפרש את התורה כמלמדת שפיצוי על נזקי קרניים הוא בדרך כלל *לפחות* מחצית - וליתר דיוק, *לא יותר* ממחצית בשטח ציבורי ולא *פחות* ממחצית ברכוש פרטי. לאחר מכן, הסוגיה הנדונה במשנה היא האם הסכום האחרון הוא, בסופו של דבר, פיצוי 'רק חצי' או 'יותר ממחצית (כלומר מלא)'. שני הצדדים במשנה מקבלים כמובן מאליו שחצי המינימום הוא מקסימום בכל הנוגע לשטח ציבורי; אך הם משאירים את העניין פתוח לדיון באשר לשוויו ברכוש פרטי. רבי טרפון מנסה, בטיעונו השני, להוכיח שהפיצוי בנסיבות כאלה צריך להיות מלא, בהשוואה לחוק הנוגע לנזקי שיניים ורגליים באותו מצב. אך חכמים פוסלים את הנחת היסוד העיקרית שלו באומרם " *לאיו*" , לאור הנתונים הטקסטואליים עליהם התבססה הנחת היסוד הזו, ולכן בוחרים בפיצוי חצי בלבד.

בעקבות *יום זה* , שימו לב היטב, מסקנתם של חז"ל אינה מתקבלת על ידי טיעון שונה קל וחומר, שכן (כפי שכבר הוזכר) טיעון כזה לא ניתן לנסח ללא הנחת יסוד מרכזית מתאימה, אלא מתקבל על ידי *אלימינציה גרידא* . צורת ההיגיון שלהם כאן היא אפודוזיס דיסיונקטיבית שלילית (*modus tollens*):

הפיצוי הראוי על נזק לקרניים ברכוש פרטי הוא, על פי התורה, לפחות (*לכ דברה*) חצי, כלומר *רק* חצי *או* מלא.

אך לא ניתן להוכיח שהוא מלא (מכיוון שההנחה העיקרית של ניסיונו של ר' טרפון לעשות זאת קל וחומר לא יכולה להתקבל עקב התנגדות *של לאיו*).

לכן, יש להניח שזו רק חצי (כפי שמסיקים *חז"ל*).

יש לומר כי נימוק זה אינו דדוקטיבי גרידא, אלא מכיל תנועה מחשבתית אינדוקטיבית – דהיינו, ההכללה מהכישלון *להוכיח* פיצוי מלא, דווקא באמצעות טיעונו קל וחומר של רבי טרפון, לאור התנגדותם המחודשת של חז"ל *לחוסר האפשרות להוכיח פיצוי מלא מעתה* ואילך בשום דרך שהיא. זוהי הנחה סבירה, שכן איננו יכולים לתפוס שום דרך שבה ניתן להימנע *מהדייו*

---

[46] אפשרות תיאורטית נוספת היא שהפיצוי, שכפי שטענו חייב להיות רק מחצית ברשות אחת לפחות (מכיוון שהתורה מציינת חלוקה שווה של השרידים), הוא חצי ברשות היחיד ואפס או מלא ברשות הרבים. ניתן לטעון שהוא אפס ברשות הרבים משום שבעל השור השחיט היה צריך לשמור על בהמתו, או שהוא מלא ברשות הרבים משום שבעל השור השחיט היה צריך לשמור על בהמתו. אפשרויות לוגיות אלה מתעלמות גם הן ללא ספק משום שהן אינן נראות הוגנות: הן גורמות לצד אחד להיראות אחראי יותר מהשני.

(כלומר, דרך שאינה מבוססת על ההנחה של חצי פיצוי על נזק שנגרם על ידי קרן בשטח ציבורי [47]); אך עדיין מדובר בהכללה. לכן, האפודוזה היא אינדוקטיבית במידה מסוימת; משמעות הדבר היא שתמיכה נוספת במסקנת חז"ל בדבר חצי פיצוי בלבד על נזק שנגרם על ידי קרן ברכוש פרטי תתקבל בברכה.

לפיכך, למילים פשוטות, בסופו של דבר, למרות שמנסים טיעון קל וחומר בדיאלוג השני, הוא אינו משמש בסופו של דבר, אלא מה שמשתמשים בו במקום זאת ומה שמספק לנו את המסקנה הסופית הוא טיעון מנותק.

מהות עקרון הדאיו . מכאן ואילך אנו יכולים להציע ניסוח כוללני יותר של עקרון *הדאיו* של חז"ל , המאחד את שני המקרים השונים האמורים, כדלקמן. ***בכל פעם (כמו בוויכוח הנוכחי) אותן טענות מקוריות יכולות, באמצעות כיוונים שונים של אינדוקציה הכנה ו/או באמצעות צורות שונות של דדוקציה, לבנות שתי טענות חלופיות או יותר, משכנעות באותה מידה, יש להעדיף את שרשרת ההיגיון עם התוצאה הסופית הפחות מחמירה*** . אני טוען שזהו נכון להיום הקביעה המדויקת והכוללת ביותר של עקרון *הדאיו* שנוסחה על סמך *סוגיה משנה זו* .

לאור הצהרה רחבה יותר זו של עקרון *הדייו* , נוכל לקרוא את שני היישומים המוצגים בדיון הנוכחי כדלקמן. בטיעון הראשון, שבו הייתה בחירה בין טיעון פרו רטה או קרשנדו עם מסקנה מחמירה, לבין טיעון א-פורטיורי גרידא עם מסקנה חציונית, בחרו חכמים בטיעון האחרון, עם המסקנה הפחות מחמירה, כפועל. בטיעון השני, שבו כל שלוש צורות הטיעון הניבו את אותה מסקנה מחמירה, התייחסו חכמים במקום זאת להכללה ראשונית; במקרה זה הם מצאו כי מכיוון שהמונחים של אחת הטענות המקוריות שהוכללו להנחה העיקרית תאמו את המונחים של המסקנה הסופית המשוערת, והטענה הראשונה הייתה פחות מחמירה מהאחרונה, לא ניתן היה, למעשה, לבצע את ההכללה, אלא היה צריך להסתפק במידת ההחמרה של הטענה המקורית בטענה הסופית.

במקרה הראשון, עקרון *הדאיו* אינו יכול להתייחס לטיעון המקדים האינדוקטיבי של הטיעון, משום שלטענה המקורית אין אותם מונחים כמו למסקנה הסופית, ללא קשר להתקבלותה; לכן, עלינו לבחון את צורת הטיעון הדדוקטיבי. במקרה השני, עקרון *הדאיו* אינו יכול להתייחס לטיעון הדדוקטיבי, שכן ללא קשר לצורתו הוא מביא לאותה מסקנה סופית; לכן, עלינו לבחון את ההכללה המקדימה שקדמה לטיעון כזה. לפיכך, אותו עקרון *דאיו מנחה את שתי התנגדויות הדאיו* של חז"ל . ניתן לנסח את תורתם כך:

---

[47] למעשה, אני מאמין שמצאתי דרך כזו. נוכל להשתמש בטיעון *"כל זה עשה" שהוצע על ידי תוספות כדי להטיל ספק בעיקרון " דיו"* של חז"ל , לפחות בהקשר הנוכחי. ראה את ניתוחי לאפשרות זו בפרק 4.6 של הכרך הנוכחי. למרות שאני קובע שם שעקרון " *דיו* " גובר על טיעון *"כל זה עשה"* , עדיין נכון שזה לפחות מוכיח שמסקנת חז"ל היא אינדוקטיבית ולא דדוקטיבית.

"בהינתן, בהקשר מסוים, מערך של טיעונים חלופיים משכנעים באותה מידה, יש לאמץ את זה עם המסקנה הפחות מחמירה".

במילים אחרות, עקרון *הדיאו* הוא הנחיה *כללית* לבחור באפשרות הפחות מחמירה בכל פעם שהסקה מותירה לנו ברירה. זהו עקרון של *זהירות* , שהמניע הבסיסי שלו נראה מוסרי - *להימנע מכל סיכון של עוול בהצהרות אתיות, משפטיות או דתיות המבוססות על הסקה* . נוכל לראות זאת כהנחיה של לוגיקה אינדוקטיבית, במידה שהיא מהווה אמצעי הגנה מפני טעויות שיפוט אנושיות אפשריות. זוהי צו מניעה סביר, שניתן לטעון (במידה מסוימת, אם כי לא באופן מוחלט) כבעל ערך אוניברסלי. אך בפועל היא כנראה ספציפית ללוגיקה יהודית; ספק אם בדתות אחרות, שלא לדבר על הקשרים אתיים או משפטיים חילוניים, אותה הגבלה על הסקה נהוגה.

דאיו של חז"ל שראיתי, " *די שהנגזרת תהיה שווה למקור הגזירה שלה* " , הוא לדעתי ניסוח טוב מאוד, משום שהוא מדגיש ומשאיר פתוח את מגוון הדרכים בהן ה"גזירה" עשויה להתרחש בפועל. לעקרון *דאיו* , כפי שראינו, אין ביטוי אחד, אלא הוא מתבטא בצורה שונה בהקשרים שונים. המכנה המשותף הוא ככל הנראה ציווי של זהירות, המונע אקסטרפולציה מהירה מדי מנתונים מקראיים נתונים. בסופו של דבר, אם כן, עקרון *דאיו* אינו במהותו עיקרון לוגי, אלא עיקרון מוסרי. זוהי צו תורני או רבני, ולא חוק לוגיקה. ככזה, ייתכן שיהיו לו ביטויים אחרים מאלה שנחשפו כאן. מאותה סיבה, ניתן למצוא גם חריגים שאינם מפרים אף חוקי לוגיקה. באופן מסורתי, הוא נחשב רלוונטי במיוחד לטיעון *קל וחומר* ; אך לאחר מחשבה, לאור המניע או המטרה הבסיסית החיונית שלו שצוינו לעיל, ברור שהוא יכול באותה מידה לחול באופן עקרוני על צורות אחרות של טיעון. סוגיות כאלה ניתנות ליישוב סופי רק באופן אמפירי, תוך התייחסות למפעל התלמודי כולו ולהתפתחויות שבאו לאחר מכן במשפט היהודי.

תרחישים חלופיים . התרחיש המוצע שלנו לוויכוח המשנה הוא כדלקמן. רבי טרפון מתחיל את הדיון בהצעת טיעון ראשון, שצורתו יכולה להיות אנלוגית/פרו רטה או קרשנדו, המסתיים בציווי של תשלום מלא במקרה של נזק לקרן ברשות היחיד. חכמים, תוך פנייה לעקרון " *דאיו* ", אוסרים על ניסיון ה"מידתיות" בטיעונו, ובכך למעשה גובר עליו בטיעון קל וחומר גרידא, המסתיים בפסיקה של תשלום מחצית. בתגובה, רבי טרפון מציע טיעון שני, המבוסס על אותם נתונים ממש, אשר, בין אם נתפסים כאנלוגית/פרו רטה או קרשנדו, *או קל וחומר גרידא* , מניבים את אותה המסקנה ממש, דהיינו תשלום מלא. הפעם, עם זאת, חכמים אינם יכולים לסתור אותו על ידי חסימת ניסיון ל"מידתיות", שכן (לחזור על כך) טיעון שאינו "פרופורציונלי" מניב את אותה המסקנה ממש כמו טיעונים "פרופורציונליים". לכן, חכמים מחויבים להציע הרחבה או הרחבה של עקרון *הדיו הראשוני* , המתמקד במקום זאת בהכללה לפני הניכוי. בדרך זו, הם שוב פוסקים חצי תשלום.

תרחיש זה ברור מאליו, בתנאי שנניח ששתי התנגדויותיהם של חז"ל בנוגע *לדיאו* הן ביטויים של עיקרון *דאיו* . עם זאת, ניתן גם להעלות על הדעת שאין להם *עיקרון כללי כזה* בראש, אלא שהם מתכוונים שההתנגדויות הללו יהיו *החלטות אד-הוק* בשני המקרים הנידונים. במקרה זה, עיקרון *הדיאו* הוא "עיקרון", לא במובן הצר של עיקרון אוניברסלי שיש להחיל בכל *מקרה* מסוג זה, אלא במובן הרופף יותר של עיקרון מנחה שעשוי להיות מיושם *לעיתים* , ממגוון מניעים שלא פורטו [48]. למעשה, אם נבחן את קטע המשנה המדובר, נראה שבשום מקום אין אזכור של "עיקרון *דאיו* ". יש רק אמירה " די בכך שהחוק לגבי הדבר המוסק יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר ", שכונה ככל הנראה " עיקרון *הדיאו* " על ידי פרשנים מאוחרים יותר. ניתן לפרש אמירה זו באותה מידה כבעלת כוונה כללית או פרטיקולרית.

אם ננקוט בהנחה האחרונה, התרחיש לוויכוח המשנה יהיה כדלקמן: כאשר רבי טרפון מציע את טיעונו הראשון, בין אם הוא מתפרש כפרופורציונלי או כקרשנדו, חכמים פשוט דוחים את הנחת היסוד ה"פרופורציונלית" הטבועה *בו במקרה הספציפי הזה* , מבלי לרמוז שהם יסרבו לה אוטומטית במקרים עתידיים אחרים. באופן דומה, כאשר הוא מציע את טיעונו השני, בין אם הוא מתפרש כפרופורציונלי, כקרשנדו, או קל וחומר, הם פשוט דוחים את הכללתו המקדימה *במקרה הספציפי הזה* , מבלי לרמוז שהם יסרבו לה אוטומטית במקרים עתידיים אחרים. לפיכך, ניתן לומר שחכמים מעלים התנגדויות "אד הוק" לדיו , במקום לפנות ל"עיקרון " *לדיו* במובן הצר. מדוע יעלו חכמים התנגדות *לדיו* במקרה הספציפי הזה, ולא יעלו אותה במקרים אחרים? סביר להניח שהם מזהים סכנה לא מוגדרת במקרה הנוכחי שעשויה להיעדר במקרים אחרים.

בהינתן נקודת מבט חלופית זו של עיקרון *הדאיו* , יש לומר כבדרך אגב, סביר להניח שאין צורך כלל להזכיר את טיעון *קל וחומר* בוויכוח המשנה הזה! בנקודת מבט זו, ייתכן שגם רבי טרפון וגם חז"ל לא התכוונו להנמקה אמיתית מסוג קל וחומר, אלא התמקדו לחלוטין באנלוגיה גרידא. כפי שנראה, למרות שהגמרא כנראה מתכוונת לפרשנות א-פורטיורי של שני טיעוניו של רבי טרפון, לא מן הנמנע שמחברה התכוון פשוט לטיעון אנלוגי/פרו רטה. למרות שהביטוי *קל וחומר* אכן מופיע בגמרא, אין צורך בהכרח לפרש אותו כמתייחס לטיעון קל וחומר או קרשנדו, אלא ניתן לקרוא אותו כמתייחס לפרו רטה. בכל מקרה, ראוי לציין שנקודת מבט נוספת אפשרית, משום שהיא מאפשרת לנו לנתק מבחינה מושגית את עקרון *הדאיו מקל וחומר* .

אבל הערך העיקרי של הצעת התרחישים החלופיים הוא שהם מספקים לנו הסברים שונים למחלוקת בין רבי טרפון לחכמים. היכן בדיוק הם נחלקו?

---

[48] כך, למשל, אנו מדברים בפילוסופיה על עקרון האחידות, לא מתכוון לכך שהכל אחיד, אלא שיש אחידות ניכרת ביקום. או שוב, בפיזיקה קיים עקרון אי הוודאות, אשר חל לא בכל המערכות אלא רק בתחום התת-אטומי.

בהינתן התרחיש העיקרי, שבו עקרון *הדאיו* הוא *עקרון מוצק* בעיני חכמים, עולה השאלה: כיצד רבי טרפון שכח או לא ידע או בחר להתעלם מעיקרון זה? אם חכמים טוענים שהוא צו אלוהי, כלומר מסורת עתיקה המתוארכת "ממגילת סיני", בין אם נלקחה מהכתובים ובין אם נמסרה בעל פה, לא יעלה על הדעת שאדם ברמתו של רבי טרפון יהיה בור לגביו או יסרב לקבלו. לפיכך, התרחיש העיקרי מכיל קושי, *קושיה* .

פתרון אפשרי אחד לקושי זה הוא לומר שחכמים חוקקו כאן, כלומר עקרון *הדאיו* היה כאן *בתהליך של* הכרעה על ידי הרבנים יחד, כאשר היה קול אחד שחולק על כך, דהיינו זה של רבי טרפון, לפחות באופן זמני עד שההחלטה הוכרזה כחוק. במקרה זה, הסכסוך בין שני הצדדים מתמוסס עם הזמן. פתרון אפשרי נוסף הוא לומר שחכמים לא התכוונו להצהרת *הדאיו שלהם* כעיקרון נוקשה ומוחלט, אלא *כהנחיה רופפת* שלדעתם יש להחיל בהקשר הנוכחי, בעוד שעמיתם רבי טרפון סבר שאין להחיל אותה בהקשר הנוכחי. במקרה זה, שני הצדדים מסכימים שעקרון הדאיו *אינו* אוניברסלי, אלא מותנה בלבד, והסכסוך ביניהם כאן הוא רק בשאלה האם יישומו בפועל מתאים במקרה הנדון.

זה יסביר מדוע רבי טרפון יכול להציג את טיעונו הראשון והשני מבלי לצפות בכל פעם שהחז"ל יחלקו עליו. לא ניתן היה לצפות ממנו לחזות באופן מוחלט מה יהיה שיקול דעתם הקולקטיבי, ולכן הציע את דעתו בתום לב. העובדה שהם לא הסכימו איתו אינה משקפת את ידיעותיו בתורה או את כוחותיו ההגיוניים; היה מקום להתנגדות לגיטימית. לפיכך, בעוד שההשערה שהתנגדויותיהם של חז"ל *מסמלות* כלל נוקשה ומוחלט ממקור סיני היא בעייתית, ישנן שתי השערות חלופיות בנות קיימא: דהיינו, שהתנגדויותיהם של חז"ל *היוו* פסיקה רבנית כללית בהתהוות; או שהן נועדו להיות הצהרות אד-הוק, פרטיות ומותנות, ולא כהשתקפות של כלל כללי בלתי ניתן לשבירה. הבעיה עם ההשערה הראשונה היא להסביר את בורותו או חילוקי הדעות המשתמעים של רבי טרפון; בעיה זו נפתרת באופן משביע רצון עם כל אחת משתי ההשערות האחרונות.

פירוש הגמרא סובב סביב סוגיה זו, שכן השאלה הראשונה והעיקרית שלו היא: "האם רבי טרפון באמת מתעלם מעקרון *הדאיו ? האם הדאיו* אינו ממקור מקראי?" נראה אפוא כי התזה של הגמרא היא *שדאיו* הוא עיקרון ממקור מקראי ולכן רבי טרפון ידע עליו והסכים איתו למעשה. נראה עוד מעט לאן היא מובילה הנחה זו.

לגבי השיטה . סוגיה העולה מדיון המשנה הזה היא האם הוא מבוסס על התגלות או על תבונה. אם נבחן את דבריו של רבי טרפון, נראה שהוא פונה שוב ושוב לתבונה. פעמיים הוא אומר: "האם זה לא עומד בהיגיון?" (*eino*

din) ופעמיים הוא טוען שהוא "מסק" (*edon*) [49]. שפה זו (התרגומים הם אלה שבמהדורת שונצינו) מרמזת שהוא אינו פונה לגילוי אלוהי, אלא לתבונה אנושית רגילה. וחשוב לציין, חז"ל אינם מתנגדים לו בטענה *מפורשת שעקרון הדאיו* שלהם הוא אלוהי (כפי שטוענת הגמרא מאוחר יותר) ובכך גובר על טיעונו הרציונלי בלבד - לא, הם פשוט מאשרים ומאשרים אותו כמשהו מובן מאליו באופן אינטואיטיבי, על בסיס מוסרי, אם לא הגיוני. לפיכך, מראיות חיוביות ושליליות כאלה, ניתן להניח שגם ר' טרפון וגם חז"ל רואים באמצעים המתודולוגיים שלהם רציונליים במהותם.

בנוגע לכישוריהם הלוגיים של רבי טרפון וחכמינו, אף אחד מהצדדים לויכוח אינו עושה טעות לוגית כלשהי, למרות שגישותיהם ודעותיהם שונות. כל הטיעונים בהם הם משתמשים תקפים מבחינה פורמלית. בשום שלב אינם מכחישים חכמים את כוח ההיגיון של רבי טרפון, או להיפך. שני הצדדים מבינים זה את זה היטב ומגיבים כראוי. אין מניפולציה רטורית, אך נעשה שימוש בהיגיון לכל אורך הדרך. אף על פי כן, שאלה רלוונטית לשאול היא: מדוע רבי טרפון וחכמינו לא הבהירו את כל הסוגיות הלוגיות המעורבות, והותירו את יורשיהם עם שאלות ללא מענה? מדוע, אם אנשים אלה היו מודעים לחלוטין למה שהם עושים, הם לא פירטו את כוונותיהם בבירור כדי למנוע כל טעות אפשרית? התשובה הסבירה ביותר היא שהם פעלו 'באופן אינטואיטיבי' (במובן המזלזל של המונח), ללא מודעות לכל הפורמליות הכרוכות בכך. הם היו מתרגלים מיומנים של לוגיקה, אך כנראה לא תיאורטיקנים שלה. הם אפילו לא הבינו את חשיבות התיאוריה.

4. קריאתו של לוגיקן את במדבר י"ב: 15-14

עד כה ניתחנו את החלק המשני של בבא קאמא כ"ד ע"ב-כ"ה ע"א. לפני שנפנה לגמרא המתאימה, רצוי מצידנו - כמעין לימוד הכנה - לבחון קטע תורה הממלא תפקיד חשוב בגמרא זו, כהמחשה לכלל ההרמנויטי הרבני של *קל וחומר* (טיעון קל וחומר) וכצידוק לעקרון *הדיו* (הספיקות) הנלווה אליו.

הקטע התורה המדובר הוא במדבר י"ב, 15-14. הסיבה לכך שהגמרא התמקדה במיוחד בקטע זה צריכה להיות ברורה מאליה. זהו הטיעון קל וחומר *היחיד* בכל התנ"ך שנאמר על ידי אלוהים וגם קשור להסקת עונש על פשע מסוים. אף אחד מארבעת הטיעונים הקל וחומר האחרים בתורה אינו נאמר על

---

[49] ראו את המשפטים: "האם לא *סביר* שנעשה זאת בקפדנות שווה בהתייחס להנחות התובעים?" ו"האם לא *סביר* שנחיל את אותה הקפדה על קרן?" כמו כן: "ר' טרפון, לעומת זאת, השיב: אך גם איני *מסיק* קרן מקרן; אני *מסיק* קרן מרגל." (ההדגשה שלי לכל אורכו.)

ידי אלוהים [50]. ומתוך תשעת הטיעונים הקל וחומר האחרים בתנ"ך שנאמרו על ידי אלוהים, שניים אכן עוסקים בענישה על חטאים אך לא מספיק ספציפית כדי להנחות שיפוט משפטי [51]. ברור שספר המשנה... פסוק ב':5 יכול להיות מבוסס רק על התורה דרך במדבר י"ב:יד-ט"ו.

במדבר י"ב, יד-טו נאמר: "יד *אִם יָרֹק אָבִיהָ בָּפָנֶיהָ הֲלֹא תִכָּלֵם שִׁבְעַת יָמִים? תִּסָּגֵר מִחוּץ לְמַחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים, וְאַחֲרֵי כֵּן תֵּאָסֵף*. ט"ו *וַתִּסָּגֶר מִרְיָם מִחוּץ לְמַחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים; וְלֹא נָסַע הָעָם עַד הֵאָסֵף מִרְיָם*. " ניתן לפרש פסוק 14 כקל *וחומר* כדלקמן:

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

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

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

טיעון זה, כפי שניסחתי אותו מעט מחדש כאן, תקף אך ורק קל וחומר מסוג סובייקטיבי חיובי (משנוני לגדול) [52]. פרשנות מסוימת מצידי הייתה נחוצה כדי לנסחו בפורמט סטנדרטי זה [53]. לקחתי את הדימוי של אביה יורק בפניה (12:14) כמעיד על "אי-הסכמה אבהית" הנגרמת ככל הנראה, באנלוגיה להקשר, על ידי התנהגות היפותטית כלשהי מצידה [54]. לא נאמר כאן דבר על

---

[50] אחד הוא של למך (בראשית ד':כד), אחד הוא של אחי יוסף (בראשית מד':ח'), ושניים הם של משה (שמות ו':יב ודברים לא':כז). ניתן לפרש את טיעונו של למך כנוגע לעונש, אך הדובר ראוי לגינוי מוסרי והצהרתו היא יותר התרברבות מלאת תקווה מאשר טענה משפטית אמינה.

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

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

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

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

"אי-הסכמה אלוהית"; גם זה מוסק על ידי מההקשר, דהיינו מרים שנפגעה לפתע ב"צרעת" (12:10) על ידי אלוהים, כשהיא כועסת באופן גלוי (12:9) על כך שדיברה רע על משה (12:1). האחרון הוא "עבירתה" במצב הנוכחי, כאשר מונח זה (או אחר דומה לו) נחוץ כמונח ביניים של הטיעון.

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

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

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

לחלופין, אנו יכולים כמובן לטעון שהטיעון נועד להיות קרשנדו ולא קל וחומר. כלומר, ייתכן שהמסקנה "יש לסגור אותה מחוץ למחנה שבעה ימים" אכן *נגזרת* מההנחה המשנית "היא תסתתר בבושה שבעה ימים" - ב'פרופורציה' לחומרת העוול, תוך השוואה בין זה לאב לזה לאל. כדי שזה יתקבל, עלינו להניח הנחת *יסוד נוספת* , המחייבת יחס יחסי בין חשיבותו של קורבן העוול (אב, אלוהים) לבין העונש שייגרם על העבריין (בידוד מרצון, גירוש כפוי וכלא).

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

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

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

מה, אם כן, התועלת של הפסוקית: "ואחרי כן תובא שוב"? שימו לב שזה לא מוזכר במובן הקל וחומר שלי לעיל. האם עלינו פשוט לקרוא את זה כמבהיר משהו שמשתמע מהמילים " ותסגר אותה מחוץ למחנה שבעת ימים "? ובכן, מילים אלה אינן מרמזות באופן מוחלט שלאחר שבעה ימים יש להחזיר אותה למחנה; ייתכן שלאחר שבעה ימים היא צריכה להשתחרר מהכלא (שם היא "סגורה"), אך לא בהכרח להחזיר אותה "מחוץ למחנה". לכן, הפסוקית המדוברת מוסיפה מידע. בתום שבעת הימים, מרים צריכה להשתחרר גם מהכלא *וגם* מגירוש ממחנה השבט.

פרשנות אפשרית נוספת לסעיפים אלה היא לקרוא את " תסגר אותה מחוץ למחנה שבעת ימים " כמעין גזר דין של *לפחות* שבעה ימים, בעוד ש"ואחרי כן תובא שוב" פירושו שהגזר דין לא *יעלה על* שבעה ימים (כלומר, "אחרי כן"

מתפרש כ"מיד לאחר מכן"). הם קובעים בהתאמה מינימום ומקסימום, כך שמוטלים *בדיוק* שבעה ימים. מה שברור בכל מקרה הוא ש"שבעה ימי בידוד" נאמר ומרומז הן בהנחת היסוד המשנית המוצעת והן במסקנה; ***שום כמות אחרת, כגון ארבעה עשר יום, לא מוזכרת כלל*** , שימו לב היטב. זוהי אינדיקציה חיובית לכך שאנו אכן עוסקים בעיקרה בטיעון קל וחומר גרידא, שכן הכלל הלוגי של הרציפות בין המידע הנתון למידע המשוער מציית (במידה זו).

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

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

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

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

יכולים ויש להתייחס אליהם כגזירות נפרדות ונוספות. לחלופין, ניתן להסבירם באמצעות טיעוני קרשנדו.

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

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

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

כי אם נתייחס (כפי שיכולנו) לשני העונשים (לבת ולמרים) המוזכרים במדבר י"ב:יד-טו כגזירות אלוהיות, לא נוכל לומר באופן אמין גם שהאחרון (למרים) מוסק *קל* וחומר מהראשון (לבת). לכן, הנחת היסוד במקרה של מרים אינה סמכותית מטבעה כפי שהייתה צריכה להיות כדי לשמש אנלוגיה מושלמת להנחת היסוד התורנית במקרה המשנה. שכן מהות עקרון ההספיקות המשנה היא שעל בית המשפט להסתפק בגינוי עבריין גדול יותר באותו עונש שהתורה

מגנה עבריין פחות, ולא בעונש גדול יותר באופן יחסי, בטענה שהעונש היחיד המוצדק במפורש בתורה ולכן *ניתן להסיק* בוודאות הוא אותו עונש. כלומר, הנקודה של דאיו המשנה *היא שהנחת היסוד סמכותית יותר* מהמסקנה, ואילו בדוגמה של במדבר י"ב:יד-טו זה לא בדיוק המקרה. משמעות הדבר היא שלמרות שניתן לבסס את *דאיו המשנה במידה מסוימת על במדבר*... יב:15-14, בסיס כזה תלוי בקריאת היבטים מסוימים של המשנה *לתוך* הדוגמה של התורה. כלומר, התלות המושגית בין השניים היא הדדית ולא חד-כיוונית.

5. ביקורת על הגמרא בבבא קמא כ"ה ע"א

באשר לגמרא של התלמוד הירושלמי, כל שהיא מכילה ביחס למשנה בבא קאמא ב', ה' הוא הערה קצרה בשם רבי יוחנן[55]שרבי טרפון תומך בתשלום מלא עבור נזקים ברשות הפרטית, בעוד שחכמים תומכים בתשלום חצי [56]. זה אופייני לתלמוד זה, שכמעט ולא מתעסק בדיון [57]. מצד שני, לגמרא של התלמוד הבבלי יש לא מעט מה לומר בנושא זה (ראה שם עמ' 25א), אם כי אולי פחות מהצפוי. מתי בדיוק נוסח פירוש זה על משנתנו, ועל ידי מי, לא צוין שם; אך יש לזכור שהגמרא כולה עברה עריכה בבבל בסביבות שנת 500 לספירה, כלומר כשלוש מאות שנים לאחר סגירת המשנה, כך ששני טקסטים אלה רחוקים מלהיות בני זמנם [58]. זה מתחיל כך:

> "האם באמת מתעלם ר' טרפון מעקרון *הדאיו ? האם הדאיו* אינו ממקור מקראי? כפי שלמדנו: כיצד פועל כלל *קל וחומר* ? ויאמר ה' אל משה: 'אם רק ירק אביה בפניה, הלוא תתבייש שבעת ימים?' על אחת כמה וכמה שבמקרה של תוכחה אלוהית תתבייש ארבעה עשר ימים". ימים? אך מספר הימים נותר שבעה, כי די בכך אם החוק בנוגע לדבר הנסמך יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר!

---

55 אני מניח כבדרך אגב שזה מתייחס לרבי יוחנן בר נפחא, נפטר בסביבות שנת 279 לספירה.

56 ראה עמוד 11ב, פרק 2, חוק 7.

57 תלמוד זה (שנסגר בארץ ישראל, בסביבות שנת 400 לספירה) עשוי כמובן להכיל הערות משמעותיות לגבי *קל וחומר* ועקרון *הדיו* במקומות אחרים; לא חקרתי את העניין לעומק.

58 מאחר ור' טרפון פרח בשנים 135-70 לספירה, והמשנה עברה עריכה בסביבות שנת 220 לספירה, הגמרא הנבחנת כאן בוודאי התפתחה איפשהו באמצע, כלומר בתקופה שבין שנת 220 לספירה לערך עד שנת 500 לספירה לערך. ייתכן שהטענה הנתמכת בגמרא אנונימית זו התקיימה זמן מה לפני העריכה הסופית, או שאולי חוברה באותה תקופה (או אולי אפילו מאוחר יותר, אם להאמין לחוקרים מודרניים מסוימים).

קריאת הקרשנדו . מקריאת קטע זה, נראה שהגמרא תופסת *את קל וחומר כקרשנדו* ולא כטיעון קל וחומר גרידא; ואת עקרון *הדאיו* כמגבלה חיצונית המוטלת עליו. היא לוקחת את סיפורה של מרים (כלומר , במדבר י"ב, יד-טו) כהמחשה והצדקה לדעתה, וטוענת שהעונש המגיע למרים היה ארבעה עשר יום על ידי *קל וחומר אלמלא* היה מוגבל לשבעה ימים על ידי עקרון *הדאיו* . עקרון *הדאיו* מנוסח כאן בדיוק כפי שבמשנה ("די וכו'"); אך שאר דברי הגמרא הנ"ל אינם נמצאים שם.

למעשה, הגמרא טוענת שהתיזה המוצגת כאן היא *ברייתא* – כלומר, מסורת ממקור תנאי סמכותי יותר, למרות שאינה חלק מהמשנה [59]. הדבר מסומן באופן קונבנציונלי בגמרא על ידי הביטוי 'כפי שלמדנו': דתניא (*דתניא*) [60]. ניתן לפרש את *הברייתא* כחלק העברי שאחריו, כלומר, המשתרע מ"כיצד פועל כלל *קל וחומר* ?" ועד "...שממנו הוא נגזר". שימו לב היטב שתזת *הברייתא* מוגבלת בבירור: השאלות הקודמות שהציגה הגמרא – דהיינו: "האם רבי טרפון באמת מתעלם מעקרון *הדאיו ? האם הדאיו* אינו ממקור מקראי?" – *אינן* חלק ממנו; נחזור לשתי שאלות אלו בהמשך.

כפי שהראינו בניתוח הקודם שלנו, ניתן לקרוא את במדבר י"ב:15-14 כנטול כל טיעון; אך אז נתקשה להסביר את תפקידו של המשפט הראשון: "אילו רק ירק אביה בפניה וכו'", ואת הקשר שלו לשני: "ותסגר מחוץ למחנה וכו'". לכן, הנחה סבירה שאכן מכוון טיעון. ניתן לפרש טיעון זה קל וחומר; במקרה זה, מסקנתו היא פשוט שבעה ימי בידוד, אותו מספר ימים כפי שהוזכר בהנחת היסוד המשנית; ואם לעקרון *הדאיו* יש תפקיד כלשהו כאן, זהו פשוט עקרון הדדוקציה, כלומר תזכורת לכך שהמסקנה חייבת לשקף את הנחת היסוד המשנית. ניתן גם לפרש את הטיעון כקרשנדו, כפי שמציעה הגמרא לעשות; במקרה זה, מסקנתו היא מספר רב יותר של ימי בידוד (נניח, ארבעה עשר יום); ועקרון *הדאיו* ממלא את התפקיד המכריע של איפוס מספר הימים לשבעה.

---

[59] על פי הערה בתלמוד *בבלי* , *ברייתא זו* "מופיעה לראשונה בתחילת *תורת כהנים* ", שבה הם ככל הנראה מתכוונים להקדמה לספרא, *המפרטת* את שלושה עשר העקרונות הפרשנותיים של רבי ישמעאל וכמה דוגמאות מקראיות שלהם.

[60] על פי *ההקדמה לתלמוד* של רבי שמואל הנגיד (ספרד, 1060-993 - או אולי מצרים, אמצע המאה ה -12), *תוספתא* היא צורה של *ברייתא* (חומר חיצוני) "שבדרך כלל מוצגת על ידי המילה *תניא* "; כך שהשימוש במילה זו כאן יכול להעיד על *תוספתא* . בהמשך אותו חיבור, נאמר כי "הצהרה אנונימית בתוספתא היא לפי רבי נחמיה"; כך שההצהרה המצוטטת כאן על ידי הגמרא עשויה להיאמר על ידי התנא רבי נחמיה (ישראל, בערך שנת 150 לספירה). זוהי רק ספקולציה מצידי, שימו לב היטב. תרגום לאנגלית של ספרו של רבי שמואל הנגיד ניתן למצוא בספר " *עזרה בתלמוד" של אריה כרמל* ; ראו שם, עמ' 70, 74.

האחרון הוא השערה אפשרית, אך בשום אופן לא ודאי, שימו לב היטב. אין בבירור אזכור של "ארבעה עשר יום" בקטע התורה הנזכר, כלומר אין ראיות קונקרטיות לטיעון "קרשנדו", שלא לדבר על עקרון *"דאיי* " המקצר את ארבעה עשר הימים לשבעה. התרחיש המוצע נקרא כולו לתוך הטקסט המקראי, ולא נשאב ממנו, על ידי *הברייתא* ולאחר מכן הגמרא; זוהי אינטרפולציה מצידם. הם אומרים: למרות שהתורה אינה מזכירה במפורש ארבעה עשר יום וכו', היא מתכוונת אליהם במשתיקה. אין זה בלתי נתפס; אך יש להודות שזה ספקולטיבי, שכן פירושים אחרים אפשריים באותה מידה.

הברייתא מציעה כנראה לקרוא לא רק את *קל וחומר הספציפי* על מרים, אלא *קל וחומר* באופן כללי כטיעון קרשנדו, שכן היא אומרת "כיצד פועל כלל *קל וחומר* ?" ולא "כיצד פועלת הדוגמה הבאה *של קל וחומר ?"* . לפיכך, ניתן להניח שהתנא האחראי לכך מאמין ללא תנאי ב'מידתיות' של טיעון קל וחומר. כמו כן, הגמרא - שכן היא מקבלת דעה זו ללא התנגדות או הסבר. אם נכון שגמרא זו (והברייתא *עליה* היא מבוססת - אך לא אמשיך להזכיר זאת) רואה בטיעון קל וחומר תמיד טיעון קרשנדו, היא כמובן סוטה לחלוטין מהמסלול.

כפי שראינו, בכל הנוגע ללוגיקה פורמלית, טיעון "כפי שמוטל על הכף" אינו במהותו קרשנדו, למרות שניתן להביא את הנחות היסוד שלו, בעזרת הנחת יסוד נוספת לגבי מידתיות, למסקנה "כפי שמוטל על הכף". מתקבל על הדעת שהטיעון הספציפי בנוגע למרים הוא למעשה לא רק "כפי שמוטל על הכף" אלא "כפי שמוטל על הכף" (בהנחה שהנחת היסוד של מידתיות מכוונה במרומז, וזו הנחה סבירה); אך בהחלט *לא* מתקבל על הדעת שכל הטיעונים *"* כפי שמוטל על הכף" הם קרשנדו. זיהוי הגמרא של טיעון "כפי שמוטל על הכף" עם "כפי שמוטל על הכף" אינו מוצדק בשום מקום על ידו. הגמרא לא ניתחה טיעון "כפי שמוטל על הכף באופן כללי ומצאה שמסקנתו הלוגית היא "כפי שמוטל על הכף" (כלומר, "פרופורציונלית"); היא רק טוענת שזה כך במקרה הנדון, ולכאורה, באופן כללי.

אמנם נכון כי מבחינה אמפירית, בתוך התלמוד ומחוצה לו, ניתן להביא דוגמאות משכנעות לטיעון קל וחומר לכאורה המניב מסקנה פרופורציונלית (בערך או במדויק), אך נכון גם שניתן להביא דוגמאות לטיעון קל וחומר המניב מסקנה *לא* פרופורציונלית. יש להסביר זאת - כלומר, פרשנים מחויבים להסביר את השונות הזו בהתנהגות, על ידי ציון באילו תנאים לוגיים מסקנה 'פרופורציונלית' מוצדקת ומתי היא אינה מוצדקת. התשובה לכך היא (לחזור על כך) שטיעון קל וחומר כשלעצמו אינו מכיל מסקנה 'פרופורציונלית' וכי מסקנה כזו מותרת מבחינה לוגית רק אם מוצגת הנחת יסוד נוספת המצדיקה את ה'פרופורציונליות'. הגמרא אינה מדגימה את מודעותה לתנאים תיאורטיים אלה, אלא פועלת 'אינטואיטיבית'. לפיכך, התזה שלה היא דוגמטית במהותה - טיעון על סמך סמכות, ולא באמצעות הצדקה לוגית.

לפיכך, בגמרא, או לפחות בגמרא זו, המילים " *קל וחומר* ", או המקבילה האנגלית שלהן "טיעון קל וחומר", מתייחסות למה שכינינו טיעון קרשנדו, ולא לטיעון קל וחומר גרידא. אין בכך שום דבר רע - אלא שהגמרא אינה מדגימה מודעות להשערות חלופיות.

חסרון מפתיע . יתר על כן, יש לציין באופן הכרחי כי ההסבר הנ"ל של הגמרא לויכוח המשנה, באמצעות סיפור מרים, רלוונטי רק לחילופי הדברים הראשונים בין רבי טרפון לחכמים; *הוא אינו מתייחס* לסוגיות שעלו בחילופי הדברים השניים ביניהם.

שכן בחילופי הדברים הראשון, כפי שראינו, מנסה רבי טרפון באמצעות טיעון פרו רטה אפשרי, או לחלופין טיעון א-קרשנדו (כפי שהגמרא מציעה לכאורה), להצדיק מסקנה 'פרופורציונלית' (כלומר, מסקנה שהנשוא שלה גדול מהנשוא של ההנחה המשנית, ביחס לגדלים היחסיים המשתמעים מההנחה העיקרית); וכאן התנגדותם של חז"ל *בדאיו* מגבילה את נשוא המסקנה לזה של ההנחה המשנית; כך שהאנלוגיה לפרשת מרים אפשרית. אך בחילופי הדברים השניים, המצב שונה *למדי* ! כאן, כפי שהראינו קודם לכן, התנגדות *הדאיו* מתייחסת לא למידע בהנחת ההנחה המשנית, אלא למידע שהועבר להנחת ההנחה העיקרית. כלומר, בעוד שההתנגדות הראשונה מכוונת לניסיון הניכויים הפרו רטה או הקרשנדו, השנייה נוגעת להקדמה האינדוקטיבית לניסיון הניכויים הפרו רטה או קל וחומר או הקרשנדו.

הגמרא אינה מזכירה את ההבחנה המכרעת הזו בין שני המקרים. היא אינה מראה בשום מקום במפורש שהיא שמה לב שהטיעון *השני של ר' טרפון* מסיק את אותה מסקנה בין אם הוא נחשב פרו-רטה, קרשנדו, או אפילו קל וחומר, כך שהוא אינו *סותר באופן פורמלי* את ההתנגדות הראשונה של חז"ל. הגמרא גם אינה מתפלאת על כך שההתנגדות השנייה של חז"ל מובאת בדיוק *באותם מונחים* , במקום להתייחס למונחים האמיתיים של הטיעון החדש של ר' טרפון. היא אינה מציינת כי סיפור מרים (כפי שהגמרא מפרשת אותו) אינו *רלוונטי* למקרה השני, שכן הוא אינו דומה לו, ויש לחפש לו הסבר אחר. חסרון זה הוא כמובן חולשה חמורה בכל השערת הגמרא, שכן היא אינה מתיישבת עם כל הנתונים שבידינו.

אין ספק שההבחנה בין שני המקרים אכן מופיעה בספרות הרבנית. הבחנה זו מתמצקת באמצעות התוויות " *דאיו ארש דינא* " ו"דאיו *עסוק דינא* " שניתנו לשתי הגרסאות של עקרון " *דאיו* " . אך איני חושב שההבחנה היא תלמודית (בוודאי, היא נעדרת כאן, היכן שהיא נחוצה ביותר). אלא, נראה שהיא מתוארכת לזמן מאוחר הרבה יותר (כנראה לתקופת תוספות). ביטויים אלה משמעותם, בהתאמה, החלת ה"דאיו " "על המונח (או החוק) הראשון" והחלתו "על המונח (או החוק) האחרון". לדעתי, *עסוק דינא* חייב להתייחס

לדאיו *המשמש בק"ל וחומר* הראשון , בעוד *שארש דינא* מתייחס לדאיו *המשמש בק"ל וחומר* השני[61] .

יהיה אשר יהיה, מה שמעסיק אותנו כאן הוא הגמרא, אשר לכאורה אינה עושה הבחנה כזו (גם אם פרשנים מאוחרים יותר ינסו לתת את הרושם לאחר מעשה שכל מה שהם אומרים התכוון בשתיקה בגמרא). משמעות חוסר תשומת הלב הזה של הגמרא היא שגם אם היא תצליח להוכיח את מה שהיא מנסה להוכיח (עוד נראה מה) - היא לא תצליח, שכן היא לא לקחה בחשבון את כל המידע הרלוונטי. התיאוריה שלה תהיה פשוטה מדי, לא רחבה מספיק - לא מספקת למשימה. כישלון התצפית של הגמרא כמובן גם אינו מרגיע במיוחד.

הטענה שדאיו *מקורו* מקראי . נחזור כעת לשאלות הראשוניות שהציגה הגמרא, דהיינו: "האם רבי טרפון באמת מתעלם מעקרון *דאיו ? האם דאיו* אינו מקורו מקראי?" (ור " ט ליט ליה דיו והא דיו דאורייתא הוא). כפי שכבר צוין, חשוב לשים לב ששאלות אלו *אינן* חלק מהברייתא . לכן, הן התזה של הגמרא עצמה (או תזה אנונימית שהיא מגינה עליה כטענה שלה) - ואכן, כפי שנראה, הן לב ליבה של פרשנותה. הברייתא *עם* קריאת הקרשנדו היא עניין צדדי יחסית. מה שהגמרא מבקשת להוכיח הוא שרבי טרפון "אינו *מתעלם* " מעקרון *דאיו* , משום ש"הוא *ממקור* מקראי". מה שאינו ממקור מקראי עשוי להיות בלתי ידוע לרב ברמתו של טרפון; אך מה שמקורו מקראי יש להניח כידוע לו.

כמובן שעולה השאלה מה בדיוק פירוש המילה "ממקור מקראי" (*דאורייטה*) כאן? זה לא יכול להיות פשוטו כמשמעו שעקרון *הדאיו* מפורסם ומפורש *במפורש* בתורה. אין ספק שהוא לא מופיע בשום מקום בתורה המוזכרת כאן, או בכל מקום אחר באותו מסמך. לפיכך, ביטוי זה יכול להתייחס באמת רק לנוכחות *מרומזת* בתורה. ואכן, הקטע התורה על מרים, כפי שהוצג בגמרא, נראה כמצוין על ידי הגמרא כמקור *והצדקה הדרושים* לעיקרון, ולא רק כהמחשה שלו. עם זאת, כפי שנראה בהמשך, יש מעגליות ניכרת בטענה כזו.

---

[61] הסיבה שאני אומר "לדעתי", היא שהטקסט שבו מצאתי את ההבחנה הזו, דהיינו *למשנה* (כרך 8, בבא קמא. תרגום: רוברט וייל. פריז: קרן הספר והלימוד, 1973), טוען את ההפך, כלומר *ארש דינא* עבור הטיעון הראשון ואסף *דינא* עבור השני. אבל זה לא הגיוני לדעתי. או שהייתה שגיאת הקלדה, או (פחות סביר) שמי שניסח במקור את ההבחנה הזו לא באמת הבין כיצד שתי היישומים *של "דיין"* שונים זה מזה. שכן ברור מהניתוח המוצג בכרך הנוכחי שבטיעון הראשון " *דיין"* מוחל על הנחת היסוד בדבר פרופורציונליות (שהיא יחסית במורד הזרם, משם "בסוף"), בעוד שבטיעון השני הוא מוחל לפני היווצרות הנחת היסוד העיקרית (ולכן, הרבה במעלה הזרם, כלומר "בהתחלה"). יתר על כן, נראה כי דעתי מאושרת על ידי ההערה הבאה במשנה בארטסקרול: "קל יותר ליישם את עקרון *הדיין על הקל וחומר* הראשון , משום שבמקרה זה הוא חל על סוף הקל *וחומר* ." נראה כי הדבר הנסקר בפרק 5.3 של הכרך) ET מאושש גם על ידי המאמר על עקרון *הדיין* בספר הנוכחי).

לכן, הטענה שלעיקרון *הלאיו* "מקור מקראי" היא בסופו של דבר רק *אמירה*, כלומר השערה - היא אינה מבססת את העיקרון בצורה איתנה ואינה הופכת אותו לחסין מפני כל אתגר, כפי שמציעה הגמרא.

ניתן בהחלט לחשוב, מקריאת המשנה, שרבי טרפון *לא היה מודע קודם לכן לעקרון "הדיו"* לכאורה של חז"ל, שכן הוא לא הקדים את שתי התנגדויותיהם *בנושא*. אילו ידע את חשיבתם מראש, בוודאי לא היה מבזבז את זמנו בניסיון לבחון את שתי טענותיו, שכן היה מצפה שהן יידחו על הסף על ידי חז"ל. מאחר שהוא אכן ניסה, וניסה שוב, חז"ל בוודאי היו, לדעתו, או חשפו עיקרון עתיק כלשהו שלא היה מוכר לו, או החליטו על עיקרון חדש, או הציעו החלטות אד-הוק. זוהי המסקנה הסבירה הכוללת מהמשנה שהגמרא מבקשת להילחם בה, בטענתה שעקרון "*הדיו*" מקורו במקרא ולכן ר' טרפון בוודאי ידע אותו. שימו לב לכך היטב.

איני יודע מדוע הגמרא אינה מסתפקת באפשרויות החוקיות לחלוטין שעקרון "*הדיו*" עשוי להיות מסורת שאינה ידועה לרבי טרפון, או החלטה כללית או פרטית חדשה של חכמים (*דרבנן*). מסיבה כלשהי, היא מבקשת לכפות אג'נדה פונדמנטליסטית יותר, למרות שהגישות האלטרנטיביות נחשבות מקובלות בהקשרים תלמודיים אחרים. הגמרא אינה אומרת מדוע כאן לא מקובל שחכמים התייחסו למסורת אזוטרית יחסית או קבעו פסיקה קולגיאלית (ברוב, *רכ*)[62]. נראה שהגמרא מונעת על ידי רצון לקבוע שר' טרפון וחכמים נמצאים בהרמוניה רבה יותר ממה שהם נראים במבט ראשון; אך לא ברור מדוע בחרה בדרך שבחרה, שהיא רצופה בקשיים.

הטענה שדאיו *הוא* מותנה. הגמרא מעבירה את הוויכוח בין רבי טרפון לחכמים משאלה אחת בשאלה *האם* עקרון *דאיו* חל על שאלון אחר בשאלה *מתי* הוא חל. שני הצדדים, על פי הגמרא, מסכימים שעקרון *דאיו* הוא "ממקור מקראי", ולכן קיים עקרון *דאיו*; אך הם חלוקים בדעתם האם הוא חל ללא תנאי. לפי תפיסה זו, בעוד שחכמים רואים את עקרון *דאיו* כתקף באופן אוניברסלי, רבי טרפון רואה בו כתקף רק בתנאי. לפיכך, הצדדים מסכימים באופן עקרוני, וחילוקי הדעות ביניהם הם רק בפרטים. לאחר מכן הגמרא ממשיכה להבהיר את תנאיו הנטענים של רבי טרפון[63]:

> "העיקרון של *דאיו* מתעלם על ידו [רב טרפון] רק כאשר הוא יפגע בתכלית ה"א קל וחומר", אך כאשר הוא אינו פוגע בתכלית ה"א קל וחומר", אפילו הוא שומר על עקרון *ה"דאיו"*. במקרה המצוטט, אין כלל אזכור של שבעה ימים במקרה של תוכחה אלוהית; אף על פי

---

62 ולא מצאתי הסבר מצד פרשנים מאוחרים יותר.

63 האמת היא שההסברים של הגמרא אינם ברורים לחלוטין; רק בהתייחסות לפירושים מאוחרים יותר (בפרפרזה *בתלמוד בבלי* במקום) הצלחתי באופן אישי להבין אותם.

כן, על ידי פעולת ה"א קל וחומר", ניתן להציע ארבעה עשר ימים: מכאן, עם זאת, נובע עקרון ה"דאיו " , כך ששבעת הימים הנוספים אינם כלולים, בעוד ששבעת הימים המקוריים נשמרים. בעוד שבמקרה שלפנינו נקבע במפורש תשלום של לא פחות ממחצית הפיצויים [מכל מיני סיבות]. לכן, כאשר מיושם "א קל וחומר", נוסף חצי תשלום נוסף [בגין נזק שנגרם לרכוש התובע], מה שהופך את הפיצוי לשלם. אם [עם זאת] מיישמים את עקרון *ה"דאיו"* , תביעה היחידה של ה"א קל וחומר" תיפגע בכך."

בואו ננסה להבין מה אומרת הגמרא כאן. היא מציעה הבחנה (לכאורה על ידי רבי טרפון) בין שני תנאים מעורפלים: כאשר מיישם את עקרון *הדיו* "יסכל את מטרת הקל *וחומר* ", הוא *אינו* מיושם; ואילו כאשר מיישם את עקרון *הדיו* " *לא* יסכל את מטרת הקל *וחומר* ", הוא מיושם. למה מתייחסת התנאי הזה של "סכל את מטרת הטיעון קל וחומר"? הגמרא מבהירה זאת על ידי השוואת תגובותיו השונות (לכאורה) של רבי טרפון לשני מקרים: זו הנוגעת למרים והטיעון (הראשון) במשנה (הגמרא כנראה לא שמה לב לטיעון השני כלל, כזכור).

הגמרא מאשרת כאן את התיאוריה שלה, שלמרות שהתורה ("הדוגמה המצוטטת" - כלומר, במדבר יב:יד-טו) אינה מזכירה שבעה ימים ראשוניים או נוספים [64], "אף על פי כן, על ידי פעולת ה"קל וחומר" (כפי שנתפסת בגמרא, כלומר קרשנדו) מכוונים ארבעה עשר ימים בסך הכל (כלומר שבעה ועוד שבעה), ועקרון *הדיו* משמש לאחר מכן כדי "להוציא" את שבעת הימים הנוספים, ומאפשר רק את שבעת הימים "המקוריים". במקרה זה, אם כן, *יש להחיל את* עקרון *הדיו* . לאחר מכן, הגמרא פונה לטיעונו (הראשון) של רבי טרפון, וטוענת שבמקרה שלה *אין להחיל את* עקרון *הדיו* . מדוע? משום ש"תשלום של לא פחות ממחצית הפיצויים נקבע במפורש [מכל מיני טעמים]". פרשנים (רש"י מוזכר) מפרשים זאת כמשמעות שמאחר והתורה אינה מבחינה בין רכוש ציבורי לפרטי כאשר היא מציינת אחריות למחצה על

---

[64] לא ברור לאילו שבעה ימים הגמרא מתכוונת להתייחס, כאשר היא אומרת " אין כלל אזכור של שבעה ימים במקרה של תוכחה אלוהית ". ייתכן שמדובר בשבעת הימים הראשונים (ההנחה המשנית של הטיעון קל וחומר), אשר כפי שנראה בהמשך הגמרא מחשיב כדבר שבשתיקה. או שיכול להיות שמדובר ב"שבעת הימים הנוספים" המוזכרים מעט בהמשך אותה פסקה, כלומר שבעת הימים שנוספו לשבעת הימים הראשוניים המשוערים כדי להגיע לסך של ארבעה עשר (המסקנה המהפכנית של הטיעון), שגם אותם הגמרא מקבלת כמובן מאליו, אם כי נעדרים בטקסט. בכל מקרה, ראוי להדגיש את הודאתה המפורשת של הגמרא שחסר מידע.

נזק שנגרם מקרן [65], ניתן לראותה ככוונה לעונש זה (המינימלי [66]) לשני המקומות.

הגמרא ממשיכה ואומרת לנו שבאמצעות מסקנה "קל וחומר" "נוספת חצי תשלום נוספת, מה שהופך את הפיצוי לשלם". המשמעות היא שבעוד שחכמים בשלב זה היו מיישמים את עקרון *הדאיו* ומסיימים עם חצי תשלום *בלבד* , רבי טרפון (על פי הגמרא) סבר כי פעולה זו "תבטל את מטרת המסקנה הקל וחומר" וסיים במקום זאת עם תשלום מלא. במקרה של מרים, אנו עוברים מחוסר *מידע* לארבעה עשר ימים וחזרה לשבעה; כך, אנו עדיין מקבלים מידע חדש (שבעה) לאחר יישום *הדאיו להגדלת קל וחומר* . ואילו במקרה של משנה, אנו עוברים מתשלום חצי לתשלום מלא וחזרה לחצי; כך שיישום *הדאיו* כאן יבטל לחלוטין את הגדלת *קל וחומר* . לפיכך, רבי טרפון מוצג על ידי הגמרא כמי שיודע ומקבל את עקרון *הדאיו* , אך מיישם אותו *בתנאי רב יותר* מחכמים [67].

אבל בהחלט הייתי מערער על הטענה הבסיסית שהטיעון קל וחומר בו השתמש רבי טרפון (המסתיים בתשלום מלא עבור נזק שנגרם לרכוש פרטי) "מתבטל" על ידי התנגדות חז"ל אליו (המגבילה את התשלום למחצית). מה שקורה בתורה הוא שנזק כזה (בכל תחום שהוא) חייב בתשלום חצי. "חצי" זה אינו מוגדר, ויש לפרש אותו כלפחות חצי (כלומר מינימום של חצי, *לא*

---

[65] כאן מתייחסים לשמות כא:לה, העוסק בשור הורג (בנגיחה או באמצעים דומים אחרים) את שור של אחר, ובמקרה כזה השור החי נמכר ומחירו מתחלק בין שני הבעלים. ומצב זה מנוגד לשמות כב:ד, אשר אכן מציין רכוש פרטי בנוגע לנזק לשיניים ולרגליים. עם זאת, השוואה זו נראית לי מעט מאולצת, משום שלמרות שנכון שאין אזכור של מקום ההריגה של השור, הסיבה לכך היא שהנזק שנגרם אינו קשור למיקום; ואילו במקרה של בהמה של מישהו שרועה בשדה של אחר, השדה הוא זה שניזוק. בכל מקרה, הרבנים כנראה עושים הכללה, ממקרה של שור הגורם לנגיחה של שור אחר (כלומר, שמות כא:לה), לשור הגורם לנגיחה או נזק דומה *לכל דבר* שנמצא ברכוש ציבורי או פרטי. בדיוק כמו במקרה הראשון, השוורים מתחלקים בין הבעלים, כך שהמינימום עבור כל נזק *אחר* כזה על ידי שור הוא חצי אחריות. זה נכון לפחות לגבי נזקים ברכוש ציבורי, והשאלה הנשאלת היא האם ניתן לגבות יותר מכך עבור נזקים ברכוש פרטי.

[66] אם לא היינו אומרים "המינימום", ובמקום זאת מפרשים את "חצי הנזק" על רכוש פרטי *כדברה* , היינו מציעים שעונש זה ניתן מהתורה, ולכן לא ניתן להסיק עונש גדול יותר. אם מניחים את האחרון, התנגדויותיהם של חכמים *בדאי* יהיו רק הוראות מקראיות *אד-הוק* ולא ביטויים של עיקרון רחב. במקרה כזה, שני טענותיו של רבי טרפון לא נדחו על ידי חכמים בגלל פגם טכני כלשהו בהם, אלא פשוט משום שהמסקנה *כבר נקבעה* בגזירת מקרא, כך שלא היה טעם בניסיון שלו *להסיק* משהו אחר. אך נראה שזו לא כוונת המשנה או הגמרא.

[67] ברור שחילוקי דעות ספציפיים יותר זה בין הצדדים אינם מפריע לחיבור הגמרא. המשמעות היא שהנקודת מבט המיוחסת לרב טרפון (לגבי התניית *דאיו*) אינה "ממקור מקראי" - או, כמובן, שהיא הייתה ידועה לחכמים ומוסכמת עליהם! איזו אמינות יש לה, אם כן? מדוע להיאחז בה, אם זו רק דעתו של אדם אחד? ניתן לחוש בסטנדרט כפול בגישת הגמרא.

פחות מחצי), מה שמותיר פתוח האם הכוונה היא רק חצי (כלומר מקסימום של חצי, *לא יותר* מחצי) או מלא (כלומר *יותר* מחצי). רבי טרפון טוען (באמצעות קרשנדו, כלומר טיעון 'פרופורציונלי' קל וחומר) לטובת המסקנה "מלא", בעוד שחז"ל טוענים (באמצעות *לאו* , או טיעון קל וחומר גרידא) לטובת המסקנה החלופית "רק חצי". טיעונו של רבי טרפון בוודאי *אינו הופך לחסר תועלת מבחינה לוגית* עקב פסילתו על ידי חז"ל, אלא מהווה הכרה הכרחית באחת משתי הפרשנויות האפשריות של "חצי", כשם שדאי חז"ל *מכירים* כראוי באפשרות השנייה. אילו המשנה הייתה מפרשת ישירות את "חצי" כ"חצי בלבד", מבלי להתחשב באפשרות של "מלא", הפרשנות הייתה נראית בלתי מוצדקת.[68]

טיעון יש מאין . אבל בואו נעמיק בתנאי לכאורה של יישום *"דייו"* . מדוע, ליתר דיוק, סבור הרב טרפון מהגמרא כי יישום עקרון *"דייו"* במקרה של טיעון מרים אינו "סותר את המטרה היחידה של הטיעון קל וחומר", אך יעשה זאת במקרה של הטיעון הראשון שלו הדומה מבחינה פורמלית? מה ההבדל המשמעותי בין שני המקרים הללו? ומה המשמעות עלינו להבין את ההסברים הנוספים של הגמרא, דהיינו:

> "והרבנים? — הם טוענים שגם במקרה של [תוכחה] אלוהית נקבע מינימום של שבעה ימים במילים: תסגר מן המחנה שבעת ימים. ורבי טרפון? — הוא טוען שהפסיקה במילים 'תסגר וכו", היא אך תוצאה של יישום עקרון הדיו / הפחתת מספר הימים לשבעה]. והרבנים? — הם טוענים שזה בא לידי ביטוי בפסוק הבא: ותסגר מרים מן המחנה. ורבי טרפון? — הוא טוען שההצהרה הנוספת נועדה להציג את עקרון הדיו ליישום כללי, כך שלא תציעו להגביל את פעולתו רק למקרה בו היה מעורב כבודו של משה, ובכך לא לכלול את קבלתו ליישום כללי: לכן נודע לנו [על ידי ההצהרה הנוספת] שזה לא המקרה."[69]

---

68 לפיכך, ההערה בתלמוד בבלי ש"החלת *דייו* במקרה זה תשאיר את כל *וחומר* לא מלמד אותנו דבר" אינה נכונה. המשנה *אינה* עוברת מ"חצי" ל"מלא" וחזרה ל*"חצי* " - היא עוברת מ"לפחות חצי" ל"מלא" ומשם ל"רק *חצי* ". באופן דומה, נוכל לפרש את טיעון מרים כמעבר מ"לפחות 7 ימים" ל"14 ימים" ל"רק 7 ימים", ובכך להראות ששני המקרים דומים למדי מבחינה לוגית, בניגוד לטענת הגמרא.

69 הגמרא ממשיכה עוד ועוד, והמשפט הבא הוא "אמר רב פפא לאביי: הנה תנא שאינו משתמש "עקרון הדייו, אפילו כאשר העיקרון קל וחומר לא יובס..." (שימו לב לשתי השלילה, שמרמזות על כך שייתכנו חריגים *נוספים ליישום הדייו*). אבל הערה מאוחרת בהרבה זו (מסוף המאה ה-3 לספירה) סותרת במידה מסוימת את התיאוריה שהגמרא מייחסת לרב טרפון. לכן, בטוח לעצור היכן שהגענו. אגב, אם רצף האירועים היה באמת כפי שמשתמע בגמרא, אז התזה האנונימית שר' טרפון "לא התעלם" מכך שעקרון *הדייו* "מקורו מקראי" מתוארכת בערך איפשהו במאה

נראה[70] כי מחשבתו של רבי טרפון (עדיין לפי הגמרא, שימו לב היטב) היא שבנוגע למרים, *שום חלק מהעונש על עבירה נגד ה' אינו מוזכר במפורש בתורה* (במדבר יב:יד-טו), כך שכל ארבעה עשר הימים חייבים להילקח על ידי "א קל וחומר" (כלומר, קרשנדו); לאחר מכן משמש עקרון *הדיו* כדי לבטל שבעה מאותם ימים, ומשאירים שבעה. בעוד שבמקרה של נזק לקרן ברכוש פרטי, האחריות המינימלית של חצי תשלום *כבר ניתנת במפורש בתורה* (שמות כא:לה), כך שהטיעון "א קל וחומר" (כלומר, קרשנדו) משמש רק להוספת חצי תשלום; במקרה כזה, יישום עקרון *הדיו* כאן יבטל לחלוטין את השפעת *קל וחומר* .

לפיכך, משתמע, עקרון *"דאיו"* ישים במקרה של מרים, אך אינו מתאים במקרה של שור נוקף. חז"ל (לכאורה) מתנגדים לאחר מכן כי שבעת הימים הראשונים אכן ניתנו בתורה, במשפט "ותסגר מן המחנה שבעת ימים". על כך רבי טרפון (לכאורה) משיב כי משפט זה מתייחס ל"הפחתת מספר הימים לשבעה" של עקרון " *דאיו* ". חז"ל משיבים כי תפקיד זה ממולא על ידי המשפט "ותסגר מרים מן המחנה". על כך רבי טרפון משיב כי לאחרון יש לו תפקיד הכללה מהמקרה הנוכחי לכל האחרים. מבחינתי, רוב ההסבר הזה של הגמרא הוא בנייה מלאכותית וחסר משמעות. זוהי תעלול, *פלפול* (במובן המזלזל ביותר של המונח).

הטענה שהיא מציגה (מטעם ר' טרפון) שכל *ארבעה עשר הימים* בגין עבירה נגד אלוהים חייבים להיות מוסקים אינה נכונה - שכן ארבעה עשר הימים אינם מוסקים *יש מאין* , כפי שהיא מרמזת; הם מוסקים משבעת הימים בגין עבירה *נגד אב* . ההסקה של המסקנה, בין אם היא קרשנדו או קל וחומר, תלויה בהנחה קטנה זו. שבעת הימים לאב הם אכן מינימום נתון, החל *גם* על אלוהים; *אחרת, לא הייתה קרשנדו או הסקה קל וחומר. בכלל* . הגמרא טוענת שטיעון "א קל וחומר" (כלומר, קרשנדו) קיים בטקסט, אך מכחישה את הרלוונטיות של האינדיקטורים הטקסטואליים להנחה כזו. לכן, הטיעון הנטען שלה, "א קל וחומר", מוזרק לדיון *יש מאין* , משום מקום, ללא כל הצדקה טקסטואלית. זו אינה היגיון, אלא רטוריקה.

הסיטואציה בטיעון על מרים זהה מבחינה טכנית לחלוטין לטיעון (הראשון) הנוגע לאחריות לנזקים שנגרמו על ידי קרן במשנה. למעשה, לשני הטיעונים יש את ההנחה המשנית הדרושה כדי להסיק את המסקנה. מכאן, מושג הגמרא של "הבסת המטרה היחידה של קל וחומר" הוא הרינג אדיש; זוהי רק תחבולה

ה-3 לספירה - כלומר, מאות או שתיים מאוחר יותר, ולא שלוש או יותר. אבל ייתכן גם שהתזה האנונימית האמורה חוברה לאחר החלק "אמר רב פאפא לאביי", כאשר האחרון עובד על ידי העורכים כדי "להשתלב" - כפי שאומרים חוקרים מודרניים שקורה לעתים קרובות בתלמוד.

70 אני מבסס פרשנות זו על הסברים שניתנו *בתלמוד בבלי* במקום.

מילולית נוחה, שמטרתה לתת את הרושם שיש הבדל במקום שאין. הגמרא ניסתה כנראה לסבך אותנו בויכוח דמיוני. שכן, זכרו תמיד, קריאת הגמרא היא שעומדת על הפרק כאן, ולא עמדתו בפועל של ר' טרפון כפי שהיא מופיעה במשנה, שהיא משהו שונה למדי.

תפקידי הפסוקים בבמדבר י"ב, יד-טו . מה שברור הוא שאף אחת מהקריאות של פרשת התורה האמורה שהגמרא מייחסת לרבי טרפון ולחז"ל אינה תואמת לחלוטין את הקריאה הפשוטה (*פשט*). שתיהן המצאות מגושמות[71] שנועדו להצדיק את התזה המוזרה של הגמרא עצמה. התזה של הגמרא אינה דבר הכרחי, שבלעדיו המשנה אינה מובנת; להיפך, היא מעיבה על הסוגיות ומטעה. תהיה סמכותו של המחבר אשר תהיה, היא אינה משכנעת.

הקריאה הפשוטה של במדבר י"ב:14-15 היא, כפי שראינו קודם לכן [72], שהמשפט "אם רק ירק אביה בפניה, האם לא תתחבא בבושה שבעת ימים?" (החלק הראשון של פסוק 14, קרא לו 14א) מספק את הנחת היסוד המשנית של טיעון א-פורטיורי אפשרי (בין אם קפדני או קרשנדו), בעוד שהמשפט "תסגר אותה מחוץ למחנה שבעת ימים, ואחרי כן תובא" (החלק השני של פסוק 14, קרא לו 14ב) מספק את מסקנתו המיידית. שימו לב היטב שמשני משפטים אלה (כלומר 14א ו-14ב) אנו משערים מלכתחילה שיש טיעון א-פורטיורי בטקסט; *לדבר על טיעון א-פורטיורי מבלי להתייחס לשני המדדים הללו יהיה גניבת מושגים* . המשפט הנוסף "ותהיה מרים סגורה מחוץ למחנה שבעת ימים ולא נסע העם עד אשר תובא" (פסוק 15) אינו משחק תפקיד בטיעון קל וחומר כשלעצמו, אך משמש לאישור כי גזר הדין בוצע על ידי חצרו של משה כפי שקבע אלוהים.

ר' טרפון מהגמרא אינו מזכיר את תפקידו של פסוק יד א בבניית *קל וחומר* , ורואה בפסוק יד ב כמסקנה הסופית של הטיעון, *לאחר* הפעלת מסקנה *מרומזת לחלוטין* של "קרשנדו" לארבעה עשר ימים וגם יישום *מרומז* של *"דאיו"* חזרה לשבעה ימים; באשר לפסוק טו, הוא למעשה אינו ממלא תפקיד בטיעון לדעתו, ויש לו רק תפקיד של אישור שהחלת " *דאיו"* היא עיקרון כללי ולא טובה יוצאת דופן [73]. חכמי הגמרא, לעומת זאת, רואים בפסוק יד ב (לא יד א, שימו לב היטב) את הנחת היסוד המשנית של *קל וחומר* , ובפסוק טו כמסקנה

---

[71] אני קורא לזה 'קישור' - סוג כזה של קישור שרירותי של טענות רבניות לקטעי תורה ללא קשר לתוכן. כאשר אין נימוקים משמעותיים, הרבנים לפעמים, למרבה הצער, משתמשים בתירוצים עלובים כאלה כדי לתת את הרושם שיש להם בסיס מקראי כלשהו. המסקנות של טיעונים כאלה הן ידועות מראש - אין תהליך של הסקה לוגית. פרשנויות כאלה היו אמורות להיחשב על ידי הרבנים ***כאסמכתא*** .

[72] ראה את הקטע הקודם, על במדבר י"ב:14-15, לפירוש מלא יותר.

[73] אם מרים ניצלה משבעת ימי מאסר נוספים עקב הנסיבות יוצאות הדופן שבהן משה התפלל עבורה, אז זה לא היה עקב יישום עקרון *"דיו"* אלא עקב טובה מיוחדת שנעשתה על ידו. שימו לב שאין שום דבר בפסוק טו שמרמז על אף אחת מהפרשנויות - כל מה שנאמר הוא שמרים אכן הייתה כלואה במשך שבעה ימים.

הסופית שלו, לאחר הפעלת מסקנה "קרשנדו" לארבעה עשר ימים ויישום "*דאיז*" חזרה לשבעה ימים.

שני הצדדים עושים טעויות חמורות. הראשונה שבהן היא שאף אחד מהם לא מסביר את פסוק יד ע"א – מדוע הוא מוזכר כאן אם שני הצדדים מניחים שאין לו תפקיד? לא ניתן לטעון טיעון *קל וחומר* ללא התייחסות למידע זה. התזה של רב טרפון כאן היא ברובה דמיונית, שכן הוא מתעלם מתפקידו של פסוק יד ע"א בהצדקת *קל וחומר* ; אין זכר בטקסט התורה לטיעון הקרשנדו. הוא טוען, מלבד פסוק 14ב. על סמך הטקסט האחרון בלבד הנתון של שבעה ימים, הוא *משליך לתוך הטקסט* הנחת יסוד משנית *של* שבעה ימים, סיום ביניים *של* קרשנדו של ארבעה עשר יום ויישום עקרוני *של דאיז* , מה שמוביל למסקנה סופית *של* שבעה ימים (פסוק 14ב). אבל אם כל הראיות הטקסטואליות שאנו מסתמכים עליהן הן פסוק 14ב, על איזה בסיס נוכל לטעון שהתרחשה בכלל הנמקה כלשהי *של* קרשנדו לפניה, שלא לדבר על יישום *של דאיז* , עם פסוק זה כמסקנה הסופית? כל התהליך הופך לבדיה גלויה.

שימו לב היטב, בשום מקום בטקסט ההוכחה לא נעשה שימוש במילים "*קל וחומר*" או "*דאיז*" , או בכל סימן מילולי אחר לאותו אפקט. ובהתחשב בכך, איזו אמינות ניתן לייחס לטענתה המרכזית *של* הגמרא, דהיינו שעקרון "*דאיז* " הוא "ממקור מקראי"? אין ספק שזה פרדוקסלי שהיא מסוגלת לתמוך בטענה שאפתנית זו רק באמצעות השלכה מנטלית שנויה במחלוקת של מידע לתוך התורה, כמו קוסם השולף ארנבת מכובע לאחר שהראה לנו שהיא ריקה. משמעות הדבר היא שהטיעון המוצע *של* הגמרא לטובת טענה זו הוא מעגלי: היא מניחה X כדי להוכיח X. זה כמובן מתאפשר באמצעות שימוש בשיח מסובך; אך השורה התחתונה עדיין זהה.

התזה *של* חז"ל אמינה מעט יותר בכך שגם אם הם אינם מייחסים תפקיד לפסוק יד א, הם לפחות מציעים הנחת יסוד משנית (פסוק יד ב), כמו גם מסקנה סופית (פסוק טו). עם זאת, קשה לראות כיצד "ותהיה סגורה מחוץ למחנה שבעת ימים" (פסוק יד ב) יכולה להיות הנחת היסוד המשנית *של* *קל וחומר*, המובילה למסקנה "ותהיה סגורה מרים מחוץ למחנה שבעת ימים" (פסוק טו)! לשתי הטענות הללו יש את אותו נושא (וגם אותם נשואים מפורשים), אז היכן *קל וחומר* ? יתר על כן, חז"ל מסכימים בכך עם התפיסה המוזרה *של* רבי טרפון בנוגע לטיעון קל וחומר.

טיעון קל וחומר עם נושא יחיד . אני מתייחס כאן לרעיון המוזר ש (בטיעון *קל וחומר* הנדון, שהוא סובייקט חיובי) נושא ההנחה המשנית חייב לחזור על עצמו במסקנה, בעוד שהמונחים המשניים (כלומר, הנשואים *של* טענות אלה) נעים מפחות ליותר (במרומז). למעשה, טיעון סובייקט חיובי, בין אם הוא קל וחומר או קרשנדו, מכיל *באופן פורמלי* נושאים שונים (המונח המשני והמונח העיקרי, בהתאמה) בהנחה המשנית ובמסקנה (באשר לנשוא, כלומר המונח המשני, הוא נשאר קבוע בקל וחומר טהור, בעוד שהוא גובר בקרשנדו).

חייבים להיות שני נושאים כדי שהטיעון יתפקד באופן לוגי. הרעיון המוזר בגמרא של טיעון נושא יחיד הוא *הסיבה לכך ששני* הצדדים בו מתעלמים מפסוק יד ע"א ומחפשים טענה אחרת להשתמש בה כהנחת יסוד משנית.

יש להדגיש כי אין *כל רמיזה* לרעיון כזה במשנה. לרב טרפון ולחכמים במשנה יש בבירור דיאלוג שונה לחלוטין מזה שהגמרא מייחסת להם. הדיון במשנה אמין הרבה יותר מזה שבגמרא. הגמרא ממציאה רעיון זה אך ורק כדי ליצור הבחנה בין פרשת מרים לבין טיעונו (הראשון) של המשנה. יש לזכור כי עליה לעשות זאת כדי להצדיק את התיאוריה שלה שרב טרפון וחכמים מסכימים על עקרון *הדיו* , למרות שרב טרפון מיישם אותו בתנאי בעוד שחכמים מיישמים אותו באופן אוניברסלי. אך כפי שנדגים פורמלית, רעיון זה אינו נסבל מבחינה לוגית. קניית התרחיש של הגמרא היא כמו קניית גשר ברוקלין ממישהו שאינו הבעלים שלו.

התזה של רבי טרפון בגמרא היא שבמקרה של מרים, עלינו *להסיק* הנחת יסוד משנית לפיה פגיעה *באלוהים* (ולא רק באביו) מצדיקה מינימום של שבעה ימי עונש, על מנת שנוכל להסיק *קל וחומר* (כלומר, קרשנדו) שפגיעה באלוהים מצדיקה ארבעה עשר ימי עונש - בדיוק כפי שבנוגע לשור, אנו (לכאורה) מסכימים מאחריות חצי לנזק שנגרם לרכוש *פרטי* (ולא ציבורי) לאחריות מלאה על רכוש פרטי. חז"ל אינם מתנגדים לטענה זו. אך טענה זו פשוט אינה נכונה - אין דרישה טכנית כזו להסקה סובייקטיבית חיובית של קרשנדו (או קל וחומר). אנו יכולים בהחלט, ובדרך כלל עושים זאת, להסיק עם שינוי נושא, כלומר מעונש על עבירה לאביו לזה על עבירה על אלוהים, או מאחריות לנזק מטעמי ציבור לזה מטעמי פרטיים. זהו בדיוק כוחה ותועלתה של הסקה קל וחומר (וקרשנדו).

יתר על כן, למעשה, אנו יכולים, באמצעות טיעון קל וחומר גרידא, להסיק את הנחת היסוד הקטנה הנדרשת לגבי עונש של שבעה ימים על פגיעה באלוהים (מאותו עונש על פגיעה באביו), וכמו כן את האחריות למחצה על רכוש פרטי (מאותו אחריות על רכוש ציבורי) [74]. אי אפשר לטעון שטיעון קל וחומר תקף מבלי להודות בתקפותו של הטיעון הקל וחומר גרידא (וטיעון היחסי) העומד בבסיסו. קבלת הנחת היסוד הקטנה שדרש רב טרפון מהגמרא אינה הסוגיה, בכל מקרה. השאלה היא האם הנחת יסוד קטנה כזו תאפשר לנו להסיק את המסקנה ה"פרופורציונלית" הרצויה. והתשובה לכך, כפי שנראה בהמשך, היא: לא!

יתר על כן, אם נשווה בקפידה את טיעונה של הגמרא כאן לטיעון הראשון המוצג במשנה, נבחין בהבדל משמעותי. כפי שראינו זה עתה, הגמרא מסכמת באחריות מלאה לנזקי קרניים ברכוש פרטי על בסיס חצי אחריות לנזקי קרניים ברכוש *פרטי* . כפי שהוסבר קודם לכן, היא מבססת את הנחת היסוד

[74] שתי טיעונים אלה, קל וחומר, ניתנות במלואן בסעיפים קודמים של פרק זה.

המשנית הזו על כך ששמות כא, פסוק לה אינו מבחין בין רכוש ציבורי לפרטי כאשר הוא קובע חצי אחריות לנזקי קרניים, כך שניתן לראות זאת כמינימום בשני המקרים. לפיכך, עבור הגמרא, חצי אחריות לנזקי קרניים ברכוש פרטי היא תורה שניתנה, שאין צורך להסיק ממנה. מצד שני, במשנה, הנחת היסוד המשנית של הטיעון הראשון מתייחסת לרשות הרבים ולא לרכוש פרטי.

בטיעונו הראשון, טוען הרב טרפון כך (הדגשה שלי): "...במקרה של קרן, כאשר החוק היה מחמיר בנוגע ל[נזק שנגרם ב] שטח *ציבורי* וקבע תשלום של לפחות חצי פיצויים, האם לא סביר שנחמיר אותו באותה מידה בהתייחס לשטח התובעים כדי לדרוש פיצוי מלא?" וכדי להצדיק את טענתו השנייה הוא טוען כך: "אך גם איני מסיק קרן [גרימת נזק בשטח התובע] מקרן [גרימת נזק בשטח *ציבורי*]; אני מסיק קרן מרגל וכו'." [75]לפיכך, טיעונו הראשון נועד בבירור כהסקה מהעונש על נזק לקרן ברשות *הרבים* (חצי) לזה שבתחום הפרטי (מלא). לפיכך, מבנה הגמרא שונה למדי מזה של המשנה, ואי אפשר לומר בצדק שהוא מייצג אותו.

באשר לכלל שככל הנראה מוצע על ידי הגמרא (אותו מייחסת לרב טרפון), דהיינו שהנושא חייב להיות זהה בהנחה משנית ובמסקנה, כפי שכבר צוין, אין כלל כזה בלוגיקה הפורמלית לטיעון סובייקטיבי חיובי [76]. לטיעון כזה בדרך כלל יש את המונחים המשניים והעיקריים כנושאים של ההנחה המשנית והמסקנה בהתאמה, גם אם המונח המשנה לפעמים (כפי שקורה בטיעון קרשנדו) משתנה בגודלו 'באופן פרופורציונלי'. במקרה של טיעון קרשנדו, כאשר הנשוא (מונח המשנה) משתנה, *בהחלט חייב להיות שינוי נושא, שכן אחרת לא היה לנו הסבר לשינוי הנשוא* . כלומר, לא היה לנו טיעון לוגי, אלא רק משפט 'אם-אז' מפוקפק מאוד. לפיכך, הכלל המוצע הוא שטויות דמיוניות, תירוץ לא ישר.

נוכל לבחון סוגיה זו במונחים פורמליים יותר. טיעון סובייקטיבי חיובי א קל וחומר, בדרך כלל, הוא בעל הצורה: "P גדול מ-R מ-Q; ו-Q גדול מ-R כדי להיות S; לכן, P גדול מ-R כדי להיות S" (שתי הנחות יסוד, ארבעה איברים). אם הטיעון מתפרש כקרשנדו, הוא בעל הצורה: "P גדול מ-R מ-Q; ו-Q גדול מ-R כדי להיות Sq; ו-S 'פרופורציונלי' ל-R; לכן, P גדול מ-R כדי להיות Sp" (שלוש הנחות יסוד, חמישה איברים). צורת הטיעון המיוחסת על ידי הגמרא לרב טרפון היא פשוט בעלת הצורה: "אם X הוא S1, אז X

---

[75] ההסברים בסוגריים מרובעים ניתנים במהדורת סונצ'ינו.

[76] ייתכן, אם כן, שחיבור הגמרא מתייחס דווקא לטיעון פרדיקטלי? שכן בטיעון האחרון, הנושא בדרך כלל קבוע בעוד שהפרדיקטים משתנים. אך ההבדל הוא שבטיעון פרדיקטלי, נושא ההנחה המשנית והמסקנה הוא המונח המשנה, בעוד שהפרדיקטים הם המונחים העיקריים והמשניים; וגם ההנחה העיקרית שונה בצורתה. עם זאת, סכמה זו אינה תואמת את צורת הטיעון של מרים, ולכן לא סביר שהגמרא התכוונה לטיעון הראשון של רבי טרפון, אותו היא רואה כאנלוגי פורמלי לטיעון של מרים.

הוא S2" (כאשר X הוא הנושא היחיד, ו-S1 ו-S2 הם האיברים המשניים, כאשר S2 גדול מ-S1); כלומר, בדוגמת מרים: "אם פגיעה באלוהים מצדיקה עונש של שבעה ימים, אז פגיעה בו מצדיקה עונש של ארבעה עשר ימים", ושוב בדיאלוג הראשון של המשנה: "אם האחריות על נזק לקרן ברכוש פרטי היא חצי תשלום, אז האחריות על אותו הדבר ברכוש פרטי היא תשלום מלא". זה בבירור אינו טיעון קל וחומר או טיעון קרשנדו, אלא טענה של "אם-אז" בלבד; ייתכן שזה יקרה כנכון, אך זו אינה מסקנה תקפה.

ברור שהמסקנה האחרונה, שהוצעה על ידי הגמרא בשם ר' טרפון, אינה בעלת בסיס הגיוני. אין לה *הנחת יסוד עיקרית* המשווה את הנושאים (P ו-Q); ואין צורך או אפשרות לכזו, מכיוון שיש רק נושא אחד (X). בהיעדר הנחת יסוד עיקרית, אין לה איבר אמצעי (R); ולכן, *אין הנחת יסוד נוספת* שבה האיבר המשנה (S) מוצג כ"פרופורציונלי" לה. לפיכך, *לא ניתנת כל הצדקה או הסבר* מדוע S צריך לעבור מ-Sq בהנחה המשנית ל-Sp במסקנה. לכן, זוהי אינה טיעון א-פורטיורי או קרשנדו בצורתו, גם אם היא *מתויגת כך באופן שרירותי* על ידי הגמרא. אי אפשר לנמק באופן אמין א-פורטיורי או קרשנדו, או בכל דרך אחרת, אם אינך יכול לייצר את ההנחות הנדרשות. אין חיה כ"טיעון" יש *מאין* .

משפט ה"אם-אז" המוצע על ידי הגמרא בהחלט אינו אוניברסלי, שכן משמעות הדבר היא שאם לנושא X יש נשוא Y כלשהו, אז יש לו נשוא גדול יותר Y+, ואם Y+ אז Y++, וכן הלאה עד אינסוף - וזה יהיה אבסורד מוחלט [77]. מכאן אנו רואים שלא רק שלטיעון הגמרא אין בסיס טקסטואלי (כפי שראינו קודם), אלא שאין לו מעמד לוגי. למעשה, אין "טיעון", רק קביעה שרירותית מצד הגמרא. הן עבור מדגם מרים והן עבור מדגם המשנה (הראשון), הגמרא מתחילה עם ההנחה הנוחה ש"יש כאן *קל וחומר* ", אותה היא רואה כנתון (מכיוון שמסורתי מניחים שהוא קיים, על סמך קריאות *אחרות* של טקסטים אלה), ולאחר מכן מגיעה למסקנה הרצויה מבלי להזדקק לטענה אחרת, כלומר, ללא *הנחות יסוד* ![78]

אם דרישה זו לנושא יחיד אינה כלל לוגי, האם ייתכן שמדובר בעיקרון הרמנויטי, כלומר כלל שנקבע על ידי הדת? אם כן, היכן (עוד) הוא מוזכר במסורת שבעל פה או מאיזה טקסט הוכחה הוא נלקח? האם הוא מיושם בהקשרים אחרים, או רק בהקשר הנוכחי, שבו הוא במקרה נוח להשערת הפרשנות של הגמרא? אם זהו כלל מבוסס, כיצד חז"ל אינם מסכימים אליו?

---

[77] הוא נכון; כך "Y2 הם Y1 כל" ,Y כמובן שייתכן שבמקרה ספציפי של Y2 כרוך בניבוי הערך Y1 שניבוי הערך אך לא ניתן להציע זאת כאמת כללית ללא חזרה אינסופית אבסורדית.

[78] זוהי במידה רבה מנטליות של מוח קונבנציונלי - מה שאיין ראנד כינתה "משתמש יד שנייה" ברומן שלה " *ראש המקור* " . אדם כזה מקבל את דבריהם של "הרשויות" כמובנת מאליה, ואינו עושה מאמץ לאמת באופן עצמאי. הוא בונה בניינים ללא יסודות. הוא מתעלם מהסדר הטבעי של הדברים.

התשובות לשאלות אלו די ברורות: אין כלל הרמנויטי כזה ואין לו בסיס. הוא מפוברק באופן לא מודע על ידי מחבר הגמרא בתהליך פיתוח התרחיש המטופש שנדון זה עתה. זה אינו הכרח כללי (ואפילו לא אפשרות, באמת), אלא רק פתרון אד-הוק.

לרוע המזל, כאשר אנשים משתמשים בטיעונים מורכבים (כגון "א קל וחומר" או "א קרשנדו") ללא התבוננות תיאורטית מוקדמת לגביהם, הם פחות או יותר מועדים לנסות להתאים אותם באופן שרירותי לצרכים הדיסקורסיביים שלהם.

לסיכום . ראינו שהגמרא מציגה מספר חידושים ביחס למשנה שהיא מתייחסת אליה. הראשון שציינו הוא שהגמרא, בשם תנא אנונימי, קוראת את *קל וחומר במדבר* י"ב, יד-טו, וכנראה את כל הטיעון קל וחומר באופן כללי, כטיעון קרשנדו. לאחר מכן ציינו חסר מפתיע בטיפולה של הגמרא, והוא שבעוד שהיא עסקה בטיעון הראשון של רבי טרפון, היא התעלמה לחלוטין מהשני שלו, ולא הבחינה בחזרה המילולית המוזרה בשתי טענות החז"ל על " *דיו*" . שלישית, הראינו שהטענה ש"דיו" *הוא* "ממקור מקראי", כך שרבי טרפון בוודאי היה מודע לכך, הייתה מטרתה העיקרית של הגמרא בסוגיה הנוכחית . בניסיון לפתח נקודת מבט זו, הגמרא ממשיכה לתאר את רבי טרפון כרואה את עקרון *"דיו"* כתקף רק בתנאי, בניגוד לעקרון *"דיו" האוניברסלי* שלכאורה תומכים בו חז"ל.

כדי לתמוך בתזה זו, הגמרא נאלצת לנקוט בטיעון ***ex machina*** – כלומר, למרות שהיא מכחישה בתוקף את תפקידם של שני חלקי במדבר יב:יד ביצירת *קל וחומר* , הרב טרפון בגמרא מניח שאחד מהם (כלומר, טיעון רפאים קל וחומר) מתגלה איכשהו בין שורות טקסט ההוכחה. יתר על כן, כדי להבחין בין דוגמת מרים לטיעון המשנה (הראשון), כדי להציג את עקרון *הדאיו* כהחל על הראשון ולא החל על השני, הרב טרפון בגמרא ממציא כלל הסקה מגוחך עבור *קל וחומר* , לפיו הנושא חייב להיות זהה בהנחה המשנית ובמסקנה. בדוגמת מרים, היעדר הנחת יסוד משנית עם הנושא הנדרש (פוגע באלוהים) פירושו שדאיו ישים , שכן יישומו לא "יסכל את מטרת הקל וחומר" ; ואילו בטיעון המשנה (הראשון), נוכחותה של הנחת יסוד משנית עם הנושא הנדרש (נזק על ידי שור ברכוש פרטי) פירושה ש"דאיו" אינו ישים, שכן יישומו "יסתור את מטרת *קל וחומר* ".

כל זה נראה טוב ויפה, אם במקרה אתם ישנים שנת ישרים בזמן שהגמרא מפרטת את זה. כי האמת היא שבשלב הזה כל המבנה המוצע בגמרא קורס.

הבעיה היא שאין דבר כזה טיעון א-פורטיורי (או טיעון קרשנדו) שלוקח אותך *מחוסר מידע למסקנה* , בין אם מקסימלית או מינימלית. אם ל"טיעון" המוצע של *קל וחומר* אין הנחת יסוד משנית (מכיוון שפסוק 14א אינו מתקבל במפורש ככזו) ואין הנחת יסוד עיקרית (מכיוון שנושא המסקנה חייב, על פי תיאוריה זו, להיות זהה בהנחה המשנית כמו במסקנה), אז אין *טיעון* . אי

אפשר פשוט להכריז, באופן *שרירותי*, *שיש* טיעון, תוך כדי הכחשה בשמחה שיש לו הנחות יסוד. ואם אין לך טיעון עם מסקנה מקסימלית, אז אין לך הזדמנות ליישם את עקרון *המאיו* , בכל מקרה.

יתר על כן, אין כלל נושא אחד כזה בלוגיקה קל וחומר; למעשה, אם כלל כזה היה מיועד, הטיעון לא היה מתפקד, שכן לא הייתה לו הנחת יסוד עיקרית, ולא מונח ראשי, משני או אמצעי; כתוצאה מכך, אם הוא היה מיועד להיות 'פרופורציונלי' (כפי *שטוענת* הגמרא), הוא היה מרמז על עלייה בלתי מוסברת ואבסורדית בגודל המונח המשנה. לפיכך, גם אם הטיעון הנעדר בטקסט של הגמרא על מרים היה מתקבל בנדיבות כ"ניתן להעלות על הדעת" לפחות (במובן שאפשר כיום לדמיין, ללא כל ראיה קונקרטית, את מאדים כמיושב על ידי אנשים ירוקים קטנים), הדרישה *שלאחר* מכן *שלקל וחומר* יהיה רק נושא אחד הייתה הופכת את הפתרון המוצע לבלתי אפשרי מבחינה פורמלית בכל מקרה.

הסבר הגמרא הוא אפוא עשן בעינינו, סתם הצגה; אין בו ממש. כמובן, אין צורך לחשוב על הגמרא כמי *שעוסקת* בתעלולים אלה בציניות; נוכל פשוט להניח שמחבר הפירוש המסוים הזה היה מחוסר הכרה. לסיכום, התרחיש של הגמרא, התומך בטענתה *שעקרון* הדייו *הוא* "ממקור מקראי" ולכן רבי טרפון לא התעלם ממנו - אינו בר קיימא מבחינה לוגית.

6. קריאה מעט שונה של הגמרא

כפי *שראינו* קודם לכן, שני הטיעונים המוצגים במשנה בפרק ב ', ה' ניתנים לפרש באופן אובייקטיבי בצורה שונה. את הטיעון הראשון של רבי טרפון ניתן לקרוא כפרופורציונליות או כקרשנדו, אך לא כ"קל וחומר" גרידא (מכיוון שמסקנתו היא "פרופורציונלית"), בעוד שאת הטיעון השני ניתן לקרוא בשלוש הדרכים הללו. באשר להתנגדותם הראשונה של חז"ל , אם טיעונו הראשון של רבי *טרפון* אמור להיות מכוון כ"קל וחומר" גרידא, ההתנגדות אליו תהיה פשוט שטיעון כזה אינו יכול להניב באופן לוגי מסקנה "פרופורציונלית"; קריאה זו אינה סבירה ביותר. במקום זאת, ניתן לפרש את ההתנגדות הראשונה *כדחייה* של ה"פרופורציונליות" של טיעוני הפרופורציונליות או הקרשנדו, ואולי גם כהצעה של טיעון נגדי "קל וחומר" גרידא, כלומר טיעון ללא מסקנה "פרופורציונלית". לעומת זאת, להתנגדותם השנייה של חז"ל *אינה* יכולה להיות אותה כוונה, שכן במקרה זה כל שלוש צורות הטיעון מניבות את אותה מסקנה "פרופורציונלית" ממש; לכן, זה חייב להיות מכוון לתהליכים האינדוקטיביים שקדמו לטיעונים אלה.

בניתוח שלעיל של הגמרא המתאימה, הצגנו אותה בעיקר כתרחיש אפשרי אחד עבור שני [79]הטיעונים של המשנה, טיעון קרשנדו המותנה על ידי עקרון *דאיו* . זוהי הפרשנות המסורתית והסבירה ביותר, אך יש לומר שקריאה חלופית אפשרית בהחלט. אין ספק שהגמרא כאן אינה מקבלת, *או אפילו שוקלת* , את ההשערה החלופית לפיה טיעון קל וחומר עשוי להיות מעורב בטיעון השני של רבי טרפון, שכן היא מניחה בבירור כי הנשוא של המסקנה חייב להיות גדול יותר מהנשוא של הנחת היסוד המשנית. עם זאת, יהיה עקבי למדי להניח שהגמרא למעשה אינה מדברת על שני טיעוני קרשנדו, אלא על שני טיעונים אנלוגיים/פרו-רטה. קיימת אי ודאות מסוימת לגבי כוונתה האמיתית של הגמרא, שכן היא אינה מכירה במפורש בהשערות החלופיות השונות ומבטלת את כולן מלבד אחת מסיבות כלשהן.

בהתבוננות בדברי המשנה והגמרא לאורך התלמוד, ברור שהאנשים המעורבים משתמשים אך ורק בטיעון "קל וחומר", טיעון "קרשנדו" וטיעון פרו ראטה במקומות שונים. אך לא ברור שיש הבחנה ברורה בתודעתם בין שלוש צורות הטיעון הללו. לכן, לא בלתי אפשרי שכאשר הם אומרים " *קל וחומר* ", הם מתכוונים ללא הבחנה לכל אחת משלוש צורות הטיעון הללו. צריך להיות ברור לקורא שהנושא שאני מעלה כאן אינו נושא מילולי. איני גוער בתלמוד על השימוש במילים " *קל וחומר* " במובן כללי או מעורפל. בוודאי איני יכול לגוער בו על אי שימוש בביטויים "קרשנדו" או "פרו ראטה", לעומת "קל וחומר", שכן שמות אלה לא היו באוצר המילים שלו.

מה שאני מפנה את תשומת הלב אליו הוא כישלונו של התלמוד להדגים את מודעותו התיאורטית להבדל בין שלוש צורות הטיעון, יהיו אשר יהיו. כיצד ניתן להדגים מודעות כזו? די היה לקבוע (ולו רק באמצעות דוגמאות קונקרטיות, ללא הסברים מופשטים) ששתי ההנחות של קל וחומר אינן מאפשרות הסקת מסקנה 'פרופורציונלית', אלא יש לשלב אותן עם הנחת יסוד שלישית, פרופורציונלית, כדי שמסקנה כזו (כלומר, קרשנדו) תהיה מוצדקת; וכי ניתן גם להגיע למסקנה 'פרופורציונלית' ללא הנמקה קל וחומר, באמצעות הנמקה אנלוגית (כלומר, פרופורציונלית) בלבד.

כלומר, למשל, במצב רוח סובייקטיבי חיובי, ההנחה העיקרית "P גדול מ-R ממה ש-Q גדול" וההנחה המשנית "Q גדול מ-R כדי להיות S" אינן מספיקות כדי להסיק את המסקנה "P גדול מ-R כדי להיות *גדול מ-* S". כדי להסיק את האחרונה כמסקנה קרשנדו, יש לתת הנחת יסוד נוספת, האומרת ש-"S פרופורציונלי ל-R". בהינתן שלוש ההנחות האמורות, נוכל להסיק באופן לגיטימי ש-"P גדול מ-R כדי להיות *גדול (באופן פרופורציונלי) מ-* S"; אך ללא ההנחות השלישיות, נוכל להסיק רק ש-"P גדול מ-R כדי להיות S". לחלופין, נוכל להסיק מ"S הוא באופן כללי פרופורציונלי ל-R", בשילוב עם

---

[79] אף על פי שכפי שכבר צוין, הגמרא למעשה אינה נותנת תשומת לב לטענה השנייה או כלל לוקחת אותה בחשבון בתיאוריה שלה.

"ערך נתון של S הוא פרופורציונלי לערך נתון של R", ש"ערך גדול יותר של S הוא פרופורציונלי לערך גדול יותר של R" (וזה פרו רטה, קל וחומר).

לפיכך, למרות שקיבלנו כמובן מאליו בניתוח שלנו לעיל את התפיסה המסורתית שכאשר הגמרא בבבא קמא כה ע"א מדברת על *קל וחומר* , היא מתייחסת לטיעון קל וחומר, כלומר ליתר דיוק לטיעון קרשנדו (מכיוון שהיא דוגלת במסקנות 'פרופורציונליות'), בהחלט סביר שהיא התייחסה באופן לא מודע לטיעון פרו רטה בלבד. עקרון *הדיו* אינו משהו שקשור מבחינה מושגית, גם אם הלכתית, לטיעון קל וחומר (או קרשנדו), אלא יכול באותה מידה להתייחס לטיעון פרו רטה (או אפילו לצורות אחרות של הנמקה). ומה שכיניתי לעיל "הרעיון המוזר", שהגמרא מייחסת לרב טרפון, שההנחה המשנית והמסקנה של טיעון סובייקטיבי חיובי חייבות להיות בעלות אותו נושא כדי שהטיעון יעבוד, יכול להיות מיושם באותה מידה על טיעון פרו רטה כמו על קרשנדו, שכן זהו כלל שרירותי של הלוגיקה היהודית ללא תמיכה פורמלית בלוגיקה כללית. לכן, הניתוח שלנו לעיל של הגמרא לא יושפע רבות אם נניח שהיא מתייחסת ליחס פרופורציונלי במקום לטענה של קרשנדו. זו אינה סוגיה חשובה במיוחד, אך נאמרת כבדרך אגב.

2. עוד על א פורטיורי בתלמוד

לקוח מתוך לוגיקה א פורטיורי *(2013), פרק 8.*

הפרק הנוכחי הוא המשך של הפרק הקודם, ומטרתו להבהיר עוד כמה פרטים.

1. טבעי, קונבנציונלי או גלוי?

ביקורתנו לעיל על הגמרא התבססה במידה מסוימת על ההנחה שהיא רואה *בדאיו* כעיקרון, אותו רואים חז"ל ככלל מוחלט ורב טרפון רואה ככלל מותנה, בהתאם לשאלה האם יישומו "פוגע במטרת קל וחומר ". אך האמת היא שהרעיון של *דאיו* כ"עיקרון" עשוי להיות אינטרפולציה, משום שהטקסט הארמי המקורי (כלומר, " ור " ט לית ליה דיו והא דיו דאורייתא הוא ") אינו משתמש במילה "עיקרון" בשילוב עם המילה " *דאי* " .

התרגום שניתן בתלמוד *הבבלי שונצינו* (כלומר, "האם רבי טרפון באמת מתעלם מעקרון *הדיו ? האם הדיו* אינו ממקור מקראי?") כמובן משתמש במילה זו. אבל אם נסתכל על תרגום *התלמוד בבלי* (עם פירוש השורה שלו כאן בסוגריים מרובעים), כלומר "והאם רבי טרפון אינו תומך ב[עקרון] 'די...' – הרי [עקרון] 'די...' כלול בתורה [הכתובה], [ולכן רבי טרפון חייב בוודאי לקבלו!]" – מתברר שהמילה "עקרון" היא תוספת. אין זה אומר כמובן שהיא אינה מוצדקת, אך היא פותחת אפשרויות.

אם נקבל את התרגומים, ברור שהמילה "עיקרון" כאן דו-משמעית, בכל מקרה - נניח שעבור חז"ל היא משמעה טענה אוניברסלית ואילו עבור רבי טרפון היא משמעה טענה מותנית בלבד. דו-משמעות זו מרמזת על כך שעמדות שני הצדדים אינן הרמוניות כפי שהגמרא מנסה לרמוז. הם אינם מסכימים עקרונית ורק חלוקים בינינו בפרטים, כביכול. מצד אחד, יש כלל נוקשה; ומצד שני, כזה הנתון להתאמה במצבים שונים. זהו הבדל רדיקלי, שכמעט ולא מופחת על ידי ההנחה שה"עיקרון" מקורו במקרא.

לאור זאת, קשה לנחש מה עשויה להיות מטרת הגמרא בטענה שעקרון *הדאיו* הוא *דעורייטה* (ממקור מקראי - לעומת *דרבנן* , ממקור רבני) והוא ידוע ומקובל בעיקרו על ידי רבי טרפון. יתר על כן, כפי שחשפנו, התרחיש של הגמרא לתזה של רבי טרפון הוא מאולץ ובלתי נסבל, בהיותו מבוסס על קריאות מפוקפקות של התורה והמשנה שאליהם הוא מתייחס, וגרוע מכל, על פרודיה של היגיון. אין ספק שהתרחיש של הגמרא אינו מוכיח את הטענה

למקור מקראי. אם כבר, טענה זו נחלשת בשל התמיכה ברטוריקה כזו. אך האם הטענה מופרכת כעת, או שניתן לתמוך בה באמצעים אחרים?

הגמרא צודקת, כמובן, בקישור בין סוגיית המקור המקראי לבין זו של ידיעתו וקבלתו של רבי טרפון. אם העיקרון הוא ממקור מקראי – כלומר, ניתן בתורה שבכתב, או (מכיוון שאינו מתבטא בחומש) לפחות בתורה שבעל פה – יש להניח שהוא ידוע ומקובל על ידו, כמו גם על ידי חכמים. אם הוא לא ידע וקיבלו אותו, אלא רק חכמים, הוא לא יכול להיות ממקור מקראי. עם זאת, איני רואה כיצד הגמרא יכולה לטעון להבנה שונה של עקרון *הדיו* ממקור מקראי עבור רבי טרפון מאשר עבור חכמים. מה יהיה המשותף בין דעותיהם, שיהיה "עיקרון" ממקור מקראי? ההבדל בין תחולה אוניברסלית לבין תחולה מותנית בלבד הוא רדיקלי מדי; שתי תזות אלו סותרות מבחינה לוגית. הצומת האפשרי היחיד ביניהן הוא שיכולות להופיע התנגדויות תקפות *לדיו* . זה בקושי מספיק כדי להוות "עיקרון", אם כי אנו עשויים להעניק לו מעמד כזה בגבולות מסוימים.

מצד שני, יהיה זה עקבי למדי לומר שחז"ל ורבי טרפון מאמינים *שניהם בעיקרון דאיו* שמקורו מקראי, והוא ישים *רק בתנאי* , אך נבדלים רק ביחס לתנאים המדויקים של יישומו. לפיכך, השערת המקור המקראי נותרת אפשרית, בתנאי שהמילה "עיקרון" מובנת במובנה הרך יותר, באופן שוויכוח אפשרי מבחינה לוגית במקרים מסוימים, כך שרבי טרפון עשוי לנצח במקרים מסוימים וחז"ל במקרים אחרים. עקרון *דאיו* יכלול אז את העובדה הגרידא ש"חלק מההתנגדויות *של דאיו מוצדקות, אף שחלקן אינן"; והיותו ממקור מקראי פירושו שניבוי מעורפל ומותנה זה ניתנה בסיני. השערה כזו אינה מוכיחה כמובן שעקרון דאיו* מצומצם בהרבה זה אכן מקורו מקראי. היא גם אינה מסבירה מדוע הגמרא ניסתה כל כך לבסס אותו ככזה. אך היא לפחות משאירה את ההשערה על הפרק, כל עוד לא נמצאו סיבות סבירות אחרות לפסול אותה.

כפי שצוין בסוף ניתוח המשנה שלנו, ישנן השערות נוספות, בעלות משמעות דומה. עדיין ניתן לטעון כי הסתירה בין חז"ל לרבי טרפון היא בין השקפה חד משמעית על עקרון הדאיו *לבין* השקפה מותנית בלבד, בתנאי *שלא* נטען כי עיקרון זה מקורו מקראי, אלא רק ממקור רבני (*דרבנן*). במקרה האחרון, חז"ל נמצאים יחד בתהליך של חקיקת עקרון *הדאיו* במשנתנו, ולמרות שרבי טרפון מנסה בתחילה לטעון נגד חידוש זה באמצעות שני טיעוניו, בסופו של דבר הוא נאלץ לקבל את החלטת הרוב. תרחיש זה עקבי באותה מידה, ולמיטב ידיעתי הגמרא אינה מציעה סיבה לפסול אותו.

בהקשר זה, נוכל להציע שעקרון *הדאיו* "ממקור מקראי" פירושו לא שהוא הוזכר במפורש בתורה או הוסבר ממנה באופן הגיוני, אלא פשוט שמשהו שניתן למצוא בתורה *נתן השראה* לרבנים לנסח ולאמץ עיקרון זה. אנו אף יכולים להציע (זוהי ספקולציה גרידא מצידי) שההשראה הגיעה דווקא

מדברים ד', ב' [80], שם נאמר: "לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוך אתכם ולא תגרעו ממנו". ייתכן בהחלט שהרבנים, במודע או שלא, ראו באזהרה זו של התורה הצדקה לזהירות הנדרשת על ידי עקרון *הדאיו שלהם* . במקרה זה, גם רבי טרפון וגם חכמים הסכימו בבירור על אמיתות קטע התורה המעורר השראה, אך הם נחלקו ביניהם עד כמה רחוק יש לאפשר להשראת הדאיו להגיע. בשני המקרים, לא ניתן להסיק במדויק את עקרון *הדאיו* מהקטע האמור בתורה, אך ניתן לטעון לקשר כלשהו בין השניים. העיקרון הרבני, גם אם יובן באופן רחב, אינו נמצא "באותיות החוק", אך הוא בוודאי נמצא "ברוח החוק".

אפשרות נוספת היא שאין כלל עקרון *"דאיו"* , בין אם אוניברסלי ובין אם מותנה, אלא שכל התנגדות *"דאיו" מתועדת* עומדת בפני עצמה כגזרה רבנית *אינדיבידואלית* , מכל סיבה שהרבנים רואים לנכון. גם בכך ניתן להשתמש כדי להסביר את חילוקי הדעות בין רבי טרפון לחכמים באופן עקבי. השערה זו שונה באופן לוגי מעט מאוד מההשערה שהוזכרה לעיל על עקרון " *דאיו" מותנה, למעט בכך שתרחיש עקרון "דאיו"* המותנה מרמז על ניבוי אלוהי מפורש בסיני, בעוד שתרחיש "אי- *דאיו"* אינו מניח שום העברה ספציפית מסיני בנושא זה (גם אם הסמכות הכללית של הרבנים לשפוט ואולי לחדש אולי נקבעה שם במפורש). גם כאן, אם כן, יש לנו השערה חלופית עקבית שהגמרא לא התחשבה בה וביטלה אותה, לפני שאישרה את התזה שלה.

המתודולוגיה של התלמוד היא כמובן דוגמטית במהותה. היא עוסקת בדיונים וויכוחים, בדרך כלל הגיוניים באמת; אך היא אינה הולכת עד הסוף עם ההיגיון, מיישמת את הטכניקות שלו באופן שיטתי ומתייחסת לתוצאותיו. היא מקבלת כמה רעיונות שרירותיים. נראה שזהו דוגמה לכך, שבה הגמרא מבקשת להוכיח תפיסה מוקדמת כלשהי ועושה כל שביכולתה כדי ליצור את הרושם שכך הדבר. אך עלינו תמיד לשקול חלופות ולהעריך אותן בצורה הוגנת.

הסוגיה שנבחן כעת היא האם יש להתייחס לעקרון *"דאיו"* כטבעי, כקונבנציונלי או כנגלה. ב"טבעי" אני מתכוון שזהו חוק טבע, כלומר ליתר דיוק של לוגיקה או אולי של אתיקה טבעית. ב"קונבנציונלי" אני מתכוון שזו החלטה קולקטיבית של הרבנים, או באופן כללי יותר של רשויות אנושיות, מכל מניע שהוא. וב"נגלה" אני מתכוון כאן שהוא נגזר על ידי אלוהות, נמסר לנו באמצעות נבואה או באמצעים על-טבעיים אחרים; כלומר ליתר דיוק, בעיקר במעמד הר סיני דרך משה, ולאחר מכן נכתב בתורה או הועבר בעל פה דרך מסורת בלתי שבורה.

אני מאמין שבטיפולנו לעיל קבענו בוודאות שעקרון *הדאיו* אינו חוק לוגיקה. אנשים רבים חשבו עליו – ובמשך זמן רב, אני חייב להודות, גם אני חשבתי כך – כמשמעותו ש(הנשוא של) המסקנה של טיעון (גרידא) קל וחומר אינו

[80] כמו כן, דברים יג:א.

יכול לעלות כמותית על (הנשוא של) הנחת היסוד המשנית. עקרון *הדאיו* , לפי תפיסה זו, מתאים לעקרון הדדוקציה, כלומר לתזכורת לכך שאי אפשר להפיק ממנו יותר ממה *שהשקעת* בו. מנקודת מבט זו, נהגתי לחשוב שהרבנים ייסדו יחד את עקרון *הדאיו* כדי למנוע *מאנשים אחרים* להסיק בטעות מסקנה "פרופורציונלית" מהנחות יסוד קל וחומר גרידא . ייתכן שהוטעיתי באמונה זו בשל העובדה שההיגיון הרבני קל וחומר הוא בדרך כלל נכון *בפועל* , וגם בשל העובדה שהאזכורים של *קל וחומר* ברשימותיהם של הלל ורבי ישמעאל אינם מזכירים את עקרון *הדאיו* ככלל הרמנויטי נפרד, ולכן כנראה רואים באחרון חלק בלתי נפרד ממבנה הראשון, אשר למרות שניתן להבדילו ממנו, לא ניתן לנתק אותו ממנו כראוי.[81]

אבל כפי שהדגמנו במחקר הנוכחי, עקרון *הדאיו* הוא מורכב הרבה יותר מזה. עם זאת, למרות שעיקרון זה אינו עקרון טבעי במובן של חוק לוגיקה, עדיין ניתן לראות בו עקרון טבעי במובן של אמת אתית בפרספקטיבה חילונית. אם היינו מתייחסים אליו ככזה, היינו צריכים לומר שכאשר הרבנים מיישמים אותו, הם בסך הכל מבטאים את רגישויותיהם המוסריות כבני אדם רגילים. במקרה כזה, היינו צריכים לומר שעקרון הדאיו *ישים* לא רק בהקשרים משפטיים ייחודיים לדת היהודית, אלא בכל ההקשרים המשפטיים, בין אם יהודיים או לא יהודיים, דתיים או חילוניים. אבל האחרון לא נראה נכון - בוודאי שאם נבחן פסיקות משפטיות במסורות אחרות, רעיון הדאיו *כמעט* ולא עולה, אם בכלל. לכן, נראה שרעיון זה הוא בעל רגישות יהודית (ואכן, רבנית) במיוחד.

לפיכך, יש לראות את עקרון *הדייו* כקונבנציונלי או כמעין התגלות. כפי שראינו, בניגוד למה שהגמרא מתעקשת, אין הוכחה חד משמעית שהוא אכן התגלה. ייתכן שהוא "ממקור תורני" במובן הרחב, במובן של "ממקור סיני". אך ברור (לכל צופה ישר) שהוא אינו נאמר במפורש בתורה שבכתב; לכן, יש להניח שהוא חלק מהתורה שבעל פה. כמובן, נראה שהגמרא טוענת שעקרון זה נגזר באופן הגיוני מבמדבר י"ב:יד-טו - אך כפי שראינו, "הוכחה" זו היא למרבה הצער מעגלית: היא נקראת לתוך הטקסט ולא מחוצה לו. משמעות הדבר היא שהדרך היחידה בה אנו יודעים שהעיקרון הוא "ממקור תורני" היא משום שהרבנים (בהובלת הגמרא) *אומרים* לנו שהוא אכן כזה. קביעה כזו נחשבת על ידי הרבנים כהוכחה מספקת לכך שהמסורת לכאורה היא אכן סיני. אך מבחינה מדעית היא בוודאי אינה מספקת, שכן כל מיני דברים יכולו להתרחש באלפי השנים שבין לבין.

לכן, בעוד שבמקרה הראשון (*להצחילה*) הרבנים יאשרו את העיקרון כפי שהוא נגזר מהתורה שבכתב, אם ילחצו עליהם מספיק חזק, הם כנראה,

---

[81] לא למדתי , JL למען האמת, באופן בלתי נסלח, בזמן שכתבתי את בפועל *את הסוגיה התלמודית הזו* , אלא קיבלתי את מה שאמרו פרשנים אחרים עליה כמדויק. באותה תקופה הייתי הרבה יותר נאיבי מאשר היום!

כמוצא אחרון (*מאמינים*), יבחרו במקום זאת בהסבר של תורה שבעל פה. אבל, לפחות לדעתי, זה שקול מבחינה לוגית לאמירה שהרבנים הם המקור האפקטיבי של העיקרון. כלומר, הוא *דרבן* , ולא *דאורייתא כלל* . שכן יש לנו רק את דבריהם כהוכחה לטענתם. כמובן, עדיין ניתן להעלות על הדעת שהעיקרון אכן הועבר בסיני - לא הפרכנו זאת, ואין לנו דרך לעשות זאת. אבל, מכיוון שאין דרך (מלבד גילוי חדש) להוכיח זאת, גם תרחיש מתקבל על הדעת הזה נותר בגדר ספקולציה בלבד. כך שהמעמד הלוגי של העיקרון דומה פחות או יותר כאילו הרבנים היו פשוט מחליטים באופן קונבנציונלי לאמץ אותו. זוהי המסקנה שאני מאמץ כתוצאה מהמחקר הנוכחי: עקרון *הדאיו* הוא ממקור רבני.

לסיכום, לא ברור מדוע הגמרא מייחסת חשיבות כה רבה ל"מקורו המקראי" של עקרון *הדיו* , ואף הולכת עד כדי בניית כללי הסקה וטיעונים פיקטיביים כדי להוכיח את טענתה. האם לגמרא היו מטרות הלכתיות כלשהן, או שמא היא פשוט עסקה בפלפול *?* כפי שראינו, ניתן להבין את המשנה היטב - ואכן, במספר דרכים - ללא צורך דחוף לפתור את סוגיית מקורו של עקרון *הדיו* . מדוע אם כן, פירוש הגמרא מתמקד כל כך בנושא ספציפי זה, ומתעלם מכל ההיבטים האחרים? אולי היא זקוקה לטענה שעקרון *הדיו* "ממקורו המקראי" למטרה אחרת, במקום אחר. בהיותי מלומד תלמודי, איני יכול לענות על שאלה זו. אך בכל מקרה, לדעתי, יהיו אשר יהיו מניעיה של הגמרא, היא נכשלה כישלון חרוץ בדיון הספציפי הזה.

יתר על כן – אל לנו לשכוח עובדה זו – כאשר הגמרא מתייחסת לעקרון *הדיו* , היא מתייחסת רק לביטוי הראשון של עיקרון זה, כפי שהוא חל על טיעונו הראשון של רבי טרפון. הגמרא לא הראתה כל מודעות לקיומו ולמשמעותו של טיעונו השני של רבי טרפון, ולכן להבדל בהתנגדות *הדיו של חז"ל* אליו. לפיכך, גם אם הייתה מצליחה להוכיח איכשהו שהתנגדות *הדיו הראשונה של חז"ל* היא "ממקור מקראי", היא לא הייתה מוכיחה שהתנגדותם השנייה היא ממקור נעלה באותה מידה. גם זו אכזבה לגבי הגמרא: גם כוחות התצפית וכוחות הניתוח שלה היו כאן פחות חדים ממה שהיו צריכים להיות.

עד כה שקלנו את סוגיית מקורו של עקרון *הדאיו* , אך כעת הבה נבחן את נושא *קל וחומר* . ראוי לציין, ראשית , *שקל וחומר* ועקרון *הדאיו* נתפסים על ידי הגמרא כשני תהליכי חשיבה נפרדים. עקרון *הדאיו* מיושם לאחר מעשה, עד למסקנה של *קל וחומר קיים מראש* . עקרון *הדאיו* (ככל הנראה) לא ניתן להפעילו עד אשר נוסח *קל וחומר* . *אם עקרון הדאיו* אינו מיושם (כפי שאפשרי לדעת רבי טרפון, על פי הגמרא), *קל וחומר* עומד בפני עצמו. לפיכך, היסק *קל וחומר* אינו תלוי בעקרון *הדאיו* , גם אם התהליך האחרון אינו בלתי תלוי בראשון. לכן, הטענה שעקרון *הדאיו* הוא "ממקור מקראי" אינה מרמזת בהכרח על טענה שגם היסק *קל וחומר* מוצדק כך. לכן, ייתכן בהחלט שמדובר בתהליך טבעי, אם לא במוסכמה רבנית.

בהקשר זה מעניין לציין כי ברשימות העקרונות ההרמנויטיים של הלל ורבי ישמעאל, עקרון *הדאיו* אינו מוזכר בשום מקום, אלא רק *קל וחומר* מוזכר. מאחר *וקאל וחומר* יכול להופיע, על פי הגמרא, ללא עקרון *הדאיו* , מדוע האחרון אינו מוזכר גם כעקרון הרמנויטי נפרד? ואם עקרון *הדאיו* הוא "ממקור מקראי", כפי שכותבת הגמרא, האם לא כדאי להזכירו ביתר שאת ברשימות כאלה? לעומת זאת, אם *קל וחומר* הוא תהליך מחשבתי טבעי, מדוע יש צורך להזכירו ברשימות כאלה? אולי התשובה לשאלות אלו היא פשוט שהמונח " *קל וחומר* " ברשימות אלו נועד להיות כותרת כוללנית, שמשמעותה "כל דבר שקשור *לקאל וחומר* , כולל לעיתים יישום של עקרון *הדאיו* ". מאחר, יהיה אשר יהיה מקורו של *קל וחומר* , בכל פעם שהוא מוזכר עולה השאלה האם עקרון *הדאיו* חל עליו או לא, הראשון תמיד מזכיר את האחרון. יתר על כן, נראה כי הדעה המסורתית היא שעקרון *הדאיו* חל רק על *קל וחומר* , כך ששאלה זו לא תעלה בהקשרים אחרים.

במשנה, אין התייחסות מפורשת לסוגיית מקור תהליכי ההסקה בהם נעשה שימוש. איש לא טוען שם טענה מפורשת שעקרון *הדאיו* הוא "ממקור מקראי" או מכל מקור אחר; ושום דבר מסוג זה לא נאמר על *קל וחומר* . אם נבחן את ניסוחו של רבי טרפון, אנו מתפתים לומר שהוא רואה את נימוקיו כטבעיים. כאשר הוא אומר: "אני מסיק קרן מרגל" ו"האם לא הגיוני שנחיל את אותה הקפדה על קרן?" - נראה שהוא פונה להיגיון ולא לנתון דוגמטי כלשהו; ויתרה מכך, באמירת "אני" ו"אנחנו", נראה שהוא מרמז שתהליך ההחלטה נמצא בידיים אנושיות. חז"ל אינם מוכיחים אותו בתשובותיהם על גישה טבעית זו; אלא הם, כך נראה, רק אומרים את מה שהם מצידם רואים כפסיקה חכמה יותר.

עבור הגמרא (כלומר, פירוש הגמרא הספציפי שמעסיק אותנו כאן, ולאו דווקא הגמרא בכלל), כפי שראינו, " *קל וחומר* " מתייחס ספציפית לטיעון קרשנדו, כלומר לטיעון קל וחומר עם מסקנה "פרופורציונלית". הגמרא מבססת הבנה זו על הברייתא *שהיא* מצטטת. היא אינה מזכירה טיעון קל וחומר גרידא, דבר המצביע על כך שהיא אינה מודעת לצורת טיעון כזו. זוהי כמובן טעות חשובה מצידה, משום שללא מודעות להבדל בין טיעון קל וחומר גרידא לטיעון קרשנדו, היא אינה יכולה לממש את המיומנות הלוגית של הטיעון השני של רבי טרפון ואת האתגר שהציב בפני ניסוחם הראשון של עקרון *הדאיו על ידי חז"ל* . עיוורון הגמרא לטיעון קל וחומר גרידא מסביר את עיוורון הגמרא לטיעון השני של רבי טרפון.

אף על פי כן, ניתן לומר בבטחה שהגמרא רואה *בקל וחומר* מקור טבעי. בוודאי, היא אינה מציינת במפורש שהוא "ממקור מקראי", כפי שהיא עושה לגבי עקרון *הדיו* . למרות שההנחה של הגמרא שבמדבר י"ב, י"ד-ט"ו מכיל דוגמה *לקל וחומר* היא סבירה, קטע תורה זה בהחלט אינו משתמש בשום ביטוי מילולי המעיד עליו, כמו " *קל וחומר* " או "על אחת כמה וכמה"; לכן, נדרשת תובנה אנושית כדי לראות את *קל וחומר המשתמע* . לא ניתן לומר

שהגמרא רואה *בקל וחומר* מבנה קונבנציונלי על ידי הרבנים, שכן הטיעון, לדעתה, כבר נמצא בתורה. מכיוון שהגמרא אפילו לא מעלה את הנושא (למרות *שיכלה* וצריכה לעשות זאת), ניתן להניח *שהיא רואה בקל וחומר* חשיבה אנושית רגילה.

עם זאת, אנו עשויים להניח שהגמרא סבורה שדוגמת מרים ניתנת גם בתורה כדי ללמד אותנו שהמסקנה הנכונה של *קל וחומר* היא 'פרופורציונלית' - כלומר, כלל הסקה זה נקבע על ידי אלוהים יחד עם עקרון *הדיו* . *אך הנחה כזו היא חסרת היגיון אובייקטיבית, שכן קל וחומר טיעון אינו* למעשה 'פרופורציונלי' באופן אוניברסלי. היא מרמזת שאלוהים, הרבה לאחר הבריאה, עשוי לומר לנו להתעלם מההיגיון ולשפוט בניגוד לחוקיו. עם זאת, חוקי ההיגיון אינם צווים שרירותיים שניתן לזנוח כרצוננו - אפילו ברצון אלוהי - הם קשורים באופן בלתי נפרד לעולם כפי שהוא ולהכרה הרציונלית שלנו אותו. לכן, ייחוס דעה כזו לגמרא יהווה פגיעה באמינותה.

אם נבחן את שלושת הטיעונים האחרים, קל וחומר, בחומש המפורטים בבראשית *רבה* , כמו במקרה של מרים, אין 'פרופורציונליות' מפורשת, אך נוכל להניח, לפחות באופן דומה, 'פרופורציונליות' מרומזת, כלומר שמות ו', יב', ודברים לא', כז'. יתר על כן, ישנו קטע אחד בחומש שהוא 'פרופורציונלי' במפורש, כלומר בראשית ד', כד': "אם יקום קין שבעה פעמים, למך שבעים ושבע פעמים" [82]– אך הדובר של אמירה זו הוא למך, מישהו שלכאורה אינו נחשב לדוגמה, קשה להתייחס אליה כסמכות הלכתית. ישנם גם קטעים רבים בשאר התנ"ך שנראים 'פרופורציונליים' במפורש או במשתמע, ולכן ניתן להתייחס אליהם בהקשר הנוכחי. אך הגמרא אינה (לפחות לא כאן) מוצאת לנכון להזכיר אף אחד מהם.

לפיכך, סביר להניח שהגמרא רואה *בקל וחומר* (או לפחות בגרסה ה"פרופורציונלית" שלו) טיעון טבעי - כלומר, כמי שאינו זקוק להסדר אלוהי מיוחד כדי להיות אמין. במילים אחרות, זהו טיעון הגיוני לחלוטין. בטרמינולוגיה תלמודית, דבר זה יגדיר *את קל וחומר* כמעין *סברה* , מסקנה ברורה מאליה באופן טבעי לתבונה האנושית. נראה שזו הדרך שבה רוב הרבנים לאורך ההיסטוריה היו מאפיינים את הטיעון. אין ספק שרוב הכללים וההגבלות החריגים שחוקקו ביחס לצורת טיעון זו מצביעים על כך; אם כי העובדה שחלקם ניסו לאסור את השימוש החופשי בו מצביעה על ספק אצלם בעניין זה.

---

[82] קטע זה אינו נכלל ברשימת עשרת המקרים של *קל וחומר בספר בראשית רבה* , אך הוא מוזכר בפירוש רש"י. על פי יעקבס בספרו " *מחשבותיו הרבניות בתלמוד* " (עמוד 116), מקרה זה מוזכר בטקסטים רבניים מוקדמים בהרבה: " *אבות דרבי נתן* (גרסה ב') 44; בראשית רבה ד':24 (מהדורת תיאודור-אלבק, עמוד 225) ותלמוד ירושלמי סנ"ק י':1 (27ד)".

אבל למרות *ש"סוארה"* מתייחסת לתובנה לוגית טבעית ואוניברסלית, *קל וחומר* תמיד נחשבת לאחת ה"מידות " , כלומר מבין העקרונות ההרמנויטיים הרבניים. יש קושי בעובדה זו, משום שעקרון הרמנויטי נתפס ככלי דיסקורסיבי (שנועד ישירות על ידי אלוהים או בעקיפין על ידי החלטה רבנית) לשימוש ספציפי בפרשנות התורה. עקרונות כאלה, בהיותם במהותם לא טבעיים, עשויים בהחלט לא *להיות* ברורים מבחינה רציונלית או אפילו *סותרים את* ההיגיון. לא כך במקרה של *קל וחומר* . לכן, יש בעיה עם הכללתו ברשימות *המידות* . הפתרון לפרדוקס הזה, הייתי אומר, הוא פשוט שהרבנים עצמם לא עשו הבחנות כה דק בין היגיון טבעי לקונבנציונלי. או באותה מידה: הם יכלו לקבץ *קל וחומר* יחד עם צורות חשיבה לא שכיחות יותר, משום שלדעתם כולם "לוגיים". זה אכן מוצע בטקסטים רבניים רבים באנגלית, שבהם המילה " *מידות* " מתורגמת כ"עקרונות של היגיון".

2. מידה כנגד מידה

ייתכן שהגמרא ביקשה להצדיק את עקרון *הדאיו* בטענה שהוא "ממקור מקראי" - אך לא היה צורך דחוף לעשות זאת, שכן הסברים אחרים היו זמינים בקלות ואולי פחות בעייתיים. נראה שהגמרא, שלא ניתחה קודם לכן את נימוקי *קל וחומר במונחים פורמליים, לא יכלה להבין במדויק את הנחות היסוד המרכיבות את טענת קל וחומר* , ובאילו תנאים הן הביאו למסקנה זו או אחרת; ומכאן, כיצד ניתן להפריך טיעון כזה. לכן, בתפיסת מחבר הגמרא, כנראה, מעמד של צו אלוהי ("מקור מקראי") היה הכרחי כדי שלעיקרון *הדאיו* יהיה הכוח להפריך את טענת *קל וחומר* (כפי שראה אותה).

כפי שהראינו, שני הטיעונים שהציע רבי טרפון וההתנגדויות *הדייו* שהעלו חז"ל ניתנים לפרש במספר דרכים. שני טיעוניו של רבי טרפון יכלו להיות (1) שני טיעונים בלבד באנלוגיה (ליתר דיוק, פרו ראטה); או (2) הראשון אולי היה פרו ראטה, בעוד שהשני היה (גרידא) קל וחומר; או (3) שניהם יכלו להתפרש (כפי שעשתה הגמרא) כשיא. דברי *הדייו של חז"ל* יכלו להיחשב כ-(א) התנגדויות אד-הוק ספציפיות, שהוכרעו על ידי הרבנים באופן קולגיאלי; או (ב) כהתנגדויות כלליות, (i) ניתנות בבירור בתורה שבכתב או נגזרות ממנה (כפי שטוענת הגמרא בטעות); או (ii) נגזרות ממנה באופן אינדוקטיבי או רטורי (כפי שניסתה הגמרא בפועל); או (iii) ידועות מהתורה שבעל פה (כלומר, על ידי מסורת בלתי שבורה מאז מעמד הר סיני); או שוב (iv) הוכרעו על ידי הרבנים.

אם היינו אומרים שהטיעון הראשון של רבי טרפון היה אך ורק קל וחומר, היינו מרמזים בכך שהוא לא ידע כיצד להסיק נכון באופן קל וחומר; אף על פי כן, אם הוא נימק זאת בצורה שגויה, התנגדותם של חכמים *לטיעונו* תהיה במקרה זה שקולה לעקרון הדדוקציה, האוסר מסקנה "פרופורציונלית"

מההנחות הנתונות. פרשנים רבים פירשו כך את הוויכוח, אך למעשה הם עשו זאת מבלי לשים לב לטיעונו השני של רבי טרפון, שניתן לראותו גם כטענה קל וחומר טהורה ועדיין להיות נקי מאותה התנגדות של חכמים. לכן, השערה זו מופרכת ואינה משכנעת, ומוטב להתעלם ממנה.

סביר יותר שרבי טרפון הציג את טיעונו הראשון בצורה פרו רטה או קרשנדו; וחכמים התנגדו *לו* בפרט או באופן כללי, כפי שכבר נאמר. מטרת התנגדות זו הייתה לבטל את הנחת היסוד של "מידתיות" הטבועה בטיעון הראשון של רבי טרפון. רבי טרפון, בהיותו אדם אינטליגנטי, הבין את המסר והציע במקום זאת טיעון שני מסודר, שלא היה נתון לאותה הפרכה, מהסיבה הפשוטה שבכל צורתו (פרו רטה, קרשנדו או *קל וחומר*), הוא הניב את אותה מסקנה לכאורה "מידתית". אף על פי כן, חכמים התנגדו שוב ל*"דייו* " לו, בפרט או באופן כללי, בדיוק באותם מונחים. בכך, הרחיבו חכמים את משמעות התנגדותם ל"דייו" , שכן כאן היא יכולה להתייחס רק לתהליך ההכללה שקדם לדיכוי, שכן ביטול הנחת היסוד של "מידתיות" היה חסר תועלת.

כפי שהוסבר קודם לכן, עקרון הדדוקציה הוא שהמסקנה המשוערת של כל טיעון דדוקטיבי שהוא חייבת לנבוע בשלמותה בהכרח מההנחה/ות הנתונות, ולכן אינה יכולה להכיל מידע שאינו נמצא במפורש או במשתמע בהנחת/ות האמורה. אם מסקנה משוערת מכילה מידע *נוסף ועדיין נראית נכונה* , יש להוכיח או לאשש מידע זה ממקור/ים דדוקטיבי/ים *אחר* /ים. עיקרון זה נכון לא רק לגבי טיעון תקף קל וחומר, אלא לגבי כל צורות תקפות אחרות של טיעון דדוקטיבי, כגון למשל סילוגיזם או דילמה. הסקה בהתאם לעיקרון זה היא באמת דדוקטיבית. הסקה שאינה בהתאם לעיקרון זה עדיין עשויה להיות תקפה אינדוקטיבית, אך בהחלט אינה תקפה דדוקטיבית.

נראה ברור שכאשר הגמרא אומרת "קל וחומר" (*קל וחומר*), הכוונה היא לקרשנדו. עם זאת, הגמרא אינה מכירה בבירור בהשלכות של הנחה כזו (לפחות לא בסוגיה *הנבחנת*). כדי להיות אמינה לחלוטין, הגמרא הייתה צריכה להוכיח את הבנתה שהטיעונים שאפיינה כ"קל וחומר" לא היו כאלה גרידא, אלא כללו הנחת יסוד נוספת, כזו המבססת יחס יחסי בין הפריטים המשניים לפריטים האמצעיים. הנושא אינו מילולי בלבד, שימו לב היטב, אלא תלוי בהכרה בתנאי מוקדם לוגי לתוקף. למרבה הצער, (למיטב ידיעתי) הגמרא בשום מקום לא מכירה במפורש בתנאי מוקדם מכריע זה. אף על פי כן, אנו יכולים להניח בנדיבות שהגמרא מתכוונת לכך, באופן לא מודע או מרומז, ולהמשיך הלאה. חקירתנו חייבת כעת לפנות לשאלה: מהי הנחת היסוד הנוספת הנדרשת, במונחים קונקרטיים יותר?

הנחת היסוד השקטה . זהו עקרון של צדק (אולי אפילו מהותו) ש: *מצד חיובי, הגמול צריך להתאים למעשה הטוב ולהיות תואם לו; ומצד שלילי, העונש צריך להתאים לעוול ולהיות תואם לו* . אם תנאים אלה אינם מתקיימים, הצדק לא נעשה במלואו. עיקרון זה תואם את "תחושת הצדק" האנושית

הטבעית שלנו. זוהי תובנה שלא ניתן להוכיח, אך היא מבטאת (לפחות חלקית, אם לא במלואה) את מה שאנו מתכוונים בדרך כלל ב"צדק". זהו הבסיס לחוקים רבים שחוקקו על ידי האנושות ומנחה בתי משפט רבים (כלומר, אלו המאופיינים כ"צודקים") בדיוניהם ובפסיקותיהם. לדוגמה, עונש גדול יותר מוטל על שוד בנק מזוין מאשר על גניבה מחנות; או על רצח מתוכנן מראש מאשר על רצח ברגע של תשוקה. במסווה שלילי זה, עקרון הצדק ידוע (בלטינית) כ-lex *talionis* , או חוק הנקמה.

כמובן, "תחושת הצדק" אינה משהו "חושי" פשוטו כמשמעו, אלא משהו "אינטואיטיבי", מעין תובנה. אנו יודעים מבפנים מה צודק ומה לא. כמובן, ידע כזה הוא רק דעה שיש לאשר לאורך זמן באמצעות טכניקות אינדוקטיביות. אנו עשויים לראות דברים באופן שונה באופן אישי בזמנים שונים; ואנשים שונים עשויים לראות דברים בצורה שונה. חוש הצדק עשוי להתחדד על ידי שימוש או להתקהות על ידי חוסר שימוש. הוא עשוי להיות מושפע מהתרבות הסובבת, בין אם במקרה ובין אם על ידי תעמולה מכוונת. עם זאת, למרות שניתן להרדים או לחנוק, להשפיע או לתמרן יכולת זו, לכל אחד מאיתנו (כיצור המסוגל לסבול באופן אישי במצב דומה) יש חוש צדק בסיסי.

כמובן, לא תמיד קל להבין, קל וחומר להדגים בוודאות, מהו גמול או עונש "ראוי" ו"הולם". צדק אינו מדע מדויק. ביהדות, שבה עיקרון זה ידוע כמידה ***כנגד מידה*** , המידה הנכונה נקבעת על ידי צו אלוהי או על ידי החלטה רבנית; במקרה האחרון מניחים שחוכמת הרבנים היא מעל הממוצע. לא חקרתי ברצינות את הסוגיה מתי עיקרון זה החל למלא תפקיד מפורש בקבלת החלטות רבניות, אך אני מניח שזה היה מוקדם מאוד לאור נוכחותו המשתמעת בסיפורים ובמצוות רבים בתנ"ך היהודי (תורה ונח).

סיפור עונשה של מרים על ביקורת על משה, עליו מתמקדת הגמרא בעקשנות כה רבה, הוא דוגמה לכך. בוויכוח המשנה, ברור ששני טיעוניו של רבי טרפון מונעים על ידי עקרון מידה כנגד מידה, אף על פי שלא במילים רבות, אלא ברקע, טרום-מילולית. ישנם פרשנים הרואים באמירת האל בבראשית ט', ו', "מי ששפך דם אדם, באדם יישפך דמו", כמבשר המקראי של עקרון מידה כנגד מידה, אף על פי שהוא ספציפי יותר, לאור צורתו הסימטרית (דם שנשפך מצדיק שפיכת דם). את ערכו וחשיבותו של הצדק ביהדות ניתן לראות, למשל, בציווי דברים ט"ז, כ': "צדק, צדק תרדוף".

לנוהג של אלוהים של "מידה כנגד מידה", היא ההתאמה בין פשעי המצרים נגד בני ישראל לבין העונשים שפקדו אותם מאוחר יותר; לדוגמה: הם רצו להטביע את התינוקות (שמות א':כב) - צבאם טבע בים (שמות י"ד:כח). ביהושע ז':כה, "למה עצרת אותנו? ה' יעשה אותך היום", משתמע בבירור "מידה כנגד מידה". העיקרון כמעט מפורש בשמואל ב' כ"ב:כד-כח; לדוגמה, בפסוק כו, דוד אומר: "עם רחמן תראה רחמן, עם ישר תראה ישר". או השווה

משלי א':יא ו-א':י"ח. דוגמאות רבות להדדיות כזו ניתן למצוא גם בתלמוד; ראה למשל *סוטה* ח'ב-יא'ב. המושג בהחלט עתיק יותר מהשם המצורף אליו.

עד היום לא הצלחתי לגלות מתי והיכן מופיע לראשונה הביטוי העברי המדויק " *מידה כנגד מידה* ". אבל מצאתי משנה (*סוטה* א', ז') עם מילים דומות מאוד: "במידה אשר ימדוד אדם, כן ימדוד " . *יש* להודות[83] שהמשמעות אינה זהה מילולית, שכן "מידה כנגד מידה" מובנת באופן רחב יותר, שכן התנהגותו של אדם קובעת את גמולו. עם זאת, אם נבין את "מידת האדם שמודד" כמשמעות המחשבות הקובעות את התנהגותו, ו"כך ימדוד" כמתייחס למשפט האלוהי כתוצאה ממעשיו, הקובע את גמולו, ניתן להשוות את *שני* המושגים בצורה די טובה.[84]

על בסיס עקרון השוויון הזה, נראה לנו סביר (למשל) שמישהו *שפגע* באלוהים ראוי לעונש *רב יותר* ממישהו *שפגע* רק בבן אדם, גם אם האחרון הוא אביו *של* האדם. על בסיס זה, אם כן, נראה לנו סביר שבפרק המסופר במדבר י"ב, יד-טו, מרים אכן, כפי *שמציעה* הגמרא, *ראויה תיאורטית* לעונש *של* (נניח) ארבעה עשר ימי בידוד במקום שבעה ימים בלבד. ייתכן שארבעה עשר הם רק מספר להמחשה, משום שוודאי שפגע באלוהים ראוי ליותר מכפליים מהעונש המגיע על פגיעה באביו. ואכן, אפילו עונש *שבעת* הימים במקרה האחרון הוא מספר שרירותי - במקרה זה, צו אלוהי - כך שגם עונש ארבעה עשר הימים חייב להיות כזה.[85]

שעקרון " *הדיו*" *של* חז"ל *אינו* חזרה מיותרת על עקרון הדדוקציה עבור טיעון *קל* וחומר, כפי *שהוא* עשוי להיראות לפעמים; וגם אין לו כל מטרה לוגית גרידא אחרת. במקום זאת, הוא משרת מטרה נוספת וחשובה, *מוסרית יותר* . אנו יכולים לדמיין *שהגמרא* מסכימה בשתיקה *שבדוגמת מרים*, *קל וחומר* כשלעצמו (*כשלעצמו*) יכול להניב באופן הגיוני רק את המסקנה *של* שבעה ימים. אך במקרה הנוכחי, למרות שזה לא נאמר במפורש בשום מקום, *קל*

---

[83] מדובר על אישה חשודה כנואפת. המשנה ממשיכה ונותנת דוגמאות: "התקשטה לעבירה, הקדוש ברוך הוא עשה אותה דוחה"; וכו'. והגמרא המתאימה מתחילה במילים: "אמר רבי יוסף: אף על פי שהמידה פסקה, [העיקר] במידה לא פסק". מצאתי קטע זה בזכות יעקבס, המצטט אותו במחשבתו *הרבנית בתלמוד* (עמוד 78, הערה 1). מצאתי במקרה את הפתגם הזה בעבר במכילתא *של רבי ישמעאל* (*בשלח*, 1); אך מדרש זה הוא מסמך מאוחר יותר, שנחשב למאה ה -3 .

[84] בדתות המזרחיות, כמובן, עקרון "מידה כנגד מידה" מתבטא כ"חוק הקארמה". זוהי גרסה מכנית יותר מהעיקרון היהודי, הכולל בבירור התערבות אלוהית ולכן מאפשר באופן ייחודי חריגים בסופו של דבר, כלומר ענישה מופחתת או גמול מוגבר מתוך אהבה אלוהית.

[85] למעשה, ישנם הסברים למספרים הספציפיים הללו בפרשנויות מאוחרות יותר, אך לא אכנס אליהם כאן, כדי לא לסבך את העניינים יתר על המידה. (לדוגמה, הסבר אחד מתייחס לעובדה ש-7 ימים הם תקופת ההסגר המינימלית במקרה של צרעת, כך ש-7 ימים נוספים הם תקופת ההסגר הנוספת המינימלית האפשרית.)

וחומר אינו "כשלעצמו": במקרה (*לפי המקרה*) מלווה בציפייה של ארבעה עשר יום המבוססת, לא על נימוקים פורמליים הקשורים להסקה קל וחומר גרידא, אלא על עקרון הצדק שזה עתה ביטאנו.

עקרון *הדיו* בא ללמד אותנו: ***אפילו במקרה כזה, שבו צפוי עונש גדול יותר עקב השלכות עקרון הצדק, המסקנה הרבנית (כלומר, החוק, ההלכה) לא צריכה לסטות מהכמות הנתונה בהנחות התורה, בין אם הנחות אלו משמשות להסקת מסקנה באמצעות אנלוגיה גרידא ובין אם באמצעות טיעון קל וחומר או כל אמצעי אינדוקטיבי או דדוקטיבי אחר.*** השימוש בהסקה לא צריך להסתיר ולחרוג מסכומי העונש המוזכרים בהנחות הניתנות על ידי הכתובים. כמויות כאלה יש לפרש כ*"דברה"* (כפי שהן), ולא להשתמש בהן לצורך אקסטרפולציות, אף אם רק כאלה שנראות בהתבסס על היגיון אנושי. עקרון *הדיו* הוא, כפי שמציעה הגמרא, "מקראי", ולו רק במובן שהוא דוגל בהיצמדות קפדנית לנתונים המקראיים בכל פעם שיש להסיק עונשים, בין אם באמצעות דדוקציה ובין אם באמצעות אינדוקציה.

המניע של חז"ל נראה ברור למדי: עקרון *הדיו* הוא למעשה אמצעי זהירות, שנקט כדי למנוע טעויות שיפוט אנושיות בתהליכי הסקה בהקשרים משפטיים. כאשר בית משפט אנושי גוזר עונש כלשהו על נאשם, הוא נוטל על עצמו אחריות רצינית מאוד. אם עונש זה נקבע על ידי אלוהים, כלומר כתוב במפורש בתורה, אחריותם של השופטים האנושיים מוגבלת לשאלה האם הם שייכים נכון את המקרה הנדון למערכת חוקים נתונה. לעומת זאת, אם השופטים מוסיפים משהו לעונש הנתון, על סמך נימוק "פרופורציונלי" כלשהו, הם נוטלים סיכון נוסף בביצוע עוול. לכן, עדיף להם לדבוק בעונש שניתן בתורה.

מעניין לציין את הערתו של רבי עובדיה ספורנו (איטליה, 1475-1550), בנוגע לעקרון "עין תחת עין" בשמות כא:כג-כה, כי "הצדק המחמיר דרש את עקרון מידה תחת מידה, אך המסורת היהודית מיתנה אותו לפיצוי [כספי] כדי למנוע את האפשרות לחרוג מהמידה המדויקת".[86] הדבר מצביע על כך שהרעיון של פיצוי הונהג בהקשר זה כדי למנוע בסופו של דבר *הגזמה* ביישום גמול פיזי - אשר, כמובן, לא יהיה צדק, אלא עוול [87]. אנו עשויים להתייחס

---

[86] אני מצטט כאן את הפרפרזה של הערתו של ספורנו כפי שניתנה בחומש *שונצינו* (ad loc.), לא את ספורנו ישירות.

[87] מעניין לציין שבמחזהו של שייקספיר " *הסוחר מוונציה"* (מערכה ד', תמונה 1), הגיבור היהודי האיטלקי, שיילוק, אינו מקבל את "קילו הבשר" שקיבל בטענה שהוא עלול לקחת, בשוגג, יותר מזה (כלומר, קצת דם עם הבשר). לכן, נראה, באופן אירוני, שהעיקרון המשפטי ששייקספיר פנה אליו נוסח כמה עשורים לפניו על ידי... יהודי איטלקי, כלומר ספורנו! (ואכן, על פי ערך בוויקיפדיה, מחזהו של שייקספיר נכתב בשנים 98-1596, ואלמנטים אלה ואחרים בו מבוססים על סיפור מאת ג'ובאני פיורנטינו בשם " *הפקורונה"*, שפורסם במילאנו בשנת 1558. ספורנו נפטר בשנת 1550.)

לרעיון זה כדי אולי להבין ולהצדיק טוב יותר את עקרון *הדאיו* . בהנהגת עיקרון זה, הרבנים לא רק "מרכנו צדק ברחמים", אלא גם וידאו שלא יהיו מקרים מזדמנים של עוול, בטעות או עקב קנאות מוגזמת. זה היה, לפחות בחלקו, אמצעי זהירות.[88]

היום " של חז"ל, שנתפס כמעצור על הסקה "פרופורציונלית", אינו עקרון של היגיון, אלא עקרון פרשני בלבד המטה את השיפוט הרבני לרחמים. הוא אינו נועד להסדיר את הסקת *"קל וחומר"* כשלעצמה, אלא להגביל יישום מקביל של עקרון הצדק - או אולי ליתר דיוק, אינטואיציה מקבילה מ"חוש הצדק" שלנו. חז"ל אומרים לנו: למרות שחוש הצדק האנושי שלנו מייצר בנו ציפייה שמרים (למשל, כדוגמה של הגמרא) ראויה (נניח) לעונש של ארבעה עשר יום, בכל זאת אלוהים גזר עליה ברחמים (בתורה) עונש של שבעה ימים בלבד. על סמך גזירה לדוגמה זו בסיפור המקראי של מרים, מחוקקים יהודים ובתי דין חייבים מעתה ואילך לשפוט *תמיד* באותו איפוק ולהגביל את העונש המסכם לעונש שניתן בהנחת היסוד, *גם כאשר* עקרון הצדק מרמז על עונש חמור יותר.

הדיו" של חז"ל : הם לא חזרו על שום חוק לוגיקה, אלא הציבו מגבלה על עקרון הצדק. ועכשיו, לאחר שהבנו זאת, נוכל להבין דברים רבים בסוגיה התלמודית הזו . אנו יכולים להבין מדוע הגמרא תרצה לקבוע שעקרון " *הדיו"* נקבע על ידי אלוהים. שכן ייתכן שייתכן שלא יראה צודק להגביל את יישום עקרון הצדק; ניתן לטעון כי מסקנתה של ניכוי קפדני אמינה כמו הנחות היסוד שלה. יתר על כן, אנו יכולים לראות כיצד ניתן להעלות על הדעת ש, כפי שכותבת הגמרא, ר' טרפון יכול לחלוק על דעת חז"ל ולהתעלם מעקרון "הדיו" *במצבים* מסוימים. שכן שום חוק לוגיקה אינו מתעלם ממנו או מופר על ידי כך, אלא רק עיקרון מוסרי; ועיקרון מוסרי גמיש יותר מבחינה לוגית, כלומר הוא עשוי לחול בצורה שונה על מצבים שונים.[89]

---

[88] כמובן, קיים מתח מסוים בין מה שאמרתי מעט למעלה, על עקרון *הדיו* כ"מקראי", ולו רק במובן שהוא דוגל בהיצמדות קפדנית לנתונים המקראיים וכו', לבין הצעתו של ספורנו ש"עין תחת עין" הופחתה לפיצוי כספי. אבל, במקרה האחרון, הקריאה המילולית של החוק המקראי נתפסת כמטאפורית ומוחלפת בקריאה פחות קשה; בעוד שבמקרים של *דיו* , הקריאה המילולית אינה נפסלת, אלא מסקנות פרופורציונליות ממנה אינן מותרות, כדי למנוע פרקטיקות קשות יותר. אלו הן שתי גישות שונות מאוד בבירור לטקסט מקראי על ידי הרבנים.

[89] מצידי, עליי להודות שבמקור האמנתי שעקרון *הדאיו* הוא הצהרה רבנית של עקרון הדדוקציה, שהוצעה במיוחד עבור *קל וחומר* רק משום שטיעון כזה היה עבור הרבנים מהותה של הנמקה דדוקטיבית. זוהי למעשה העמדה שנקטתי בפסק הדין JL, למרות שגם שם סברתי כי פרופורציונליות עדיין אפשרית באמצעות פעולה נפרדת של הנמקה (בין אם דדוקטיבית או אינדוקטיבית). אך כעת, לאחר שהבנתי את הפרשנות המדויקת יותר הזו של עקרון *הדאיו* , כפי שהוא חל על *כל* אקסטרפולציה שניסתה על סמך *מידה כנגד מידה* על התוצרים או ההכנות של *קל וחומר* (או כל סוג של הנמקה בעלת השפעה דומה), אני בהחלט בוחר בהשערה האחרונה הזו.

זוויות אחרות . עקרון *הדאיו* כפי שהוצג לעיל נועד למנוע מהרבנים לפסוק בחומרה רבה מדי. מה לגבי פסיקות מקלות מדי, אנו עשויים לשאול? אין ספק שפסיקה מקלה מדי יכולה להוות בעיה. צדק לא נעשה אם פושעים לא נענשים כראוי (כפי שלצערנו שקורה לעתים קרובות בפועל בחברה של ימינו). יותר מדי סלחנות יכולה להיות דבר רע לחברה, בדיוק כפי שחומרה רבה מדי היא לעתים קרובות. לכן, עקרון *הדאיו* אמור לאסור רחמים מוגזמים, כמו גם צדק מוגזם.

אם נחשוב על כך, מידה כנגד מידה היא למעשה עיקרון של צדק ולא של רחמים. מעצם הגדרתה, רחמים נועדו למתן צדק קפדני. הם אינם מידה כנגד מידה, אלא מעבר למדידה. צדק הוא הגיוני, בעוד שרחמים הם אנושיים. מבחינה לוגית, הדין צריך להיות כך וכך; רחמים מקלים על המסקנה. רחמים בוודאי רצויים; אך רחמים מוגזמים יהוו ללא ספק עוול. הגזמה תהיה שלילת מידה כנגד מידה! לכן, נדרש האיזון הנכון. בטענה זו, נוכל בקלות לטעון שעקרון *הדאיו* חל על מסקנות המגבירות את ההקלה, כמו גם על אלו המגבירות את החומרה.

אבל הרושם שלי מהשיח הרבני בדרך כלל הוא שעקרון *הדיו* תמיד נועד כעקרון של צדק, ולא מדי פעם כעקרון של רחמים. הרבנים אינם מודאגים כל כך מהתפרצויות לא רציונליות של נדיבות; הם מודאגים מהטלת עונש שלא ראוי.

ישנה התנגדות נוספת שניתן להעלות לפרשנות המוסרית שלנו לעקרון *הדאיו* . היא נראית סבירה למדי בהקשר המשפטי *השלילי הנוכחי, שבו קל וחומר* מביא כמסקנה עונש על מעשה עוול. אבל מה לגבי הקשרים משפטיים *חיוביים מקבילים, שבהם קל וחומר* מביא כמסקנה גמול על מעשה טוב? בוודאי, הרבנים אינם יכולים לומר כאן שזה רחום להפחית את המידתיות של הגמול. כמו כן, מה לגבי הקשרים שאינם משפטיים, כאשר *קל וחומר* בנוי מתוך חתירה למסקנה עובדתית - האם הרבנים פשוט מתעלמים מעקרון *הדאיו* במקרים כאלה? השאלה היא, אם כן: עד כמה כללי הוא עקרון *הדאיו של חז"ל* , או ליתר דיוק: מהם גבולות יישומו?

התשובות לשאלות אלו, לדעתי, הן באופן כללי כדלקמן. המשפט העברי, כמו רוב מערכות המשפט, עוסק בעיקרו בסנקציות על מעשים רעים ולא בתגמול על מעשים טובים. מסיבה זו, רק הצד השלילי של עקרון מידה כנגד מידה רלוונטי לתהליך החקיקה הרבני, ויישומים של עקרון *הדיו* מתרחשים רק ביחס לעונשים. אני בספק אם טיעון משפטי קל וחומר עם מסקנה של גמול מתרחש במשפט העברי; אך אם אכן קיים כזה, ועקרון מידה כנגד מידה נראה רלוונטי, אני בספק רב אם הרבנים יחסמו, על בסיס עקרון *הדיו* , את ההסקה של גמולים מוגדלים או מופחתים.

באשר לטיעונים קל וחומר בהקשרים דרשניים ובהקשרים אחרים שאינם משפטיים, אני מאמין שעקרון *"היום"* אכן מתעלמים ממנו בפועל. יש להודות

שלעתים הוא משמש לכאורה - אך שימוש כזה הוא רטורי. בהקשרים אחרים, שמירה על מסקנה "קרשנדו" עשויה להיות עדיפה. מכיוון שלעיקרון אין השפעה משפטית מחייבת בכל מקרה, ההחלטה להשתמש בו או לא תלויה לחלוטין במה שהדובר מעוניין להעביר.

כל ההערות לעיל המתוחמות את השימוש בעיקרון *הדיין* הן כמובן רק רשמים אישיים וניחושים מושכלים; הן פתוחות לדיון. יהיה צורך להצדיק אותן אמפירית, על ידי מחקר שיטתי ומעמיק בכל התלמוד ואף בכל ספרות ההלכה היהודית. עד שנתונים כאלה ייאספו על ידי חוקרים וינותחו במלואם על ידי לוגיקאים מוסמכים, לא נוכל לענות על השאלות האמורות בדיוק ובוודאות הרבה יותר גדולים ממה שעשינו זה עתה. אף על פי כן, על ידי שאילת שאלות והצעת תשובות, לפחות העלינו סוגיות ושרטטנו תוצאות אפשריות. כמובן שיהיה מעניין ובעל ערך למצוא הצהרות רבניות המצדיקות בבירור את הנאמר.

3. עקרון הדאיו במונחים פורמליים

נסקור כאן את פרשנותנו החדשה לעקרון הדייו *במונחים* פורמליים יותר. נעשה זאת תוך התייחסות למשנה בבא קמא ב', ה', שם העיקרון מקבל באופן מסורתי מקום של כבוד, תחילה תוך התייחסות להתנגדות חז"ל לטענתו הראשונה של רבי טרפון, ולאחר מכן להתנגדותם לטענתו השנייה. כפי שכבר ראינו, אלו שני ביטויים נפרדים של עקרון *הדייו* , אם כי יש להם מניע משותף. נראה כי הגמרא המקבילה בבבא קמא כה, ע"א, שמה לב רק לגרסה הראשונה של עקרון *הדייו* ; אך פרשנים מאוחרים יותר (ובעיקר, נראה, רש"י ותוספות) אכן שמו לב לשני [90]. נראה כאן ביתר דיוק מדוע גישתה של הגמרא אינה מספקת.

סיבה נוספת מדוע אנו רוצים כעת לחקור את עקרון *הדאיו* במונחים פורמליים יותר היא ששני הניסוחים במשנה מתייחסים ספציפית לצורה הסובייקטיבית החיובית של טיעון קרשנדו. לא נאמר שם דבר על יישומים סופיים לצורה הסובייקטיבית השלילית, או לצורות הפרדיקטליות החיוביות או השליליות. מטרתנו כאן היא לבחון באופן תיאורטי כיצד ייראו יישומים אחרים כאלה. האם יישומים אחרים כאלה אכן מתרחשים או לא בתלמוד (או בספרות רבנית אחרת) אינה הסוגיה העיקרית כאן; אך באופן מופשט ניתן להעלות על הדעת שהם עשויים להתרחש. בכל מקרה, אנו בטוחים שנבהיר את תפיסתנו לגבי עקרון *הדאיו* באמצעות מחקר מורחב זה.

---

[90] פרשנים מאוחרים אלה משליכים בנדיבות את תובנותיהם על הגמרא; אך זהו כמובן אנכרוניזם, המונע מרצונם לטעון להמשכיות המסורת.

הבה נבחן תחילה את ***התנגדותם* של חז"ל לטענתו הראשונה של רבי טרפון** . כאן, ניסה רבי טרפון להסיק חובת תשלום מלא עבור נזק שנגרם על ידי קרן ברכוש פרטי (מסקנה), מתוך חובת תשלום חצי עבור נזק שנגרם על ידי קרן ברכוש ציבורי (הנחת יסוד משנית). לפיכך, ככל הנראה הוא השתמש בטיעון קרשנדו, בעל צורה סובייקטיבית חיובית, כדלקמן:

פעולה P היא הפרה חמורה יותר של חוק מסוים (R) מאשר פעולה אחרת Q.

פעולה Q היא הפרה של חוק זה (R) מספיק כדי להצדיק עונש מסוים (S).

גודל העונש S הוא "פרופורציונלי" לחומרת הפרת החוק R.

לכן, פעולה P היא הפרה של חוק זה (R) מספיק כדי להצדיק עונש חמור יותר (S+).

התנגדותם של חז"ל לניסיון זה כך: אם הנחת היסוד הקטנה מניחה עונש מסוים (S) על פעולה מסוימת (Q), אז המסקנה אינה יכולה לנבא עונש *גדול יותר* (S+) על פעולה בלתי חוקית יותר (P). ניתן לתפוס התנגדות זו כמנטרל את הנחת היסוד הנוספת בנוגע ל'מידתיות'. חז"ל אומרים: אף על פי שלפי השכל הישר 'מידתיות' כזו נראית צודקת, על פי ההלכה היהודית אין להחיל אותה, ואנו יכולים לנבא את אותו עונש (S) במסקנה רק כפי שניתן קודם לכן (בהנחת היסוד הקטנה).

מה שעושה התנגדות *הדאיו* כאן הוא לחסום, או *לבטל* , כביכול, את פעולתה של הנחת היסוד הנוספת בנוגע ל"מידתיות": למרות שבדרך כלל ניתן להעניק להנחת יסוד מוסרית זו אמינות, היא הופכת ללא יעילה בהקשר הנוכחי, כדי למנוע כל עניין עודפת אפשרית (כפי שהוסבר קודם לכן). משמעות הדבר היא *שטיעון ה"קרשנדו" מבוטל למעשה ומוחלף בטיעון קל וחומר גרידא* . ברור, אם כן, שגישת הגמרא, לפיה לטיעון ה"קרשנדו" מותר להתקדם, ואז עקרון *הדאיו* הופך את פעולתו [91], אינה נכונה מבחינה טכנית. פעולת *הדאיו* היא מונעת ולא מרפאת; היא מתרחשת לפני שהמסקנה ה"מידתית" מוסקת, ולא לאחר מכן.

אנו יכולים בקלות, באמצעות אנלוגיה פורמלית, להרחיב עיקרון זה לצורות אחרות של טיעון קרשנדו, ולו רק מתוך סקרנות תיאורטית. לטיעון הפרדיקטלי החיובי האנלוגי תהיה הצורה הבאה:

נדרשת הפרה חמורה יותר של חוק מסוים (R) כדי לזכות בעונש P מאשר הפרה חמורה יותר כדי לזכות בעונש נוסף Q.

---

[91] שימו לב לרצף האירועים במשפט הבא בגמרא: " אף על פי כן, על ידי פעולת ה"קל וחומר", ניתן להציע ארבעה עשר ימים: מכאן נובע, עם זאת, עקרון ה"דאיו" *כך* ששבעת הימים הנוספים אינם כלולים. " משמעות הדבר היא ש: ראשית, ארבעה עשר ימים מוסקים באמצעות *קל וחומר* ; ולאחר *מכן* ("מכאן"), מספר הימים מצטמצם ב"דאיו" *לשבעה* .

פעולה S היא הפרה של חוק זה (R) מספיק כדי להצדיק עונש P.

חומרת הפרת החוק R היא "פרופורציונלית" לגודל הפעולה S.

לכן, פעולה קלה יותר (S–) היא הפרה של חוק זה (R) מספיק כדי לצדיק עונש Q.

שימו לב שההנחה הנוספת לגבי 'פרופורציונליות' שונה בטיעונים סובייקטיביים ופרדיקטליים. הסדר הפוך. בראשון, האיבר המשנה S, בהיותו נשוא, הוא פרופורציונלי לאיבר האמצעי R; ואילו באחרון, האיבר האמצעי R הוא הפרופורציונלי לאיבר המשנה S, שהוא נושא. זאת בשל סדר הדברים בהנחה המשנית, שהמסקנה משקפת באופן טבעי, שבה פרדיקציה מתאפשרת רק אם ערך R עבור הנושא תואם או עולה על הערך המינימלי של R הדרוש לפרדיקט.

בהקשר זה, התנגדותם של חז"ל *בלאי* תנוסח כך: אם הנחת היסוד הקטנה מניחה עונש מסוים (P) עבור פעולה מסוימת (S), אז המסקנה אינה יכולה לנבא עונש קל יותר (Q) עבור פעולה *פחות* בלתי חוקית (S–). התנגדות זו יכולה להתפרש כהכחשה של הנחת היסוד הנוספת בנוגע ל'מידתיות'. כאן, חז"ל עשויים לומר: למרות שעל פי השכל הישר 'מידתיות' כזו נראית צודקת, על פי ההלכה היהודית אין להחיל אותה, ואנו יכולים להתייחס לאותה פעולה S רק במסקנה כפי שניתנה (בהנחת היסוד הקטנה). משפט זה, יש לחזור ולומר, מנוסח באנלוגיה, למטרות תיאורטיות בלבד; הוא אינו ניתן בוויכוח המקורי על המשנה.

יש להודות שקיים קושי בהרחבה האחרונה של עקרון *הדיין* . שכן בעוד שיישום *הדיין* על טיעון סובייקטיבי חיובי מביא למניעת צדק מוגזם פוטנציאלי, על ידי ייחוס מכני של עונש גדול יותר להפרה חמורה יותר של החוק, יישום *הדיין* על טיעון פרדיקטלי חיובי מביא למניעת הקלה גוברת, וזה מה שייחוס עונש קל יותר להפרה פחות חמורה של החוק יהווה. נחזור לסוגיה זו בהמשך.

באשר לטיעונים השליליים המתאימים, ניתן לקבוע אותם בקלות באמצעות שיטת *ה"אד אבסורדום* ". בכל מקרה, ההנחה העיקרית וההנחה הנוספת לגבי "מידתיות" נותרות זהות, בעוד ששלילת המסקנה הופכת להנחה המשנית החדשה ושלילת ההנחה המשנית הופכת למסקנה החדשה. יישום עקרון " *היום הראשון* " עליהם יביא לעיכוב ההפקעה של המסקנה השלילית המשוערת "קרשנדו" מההנחה המשנית השלילית הנתונה, באמצעות דחיית ההנחה הנוספת.

באשר לטיעונים רמיזות, ניתן להתמודד איתם בדרכים דומות.

הבה נתייחס כעת להתנגדותם **של חז"ל *לטענתו השנייה* של רבי טרפון** . כאן, ניסה רבי טרפון להסיק את חובת התשלום המלא עבור נזק שנגרם לרכוש פרטי (מסקנה), מאחריות לתשלום מלא עבור נזק שנגרם לשן ורגל

ברכוש פרטי (הנחת יסוד משנית). לפיכך, הוא השתמש בטיעון, שוב בצורה סובייקטיבית חיובית, שמניבה את אותה מסקנה בין אם מתפרשת כטיעון קרשנדו ובין אם כטענה קל וחומר. משמעות הדבר היא שהגרסה הראשונה של עקרון הדאיו של חז"ל *תהיה* חסרת תועלת במקרה השני, שכן להנחת יסוד משנית ולמסקנה יש באופן טבעי את אותו נשוא בדיוק (תשלום מלא). לכן, מכיוון שחז"ל בכל זאת הכריזו על *דאיו* כתקף, הם בוודאי התייחסו לתכונה *אחרת* של הטיעון.

הפעולה הלוגית הנוספת היחידה שהם יכלו להתייחס אליה היא היווצרותה האינדוקטיבית של ההנחה העיקרית, על ידי הכללה מאחריות למחצית תשלום עבור נזק שנגרם מקרן ברכוש ציבורי ומאחריות לאי תשלום עבור נזק שנגרם משן ורגל ברכוש ציבורי. כלומר, ההנחה העיקרית ש"אחריות לנזק שנגרם מקרן גדולה *בדרך כלל* מאחריות לנזק שנגרם משן ורגל" נגזרה מאותו נתון בנוגע לקרן כמו קודם, דהיינו ש"אחריות לנזק שנגרם מקרן ברכוש ציבורי היא חצי תשלום". כאן, אם כן, יש לנסח את עקרון *הדאיו* באופן שיבטל הכללה ראשונית זו.

חז"ל רומזים ככל הנראה לפתרון זה לבעיה על ידי ניסוח חוזר של התנגדותם השנייה באותם מונחים בדיוק כמו הראשונה. אין הסבר אחר לשימושם באותן מילים בדיוק. בהקשר זה, אם כן, התנגדותם של חז"ל *בדאיו* תנוסח כך: אם הנחת היסוד העיקרית מבוססת באופן אינדוקטיבי על מידע על פעולה מסוימת (P) המצדיקה עונש מסוים (S), במערכת נסיבות אחת, אזי המסקנה הנגזרת ממנה אינה יכולה להיות שאותה פעולה (P) במערכת נסיבות אחרת מצדיקה עונש גדול יותר (S+). כלומר, תחת עקרון *הדאיו* , אנו יכולים להסיק רק ש-'P הוא S', לא ש-'P הוא S+'. שימו לב היטב כיצד גרסה שנייה זו של עקרון *הדאיו* שונה מאוד מהקודמת.

חשוב להבין שבניגוד לקודמת, התנגדות זו אינה יכולה להתפרש כמנטרל את ההנחה הנוספת בנוגע ל"פרופורציונליות". שכן כאן, טיעון קרשנדו וטיעון א-פורטיורי גרידא נושאים *את אותה* מסקנה בדיוק; כך שהאם אנו "מכבים" את ההנחה השלישית הזו או לא, *לא משנה כלל* את התוצאה. משמעות הדבר היא שבמקרה הנוכחי, הטיעון הוא בהכרח א-פורטיורי גרידא, כלומר נטול הנחת יסוד נוספת. לא ניתן להציע כאן טיעון קרשנדו בצורה מועילה, מכיוון שהמסקנה כבר מקסימלית באמצעות טיעון א-פורטיורי גרידא. לכן, במקרה כזה, עלינו למנוע את המסקנה הלא רצויה *במעלה הזרם* בתהליך ההיגיון; כלומר, בשלב שבו הנחת היסוד העיקרית נוצרת באמצעות הכללה.

אנו יכולים בקלות, באמצעות אנלוגיה פורמלית, לנסח עיקרון דומה בנוגע לטיעון פרדיקטלי חיובי. בהקשר זה, התנגדותם של חז"ל *לדאיו* תנוסח כך: אם הנחת היסוד העיקרית מבוססת באופן אינדוקטיבי על מידע אודות פעולה מסוימת (S) המצדיקה עונש מסוים (Q), בנסיבות מסוימות, אזי המסקנה הנגזרת ממנה אינה יכולה להיות שפעולה פחותה (S–) בכל נסיבות אחרות

שמצדיקה את אותו עונש (Q). כלומר, תחת עקרון *הדאיו* , אנו יכולים להסיק רק ש-'S הוא Q', לא ש-'S– הוא Q'. אמירה זו, אם לחזור על כך, מנוסחת באנלוגיה, למטרות תיאורטיות בלבד; היא אינה ניתנת בוויכוח המשנה המקורי.

הדאיו השני מטיעון סובייקטיבי חיובי לטיעון פרדיקטלי חיובי פתוחה לדיון. שכן בעוד שבמקרה הראשון, *הדאיו* משמש למניעת חומרה מוגברת, במקרה השני נראה שיש לו את ההשפעה ההפוכה של מניעת הקלה מוגברת. נושא זה יצטרך להידון בהמשך.

נחזור כעת לגמרא, אנו יכולים לראות מהטיפול הפורמלי לעיל, כי היא הייתה שגויה בראיית עקרון *הדייו* כנוגע בעיקרו לטיעון קרשנדו. במקרה הראשון, אותו ניסתה הגמרא לנתח, התנגדות *הדייו של חז"ל* דגלה למעשה בטיעון קל וחומר בטיעון במקום בניסיון לכאורה של רבי טרפון לטיעון קרשנדו. אך במקרה השני, שלמרבה הצער התעלמה הגמרא ממנה, התנגדות *הדייו של חז"ל* לא יכלה לתפקד באופן דומה, על ידי חסימת ה"מידתיות" הרגילה, מכיוון שזה לא ישפיע על המסקנה. היא הייתה צריכה לחול על הנחה מוקדמת של טיעונו של רבי טרפון, ללא קשר לפרשנו - כלומר, ההכללה ששימשה קודם לכן לבניית הנחת היסוד העיקרית שלו.[92]

כעת נחזור לסוגיה שהוצגה לעיל, האם עקרון *הדאיו* משמעותי רק ביחס לטיעון קרשנדו סובייקטיבי חיובי, היוצא מעונש קל יותר על עבירה קלה יותר לעונש גדול יותר על עבירה חמורה יותר. ראינו שאנו יכולים להרחיב באופן פורמלי את רעיון מניעת הפרופורציונליות המשתמעת מיישום *הדאיו* לטיעון סובייקטיבי חיובי, לטיעון סובייקטיבי שלילי, ולטיעונים פרדיקטליים חיוביים ושליליים - אך האם אנלוגיה כזו משמעותית כאשר היא נבחנת בצורה קונקרטית יותר? כאן ננסה לענות על שאלה זו.

זכרו את קביעתנו הקודמת שעקרון *הדאיו* אינו עיקרון לוגי, אלא עיקרון "מוסרי", כלומר, הוא קשור לאתיקה או לחוק בהקשר של הדת היהודית. הוא אינו מתחייב מבחינה לוגית על ידי עקרון הדדוקציה או על ידי שימוש בטיעון קל וחומר או כל שיקול לוגי טהור אחר; לא הייתה מתעוררת סתירה אם פשוט נתעלם ממנו. זהו, אלא, משהו שנקבע על ידי אלוהים או רבני, למחוקקים ולבתי משפט, במקרים בהם מנסים " *קל וחומר" על מנת להסיק עונש חמור יותר על מעשה עוול כלשהו* . זוהי הזרקה מלאכותית לתהליך

---

[92] יש לומר כי ניתן להעלות על הדעת את טענו הראשון של ר' טרפון על ידי הסוג השני של התנגדות *"דאיו"* (כלומר, חסימת היווצרות הנחת היסוד העיקרית על ידי הכללה), כמו גם על ידי הסוג הראשון (כלומר, חסימת פעולת הנחת היסוד השלישית בדבר פרופורציונליות). אך נראה כי זו אינה עיקר הפרכתם של חז"ל את הטיעון הראשון; נראה שהם נוקטים עמדה קל וחומר בניגוד לגישת הקרשנדו של עמיתם.

החקיקה היהודי, שככל הנראה מונעת על ידי רחמים, כלומר כדי למתן את הצדק. אין סיבה ליישמו בהקשרים אחרים מהסוג שצוין זה עתה, או לצורך העניין בדתות אחרות או מחוץ לדת.

בסופו של דבר נוכל לצפות שאותו רעיון יורחב מעונשים לחובות . אקסטרפולציה מושגית כזו עשויה בהחלט להימצא כמודגמת בתלמוד או בספרות יהודית אחרת (לא חיפשתי דוגמאות). זה מתקבל על הדעת אם נחשוב על עונשים וחובות כבעלי אופי משותף של *נטל* על הפרט או הקהילה הכפופים להם. אם נסתכל על חובות מוגברות (*מצוות*) כגמולים חיוביים, באופן שבו משרת עשוי לשמוח על קבלת אחריות מוגברת, האנלוגיה כמובן נכשלת. אבל אם נסתכל על חובות כנטל, אנלוגיה אפשרית. במקרה כזה, ניתן לפרש את עקרון *הדאיו* כמשמעות רחבה יותר, לפיה אין להגדיל נטל באופן כללי על סמך טיעון *קל וחומר* מהתורה.

בהינתן ההבהרות לעיל של עקרון *הדאיו* , השאלה הראשונה שיש לשאול היא: האם תפקידו מוגבל להקשרים של *קאל וחומר סובייקטיבי חיובי* - או שניתן להרחיב הגדרה זו לתבניות טיעון אחרות קל וחומר? הפורמט עליו התמקדו הרבנים הוא, אם לחזור על עצמו, סובייקטיבי חיובי , שמשמעותו שהוא מינורי למינורי (*מיקל לחומר*), ומכאן התאמת השם *קאל וחומר* . הבה נבחן כעת מהי משמעות יישום *הדאיו* לפורמט סובייקטיבי שלילי. טיעון כזה הוא, כמובן, מינורי למינורי (*מיכומר לקאל*) באוריינטציה שלו. הוא ייראה כך:

פעולה P היא הפרה חמורה יותר של חוק מסוים (R) מאשר פעולה אחרת Q.

פעולה P היא הפרה של חוק זה (R) *אך אינה* מספיקה כדי להצדיק עונש מסוים (S).

גודל העונש S הוא "פרופורציונלי" לחומרת הפרת החוק R.

מכאן, פעולה Q היא הפרה של חוק זה (R) *ואינה* מספיקה כדי להצדיק עונש *קל יותר* (S–).

הנחת היסוד העיקרית והנחת היסוד הנוספת לגבי 'פרופורציונליות', אשר (כפי שראינו קודם) נגזרות בפועל מעקרון מידה *כנגד* מידה, נותרות שתיהן זהות כאן. מה שמשתנה הוא שהנחת היסוד המשנית והמסקנה הן כעת טענות שליליות, והאיבר העיקרי (P) מופיע בראשונה והאיבר המשני (Q) מופיע בשנייה. נכון שערך S הקשור ל-P גדול מזה הקשור ל-Q; עם זאת, שימו לב שכאן הערך הגדול יותר מופיע בהנחת היסוד המשנית והקטן יותר במסקנה.

שאלתנו היא: מה תהיה המשמעות של עקרון *הדאיו* , בכל אחד ממובניו, בהקשר סובייקטיבי שלילי שכזה? שימו לב שהטיעון הנ"ל תקף מבחינה פורמלית. השאלה אינה אם מסקנתו נובעת מהנחות היסוד האמורות. השאלה

היא האם לדחות את הנחת היסוד הנוספת שלו (הסוג הראשון של יישום *לאיו*) או את הנחת היסוד העיקרית שלו (הסוג השני של יישום *לאיו*).

במבט ראשון התשובה היא שעקרון *הדאיו* לא יהיה מתבקש – משום שאין velleity בהקשר כזה להשתמש בעיקרון מידה כנגד מידה, ו- *dayo* נועד כמעכב velleities כאלה. מאחר שהנחת היסוד והמסקנה המשנית הן שליליות, נוכל לומר שלא נטען עונש ממשי, קטן או גדול, באף אחת מהטענות הללו; במקרה זה, איננו נוטים באופן טבעי לעסוק בהיגיון של מידה כנגד מידה, ולכן אין צורך בעיקרון *dayo כדי לחסום נימוק כזה. נראה, אם כן, שעקרון הדאיו* אינו *שמיש* בהקשר *שלילי שכזה*.

עם זאת, נוכל גם להתייחס לטיעון שלילי כזה כחיובי במשתיקה. *בהנחה שכל הפרת חוק מצדיקה עונש כלשהו* , נוכל לטעון שכאשר פעולה בלתי חוקית אינה בלתי חוקית מספיק כדי לזכות בעונש מסוים, נוכל להסיק שהיא מצדיקה באופן חיובי עונש *נמוך יותר* , אם כי איננו יכולים לחזות *כמה* פחות. במקרה כזה, הטיעון הסובייקטיבי השלילי יתפרש כאומר ש-P אינו חוקי מספיק כדי לזכות באופן חיובי בעונש בסדר גודל 'קטן במקצת מ-S', ולכן Q אינו חוקי מספיק כדי לזכות באופן חיובי בעונש בסדר גודל קטן אף יותר מ-'קטן במקצת מ-S'. מחשבה זו כרוכה בבירור בהיגיון של מידה כנגד מידה; לכן, עקרון *הדאיו* אמור להיות ישים כעת.

אבל כמובן שזה לא ישים בפועל, משום שטיעון חדש זה מרמז על הפחתה בעונש, בעוד שעקרון *הדאיו* נועד בעיקרו למנוע מסקנות של הגברת העונש. הוא נועד להיות עקרון של רחמים, הדוחף לכיוון הקלה במקום חומרת פסק הדין; לכן, יישומו כאן יהיה בלתי הולם. במילים אחרות, בדרך כלל לא ננסה למנוע את מסקנתו של טיעון סובייקטיבי *שלילי* (אפילו כזה שניסח מחדש בצורה חיובית יותר), בין אם על ידי *שלילת* ההנחה הנוספת ובין אם על ידי *שלילת* ההנחה העיקרית, מהסיבה הפשוטה שתגובה כזו לא תהיה בהתאם לרוח ולכוונה של עקרון *הדאיו* .

אנו יכולים לטעון באותו אופן ביחס לטיעון קרשנדו לפדיקטל חיובי:

נדרשת הפרה חמורה יותר של חוק מסוים (R) כדי לזכות בעונש P מאשר הפרה חמורה יותר כדי לזכות בעונש נוסף Q.

פעולה S היא הפרה של חוק זה (R) מספיק כדי להצדיק עונש P.

חומרת הפרת החוק R היא "פרופורציונלית" לגודל הפעולה S.

לכן, פעולה קלה יותר (S–) היא הפרה של חוק זה (R) מספיק כדי לצדיק עונש Q.

גם כאן, יש לנו נימוק מהעיקרון הקטן - ספציפית, מפעולה בלתי חוקית יותר (S) עם עונש גדול יותר (P) לפעולה פחות בלתי חוקית (S–) עם עונש קטן יותר (Q) - כך שלא יהיה טעם להחיל (בכל מקרה) את עקרון *הדאיו* עליה.

טיעון כזה, אם הניתוח שלנו של המניעים המוסריים של עיקרון זה היה נכון, יורשה להתקדם באין מפריע.

עם זאת, הדברים מסתבכים יותר כשאנו פונים לטיעון פרדיקטלי שלילי, שכן האוריינטציה היא שוב משני לגדול, בעוד שההנחה המשנית והמסקנה שליליות בקוטביותן:

נדרשת הפרה חמורה יותר של חוק מסוים (R) כדי לזכות בעונש P מאשר הפרה חמורה יותר כדי לזכות בעונש נוסף Q.

פעולה S היא הפרה של חוק זה (R) ואינה מספיקה כדי להצדיק עונש Q.

חומרת הפרת החוק R היא "פרופורציונלית" לגודל הפעולה S.

לכן, פעולה חמורה יותר (S+) היא הפרה של חוק זה (R) שאינה מספיקה כדי להצדיק עונש P.

לאור הקוטביות השלילית המעורבת, אנו מתפתים לומר שאין צורך בעקרון ה- *dayo* מכיוון שלא נטענים עונשים ממשיים. עם זאת, אם ננסח מחדש את הטיעון בצורה חיובית יותר, בעקבות הרעיון שכל *הפרת חוק מצדיקה עונש כלשהו* , נוכל לומר שהנחת היסוד הקטנה נוגעת לעונש חיובי כלשהו בסדר גודל 'קצת פחות מ-Q' (עבור פעולה S) וכמו כן המסקנה נוגעת לעונש חיובי כלשהו בסדר גודל 'קצת פחות מ-P' (עבור פעולה S+). בהנחה ש'קצת פחות מ-P' גדול מ'קצת פחות מ-Q', דבר שנראה סביר בהתחשב בהנחה הנוספת, נוכל לומר שטיעון זה אכן הוא מקטין לגדול במובן חיובי. במקרה כזה, יש להחיל עליו את עקרון ה- *dayo* , כדי למנוע הצדקה לעונש המוגבר שמציעה המסקנה. לפיכך, או ההנחה הנוספת לגבי 'פרופורציונליות' או ההכללה המובילה להנחת היסוד העיקרית תימנע.

לסיכום, בעוד שכאשר אנו חושבים בצורה פורמלית גרידא, ארבע הצורות של טיעון קרשנדו עשויות להיראות נוטות להתערבות עקרון *דיי* , במבט לאחור מדובר רק על הצורות הסובייקטיביות החיוביות והפרדיקטליות השליליות, משום שהן עוברות ממינור למייג'ור. שתי הצורות האחרות, הסובייקטיביות השלילית והפרדיקטליות החיוביות, אינן רלוונטיות, משום שהן עוברות ממייג'ור למינור. לכן, הבעיה אינה כל כך הקוטביות של הטיעון, אלא האוריינטציה שלו. את כל האמור לעיל ניתן לחזור כמובן על טיעונים משתמעים.

מה שאמרנו כאן, כמובן, מתייחס לטיעונים המנבאים עונשים [93]. אין להתייחס לטיעונים המנבאים תגמולים באופן אנלוגי, משום ש(כפי שראינו קודם לכן) עקרון *הדאי* מכוון רק למניעת ענישה מוגברת, ולא לתגמול מוגבר. אך ניתן לשאול, מה לגבי ירידה בתגמול? האם ירידה בתגמול אינה דומה להגברת הענישה? התשובה לכך שאני מציע היא שוב מעשית ולא פורמלית: המשפט

[93] או בסופו של דבר, אולי, חובות - הנתפסות כנטל, כפי שהוסבר קודם לכן.

העברי אינו עוסק בתגמול מעשים טובים, אלא בענישת מעשים רעים. יתר על כן, הוא אינו עוסק בכל המעשים הרעים, אלא רק בחלקם - כלומר, אלו הכפופים לשיפוט של בתי דין רבניים. מטרת המשפט העברי, כמו רוב מערכות המשפט, היא להבטיח לפחות שלום חברתי; אין הוא לשלוט בכל. לפיכך, עקרון *הדאי* אינו נועד להתמודד עם שינויים בגודל הקשורים לתגמולים. הוא פשוט לא יופעל בהקשרים כאלה; ואכן, הקשרים כאלה אינם צפויים להתעורר.

כל זה בהנחה, כמובן, שהבנתי את העניין נכונה. לא מן הנמנע שהאמת האמפירית שונה במקצת ממה שהנחתי; ולדוגמה, למעשה ישנם יישומים מזדמנים של עקרון *הדאי* במצבים שבהם זה עתה אמרתי שהוא אינו ישים מבחינה לוגית. במקרה כזה, מיותר לציין, יהיה צורך לשנות את התיאור הנ"ל בהתאם לעובדות בפועל. זה לא אמור להיות קשה מדי, שכן הסוגיות הפורמליות כבר שקופות. לא מן הנמנע שבמשך הזמן הכוונה המקורית של הדאיו של חז"ל *(* הניתנת במשנה בבא קאמה ב', ה') לא הובנה כראוי, נשכחה או התעלמה ממנה במכוון, והמושג דאיו *בסופו* של דבר נעשה בו שימוש רחב יותר. למעשה, הדבר מרמז על האופן הרחב או המעורפל שבו עקרון *הדאי* מוצג בדרך כלל בספרות הרבנית.

אם לשפוט לפי המחקר של *קל וחומר במשנה* המוצג בהמשך [בפרק 3.1], איננו יכולים לפתור את הסוגיה האמפירית בהתייחס למשנה. שכן, באופן מפתיע, מתוך 46 הטיעונים שנמצאו שם, רק שניים המפורסמים במשנה בבא קאמה ב', ה' עוסקים בעיקרון *דאי* ! זהו ממצא חשוב. ישנם תשעה טיעונים נוספים שהם אולי קרשנדו, ולכן יכולים להיות כפופים לדיו *;* אך אין אזכור של *דאי* ביחס אליהם - בין משום שהם אינם באמת קרשנדו ובין משום שהם אינם משמשים להסקת עונש מהתורה.

לכן, עלינו לבחון את הגמרא (ואכן, את הספרות הרבנית המאוחרת יותר), כדי לברר האם עקרון *הדאי* מיושם באופן עקבי בפועל כפי שנטען כאן. רק לאחר שכל הטיעונים ה"קל וחומר" בכל הקורפוס הרבני יזוהו ונותחו כראוי, תתקבל תשובה מדעית לשאלה זו. בהמשך [בפרק 3.2], אנסה לענות על השאלה, לפחות באופן חלקי, תוך שימוש במהדורת התלמוד האנגלית של רודקינסון. הממצא שלי במחקר פיילוט זה הוא שישנם רק שישה הקשרים תלמודיים שבהם עקרון *הדאי* מופנה במפורש! בחמישה מהמקרים הללו, ניתן לומר שעקרון *הדאי* משמש כפי שחזיתי, כלומר כדי למנוע עלייה באחריות המשפטית באמצעות טיעון "קל וחומר". במקרה הנותר, זה נכון חלקית (ראה הסבר מלא יותר שם).

בהתחשב במעמד הבכיר שניתן ל"קל *וחומר*" ברשימות הרבניות של *מידות* (עקרונות פרשניים), ובתשומת הלב הרבה שמקדישים פרשנים רבניים למשנה בבא קאמא ב', ה', המציגה את עקרון *הדאי* , ניתן היה לצפות שהתנאים (רבני תקופת המשנה) יפנו להתנגדויות "*דאי*" לעתים קרובות

למדי. העובדה שזה לא המצב מבחינה סטטיסטית היא, אם לחזור ולומר, מפתיעה למדי. ייתכן בהחלט שימצאו מקרים נוספים של שימוש *בדאיו* *על ידי תנאים בברייתות מסוימות* (דברים המיוחסים לתנאים שלא נכללו במשנה), שרבים (אולי רובם) מצוטטים על ידי אמוראים (רבני תקופת הגמרא) בקטעים שונים בתלמוד. עניין זה ראוי למחקר שיטתי, אם ברצוננו לקבל מושג מציאותי על כמות השימוש *בדאיו* על ידי התנאים [94].

מלבד זאת, עלינו כמובן לחקור עוד יותר את השימוש העצמאי *בדאיו* על ידי הרבנים המאוחרים יותר, כלומר האמוראים ויורשיהם, בהתאמה. השימוש בו גם בספרות המדרשית המוקדמת והמאוחרת ראוי למחקר מדוקדק. באשר לאמוראים, מפתיע למדי עד כמה מעט הם פונים לעיקרון, לפחות במפורש, לפחות במהדורת רודקינסון. עם זאת, ציפיתי היא שלמרות שייתכן שיימצא שימוש נוסף בעקרון הדאיו *על* ידי התנאים והאמוראים, הוא לא יהיה משמעותי יותר.

אני רוצה להתייחס כעת לכמה פרטים נוספים, לפני שאסגור את הנושא הזה.

ראשית, הבה נבחן את העובדה שניסוחים רבניים (כנראה מהדורה מאוחרת יותר מבחינה היסטורית) בדרך כלל מתארים טיעון קל וחומר ככלי של הנמקה משפטית שיכולה להתקדם *בשני הכיוונים* , כלומר הן ממשנה לעיקר והן ממשנה לעיקר . לדוגמה, נבחן את הניסוח הבא של הרב פייגנבוים:

> "כל פסיקה מחמירה בנוגע לסוגיה המקלה חייבת להיות נכונה גם לגבי הסוגיה המחמירה; [ו]כל פסיקה מקלה בנוגע לסוגיה המחמירה חייבת להיות נכונה גם לגבי הסוגיה המקלה."[95]

לפי הצהרה זו, בהינתן שפסיקה מחמירה (S) חלה על הסוגיה המקלה (Q), היא חייבת לחול גם על הסוגיה המחמירה (P); ובהינתן שפסיקה מקלה (S) חלה על הסוגיה המחמירה (P), היא חייבת לחול גם על הסוגיה המקלה (Q).

---

[94] קראתי שיש אוספים נפרדים של *ברייתות* . כמובן שיהיה צורך להתייעץ גם עם אלה כדי לפתור את הבעיה אחת ולתמיד.

[95] *הבנת התלמוד* , עמ' 90-88. פייגנבוים מאפיין בצדק *את קל וחומר* כ"מבנה לוגי מסוים", אך הוא מציג את הנוסחה הנ"ל באומרו: "הגיוני להניח ש...". זוהי סוג של סתירה: אם המבנה באמת לוגי, הטיעון אינו הנחה גרידא, אלא תהליך מחשבתי שניתן לאמת. פייגנבוים כנראה לא ניסה לאמת מבחינה לוגית את הנוסחה שלו. עם זאת, הוא מתאר שתי דרכים בהן הגמרא עשויה "להפריך" טיעון כזה - או על ידי הוכחה שהפסיקה המוצעת נמצאת בלתי ניתנת ליישום ביחס לסוגיה מחמירה יחסית אחרת (או, בהתאמה, מקלה יחסית), או על ידי הוכחה שהסוגיה המקלה היא במובנים מסוימים מחמירה יותר (או, בהתאמה, שהסוגיה המחמירה היא במובנים מסוימים מקלה יותר). אך ה"הפרכות" האחרונות הן, כמובן, מהותיות ולא פורמליות: הן למעשה מכחישות את אמיתותה של ההנחה המשנית או העיקרית במקרה נתון, ולא את תוקפו של הטיעון המנוסח כראוי.

החלק הראשון של הצהרה זו תואם סובייקטיבי חיובי קל וחומר (מינור לגדול). החלק השני שלה מתייחס ככל הנראה לצורה הסובייקטיבית השלילית, מכיוון שהיא גדולה למינורית (וברור שאינה נשואית). ואכן, כך פירשתי זאת בפסק הדין JL [96]. מחשבתי שם הייתה ש: בהינתן שהייתה הפרה כלשהי של החוק (R), אזי עונש כלשהו ראוי; במקרה כזה, "לא ראוי לעונש מחמיר" מרמז על "ראוי לעונש מקל"! המונחים מחמירים ומקלים מובנים כיחסיים זה לזה, לא כמוחלטים.

לפיכך, ניסוח כמו זה של הרב פייגנבוים מניח באופן מרומז כי "כל הפרת חוק ראויה לעונש כלשהו". רק על בסיס זה נוכל להעביר באופן הגיוני פסיקה מקלה מסוגיה מחמירה לעניין מקל, כפי שהוא ואחרים מניחים. למרות שנוסחתו הנ"ל מנוסחת כולה במונחים חיוביים, היא למעשה מתייחסת לטיעונים חיוביים ושליליים כאחד. שימו לב כבדרך אגב שעקרון *הדיאו* אינו מוזכר בנוסחה של אותו כותב. הסיבה לכך היא שהוא חושב כאן במונחים קל וחומר, ולא בקרשנדו כמו הגמרא. הוא לא אומר שהפסיקה המשתמעת צריכה להיות מחמירה *יותר או מקלה יותר* , אלא *באותה* מידה. אותה חומרה או הקלה מועברת הלאה.

בהיעדר ספרו של הרב פייגנבוים ברשותי, איני יודע מה, אם בכלל, הוא אמר בו על עקרון *הדייו* . אני בספק אם הוא הבחין בין טיעון "א-פורטיורי" גרידא לבין טיעון "קרשנדו", ושהוא קישר עיקרון זה אך ורק לצורה האחרונה והגביל את השימוש ב*"דייו"* לחומרות מוגברות. אך, בהתבסס על לשון הצהרתו הנ"ל, הייתי אומר שיש להרחיב זאת כדלקמן. במקרים בהם מסקנה "א-פורטיורי" גרידא מתאימה, אותה מידה של חומרה או הקלה מסכמת, ועקרון הדייו *אינו* רלוונטי. אך במקרים בהם מסקנה "קרשנדו" מתאימה, המסקנה הטבעית תהיה חומרה רבה יותר או הקלה רבה יותר. במקרים כאלה, אם המסקנה היא עונש מחמיר יותר מזה המוצע בתורה, יש להחיל *"דייו"* ; ואילו אם הוא מקל יותר, אין צורך בכך.

נקודה נוספת שברצוני להבהיר היא הרעיון שהועלה לעיל, לפיו בטיעון פרדיקטלי של קרשנדו, המונח המשנה (נושא הנחת היסוד והמסקנה המשנית) יורד (במצב רוח חיובי) או גדל (במצב רוח שלילי). מה המשמעות של לומר, כפי שעשינו, *שפעולה* היא פחותה או גדולה יותר? ניתן להבהיר זאת בצורה הטובה ביותר על ידי מתן דוגמה. נוכל, למשל, לדמיין שני סוגים של הריגה: הריגה מכוונת והריגה לא מכוונת, ולטעון כך: נדרשת יותר רעות (מונח אמצעי, R) כדי לזכות בעונש חמור יותר (מונח עיקרי, P) מאשר כדי לזכות בעונש פחות חמור (מונח מינורי, Q); לכן, אם, על פי החוק הנוגע להריגה, הריגה מכוונת (S1) היא גרועה מספיק כדי לזכות בעונש חמור יותר, אז הריגה לא מכוונת (S2) היא גרועה מספיק כדי לזכות בעונש פחות חמור. זהו טיעון פרדיקטלי של קרשנדו חיובי.

---

96 ראה פרק 4.5 שם.

יישום פורמלי של עקרון *הדאיו* על נימוק זה פירושו שאסור כאן ללכת לפי עקרון מידה כנגד מידה ולהסיק עונש נמוך יותר על פשע פחות חמור. באופן אינטואיטיבי, איסור כזה סותר בבירור את ההיגיון: אנו מעדיפים לתת למסקנה ה"פרופורציונלית" לעמוד בעינה, שכן היא סלחנית יותר. לא צדק ולא רחמים יועילו על ידי יישום עקרון *הדאיו* על מקרים כאלה. להעניש פשע פחות חמור באותו אופן כמו פשע חמור יותר יהיה סותר הן את הצדק והן את הרחמים. להעניש פשע פחות חמור בצורה פחותה מאשר פשע חמור יותר תואם הן את תחושת הצדק שלנו והן את תחושת הרחמים שלנו.

ברור, אם כן, שעקרון *הדאיו* צריך להישאר לא תקף במקרים של טיעון קרשנדו חיובי פרדיקטלי הנוגע לגמול על פשע. נימוק דומה, כפי שראינו, חל על טיעון קרשנדו שלילי סובייקטיבי. רק בנוגע לטיעונים סובייקטיביים חיוביים או קרשנדו שלילי פרדיקטלי, עקרון *הדאיו* הגיוני ורלוונטי, שכן רק במקרה שלהם עשויה להיות התפרצות נלהבת יתר של צדק, כך שחסד דורש גישה זהירה ומתונה יותר. במילים אחרות, *דאיו* רלוונטי פוטנציאלית רק לטיעוני קרשנדו שעוברים ממינור למייג'ור; הוא אינו ממלא תפקיד בטיעונים כאלה שעוברים ממייג'ור למינור. *דאיו* , כמובן, גם אינו רלוונטי לטיעונים א קל וחומר גרידא (בין אם *מינורי* או *מייג'ור*), מכיוון שהמונח המשני (בין אם הוא נושא או נשוא) נשאר ללא שינוי בהם.[97]

זה נאמר כולו מנקודת מבט תיאורטית. אין זה אומר שכל הרבנים תמיד היו מודעים לאפשרויות השונות כמו אלה. אבל אני חושד שהם, לפחות באופן תת-מודע, אכן חשבו כך והגבילו את *ה"דאיו"* בדרכים שתוארו לעיל. ייתכן שניתן למצוא יוצאים מן הכלל בספרות התלמודית ובספרות הרבנית האחרת. זוהי שאלה אמפירית שיש לענות עליה באופן אמפירי. אם יימצאו דוגמאות ליישום הפוך של " *דאיו*" , יהיה צורך להסביר אותן באופן כלשהו אד-הוק - או לחלופין, ניתן לראותן כשגיאות הנמקה מזדמנות.

לסיום פרשנותנו הפורמלית, נוכל לומר שעקרון *הדאיו* רזה בהרבה ממה שאולי דמיינו במקור. זה אינו חוק פורמלי של לוגיקה קל וחומר, אלא כלל ספציפי מאוד בהשראה דתית עבור מחוקקים ושופטים יהודים. יתר על כן, זה אינו כלל שיש להחיל באופן חסר הבחנה, אלא ספציפית בנוגע לניסיונות להגביר את העונשים על סמך הנמקת *קל וחומר פרופורציונלית* . עליי להוסיף: מכיוון שטיעון קרשנדו כשלעצמו, כלומר בניגוד לעקרון *הדאיו* המשמש להקפאת מסקנותיו כפי שהוסבר זה עתה, הוא לוגי גרידא - לא מדויק לכנות *קל וחומר* כלל הרמנויטי! הכלל ההרמנויטי הראשון ברשימת הלל או ברשימת ר' ישמעאל הוא, למען האמת, אינו טיעון *קל וחומר* , אלא עקרון *הדאיו* המיושם בהקשר של טיעון כזה. עם זאת, אנו עשויים לשמור על השימוש

---

[97] ניתן כמובן לומר את אותו הדבר על המקבילות המשמעיות של אותם טיעונים שונים. *דאיו* יחול רק על טיעונים חיוביים מוקדמים או שליליים תוצאתיים א-קרשנדו הנוגעים לענישה על מעשים בלתי חוקיים.

ב"*קל וחומר* " ככותרת של הכלל הראשון על בסיס שעקרון *הדאיו* נדרש אך ורק בהקשר הספציפי הזה, *משום שרק בהקשר כזה ניתן להסיק עלייה כמותית (בעונש)* .

אפשר להניח, ללא מחשבה, שעקרון *הדאיו* יכול לשמש באותה מידה בשילוב עם צורות אחרות של חשיבה אנלוגית (למשל, *גזרה שווה* או *בנין אב*). ואכן, אפשר לטעון שאם *הדאיו* ישים בהקשר דדוקטיבי מקסימלי כמו *קל וחומר* , אז הוא אמור להיות ישים ביתר שאת בהקשרים אינדוקטיביים יותר כמו *גזרה שווה* או *בנין אב* . אך הרהור נוסף אמור לשכנע שמה שמייחד *קל וחומר* הוא שהוא עוסק בכמויות ועקרון *הדאיו* הוא הגבלה של גידול בכמות (של המונח המשנה, ליתר דיוק) כאשר מסיקים עונש מהתורה. מכיוון *שגזרה שווה* , *בנין אב* ועקרונות הרמנויטיים אחרים אינם קובעים שינויים כמותיים, עקרון *הדאיו* אינו נוגע אליהם.

עם זאת, עדיין ניתן להעלות על הדעת שצורות אחרות של חשיבה יוכלו להביא לשינויים כמותיים שידרשו יישום של " *דאיו*" . אם חושבים על כך, נראה שהרבנים "מתנים צדק עם רחמים" גם במצבים שאינם כוללים *קל וחומר* או כל עיקרון פרשני אחר. אך כמובן, ייתכן ששיפוטים כאלה לא יתאפיינו כמבוססים על עקרון "*דאיו*" , מכיוון שהם נעשים בצורה ישירה יותר. כוונתי כאן היא הפרשנות הרבנית של ה- *lex talionis* (חוק הנקמה) המצוי בשמות כא:כג-כה ובויקרא כד:יט-כא - העיקרון המפורסם "עין תחת עין, שן תחת שן". הרבנים אינם קוראים את חוק התורה הזה פשוטו כמשמעו, אלא כקריאה לפיצוי כספי במקרים של פגיעה; הדבר מוצג באמצעות טיעונים שונים, כולל *קל וחומר* .[98]

4. האלמנט האנושי

בהתבוננות על מנהגים ועקרונות רבניים, נוכל לומר בבטחה שהרבנים נזהרו מאוד להכיר באלמנט האנושי בהיגיון, קל וחומר, או באמצעות כל עקרון הרמנויטי אחר מהעקרונות המפורטים (ובהרחבה, אפילו באמצעות תהליכי חשיבה שלא צוינו).

הדבר ניכר, ראשית כל, בנוהג *התשובה* (עברית) או *הפירכא* (ארמית) שלהם – המתורגמים בדרך כלל באנגלית כ'התנגדות' או 'אתגר' – הכוללים התנגדות או הפרכה של טיעון, ובפרט טיעון קל וחומר, על ידי הדגשה או לפחות הצבעה על כך שאחת (או יותר) מהנחות היסוד שלה פתוחות (כולן או חלקן) לספק או שקריות, או שהמסקנה המשוערת אינה ניתנת למעשה להסקה מההנחות הנתונות. זה הדגים את מודעותם, ולו רק טרום-מילולית במקרים

---

[98] ראה באפל, בפרק על משה מילצינר, הסעיף שנקרא 'בעניין *הצדקנים* ' (13.3)b-84a. ראה גם ב*באבא קמא* , 83.

מסוימים, למקורות *האינדוקטיביים* של רבות מהטענות ששימשו בהנמקתם. גם במקרים מסוימים, נוהג כזה מצדם הדגים מודעות למלאכותיות היחסית של צורות טיעון מסוימות בהן השתמשו, ומכאן לשבריריותן של מסקנותיהם.

מודעות כזו לאלמנט האנושי בהסקה דדוקטיבית לכאורה מתבטאת גם בקביעת מספר הגבלות מפורשות על השימוש בטיעון קל וחומר. טיעון כזה יכול לשמש להסקת חוקים רק על ידי רבנים מוסמכים המעורבים יחד עם עמיתיהם בפיתוח המשפט היהודי (כלומר, באופן עקרוני, חברי הסנהדרין, אם כי בפועל חלק מהמשתתפים כנראה לא היו חברים רשמית). מסקנות שהתקבלו היו צריכות להתקבל פה אחד או על ידי פסיקת רוב. מסקנות יכולות להיעשות רק מחוקי התורה שבכתב, ולא ממסורות תורה שבעל פה, גם אם היו ידועים כמקורן עד משה רבנו, ועל אחת כמה וכמה אם הן נחשבו לחדשות יותר. לא ניתן היה להסיק פסיקה חדשה מפסיקה שהוסקה בעבר, כלומר להשתמש במסקנה של טיעון קל וחומר אחד כהנחת יסוד בטיעון הבא.

בנוסף, הייתי מציע, כי *הסקה קל וחומר מחוק תורה תיחשב מפוקפקת אם יתגלה שהיא סותרת חוק תורה אחר* . זה נראה סביר בהתחשב בהבנה הכללית שחוק התורה הכתוב נושא משקל רב יותר ביהדות מכל הסקה אנושית. דוגמה ניתן ככל הנראה על ידי לואי ג'ייקובס בספרו " *הדת היהודית: בן לוויה"* בהתייחס לתשובת הרדב"ז (ספרד-ישראל, רבי דוד בן זמרה, 1479-1573) לשאלה מדוע התורה אינה אוסרת על נישואי אדם לסבתו, ובכל זאת אוסרת עליו את סבת אשתו (שהיא קרובת משפחה רחוקה יותר), אם כי היינו מצפים, קל וחומר, מהאיסור במקרה האחרון שגם המקרה הראשון יהיה אסור. ג'ייקובס מסביר: "אופייני לגישתו של רדבז לתפקידה המוגבל של ההיגיון האנושי ביהדות הוא תשובתו כי הטיעון *קל וחומר* מבוסס על היגיון אנושי, בעוד שהדרגות האסורות של נישואין הן צו אלוהי, כך שההיגיון האנושי אינו תקף שם. כל שאנו יכולים לומר הוא שאלוהים ציווה זאת. דרגה אחת של מערכת יחסים אסורה, השנייה מותרת."

הטיעון קל וחומר כאן הוא: סבתו של אדם (P) קרובה יותר (R) אליו מאשר סבתו של אשתו (Q); אם סבתו של אשתו (Q) קרובה מספיק (R) כדי להיות אסורה בנישואין עמו (S), אזי סבתו של אדם (P) קרובה מספיק (R) כדי להיות אסורה בנישואין עמו (S). הקושי הוא שלמרות שהראשון אסור, השני אינו *אסור* . עם זאת, איני רואה מדוע הרבנים אינם מקבלים טיעון קל וחומר זה, כפי שהם מקבלים רבים אחרים, ופשוט אוסרים נישואין עם סבתו של אדם, מכיוון שאין היתר בכתב להתמודד איתו. התשובה שניתנה על ידי הרדב"ז, ולפניו על ידי מנחם מאירי (צרפת, 1249-1316), היא שאין צורך באיסור המשתמע מכיוון שאף אחד לא היה צפוי לעשות דבר כזה בכל מקרה לאור הפרשי הגילאים. כלומר, במילים מדויקות יותר, בעוד שגבר עשוי להימשך לסבתא של אשתו (למשל, אם אשתו בת שלוש עשרה, ואמה בת עשרים ושש וסבתה בת שלושים ותשע, והוא בן ארבעים), סביר להניח שהוא לא יימשך לסבתו שלו (שתהיה לפחות באמצע שנות השישים לחייה). אבל

טיעון זה עשוי להיראות חלש במקצת, שכן גברים מסוימים נמשכים לנשים מבוגרות בהרבה, גם אם לעתים רחוקות.[99]

הגבלה נוספת הייתה שפסיקה המבוססת על טיעון קל וחומר לא תוכל לגבור על חוק תורה שממנו היא נגזרה, אם השניים במקרה באים לידי סכסוך. לדוגמה, ניתן להסיק מחוקי התורה (שמות כג, ד) שאדם צריך להחזיר את השור או את החמור האבודים של אויבו, שגם עליו, קל וחומר, להחזיר את השור או את החמור האבודים של חברו. אפשר לחשוב שלאחר שהסקה דדוקטיבית זו תבוא מכך שכאשר נתקלים בו זמנית בשתי חיות אבודות, אחת מכל אחד מהאנשים הללו, אדם יכול להעדיף מבחינה חוקית להחזיר את החיה לחברו במקום (או לפחות לפני כן) להחזיר את החיה לאויבו. אבל לא: הנחת היסוד נותרת מחייבת יותר מהמסקנה, ולכן יש לתת עדיפות לחיה של האויב[100]. הגבלה חשובה נוספת הייתה שבית דין רבני לא יכול לגזור על אדם עניישה גופנית על סמך פסיקה משפטית הנגזרת מטיעון קל וחומר. כלומר, למרות שהניכוי המצדיק היה אמין ככל שיהיה, עדיין היה בו טיפת ספק מספקת כדי למנוע עונשים כה דרסטיים.

חלק מההגבלות הללו היו אולי יותר תיאורטיות מאשר מעשיות, משום שאם נבחן דיונים תלמודיים (משנה, גמרא, פירושים ופרשנויות מאוחרות יותר), נדהמים מהקלות והתדירות שבהן הרבנים עסקו בויכוח קל וחומר, ולו רק באופן רטורי. יש לבחון את כל הספרות הרבנית בפירוט רב כדי לקבוע האם כל ההגבלות התיאורטיות הללו אכן הוחזקו באופן עקבי בפועל (זהו בהחלט פרויקט מחקר ראוי למישהו). אף על פי כן, בסך הכל, הגבלות אלו מראות את מודעותם החדה של הרבנים לגבולות הטבעיים של כוחות הניסיון וההיגיון האנושיים.[101]

---

[99] בכל מקרה, זו אינה דוגמה טובה במיוחד להגבלה שצוינה לעיל על הסקה קל וחומר, משום שהקונפליקט כאן הוא בין איסור משוער לבין "היתר" תורני (המשוער אך ורק בשל *היעדר* איסור בכתב, שימו לב היטב), ולא בין היתר (או פטור) משוער לבין איסור (או ציווי) בכתב תורני. אבל, למרות שאיני יכול להביא כאן דוגמה מתאימה לחלוטין, אני חושב שההגבלה האמורה אכן קיימת והיא סבירה למדי. גם אם יתברר שאני טועה, הנושא ראוי לבדיקה.

[100] דוגמה זו והפירוש שלה ניתנים על ידי הרב שוחט בסרטון המקוון שכבר צוטט. עם זאת, לא מצאתי את ההתייחסות התלמודית לכך (אם כי זוהי אחת מחמש הדוגמאות שנתן סעדיה גאון בפירושו על י"*ג מידות*). יתר על כן, במקום אחר, דהיינו כאן: www.come-and-hear.com/supplement/so-daat-emet/en_gentiles3.html, מצוין כי החזרת בעל חיים שאבד לאח מבוססת על דברים כ"ב:ב - ובמקרה זה, איני רואה צורך בקל *וחומר משמות* כ"ג:ד (אלא אם כן "חבר" ו"אח" משמעם דברים שונים). אף על פי כן, לא אכנס לדיון בנושא קונקרטי זה, וגם לא אחפש דוגמה פחות שנויה במחלוקת - המחשה של ההגבלה הרבנית הייתה כל מה שהיה נחוץ כאן, ודוגמה זו, שאולי היא היפותטית, תספיק.

[101] זוהי הנקודה הכללית שאני רוצה להעלות כאן. למעשה, ההגבלות הרבניות על השימוש ב"קל *וחומר*" (ו/או עקרון *הדיו*) ועקרונות פרשניים אחרים

עקרון *הדיו* כפי שתיארתי לעיל נופל בדיוק לתוך דפוס זה של הגבלת הסתמכות מופרזת על אמצעים לוגיים. פסיקה המבוססת על טיעון *קל וחומר* נותרת בספק מסוים, למרות שהמסקנה (אם נכונה) עוקבת אחר ההנחות בוודאות מוחלטת, משום שיש בהכרח אלמנט אנושי כלשהו באינדוקציה של ההנחות. הנחות יסוד אלו עשויות להיות מבוססות בחלקן או אפילו ברובן על התורה, אך עדיין חלק מהן התבססו בהכרח על תובנה או מוסכמה אנושית, ולכן חכם להישאר פתוחים מעט לגבי מסקנתן [102]. אך אין לכך שום קשר לעקרון *הדיו* , כפי שגילינו לאחרונה. עיקרון זה אינו נועד להטיל ספק בטיעון *קל וחומר* כשלעצמו, אלא למנוע אקסטרפולציה מהנחות יסוד מבוססות תורה באמצעות עקרון הצדק.

שאלה שאנו יכולים לשאול היא: מדוע עקרון *הדיו* (מידה כנגד מידה) אינו מיושם *באופן ישיר ותמיד על עקרון מידה כנגד* מידה? בטיפולי לעיל בעקרונות אלה, זיהיתי את האחרון כתוספת להנחה נוספת של 'פרופורציונליות' בין ההנחה המשנית למסקנה, ואת הראשון כחוסם את פעולתה של הנחת יסוד נוספת זו או מונע את היווצרותה של ההנחה העיקרית באמצעות הכללה. לפיכך, אנו יכולים לראות את עקרון מידה כנגד מידה כנוטה להפוך מסקנה א-פורטיורי גרידא למסקנה א-קרשנדו, ואת עקרון ההספיקות כנוטה, להיפך, לרסן (בדרך זו או אחרת) פרופורציונליות כזו. השניים מאזנים זה את זה, והתוצאה היא שהמסקנה א-פורטיורי גרידא עומדת ללא שינוי.

השאלה היא: האם לא נוכל לומר, באופן כללי יותר: *בכל פעם* שאנו נתקלים *ב"מידה כנגד מידה"* , עלינו להחיל *"דאיו"* ? מדוע בכלל צריך להזכיר את *עקרון "קל וחומר"* ? ברור שאם כלל כללי כזה היה מפורסם, שני העקרונות האמורים היו מבטלים זה את זה ויחדלו להתקיים! ברור שגם זו אינה כוונת עקרון *"דאיו"* ; כלומר, הוא אינו נועד לנטרל לחלוטין את עקרון *"מידה כנגד מידה"* . לכן, סביר להניח שעקרון *"דאיו"* מיועד להקשר ספציפי; כלומר, כאשר מנוסח " *קל וחומר"* ואנו מתפתים להסיק את מסקנתו באמצעות מחשבה של מידה כנגד מידה. וליתר דיוק, כאשר הדובר (כמו רבי טרפון ב', ה') מנסה להסיק עונש גדול יותר מעונש קל יותר שנקבע בתורה.

אלמלא היה עקרון *"קאל וקומר"* , או כל הסקה דדוקטיבית אחרת, ניתן היה להעלות על הדעת את עקרון "מידה כנגד מידה" ללא הגבלה. מדוע, אם כן, נוכל לשאול, האם עקרון *"דייו" היה* נחוץ בהקשר של *"קאל וקומר"* ? ייתכן

רבות ומורכבות הרבה יותר ממה שמוצע כאן (ואכן, לפעמים הן נראות לי *אד-הוק* , כלומר מותאמות לנוחות דיון מסוים בלבד). אבל אני לא רוצה להיתקע בתחום מחקר מיוחד זה. ניתן למצוא פרטים והבהרות נוספות אצל שטיינזלץ או מילצינר, למשל.

[102] פרנסיס בייקון, בספרו " *קידום הלמידה* ", מבטא מחשבה דומה: "כמו בטבע, ככל שאתה מתרחק יותר מהפרטים, כך אתה נקלע לסכנה גדולה יותר של טעות; כך גם באלוהות, ככל שאתה מתרחק יותר מהכתובים באמצעות מסקנות (ותוצאות, כך עמדותיך חלשות ומדוללות יותר" (2:25:12.

שהתשובה לשאלה חשובה זו היא שאם אקסטרפולציה *של* מידה כנגד מידה מתרחשת בהקשר לא דדוקטיבי, אנו נשארים מודעים באופן טבעי לאלמנט האנושי שבו ושומרים על מידה בריאה *של* ספקנות. בעוד *שבהקשר דדוקטיבי , במיוחד כאשר* משתמשים בהיגיון החזק *של "קאל וקומר" , מכיוון שכבר הוכחנו* חלק מהכמות, סביר יותר שנראה את האקסטרפולציה *של* מידה כ"מוכחת". עקרון " *דייו*" בא להזכיר לנו שהאקסטרפולציה המוצעת אינה *בעלת* אותה מידת אמינות כמו למסקנה המוגבלת יותר *של* " *קאל וקומר*" . ואכן, עקרון "*דייו*" מונע כל פיתוי לאקסטרפולציה במקום לתת לנו להסתכן באקסטרפולציה שגויה.

ייתכן שזו הייתה ההצדקה לעקרון " *דייו*" בתודעת הרבנים. גם אם לא הבינו במלואו שמדובר במחשבה על "מידה *כנגד מידה*" המלווה *קל וחומר* , ולא בטיעון האחרון *כשלעצמו* , הם היו חשים בסכנה *של* אקסטרפולציה בלתי מרוסנת. ולפי הגמרא, כפי שראינו, האמצעי המנע כנגד אקסטרפולציה כזו (כלומר, עקרון " *דייו* ") לא היה פסיקה רבנית בלבד (*של* חז"ל), אלא צו אלוהי (דרך במדבר יב:יד-טו). ייתכן שזה היה צריך להיות כלל פרשני מבוסס תורה, כך שלא יוכל להיות פתוח לספק כמבנה אנושי. אף על פי כן, כפי שראינו, רבי טרפון ואחרים טענו (לפי הגמרא) כי ניתן לעקוף או אף להתעלם מעקרון "*דייו*" במצבים מסוימים. אך, ברוב המקרים, עמדת חז"ל שררה.

לבסוף, ראוי לציין כי על פי רשויות מאוחרות יותר (לפחות חלקן), טיעון *קל וחומר (או ליתר דיוק עקרון הדאיו* הקשור אליו) יכול היה לשמש רק בתהליך חקיקת החוקים *התלמודי* . לאחר סיום תהליך זה, נחשב בלתי חוקי להשתמש בעיקרון הפרשנותי הזה, או בכל אחד משלושה עשר הכללים האחרים *של* רבי ישמעאל לצורך העניין, כדי לפרש את התורה שבכתב למטרות חקיקה. ההפניות לפסיקה גורפת זו ניתנות על ידי הרב ברגמן [103]כ: " *מהרי"ק שורש* קל"ט ; *ראה לכתובות* המצוטט ביד *מלאכי קל"ד* ". מגבלה זו בזמן היא ראיה נוספת לכך *שהיהדות* אינה רואה בעיקרון *הדאיו* כחוק לוגיקה אלא כחוק דתי *אל- חוק* . חוקי לוגיקה אינם ניתנים לביטול; גזירות ניתנות לביטול. באופן דומה לגבי עקרונות הפרשנותיים האחרים.

מדוע הגבלת הזמן הזו? משום שאני מניח שהכללים הפרשניים היו זכותו *של* הסנהדרין, בית המשפט העליון היהודי; כאשר דיוניה נקטעו עקב כיבוש ושלטון זרים, רבנים לא היו מוסמכים עוד להשתמש בעקרונות פרשניים אלה. משמעות ההסבר הזה היא שאם - או כאשר - הסנהדרין תקום מחדש (ככל הנראה על ידי המשיח), עקרון "*היום*" והנחיות דומות אחרות יהיו שוב שמישות על ידי חבריה. זוהי תשובה מסודרת לשאלה, אלא שרוב דיוני התלמוד הבבלי התקיימו בבבל, הרחק ממקום מושבה המסורתי *של* הסנהדרין בארץ ישראל. ככל הנראה, רבני בבל המעורבים נחשבו ליורשים ראויים *של* הסנהדרין. הסיבה למגבלת הזמן תהיה פשוט *שהתלמוד* "נסגר" בסביבות שנת

---

[103] ראה את פרק 13 שלו.

500 לספירה (נניח), ורבנים שבאו לאחר מכן נחשבו לבעלי רמה רוחנית נמוכה יותר ממוריהם.

5. קאל וצ'ומר בלי דייו

יש לציין כי השימוש התלמודי ב*"קל וחומר"* אינו תמיד מחייב יישום של עקרון *הדייו* , מהסיבה הפשוטה שלעתים המסקנה חסרה באופן טבעי את ההיבט הכמותי הנדרש, כלומר אין נטייה ל"פרופורציונליות" שיש לאסור. במילים אחרות, הטיעון הוא קל וחומר ולא קרשנדו. נתבונן בטיעון הבא:

> "את כל אלה קבעו [הרבנים] ביום חג, כמה וכמה בשבת. החג שונה מהשבת רק בהכנת אוכל." (משנה ביצה , ה, ב).[104]

באופן מפתיע, אין הערה בגמרא המתאימה (*יום טוב, לז* , ע"א) על שימוש שונה משמעותית זה בנימוק קל וחומר. כאן, בניגוד לדוגמה של מרים ומקרים קשורים, אין פנייה לעקרון *הדייו* . האם התלמוד שם לב ודן להבדל זה במקום אחר? איני יודע. בכל מקרה, דוגמה זו מעניינת מאוד וראויה לניתוח נוסף.

המשנה כאן מלמדת בבירור כי: *מה* ***שאסור*** *(* assur *) בחג, קל וחומר, אסור גם בשבת* . ניתן לבטא זאת בצורה סטנדרטית של טיעון קל וחומר (כלומר, הסובייקט החיובי, מקטנוני לגדול) כדלקמן:

השבת (P) חשובה יותר מבחינה דתית (R) מכל חג (Q); ומכאן:

אם פעולה מסוימת בפסטיבל (Q) חשובה (R) מספיק כדי להיות אסורה (S),

מכאן נובע שאותה פעולה בשבת (P) חשובה (R) מספיק כדי להיות אסורה (S).

זהו ייצוג סביר של הטיעון. עם זאת, אם נשאל למה אנו מתכוונים כאן ב"חשוב יותר מבחינה דתית", נוכל להשיב שהשבת היא "תובענית" יותר (או מוסדרת בקפדנות) מכל חג. מנקודת מבט זו, הטיעון נראה, אם כי עדיין "משני עד גדול", דווקא כמשמעו שלילי בצורתו, ועדיף שננסח אותו כך [105]:

נדרשת יותר קדושה (ר) כדי לשמור את השבת (פ) מאשר כדי לשמור כל חג (ש).

---

104 ראה www.halakhah.com/pdf/moed/Beitzah.pdf .

105 כ"פעולה" כדי להדגיש שזהו משהו S אני מכנה את המונח המשנה שהאנשים שאליהם מכוון החוק יכולים לבחור לעשות או לא לעשות. שום חוק אינו אפשרי או משמעותי אם אינו מופנה לבני אדם בעלי רצון חופשי; ושום חוק אינו יכול להיעשות על משהו שהוא מחוץ לשליטתם.

אם פעולה מסוימת (S) *אינה* קדושה מספיק (R) כדי להיות *תואם את* שמירת החג (ולכן יש לאסור אותו בו) (ש),

אזי פעולה זו (S) אינה קדושה מספיק (R) כדי להיות תואמת את שמירת השבת (ולכן יש לאסור אותה בה) (P).[106]

שימו לב שהכנסתי את המילה "קדושה" (של פעולה) כמונח האמצעי האופרטיבי (R) של טיעון זה, על סמך דברי הסבר רבניים בהקשר הנוכחי שקדושת השבת גדולה מזו של כל יום חג. אודה, האופן שבו השתמשתי במילה זו קצת מוזר; אבל היא עושה את העבודה בכל מקרה.

באופן מלא יותר, לטיעון שלושה מרכיבים: (א) בהינתן ש-S (בהנחת היסוד המשנית) מרמז על לא-Q, נובע מהניגודיות שאם Q נקבע, S חייב להיות אסור. (ב) ובהינתן ש-S מרמז על לא-Q, נובע קל וחומר ש-S מרמז על לא-P. לבסוף, (ג) מכיוון ש-S (בסיכום) מרמז על לא-P, נובע מהניגודיות שאם P נקבע, S חייב להיות אסור. *שתי* ה"ניגודיות" בהן נעשה שימוש הן היגיון אתי פשוט: כל דבר שמפריע להשגת מטרה שנקבעה אסור בבירור; האמצעים חייבים להיות תואמים למטרות.

נוכל להציג את הנקודה החיובית המתאימה (מהעיקרית למינורית) באופן הבא:

נדרשת יותר קדושה (ר) כדי לשמור את השבת (פ) מאשר כדי לשמור כל חג (ש).

אם פעולה מסוימת (S) קדושה מספיק (R) כדי להיות תואמת את שמירת השבת (ולכן מותר בה) (P).

אזי פעולה זו (S) קדושה מספיק (R) כדי להיות תואמת את שמירת החג (ולכן מותר לעשותה בו) (Q),

זה נובע כמובן מהצורה השלילית על ידי *reductio ad absurdum*. משמעות הטיעון החדש הזה היא: *מה **שמותר** (כלומר לא אסור) (*mutar*) בשבת, קל וחומר, מותר גם בחג*. כלומר, ניתן באותה מידה לנסח את הטיעון בצורה סובייקטיבית שלילית, כדלקמן:

השבת (P) חשובה יותר מבחינה דתית (R) מכל חג (Q); ומכאן:

אם פעולה מסוימת בשבת (P) חשובה (R) *ולא* מספיקה כדי להיות אסורה (S),

מכאן נובע שאותה פעולה בחג (Q) חשובה (R) *אך אינה* מספיקה כדי להיות אסורה (S).

ניתן לפרש את הביטוי "לא מספיק כדי להיות אסור" כמרמז על כך שהפעולה למעשה "מותרת".

---

[106] הצו "חייב להיאסר" מופנה לשופטים שיחוקקו ויישמו את החוק, בעוד שהחוק הקובע ש"אסור וכו'" מופנה לעם.

ברור שאיננו יכולים להפוך את שתי האמירות הללו, דהיינו שמה שאסור בחג חייב להיות אסור בשבת, ומה שמותר בחג חייב להיות מותר בחג. ברור שמשהו שאסור בשבת (למשל בישול אוכל) אינו בהכרח אסור גם בחג. משהו המותר בחג (למשל בישול אוכל) אינו בהכרח מותר גם בשבת. נימוק מסוג זה יהיה שגוי על פי הכללים הרגילים של הלוגיקה קל וחומר.

שימו לב גם: למרות שסיווגתי לעיל את שני הטיעונים כטיעונים פרדיקטליים (כלומר קופולטיביים), ייתכן שיהיה מדויק יותר לכנותם תוצאתיים (כלומר משתמעים). שכן, מה שהצורה השלילית אומרת לנו הוא שפעולה מסוימת (S) *על ידי יהודי* גורמת לחוסר כלשהו *של*, נניח, קדושה (R) *בו* וכך גורמת *לו* לא לשמור חג (Q) או שבת (P); באופן דומה לגבי הצורה החיובית, *מוטאטיס מוטנדיס* . במילים אחרות, בעוד שנכון ש-P, Q, R, S הם מונחים, קיים נושא בסיסי לא מוצהר (גבר או אישה יהודי) שביחס אליו כולם נשואים, כך שהתזות (ולא מונחים) מכוונות למעשה במשתיקה כאן.

יתר על כן, לפי ההיגיון הפורמלי, אם שני הטיעונים לעיל נכונים, גם שני הטיעונים הבאים (בהם האיבר השלילי שאינו S מחליף את האיבר החיובי S) חייבים להיות נכונים:

נדרשת יותר קדושה (ר) כדי לשמור את השבת (פ) מאשר כדי לשמור כל חג (ש).

אם חוסר מעש מסוים (לא-S) אינו *קדוש* מספיק (R) כדי להיות *תואם את* שמירת החג (ולכן יש לאסור אותו בו) (ש),

אזי חוסר המעש (לא-ס) אינו קדוש מספיק (ר) כדי להיות תואם את שמירת השבת (ולכן יש לאסור אותו בה) (פ).[107]

זהו טיעון פרדיקטלי שלילי (משנוני לגדול). משמעות הטיעון החדש הזה היא, בבירור: *מה* **שציווי** *(* חייב *) בחג, קל וחומר, ציווי גם בשבת* . בצורה זו, הוא סובייקטיבי חיובי.

באופן מלא יותר, לטיעון שלושה מרכיבים: (א) בהינתן ש(בהנחת היסוד המשנית) לא-S מרמז על לא-Q, נובע מהניגודיות שאם Q נקבע, S חייב להיקבע. (ב) ובהינתן ש-לא-S מרמז על לא-Q, נובע קל וחומר ש-לא-S מרמז על לא-P. (ג) לבסוף, מכיוון ש(בסיכום) לא-S מרמז על לא-P, נובע מהניגודיות שאם P נקבע, S חייב להיקבע. שתי ה"ניגודיות" בהן נעשה שימוש הן היגיון אתי פשוט: כל דבר שבלעדיו לא ניתן להשיג מטרה קבועה, ברור שיש לקבוע; האמצעים הדרושים למטרה הם הכרחיים.

נוכל להציג את הנקודה החיובית המתאימה (מהעיקרית למינורית) באופן הבא:

---

[107] חוסר פעולה רק מטעמי not-S-פעולה ול S-שים לב שאני כאן קורא ל הוא פעולה. החשוב הוא שהן יהיו not-S-הוא חוסר פעולה ו S-נוחות – ייתכן ש סותרות.

נדרשת יותר קדושה (ר) כדי לשמור את השבת (פ) מאשר כדי לשמור כל חג (ש).

אם חוסר מעש כלשהו (לא-S) הוא קדוש מספיק (R) כדי להיות תואם את שמירת השבת (ולכן מותר בו) (P).

אזי חוסר המעש (לא-S) הוא קדוש מספיק (R) כדי להיות תואם את שמירת החג (ולכן מותר בו) (Q),

זה נובע כמובן מהצורה השלילית על ידי *reductio ad absurdum*. משמעות הטיעון החדש הזה היא: *מה* ***שפטור*** *(כלומר, לא נקבע מראש) (*patur*) בשבת, קל וחומר, פטור גם בחג*. בצורה זו, הוא סובייקטיבי שלילי.

ברור שגם כאן, איננו יכולים להפוך את שתי האמירות הללו, דהיינו שמה שציווי בחג חייב להיות ציווי בשבת, ומה שפטור בחג חייב להיות פטור בחג. משהו שציווי בשבת (למשל, הקורבנות הנוספים בו) אינו בהכרח ציווי גם בחג. משהו שפטור בחג (למשל, הקורבנות הנוספים האמורים) אינו בהכרח פטור גם בשבת. נימוק מסוג זה יהיה שגוי על פי הכללים הרגילים של הלוגיקה קל וחומר.

ברור שהשבת והמועדים כרוכים בכמה מנהגים ייחודיים; והמועדים אינם זהים כולם. המועדים אינם רק צורות קלות יותר של שבת, והשבת אינה רק צורה כבדה יותר של חג; והמועדים השונים כרוכים בטקסים שונים. איננו יכולים לחזות באופן דדוקטיבי *את כל* המאפיינים של יום קדוש אחד מהשני, או להיפך, אלא עלינו להתייחס לצווי מקרא או לרמזים למאפיינים המיוחדים של כל אחד מהם. הטיעונים לעיל, קל וחומר, אינם מספקים סט שלם של קשרים, אשר באופן מכני שוללים חידושים מהטקסט המקראי.

מה שניתן להסיק מהשבת לחגים או להיפך הוא תוצר של שני כוחות: (א) הנחת היסוד העיקרית, המקשרת בין שני סוגי ימי קודש אלה *באמצעות מונח ביניים* שאנו חשבנו שהוא 'קדושה'; ו-(ב) הנחת היסוד המשנית, המקשרת אחד מימי הקודש הללו למונח משני מסוים *באמצעות אותו מונח ביניים*. זה מגביל את אפשרויות ההסקה, במידה שלמונח האמצעי אין היקף בלתי מוגבל. ראשית, 'קדושה' היא הפשטה מעורפלת, שקשה לקבוע אותה באופן אובייקטיבי; יתר על כן, היא אינה מספקת קישורים לכל המונחים המשניים, אלא רק במקרה הטוב למספר מועט של מונחים ספציפיים.

לפיכך, חלק ניכר בטיעונים אלה תלוי בהבנה המסורתית של המונחים המעורבים. כלומר, הטיעונים הם טענות תיאוריות באותה מידה כמו תהליכים דדוקטיביים. הם נותנים ביטוי מילולי למסורות קיימות או למסורות המתעצבות, וכן מסייעים בהסקת מידע. הם נוסחאות שנועדו לעגן עקרונות מסורתיים ולהקל על הגישה הלוגית אליהם.

ייתכן שמבחינה היסטורית כך, באמצעות התפתחות מהדוגמה של ביצה ה', ב', *לטיעון קל וחומר, התפתחה* ***ההגדרה הרבנית הכללית יותר של קל וחומר***

(ככל הנראה מאוחר יותר) [108]. כדי להבין אמירה מודרנית, הרב חבל מגדיר את הטיעון כך:

> "צורת נימוק שבאמצעותה נקבע כי קפדנות מסוימת החלה על עניין מינורי חלה ביתר שאת על עניין מרכזי. לעומת זאת, אם הקלה מסוימת חלה על עניין מרכזי, היא חייבת לחול ביתר שאת על העניין המינורי."[109]

נראה כי הדבר מתייחס בעיקר לשתי הדוגמאות הראשונות שהזכרנו לעיל, שבהן ה"עניין המשני" הוא יום חג וה"עניין העיקרי" הוא השבת, וה"החמרה" היא איסור על פעולה כלשהי וה"הקלה" היא היתרה. החמרה, כמובן, מרמזת על הגבלה, דבר שלילי; אך ניתן לפרש אותה כאן כמשמעות *רחבה יותר* של חומרה או חומרה, וכך להתייחס גם למרשם, כשם שהקלה יכולה להתייחס גם לפטור. הדבר ניכר בתיאור דומה אך מנוסח בצורה מדויקת יותר של נימוק קל וחומר של הרב פייגנבוים:

> "כל פסיקה מחמירה בנוגע לסוגיה המקלה חייבת להיות נכונה גם לגבי הסוגיה המחמירה; [ו]כל פסיקה מקלה בנוגע לסוגיה המחמירה חייבת להיות נכונה גם לגבי הסוגיה המקלה."[110]

תיאור דומה ניתן למצוא גם במדריך *העיון של שטיינזלץ* ובספרים רבים אחרים. מה שזה אומר לנו הוא שלמרות שהדוגמאות שנלקחו באופן מסורתי מביצה *ה* ', פסוק ב' מתייחסות בתחילה להסקות של *קל וחומר* מאיסור לאיסור ומהיתר להיתר, הרבנים גם מודים בסופו של דבר בהסקות מציווי לציווי ומפטור לפטור שזה עתה הדגמנו באופן הגיוני.

אגב, מילצינר מראה מודעות מפורשת לכל ארבעת מצבי הרוח, במידה שכאשר המסקנה היא " *אסור* " (אסור) הוא מוסיף בסוגריים את החלופה " *חייב* " (ציווי), וכאשר המסקנה " *אינו דין שאסור* " (מותר) הוא מוסיף בסוגריים את החלופה " *[אינו דין] שחייב* " (פטור). כלומר, הוא מתחשב הן בפרשנויות השליליות והן בפרשנויות החיוביות. בנוסף, הוא נותן לנו דוגמאות תלמודיות לציווי המרמז על ציווי על ידי *קל וחומר כזה* : בבבא *מציעא* צה א, משתמע שהלווה חייב להשיב את מה שנגנב (ממנו, הלווה, על

---

108 זוהי כמובן שאלה היסטורית שכדאי לחקור אותה אמפירית.

109 אנציקלופדיה של מחשבות תורה, עמ' 27, הערה 106.

110 (*הבנת התלמוד* , עמ' 88. (כבר צוטט קודם לכן

ידי צד שלישי כלשהו) למלווה; או שוב, בבבא *מציעא* קד ב, שהלווה חייב להשיב את מה שהוא (הלווה) איבד למלווה.[111]

עם זאת, איני בטוח בדיוק מתי, בהיסטוריה המתועדת, התרחש המעבר מהעיקרון הספציפי הנוגע לחגים ושבתות המופיע במשנה ביצה *ה* ', ב', ואולי גם בקטעים אחרים במשנה בעלי דגשים דומה, לניסוחים הכלליים שמחברים כמו מיעלצינר, שאבל, פייגנבוים או שטיינזלץ נותנים כיום. אני חושד שהניסוחים הכלליים אינם מודרניים כל כך, וייתכן שניתן למצוא אותם בתלמוד או בספרות מוקדמת אחרת. יהיה מעניין מאוד לגלות בדיוק כיצד התרחשה ההתקדמות מעקרון חומרי לעקרון פורמלי, כלומר בזכות מי ובאילו תאריכים.

לסיום סעיף זה, עלינו לציין היטב כי *אין צורך או אפילו אפשרי יישום של עקרון ה"דייו"* במקרים מהסוג הנדון כאן, שכן ברור שפעולה אסורה או מותרת, ציווית או פטורה, ואין דרגות ביניהן. אמנם, באשר לפעולות מותרות, חלקן עשויות להיות "רצויות" או "מועדפות" או "מומלצות" יותר מאחרות, אך אלה אינן דרגות של היתר כשלעצמן. שימו לב כי אין לנו נטייה, בהסקה הנ"ל מהיתר בשבת להיתר בחג, להתייחס להיתר האחרון כאל דרגה פחותה (או גדולה) מהראשונה. באופן דומה, באשר לפטור: אין לו כשלעצמו דרגות. לעתים קרובות מאוד, המסקנה של טיעון קל וחומר היא כזו - *ללא דרגה* . זוהי בבירור הסקה קל וחומר גרידא, ואין לבלבל אותה עם הסקה קרשנדו.

איני יודע אם הרבנים עשו במפורש את ההבחנה הזו, בין שימוש *ב"קל וחומר"* תוך ערעור על עקרון " *דאיו" לבין "קל וחומר"* ללא רלוונטיות של *"דאיו"* . כפי שהסברתי, עקרון " *דאיו"* נחוץ כדי לחסום חשיבה באמצעות עקרון "מידה *כנגד* מידה" או טענות "פרופורציונליות" דומות. הוא אינו קשור ישירות לטיעון קל וחומר כשלעצמו; הוא קשור רק בעקיפין, כדי למנוע נטייה נפוצה ל"פרופורציונליות" במקרים מיוחדים. במקרים רבים, אם לא ברובם, אין נטייה כזו, משום שאין עיקרון מקביל כמו " *מידה כנגד מידה* " שדוחף אותנו ל"פרופורציונליות", ולכן סוגיית "דאיו" *אפילו* לא עולה. למעשה, חשיבה קל וחומר תמיד זהה, ללא קשר לשאלה האם יש "פרופורציונליות" או לא, והאם " *דאיו"* משמש לאחר מכן או לא.

לאור כל זאת, קשה להבין מדוע פירוש הגמרא בבבא קמא כה ע"א כה קטגורי בטיפולו, ונותן את הרושם שטיעון קל וחומר הוא בהכרח קרשנדו, ואינו מציין במפורש שעקרון הדיו , בין אם הוא מיושם על כל טיעוני הקרשנדו (כפי שסוברים חז"ל, לדעת הגמרא) או רק על חלקם (כפי שסובר רבי טרפון, על פי הגמרא), אינו חל על טיעונים קל וחומר גרידא, כלומר כאלה שאינם כוללים (במפורש או במשתמע) הנחת יסוד נוספת לגבי 'פרופורציונליות'.

---

[111] *מבוא לתלמוד* , עמ' 132-134. "חייב להשיב" הוא, כמובן, ציווי, הוראה חיובית.

בוודאי, אם מחבר הגמרא היה מודע להיקף המלא של השיח התלמודי, היה מבחין בהבחנות אלה ולוקח אותן בחשבון בפירושו.[112]

6. שלושה טיעוני גמרא נוספים

בהמשך מסכת בבא קאמא , בעמ' 25ב-26א, הגמרא מציעה שלושה טיעונים קל וחומר, בהם הטענות שהיו בשימוש קודם לכן, על נזק מקרן ונזק משן ורגל בשטח ציבורי ופרטי, ממוחזרות ומעורבבות מחדש בדרכים שונות, והמסקנות המתקבלות נבדקות. מסיבה זו, כיניתי אותם טיעונים "ניסיוניים". לא ברור מיד מהי מטרתם/מטרותיהם של טיעונים נוספים אלה. במבט ראשון, הוספתם כאן נראית כתהליך של בדיקת עקביות. ייתכן שהגמרא משתמשת בהם כדי ליישב עניין משפטי כלשהו שצוין בהקשר הרחב יותר. לחלופין, היא פשוט בוחנת אפשרויות תיאורטיות, מנסה תמורות שונות ורואת לאן הן מובילות. או שוב, אולי הגמרא פשוט עוסקת בתרגיל אינטלקטואלי לשמה. בכל מקרה, ננסה כאן לשפוך אור על טיעונים אלה באמצעות ניתוח לוגי.

לפני שנעשה זאת, הבה נזכיר בקצרה **את טיעוני המשנה המקוריים (פרק ב', ה')** שאליהם הם מתייחסים, שכן הדבר יקל על עבודתנו. ניתן להציג את טיעון המשנה *הראשון* בכמה דרכים. ניתן לנסח את הנחותיו ומסקנותיו כמערכת של טענות "אם-אז" המפרטות את האחריות המשפטית לנזק מסיבות שונות בתחומים שונים, כדלקמן:

אם שן ורגל והציבור, אז אין אחריות (על ידי היפוך קיצוני של שמות כב:4).

אם שן ורגל ופרטיות, אז אחריות מלאה (שמות כב:ד).

אם קרן וציבור, אז חצי אחריות (שמות כא:לה).

אם קרן ופרטי, אז אחריות מלאה (מסקנתו המשוערת של ר. טרפון).

אם קרן ופרטי, אז חצי אחריות (מסקנת חכמים, לאחר יישום *ראיו* סוג א').

כפי שראינו בטיפול המפורט הקודם שלנו, ניתן לנסח מחדש טיעון בסיסי זה בצורה אנלוגית, פרו ראטה, א קרשנדו או אך ורק א קל וחומר, כדלקמן:

<u>אנלוגיה:</u>

כשם שבמקרה של שן וכף רגל, נזק ברשות הפרטי מרמז על אחריות משפטית *רבה יותר* מאשר נזק ברשות הציבורית. (מכיוון שהראשון מרמז על אחריות מלאה והשני על כל אחת).

---

[112] לא פתרתי כאן את השאלה האם בתלמוד (משנה וגמרא) לשון הטיעון הקצר גרידא שונה מזו של טיעון קרשנדו. כנראה שלא, אך ראוי לבחון את העניין באופן אמפירי. אני עושה זאת בנוגע למשנה בפרק ג'.1 של הכרך הנוכחי, אך רק בתרגום לאנגלית (לא במקור העברי).

באופן דומה, במקרה של קרן, נזק ברשות הפרטי מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק ברשות הציבורית (כלומר, בהינתן חצי אחריות במקרה האחרון , לסיים עם אחריות מלאה במקרה הראשון).

יחסי:

מידת האחריות המשפטית לנזק היא "פרופורציונלית" למעמד הרכוש בו נגרם הנזק, כאשר נזק במרחב הפרטי מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק במרחב הציבורי.

זה נכון לגבי נזקים לשיניים ולכפות רגליים, שהאחריות בגינם ידועה כאפסית ברשות הרבים ומלאה ברשות הפרטי.

לכן, בנוגע לנזק לקרניים, שידוע כי האחריות לגביו היא למחצה ברשות הרבים, ניתן להסיק כי האחריות היא מלאה ברשות הפרטי.

קרשנדו:

נזק לפרטי (P) חשוב יותר (R) מנזק לפרטי (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מנזק לשיניים ולכף הרגל (כאשר האחריות היא בהתאמה מלאה וחצי בשני התחומים) לכל גורמי הנזק, כולל קרן].

נזק לקרן ברשות הרבים (Q) חשוב (Rq) מספיק כדי להפוך את התשלום לחצי (Sq).

התשלום המגיע (S) הוא 'פרופורציונלי' למידת האחריות המשפטית (R).

לכן, נזק לקרן בתחום הפרטי (P) חשוב (Rp) מספיק כדי להפוך את התשלום המלא (Sp = יותר מ-Sq).

קל וחומר:

נזק לפרטי (P) חשוב יותר (R) מנזק לפומבי (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מנזק לשיניים ולכף הרגל, אם לחזור על כך].

נזק לקרניים ברשות הרבים (Q) חשוב (R) מספיק כדי להפוך את התשלום למחצית (S).

לכן, נזק לקרניים בתחום הפרטי (P) חשוב (R) מספיק כדי להפוך את התשלום למחצית (S).

כפי שלמדנו קודם לכן, הטיעונים האנלוגיים, הפרו-רטה או הקרשנדו הנ"ל, תואמים את נימוקיו של רבי טרפון. חכמי המשנה דוחים את נימוקיו באמצעות התנגדות *לאיו* מהסוג הראשון, כלומר, השוללת את ה"פרופורציונליות" שהניח חברם. למעשה, אם כן, חכמים דוגלים אך ורק בטיעון קל וחומר. *את טיעון המשנה השני* ניתן להציג גם בכמה דרכים. כקבוצה של טענות "אם-אז", הוא נראה כדלקמן:

אם שן ורגל והציבור, אז אין אחריות (על ידי היפוך קיצוני של שמות כב:4).

אם קרן וציבור, אז חצי אחריות (שמות כא:לה).

אם שן ורגל ופרטיות, אז אחריות מלאה (שמות כב:ד).

אם קרן ופרטי, אז אחריות מלאה (אותה מסקנה משוערת של הרב טרפון).

אם קרן ופרטי, אז חצי אחריות (מסקנת חכמים, לאחר יישום *לאי* סוג II).

ושוב, ניתן לנסח את הטיעון הבסיסי בצורה אנלוגית, פרו ראטה, א קרשנדו או גרידא א קל וחומר, כדלקמן:

<u>אַנָלוֹגיָה:</u>

כשם שבמרחב הציבורי, נזק כתוצאה מקרן מרמז על אחריות משפטית *רבה יותר* מאשר נזק כתוצאה משן ורגל (מכיוון שהראשון מרמז על חצי אחריות והשני על כלום).

באופן דומה, בתחום הפרטי, נזק שנגרם כתוצאה מקרן מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק שנגרם כתוצאה משן ורגל (כלומר, בהינתן אחריות מלאה במקרה האחרון , מסתיים באחריות מלאה במקרה הראשון).

<u>יחסי:</u>

מידת האחריות המשפטית לנזק היא "פרופורציונלית" לכוונת הגורם לנזק, כאשר נזק כתוצאה מקרן מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק כתוצאה משן ורגל.

זה נכון לגבי נחלת הכלל, שידוע שהאחריות לגביה היא אפסית על נזק משן ורגל וחצי על נזק מקרן.

לכן, בנוגע לתחום הפרטי, שידוע כי האחריות לגביו היא מלאה לנזק משן ורגל, ניתן להסיק כי האחריות היא מלאה לנזק משן ורגל.

<u>קרשנדו:</u>

נזק לקרן (P) חשוב יותר (R) מנזק לשיניים ולכף רגל (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מהמרחב הציבורי (כאשר האחריות היא בהתאמה חצי ואפס בשני המקרים) לכל התחומים, כולל הפרטי].

נזק לשן ולכף רגל בתחום הפרטי, (Q) חשוב (R) מספיק כדי לבצע את התשלום המלא (S).

התשלום המגיע (S) הוא 'פרופורציונלי' למידת האחריות המשפטית (R).

לכן, נזק לקרן בתחום הפרטי (P) חשוב (R) מספיק כדי להפוך את התשלום המלא (S).

<u>קל וחומר:</u>

נזק לקרן (P) חשוב יותר (R) מנזק לשיניים ולכף הרגל (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מהציבור, אם לחזור על כך].

נזק לשן ולכף רגל בתחום הפרטי, (Q) חשוב (R) מספיק כדי לבצע את התשלום המלא (S).

לכן, נזק לקרן בתחום הפרטי (P) חשוב (R) מספיק כדי להפוך את התשלום המלא (S).

כפי שגילינו קודם לכן, הפעם כל צורות הטיעון הנ"ל, כולל זו שבקלות רבה, תואמות את נימוקיו של רבי טרפון. לכן, חכמי המשנה אינם יכולים לדחות את נימוקיו באמצעות התנגדות *דייו* מהסוג הראשון, שכן "מידתיות" אינה חיונית למסקנה המחמירה של אחריות מלאה. אף על פי כן, הם שומרים על התנגדותם *הדייו* , ודוגלים שוב במסקנה מתונה של אחריות חלקית בלבד. לכן, ההתנגדות *הדייו האחרונה* חייבת להיות מהסוג השני. היא אכן מונעת את תהליך ההכללה האינדוקטיבי שדרכו נוצרת ההנחה העיקרית של טיעון כזה. אין צורך לומר יותר מזה כאן, לאחר שכבר עסקנו בסוגיות הכרוכות בכך בהרחבה.

כעת, מה שמעניין הוא האופן שבו הגמרא מקבלת את המסקנה הסופית של חכמי המשנה, דהיינו שנזק לקרן ברשות הפרטי מרמז על חצי אחריות, ומשתמשת בה כהנחת יסוד קבועה בכל אחת משלושת טיעוניה הניסויים. טענה זו משתמעת כמובן משמות כא, לה, המציין חצי אחריות לנזק לקרן, מבלי לציין תחום; אך חז"ל פסקו למעשה שזה לא מינימום אלא מקסימום [113], כלומר יש לקרוא אותו *כדברה* חצי. אף על פי כן, הגמרא כאן משתמשת בנוסף בגרסה מדוללת של שמות כא, לה בשניים מטיעוניה (השניים הראשונים).

טענה נוספת הרלוונטית לכל שלושת טיעוני הגמרא היא שמות כב, ד', המציינת אחריות מלאה לנזק לשיניים ולרגליים ברשות היחיד [114]. טענה זו חוזרת על עצמה בשניים מטיעוני הגמרא (הראשון והאחרון). במשנה, האחריות לנזק לשיניים ולרגליים ברשות הרבים נתפסת כהיפוך קיצוני של שמות כב, ד', כלומר אין אחריות. וזה הנחה גם בשניים מטיעוני גמרא (השניים האחרונים); עם זאת, בסוף טיעון גמרא אחד (הראשון), נעשה ניסיון היפוך מתון, כלומר "לא מלא" מתפרש כ"חצי" ולא כ"אפס".

הבה נבחן כעת **את שלושת הטיעונים החדשים ב גמרא** מקרוב יותר.

ניסוי ראשון . הגמרא קובעת:

---

113 דעת חכמים מתקבלת כמובן כמחייבת מעתה ואילך.

114 מה שפירושו להדרה של נחלת הכלל. הדרה כזו מבוססת על פרשנות *דבכא* של כתבי הקודש. כלומר, מה שצוין כחל על רכוש פרטי מתפרש ככולל *רק* רכוש פרטי, ובכך אינו כולל רכוש ציבורי. החשיבה כאן היא: 'אחרת, מדוע להזכיר במפורש רכוש פרטי?' באופן כללי, "אם א' ו-ב', אז ג'" אינו שולל באופן פורמלי "אם א' ולא ב', אז ג'"; יחד הם מרמזים על "אם א', אז ג'". עם זאת, בקריאה הבלעדית, "אם א' ו-ב', אז ג'" מתפרש כ"אם א' ולא ב', אז לא ג'".

"אבל האם לא עלינו לתת לשן ולרגל להיות אחראים לנזק שנגרם [אפילו] בשטח ציבורי בגלל הדברים הבאים, קל וחומר:"

אם במקרה של הורן, כאשר [אפילו] עבור נזק שנגרם בשטח התובע מדובר רק במחצית התשלום, עדיין קיימת אחריות לשלם עבור נזק שנגרם בשטח ציבורי,

האם לא נובע בהכרח שבמקרה של Tooth and Foot, כאשר התשלום במלואו עבור נזק שנגרם בשטח התובע, צריכה להיות אחריות לנזק שנגרם בשטח ציבורי?

— אולם הכתוב אומר: והוא ירעוע בשדה של אחר, למעט נזק כזה [שנעשה ב]שטח ציבורי. אך האם אי פעם הצענו תשלום מלא? טענו רק על חצי תשלום!"[115]

שימו לב כבר בתחילת דברי הגמרא למקורות ההנחות המוקדמות. אחת מהן היא המסקנה המוקדמת יותר של חכמי המשנה (דרך התנגדויותיהם *לטענותיו* של רבי טרפון) כי על נזק שנגרם על ידי קרן ברכוש פרטי, אחריותו של בעל השור היא חצי. שתי ההנחות האחרות נגזרות באופן ישיר יותר מהתורה (שמות כב:ד ושמות כא:לה). המסקנה עוסקת בנזק שנגרם על ידי שן ורגל ברכוש ציבורי.

טיעון גמרא זה, המבוטא כקבוצה של משפטים קצרים של "אם" ו"אז", נראה כך. שימו לב שלשני הראשונים יש במשותף את גורם הקניין הפרטי.

אם קרן ופרטי, אז חצי אחריות (פסיקת חכמי המשנה).

אם שן ורגל ופרטיות, אז אחריות מלאה (שמות כב:ד).

אם קרן וציבור, אז אחריות *מסוימת* (משמ' כא:לה).

אם שן ורגל והציבור, אז אחריות *מסוימת* (מסקנה משוערת).

או בפורמט <u>אנלוגי</u>, כדלקמן:

כשם שבתחום הפרטי, נזק משן ורגל מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק מקרן, מכיוון שהראשון מרמז על מלא והשני על חצי.

באופן דומה, ברשות הרבים, נזק משן ורגל מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק מקרן ; מכאן, בהינתן שהאחרון מרמז על אחריות *מסוימת* (שימו לב שלמרות ששמות כא:לה מרמזת על כמות ספציפית, הגמרא כאן נמנעת במכוון מלהזכיר אותה בהנחת היסוד שלה), אז הראשון מרמז על אחריות *מסוימת* .

---

[115] שימו לב שהשמטתי כאן משפט, כי אני לא מבין אותו ולא רואה את המשמעות ההגיונית שלו. זה אומר: " *עוד נאמר הכתוב, וחלקו את כספו [כדי לציין שזה מוגבל ל] 'כספו' [כלומר, השור הנגח] אבל לא חל על פיצוי [על נזק שנגרם] על ידי שור אחר*. " מה הקשר בין "שור אחר" למילה ?

או שוב, בפורמט א-פורטיורי גרידא, בצורה קדמונית חיובית (מינורית לגדולה), כדלקמן [116]:

נזק לשיניים ולכפות רגליים (P) חשוב יותר (R) מנזק לקרניים (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מאחריותם לנזק בתחום הפרטי, בהתאמה מלא וחצי, לכל התחומים, כולל הציבורי].

נזק לקרניים ברשות הציבור (Q) חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על אחריות *מסוימת* (S).

לכן, נזק לשיניים ולכפות רגליים ברשות הציבור (P) הוא חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על אחריות *מסוימת* (S).

לפיכך, הגמרא מוצדקת בתיאור טיעוניה כאן כ"קל וחומר" – *אם כי יש לפרש זאת כטיעון* קל וחומר בלבד ולא כטיעון שיא. אנו רואים בבירור מהניסוח הקל וחומר שההנחה העיקרית נובעת מהכללה, מהמקרה הפרטי של רכוש פרטי לכלל הרכוש, ויישומה למקרה הפרטי של רכוש ציבורי. על בסיס זה, ההנחה המשנית לגבי אחריות בלתי מוגדרת לקרן מובילה למסקנה לגבי אחריות בלתי מוגדרת לשן ולרגל.

כעת, השאלה העיקרית *שיש לשאול כאן היא: מדוע בוחרת הגמרא בשפה כה מעורפלת?* למעשה, ישנן שתי שאלות נפרדות: (א) מדוע הנחת היסוד שלה מעורפלת במכוון, ואומרת "יש עדיין אחריות" (חייב), כלומר אחריות *מסוימת* , מבלי לציין מהו גובה האחריות למרות שהסכום כבר ידוע משמות כא, לה כמחצית בדיוק? ו-(ב) מדוע גם מסקנתה מעורפלת, ואומרת "צריך להיות אחריות" (חייב), כלומר אחריות *מסוימת* , למרות שסכום האחריות הזה ניתן להניח על ידי הכחשה חלקית במקום מלאה של שמות כב, ד כמחצית? כעת נציע את תשובותינו.

הדרך לענות על שאלתנו בנוגע לעמימותה של הנחת היסוד המשנית היא לשקול מה יקרה אם היו משתמשים בשפה מפורשת יותר. ראשית, אילו הייתה הגמרא משתמשת באחריות חצי כתוצאה מהנחת היסוד המשנית, וטוענת לקרשנדו במקום קל וחומר, מסקנתה הייתה אחריות מלאה לנזק לשיניים ולרגליים ברשות הרבים, ובכך סותרת את שמות כב, ד, לפיה אחריות מלאה שמורה לנזק לשיניים ולרגליים ברשות היחיד. הדבר ניכר בשורות הבאות:

נזק לשיניים ולכף הרגל (P) חשוב יותר (R) מנזק לקרן (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה, כמו קודם].

נזק לקרניים ברשות הרבים (Q) חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על חצי אחריות (S) (כמפורט בשמות כא:לה).

---

[116] שים לב, לשם הפשטה, אני כאן משתמש ב"חשוב יותר" כשקול ל"מרמז על יותר אחריות".

התשלום המגיע (S) הוא 'פרופורציונלי' למידת האחריות המשפטית (R).

לכן, נזק לשיניים ולכפות רגליים ברשות הרבים (P) חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על אחריות *מלאה* (S) (בניגוד לפירוש *הדבקה בשמות* כב:ד).

לפיכך, חשיבתה של הגמרא (במודע או שלא במודע) בהקשר זה הייתה למעשה כדלקמן. מכיוון שהמסקנה של אחריות מלאה סותרת נתון מקראי (כלומר, שמות כב:ד, המציין שאחריות מלאה תחול רק על רכוש פרטי), יש לדחות את הטיעון איכשהו. מכיוון שההנחות העיקריות והמשניות כבר מקובלות, ותהליך ההסקה תקף בבירור, הדרך היחידה לדחות את הטיעון היא על ידי הכחשת ההנחה הנוספת בדבר 'מידתיות' - או, במילים אחרות, על ידי יישום התנגדות מסוג I. כלומר, יש לזנוח את טיעון ה-a crescendo, ולהשאיר רק את הטיעון הבסיסי, שהוא א קל *וחומר* . טיעון זה שנותר דומה לטיעון הגמרא (שהוזכר קודם לכן), אלא שהוא מסיק חצי אחריות מחצי אחריות[117], במקום אחריות מסוימת מאחריות מסוימת.

דרך נוספת שהגמרא אולי ניסתה היא הבאה. כפי שלמדנו מרבי טרפון, אנו יכולים על ידי ערבוב מושכל של ההנחות לקבל טיעון חלופי קל וחומר. במקרה הנוכחי, הדבר ייעשה כפי שמוצג להלן. מבחינת משפטי "אם-אז", הטיעון המתחרה שלנו יהיה כדלקמן. שימו לב ששתי המשפטים הראשונים, בהם אנו משתמשים כדי ליצור את ההנחה העיקרית שלנו, עוסקים שתיהן בנזק לקרניים.

אם קרן ופרטי, אז חצי אחריות (פסיקת חכמי המשנה).

אם קרן וציבור, אז חצי אחריות (שמות כא:לה).

אם שן ורגל ופרטיות, אז אחריות מלאה (שמות כב:ד).

אם שן ורגל והציבור, אז אחריות מלאה (מסקנה משוערת, בניגוד לשמות כב:ד).

ניתן לנסח זאת מחדש בצורה <u>אנלוגית</u> כך:

כשם, במקרה של קרן, נזק ברשות הרבים מרמז על אחריות משפטית *רבה* כמו ברשות הפרטי (מכיוון ששניהם מרמזים על חצי אחריות).

באופן דומה, במקרה של שן ורגל, נזק ברשות הרבים מרמז על אחריות משפטית *זהה* לזה שברשותו הפרטית; מכאן, בהינתן שהאחרון מרמז על אחריות מלאה, אז הראשון מרמז על אחריות מלאה (בניגוד לשמות כב:4, המציין כי אחריות מלאה תחול רק על רכוש פרטי).

---

[117] ייתכן שאל טיעון מרומז זה, קל וחומר, מתייחסת מהדורת סונצ'ינו, כאשר היא מסבירה (בהערת שוליים) את מסקנת הגמרא בדבר חצי אחריות לנזק לשיניים ולכף רגל ברשות הרבים באומרה: "באנלוגיה להורן, שם האחריות היא רק לחצי נזק במקרה של תם. ייתכן שהטקסט המקראי נועד לשלול רק פיצוי מלא".

יתרה מזאת, נוכל לנסח זאת בפורמט קל וחומר כדלקמן. שימו לב שטיעון זה הוא אנטצדנטלי חיובי ושוויוני (כלומר, שוויוני).

נזק לרשות הרבים (P) חשוב (R) באותה מידה כמו נזק לרשות הפרטי (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מנזק לקרן (כאשר האחריות היא חצי בשני התחומים) לכל גורמי הנזק, כולל שן וכף רגל].

נזק לשיניים ולכפות רגליים בתחום הפרטי (Q) חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על אחריות מלאה (S).

לכן, נזק לשיניים ולכפות רגליים ברשות הרבים (P) חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על אחריות *מלאה* (S) (בניגוד לשמות כב:4).

כעת, שימו לב מדוע טיעון זה נראה בטוח יותר מהקרשנדו הקודם. הוא גם עובר ממינורי לגדול; אך מכיוון שהנחת היסוד המינורית מניחה את מה *שכבר הוא הסכום המקסימלי* המותר (כלומר, אחריות מלאה), המסקנה צריכה לנבוע *את אותו* סכום מקסימלי (כלומר, אחריות מלאה). אך גם כאן המסקנה סותרת נתון מקראי (שמות כב:ד, המציין שאחריות מלאה תחול רק על רכוש פרטי). לכן יש לדחותה. הדרך היחידה לעשות זאת היא באמצעות *התנגדות* מסוג II, כלומר על ידי מניעת המשך ההכללה שהולידה את הנחת היסוד העיקרית שלה. המסקנה הסופית תהיה שוב חצי אחריות.

מה שמרמז האמור לעיל, אם כן, הוא שהגמרא בחרה בשפה מעורפלת בהנחת היסוד המשנית, ודיברה על אחריות בלתי מוגבלת, משום שידעה או לפחות הרגישה שציון חצי אחריות יוביל בכל מקרה למסקנה של אחריות מלאה, בניגוד לכתבי הקודש; מסקנה זו יהיה צורך למנוע על ידי יישום התנגדויות "*דאיו*" משני הסוגים. במסגרת הייחוס היהודית, מסקנה המנוגדת למה שהתורה מלמדת היא מסקנה המנוגדת ל"עובדה", שיש למנוע כדי למנוע חוסר עקביות. ככל הנראה, אם כן, במקום להיכנס לדיון הארוך הזה, או *לפלפול* , היא בחרה בהצהרה מעורפלת יותר של הנחת היסוד המשנית, כדי להגיע למסקנה הרצויה בצורה ישירה יותר.

באשר למסקנה המעורפלת, מחשבה מינימלית מראה שהאחריות המשתמעת, למרות שנאמרה ללא הגבלת זמן, יכולה להיות רק חצי אחריות. הדבר ניכר כבר בשני הטיעונים הנ"ל מתוך ההנחה המשנית של חצי אחריות, שכן מסקנתם של אחריות מלאה אינה מקובלת משום שהיא סותרת את כתבי הקודש. עם זאת, נוכל להגיע לאותה תוצאה על ידי עבודה על המסקנה המעורפלת של טיעון הגמרא עצמה, קל וחומר, (מאחריות מסוימת לחלקה). בהינתן המסקנה שנזק לשיניים ולרגליים ברכוש ציבורי מרמז על אחריות *מסוימת* , כלומר אי-הכחשת אחריות, זה *יכול להיות רק* חצי אחריות, שכן אחריות מלאה נשללת על ידי שמות כ"ב, ד'. זה נראה כה ברור לגמרא עד שלא ראתה צורך לומר זאת בקול רם.

כפי שראינו, על פי הרבנים, בהתבסס על הפרקטיקה המקראית, המשתנה "אחריות" מאפשר בהקשר הנוכחי רק שלושה ערכים אפשריים; כלומר, אין

אחריות, חצי אחריות ואחריות מלאה. לכן, כמות בלתי מוגדרת של אחריות, כלומר אחריות *מסוימת* , שהיא שלילת היעדר אחריות, פירושה אחריות "חצי או מלאה". לכן, לומר "יש אחריות", כלומר אחריות מסוימת, אינו משפט פתוח כפי שהוא עשוי להיראות - הוא מאפשר רק שתי אפשרויות, כלומר אחריות חצי או מלאה. לכן, אם אחת מאלה ידועה כשקרית (במקרה זה, בהתייחס לתורה), השנייה חייבת להיות נכונה. הטיעון האחרון הוא אפודוזיס נפרד: "או זה או זה, אבל לא זה, לכן זה".

שימו לב היטב שהגמרא כאן מציעה פסק דין חלופי על נזק בשן ורגל ברכוש ציבורי, לעומת זה שהיה מקובל בעבר (בוויכוח בין רבי טרפון לחכמים). בעבר, המשנה והגמרא פירשו את שמות כב, ד ("כי שחרר איש... את בהמתו ורעה בשדה אחר וכו'"), המטיל אחריות מלאה על נזק בשן ורגל מטעמים פרטיים ספציפיים, כמשמע שאין אחריות על נזק בשן ורגל בשטח ציבורי. כאן, הגמרא (באופן הגיוני למדי) מציעה קריאה חלופית למקרה האחרון, כך ש"לא מלא" מתפרש כ"חצי" במקום הקיצוני יותר "אפס", והיא מגבה קריאה מתונה זו בנימוק שכן.

לפיכך, השימוש של הגמרא בשפה מעורפלת בטיעון הראשון שלה לא היה תחבולה שהסתמכה על חצאי אמיתות; הוא נועד רק להיות קיצור דרך לתוצאה שהייתה בכל מקרה בלתי נמנעת מבחינה לוגית. הגמרא השיגה את מטרתה כאן, שהייתה לקבוע כי שמות כב, ד, המטיל אחריות מלאה על נזק לשיניים ולרגליים בשטח פרטי, אינו צריך להתפרש כמרמז (כפי שהיה במשנה) שאין אחריות על נזק לשיניים ולרגליים בשטח ציבורי; שכן החלופה של חצי אחריות היא משכנעת באותה מידה מבחינה לוגית. העובדה שהגמרא עשתה זאת במודע ניכרת מההצהרה שלה: "טענו רק על חצי תשלום!" במקרה הגרוע, ניתן לבקר את הגמרא על היותה לקונית מדי; אך נימוקיה תקינים.

ניסוי שני . הגמרא קובעת:

> "אך האם לא נאפשר ל-Tooth and Foot לגרום נזק בשטח התובע לכלול את האחריות לחצי נזק רק בגלל הדברים הבאים, קל וחומר:"
>
> אם במקרה של הורן, כאשר יש אחריות לנזק שנגרם אפילו בשטח ציבורי, עדיין אין יותר ממחצית התשלום עבור נזק שנגרם בשטח התובע,
>
> האם לא נובע מכך שבמקרה של Tooth and Foot, כאשר יש פטור לנזק שנגרם בשטח ציבורי, האחריות בגין נזק שנגרם בשטח התובע צריכה להיות במחצית הפיצוי [בלבד]?[118]

[118] הוספתי את הסוגריים המרובעים סביב ה"בלבד" האחרון, משום שהוא לא נמצא במקור ולכן נראה שמדובר באינטרפולציה של מתרגמי מהדורת סונצ'ינו.

— הכתוב אומר: הוא ישלם, כלומר פיצוי מלא."

עלינו לציין שוב בתחילה כי טיעונה של הגמרא משתמש כהנחת יסוד במסקנה הקודמת של חכמי המשנה (דרך התנגדויותיהם *לטענותיו* של רבי טרפון) לפיה עבור נזק שנגרם על ידי קרן ברכוש פרטי, אחריותו של בעל השור היא חצי. שתי ההנחות האחרות נגזרות מהתורה כדלקמן: האחת ישירות, משמות כא:לה; והשנייה בעקיפין, על ידי היפוך קיצוני של שמות כב:ד (שבו אני מתכוון ש"לא מלא" מתפרש כאן כ"אפס" כמו במשנה, במקום "חצי" כפי שהוצע בטיעון הניסיוני הקודם של הגמרא). המסקנה נוגעת לנזק שנגרם על ידי שן ורגל ברכוש פרטי. הגמרא מדגימה כי מסקנה של אחריות חצי, בניגוד לאחריות המלאה שניתנה בשמות כב:ד, תנבע מהנחת יסוד זו.

טיעון גמרא זה, המבוטא כקבוצה של משפטים קצרים של "אם" ו"אז", נראה כך. שימו לב שלשני הראשונים יש במשותף את גורם הקניין הציבורי.

אם קרן וציבור, אז אחריות *מסוימת* (משמ' כא:לה).

אם שן ורגל והציבור, אז אין אחריות (על ידי היפוך קיצוני של שמות כב:4).

אם קרן ופרטי, אז רק חצי אחריות (פסיקת חכמי המשנה).

אם שן ורגל ופרטיות, אזי אחריות [רק] למחצה (מסקנה משוערת, בניגוד לשמות כב:ד).

ניתן לבטא זאת בצורה <u>אנלוגית</u>, כדלקמן. שימו לב שאני משתמש כאן במונח "פטור" במובן של "חופש מאחריות", תוך מתן אפשרות לפטור אפס, חצי ופטור מלא; המונח נועד אפוא להיות ההפך מטווח ה"אחריות".

כשם שבמרחב הציבורי, נזק משן ורגל מרמז על *פטור חוקי רב יותר* מאשר נזק משן, מכיוון שהראשון אינו מרמז על אחריות והאחרון נושא *מסוים* באחרון (שימו לב שלמרות שאנו יכולים להסיק משמות כא:לה שהסכום הוא חצי, הגמרא כאן נמנעת במכוון מציון זה בהנחת היסוד שלה).

באופן דומה, בתחום הפרטי, נזק משן ורגל מרמז על פטור משפטי רב יותר מאשר נזק מקרן ; מכאן, בהינתן שהאחרון מרמז על אחריות חלקית בלבד, אז הראשון מרמז על אחריות חלקית בלבד (בניגוד לשמות כב:ד, המטיל אחריות מלאה על כך).

אנו יכולים לייצג את אותו טיעון בצורה <u>טהורה יותר</u>, כדלקמן. שימו לב לקוטביות השלילית של המונח האמצעי (R) בו נעשה שימוש; זה הכרחי כדי להבטיח שנזק לשיניים ולכף הרגל יופיע כמונח העיקרי (P) ונזק לקרן כמונח המשני (Q). לפיכך, הטיעון המתקבל הוא מינורי עד עיקרי, אנטצדנטלי חיובי.

נזק לשיניים ולכפות רגליים (P) פחות *חשוב* (R) מנזק לקרניים (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מאחריותם לנזק ברשות הציבורית (בהתאמה ללא וחלק *מהנזק*) לכל התחומים, כולל הפרטי].

נזק לקרן בתחום הפרטי (Q) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על אחריות חלקית בלבד (S).

לכן, נזק לשיניים ולכפות רגליים ברשות הפרטית (P) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על אחריות חלקית בלבד (S) (בניגוד לשמות כב:4, המטילה אחריות מלאה לכך).

לפיכך, הגמרא מוצדקת בתיאור טיעוניה כאן כ"קל *וחומר*" (מק"ו) , אם כי שוב יש להבין זאת כמתייחס לטיעון קל וחומר בלבד ולא לקרשנדו. אנו רואים בבירור מהניסוח קל וחומר שההנחה העיקרית נובעת מהכללה, מהמקרה הפרטי של רכוש ציבורי לכל הרכוש, ויישומה למקרה הפרטי של רכוש פרטי. על בסיס זה, ההנחה המשנית בדבר חצי אחריות על קרן מובילה למסקנה בדבר חצי אחריות על שן ורגל.

לפיכך, בין אם אנו מניחים באופן אנלוגי ובין אם באופן קל וחומר, אנו מגיעים למסקנה הסותרת את כתבי הקודש. מכיוון שהתהליכים בהם נעשה שימוש הם ללא דופי, משמעות הדבר היא שאחת או יותר מההנחות חייבות להיות שגויות. כדי לנסות ולהבין היכן טמונה הבעיה, הבה נבחן שוב את ניסוח הגמרא. השאלה הראשונה שיש לשאול (לאור מה שלמדנו במקרה הקודם) היא מדוע הגמרא אומרת במעורפל "יש אחריות" (חייבת) על נזק שנגרם על ידי קרן ברשות הרבים, כאשר ידוע משמות כא, לה שסכום האחריות הוא בדיוק חצי? בהתבוננות בהנחת היסוד העיקרית של הטיעון קל וחומר הנ"ל, אשר מוכלל ממידע זה, ברור שלא היה משנה לו אם הגמרא הייתה מציינת אחריות חצי. הטיעון באנלוגיה לא היה מושפע באופן דומה. לכן נראה שאין סיבה שהגמרא לא אמרה חצי [119].

שאלה נוספת היא מדוע הגמרא מוצאת לנכון לומר "לא יותר מ" (אלא) מחצי בנוגע לאחריות לנזק שנגרם על ידי קרן ברכוש פרטי? עד כה, "חצי" תמיד התכוון בדיוק לחצי, ללא צורך לציין שרק *חצי* מכוון. אם אחריות של יותר מחצי הייתה נכללת במונח חצי, המשמעות הייתה "חצי או מלא", וניתן היה לנסח זאת כמקודם כ"אחריות" בלתי מוגדרת. אולי התשובה היא שאם האחריות לנזק שנגרם על ידי קרן ברכוש פרטי הייתה מלאה, כפי שטען רבי טרפון, אז המסקנה כאן תהיה אחריות מלאה לנזק שנגרם על ידי שן ורגל ברכוש פרטי. לכן, הגמרא מציינת "לא יותר ממחצית" רק כדי לציין שהיא פועלת לפי פסיקת חכמי המשנה, ואינה מאמצת את דעתו ההפוכה של רבי טרפון.

---

[119] ייתכן שנעשה כאן שימוש בשפה מעורפלת פשוט כדי ליצור הרמוניה בין השפה בניסוי זה לזו שבניסוי הקודם.

למעשה, נוכל לייצג כמעט את אותו טיעון בצורה מוגזמת, כדלקמן. שימו לב לדמיון לניסוח הקודם, שהוא קל וחומר, אך גם למסקנה השונה לחלוטין. במקום אחריות למחצה, המסקנה כאן היא חוסר אחריות. אך התוצאה זהה, בכך שזה מנוגד לשמות כ"ב:4.

נזק לשיניים ולכפות רגליים (P) פחות *חשוב* (R) מנזק לקרניים (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מאחריותם לנזק במרחב הציבורי (בהתאמה, אף אחד וחלק *(* או ליתר דיוק מחצית)) לכל התחומים, כולל הפרטי].

נזק לקרן בתחום הפרטי (Q) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על חצי אחריות (S).

התשלום המגיע (S) הוא 'פרופורציונלי' למידת האחריות המשפטית (R).

לכן, נזק לשיניים ולכפות רגליים בתחום הפרטי (P) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על חוסר אחריות (S) (בניגוד לשמות כב:4, המטילה אחריות מלאה לכך).

אם, לאור הסתירה של מסקנה זו עם שמות כ"ב:ד', היינו שוללים את ההנחה בדבר 'מידתיות' באמצעות התנגדות מסוג *א* ', היינו מקבלים את אותה מסקנה כמו הטיעון הטהור א-פורטיורי לעיל; דהיינו, אחריות למחצה. כמובן, זה עדיין היה משאיר אותנו עם מסקנה הסותרת את מה שנתן המקרא בשמות כ"ב:ד'. למרות שהגמרא במקור אינה מבטאת מסקנה זו, ללא קשר להתקבלותה, כ"רק חצי", מעניין לציין שהמתרגם מוסיף את הסייג של החרגה. אין ספק שזה נועד לשלול אחריות "מלאה" (ולא לשלול "אי-אחריות"), משום שזהו לב העניין בטיעון גמרא זה.

כעת, מסקנה זו של אחריות חצי (כלומר, לא מלאה) מטרידה במיוחד משום שההנחות היסוד שהובילו לה נחשבו בעבר כמקובלות למדי. ההנחה העיקרית מבוססת על שמות כא:לה (בין אם אנו קוראים אותה כחצי אחריות או בצורה מעורפלת יותר כמו חלק) ועל ההיפוך הקיצוני של שמות כב:ד (כלומר, קריאת "לא מלא" כאפס, תוך אי הכללת חצי) שנלקח כמובן מאליו על ידי כל המשתתפים במשנה. וההנחה המשנית היא פסיקת חכמי המשנה, אשר בכל מקרה משתמעת משמות כא:לה (מכיוון שפסוק זה אינו מבחין במפורש בין רכוש ציבורי לפרטי). כיצד, אם כן, נתונים אלה יכולים להוביל למסקנה הסותרת את הכתובים, כלומר את שמות כב:ד? זוהי הקושי.

ברור שהבעיה חייבת להיות טמונה בהנחה העיקרית של הטיעון a fortiori (בין אם לא פרופורציונלי או פרופורציונלי). יש למנוע את האקסטרפולציה של "נזק לשיניים ולרגליים פחות חשוב מנזק לקרניים" מרכוש ציבורי לרכוש פרטי באמצעות התנגדות מסוג II של *"לאו "*, כדי להימנע מהמסקנה האנטינומית. ניתן לראות בכך את כוונת המשפט האחרון "הכתוב אומר: ישלם, כלומר פיצוי מלא", למרות שאין כאן אזכור מפורש של " *לאו"* .

הגמרא אומרת למעשה: המסקנה אינה יכולה להיות נכונה, לכן יש למנוע ממנה להתרחש. זוהי *הנמקה רגילה של "רדוקציו אד אבסורדום"* .

אגב, נוכל גם להגיע למסקנה שאין אחריות על ידי טיעון קל וחומר (במקום קָרֻשָּׁנְדוֹ, כפי שהוצג זה עתה), על ידי חיקוי רבי טרפון מהמשנה ושימוש בכיוון הכללה אחר, כפי שמוצג בהמשך. ראשית, הבה נערבב מחדש את משפטי "אם-אז" הראשוניים, כך שאלו שאנו משתמשים בהם כדי ליצור את הנחת היסוד העיקרית שלנו יעסקו שתיהן בנזק לקרניים, כדלקמן:

אם קרן וציבור, אז חצי אחריות (שמות כא:לה).

אם קרן ופרטי, אז חצי אחריות (פסיקת חכמי המשנה).

אם שן ורגל והציבור, אז אין אחריות (על ידי היפוך קיצוני של שמות כב:4).

אם שן וכף רגל הן פרטיות, אז אין אחריות (מסקנה משוערת, בניגוד לשמות כב:ד).

לאחר מכן, הבה ננסח את הטיעון בצורה אנלוגית, תוך שמירה על לשון הפטור מסימטריה עם הניסוח הקודם, כדלקמן:

כשם *שבמקרה של* קרן, נזק ברשות הפרטי מרמז על פטור משפטי *זהה* לזה שברשות הציבורית (מכיוון ששניהם מרמזים על חצי אחריות):

לכן, במקרה של שן וכף רגל, נזק ברשות הפרטי מרמז על פטור משפטי זהה לנזק ברשות הציבורית; משום שהאחרון אינו מרמז על אחריות, הרי שהראשון מרמז על... אין אחריות (בניגוד לשמות כב:ד, המטיל אחריות מלאה על כך).

לבסוף, אנו מנסחים את הטיעון כטיעון קל וחומר, בעל צורה קדמונית חיובית (משנונית לגדולה), כדלקמן:

נזק ברשות הפרטית (P) אינו *חשוב* (R) באותה מידה כמו נזק ברשות הציבורית (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מנזק לקרן (כאשר האחריות היא חצי בשני התחומים) לכל גורמי הנזק, כולל שן וכף רגל].

נזק לשיניים ולכפות רגליים ברשות הציבור (Q) אינו חשוב (R) מספיק כדי להצביע על חוסר אחריות (S).

לכן, נזק לשיניים ולכפות רגליים בתחום הפרטי (P) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על חוסר אחריות (S) (בניגוד לשמות כב:4, המטילה אחריות מלאה לכך).

טיעון זה נראה מוצק יותר מטיעון הקרשנדו הקודם, משום שהוא טוען מ"אין אחריות" ל"אין אחריות", ולא מ"חצי אחריות" ל"לא". לכן, לא ניתן למנוע זאת באמצעות *התנגדות* מסוג I. ובכל זאת, מסקנתו זהה, דהיינו "אין אחריות". דבר זה מציב בעיה, שכן הוא אינו עולה בקנה אחד עם הטלת

האחריות המלאה המקראית (בשמות כ"ב, ד'). כאן, אם כן, עלינו לפנות *להתנגדות* מסוג II, הפוסלת את ההכללה שהובילה להנחה העיקרית. ייתכן שנתפתה לקבל את הסכום הבא של חצי אחריות כתוצאה הסופית - אך לא, זה עדיין סותר את שמות כ"ב, ד', ולכן יש להימנע גם מכך.

לסיכום, לא ניתן לדחות בקלות את ההנחות הראשוניות ששימשו בדרכים שונות בטיעונים השונים שבחנו המייצגים את הניסוי השני של הגמרא, אך הן מובילות למסקנה הסותרת את כתבי הקודש. כדי למנוע תוצאה פרדוקסלית כזו, נאלצנו שוב לפנות להתנגדויות לאי משני הסוגים. משמעות הדבר היא שהנחות היסוד הראשוניות בנות קיימא יחד, בתנאי שלא ניקח בחשבון חשיבה פרופורציונלית או הכללות ביחס אליהן. מרחב התמרון שלנו איתן מוגבל מאוד; עלינו לנהוג בזהירות.

ניסוי שלישי . הגמרא קובעת:

> "אבל האם לא [מצד שני] עלינו לתת להורן לגרום נזק בשטח ציבורי ולא לגרור אחריות כלל, קל וחומר בשל הדברים הבאים:
>
> אם במקרה של Tooth and Foot, כאשר התשלום עבור נזק שנגרם בחצר התובע הוא במלואו, יש פטור עבור נזק שנגרם בשטח ציבורי.
>
> האם לא נובע מכך שבמקרה של הורן, כאשר התשלום עבור נזק שנגרם בשטח התובע הוא [רק] [120]מחצית, צריך להיות פטור עבור נזק שנגרם בשטח ציבורי?
>
> — אמר רבי יוחנן: הכתוב אומר. [וגם את המתים] יחלקו, כדי להדגיש שלגבי חצי תשלום אין הבדל בין קרקע ציבורית לקרקע פרטית.

אנו יכולים שוב לציין כאן כבר בהתחלה כי טיעונה של הגמרא משתמש כהנחת יסוד במסקנה הקודמת של חכמי המשנה (דרך התנגדויותיהם *לשענותיו* של רבי טרפון) לפיה עבור נזק שנגרם על ידי קרן ברכוש פרטי, אחריותו של בעל השור היא חצי. שתי ההנחות האחרות נגזרות מהתורה כדלקמן: האחת ישירות, משמות כב:ד; והשנייה בעקיפין, על ידי היפוך קיצוני של שמות כב:ד (שבו אני מתכוון ש"לא מלא" מתפרש כאן כ"אפס" כמו במשנה, במקום "חצי" כפי שהוצע בטיעון הניסיוני הראשון של הגמרא). המסקנה נוגעת לנזק שנגרם על ידי קרן ברכוש ציבורי. הגמרא מדגימה כי מסקנה של חוסר אחריות, בניגוד לאחריות החצי שניתנה בשמות כא:לה, תנבע מהנחת יסוד זו.

---

[120] הוספתי את הסוגריים המרובעים סביב ה"בלבד" האחרון, משום שהוא לא נמצא במקור ולכן נראה שמדובר באינטרפולציה של מתרגמי מהדורת סונצ'ינו.

טיעון גמרא זה, המבוטא כקבוצה של משפטים קצרים של "אם" ו"אז", נראה כך. שימו לב שלשני הראשונים יש במשותף את גורם הקניין הפרטי.

אם שן ורגל ופרטיות, אז אחריות מלאה (שמות כב:ד).

אם קרן ופרטי, אז חצי אחריות (פסיקת חכמי המשנה).

אם שן ורגל והציבור, אז אין אחריות (על ידי היפוך קיצוני של שמות כב:4).

אם קרן והציבור, אז אין אחריות (מסקנה משוערת, בניגוד לשמות כא:לה).

ניתן לבטא זאת בצורה אנלוגית, כדלקמן. שימו לב שאני משתמש כאן במונח "פטור" במובן של "חופש מאחריות", תוך מתן אפשרות לפטור אפס, חצי ופטור מלא; המונח נועד אפוא להיות ההפך מטווח ה"אחריות".

כשם שבתחום הפרטי, נזק שנגרם על ידי קרן מרמז על *פטור משפטי רב יותר* מאשר נזק שנגרם על ידי שן ורגל, מכיוון שהראשון מרמז על אחריות [רק] למחצה והשני על אחריות מלאה.

באופן דומה, ברשות הרבים, נזק שנגרם על ידי קרן מרמז על פטור משפטי רב יותר מאשר נזק שנגרם על ידי שן ורגל ; מכאן, בהינתן שהאחרון אינו מרמז על אחריות, אז הראשון אינו מרמז על אחריות (בניגוד לשמות כא:לה, המטיל אחריות חלקית).

אנו יכולים לייצג את אותו טיעון בצורה טהורה יותר, כדלקמן. שימו לב לקוטביות השלילית של המונח האמצעי (R) בו נעשה שימוש; זה הכרחי כדי להבטיח שנזק לקרן יופיע כמונח העיקרי (P) ונזק לשיניים ולכף הרגל כמונח המשני (Q). לפיכך, הטיעון המתקבל הוא מינורי עד עיקרי, אנטצדנטלי חיובי.

נזק לקרניים (P) פחות *חשוב* (R) מנזק לשיניים ולכפות רגליים (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מנזק לתחום הפרטי (שעבורו האחריות היא חצי ומלאה בהתאמה) לכל התחומים, כולל הציבור].

נזק לשיניים ולכפות רגליים ברשות הציבור (Q) אינו חשוב (R) מספיק כדי להצביע על חוסר אחריות (S).

לכן, נזק לקרניים ברשות הרבים (P) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על חוסר אחריות (S) (בניגוד לשמות כא:לה, המטילה חצי אחריות).

לפיכך, הגמרא מוצדקת בתיאור טיעוניה כאן כ"קל *וחומר*" (מק"ו) , אם כי שוב יש להבין זאת כמתייחס לטיעון קל וחומר בלבד ולא לקרשנדו. אנו רואים בבירור מהניסוח הקל וחומר שההנחה העיקרית נובעת מהכללה, מהמקרה הפרטי של רכוש פרטי לכל רכוש, ויישומה למקרה הפרטי של רכוש ציבורי. על בסיס זה, ההנחה המשנית בדבר אי-אחריות לשן ולרגל מובילה למסקנה בדבר אי-אחריות לקרן.

לא ניתן להניח כאן "פרופורציונליות", מהסיבה הפשוטה שההנחה המשנית והמסקנה המשנית הן כבר ערך קיצוני (כלומר, ללא אחריות). לפיכך, טיעון א-קרשנדו עם אותם מונחים יהיה זהה לטיעון א-פורטיורי בלבד הנ"ל.

ברור שבין אם אנו מסיקים זאת באופן אנלוגי ובין אם קל וחומר, אנו מגיעים למסקנה הסותרת את כתבי הקודש. מאחר שהתהליכים בהם נעשה שימוש הם ללא דופי, משמעות הדבר היא שאחת או יותר מההנחות היסוד חייבות להיות שגויות. בבחינת ניסוח הגמרא, אנו רואים שבמקרה הנוכחי, בניגוד לשני הקודמים, אין שפה דו-משמעית. המילה פטור (פטורה) מכוונת כאן בבירור, בשתי הופעותיה, במובן של פטור מלא, כלומר אפס אחריות.

ראוי לציין כי למרות שהגמרא במקור אינה מבטאת את האחריות לנזק שנגרם על ידי קרן כ"חצי בלבד", המתרגם מוסיף סייג של החרגה. אך אין ספק שזה פשוט כדי לשלול את האחריות ה"מלאה" כאן, כפי שדעתו החולקת של רבי טרפון; וזה לא משפיע ברצינות על הטיעון, שכן אם "מלא" היה מאומץ במקום "חצי", הנחת היסוד העיקרית הייתה הופכת לשוויונית, אך הנחת היסוד המשנית והמסקנה היו נשארות זהות.

כעת, מסקנה זו של אי-אחריות (במקום חצי) היא בבירור בעייתית, שכן ההנחות המובילות לה נחשבו בעבר כמקובלות למדי. ההנחה העיקרית מבוססת על שמות כב, ד ועל פסיקת חכמים במשנה, אשר בכל מקרה משתמעת בשמות כא, לה (מכיוון שפסוק זה אינו מבחין במפורש בין רכוש ציבורי לפרטי, כפי שמזכיר לנו רבי יוחנן [121]). וההנחה המשנית מבוססת על היפוך קיצוני של שמות כב, ד (כלומר, קריאת "לא-מלא" כאפס, תוך אי-הכללת חצי) הנלקח כמובן מאליו על ידי כל המשתתפים במשנה. כיצד, אם כן, נתונים אלה יכולים להוביל למסקנה הסותרת את הכתובים, כלומר את שמות כא, לה? זוהי הקושי.

ברור שהבעיה חייבת להיות טמונה בהנחה העיקרית של הטיעון א קל וחומר. יש למנוע את ההיגיון של "נזק לקרן פחות חשוב מנזק לשיניים ולרגליים" מרכוש פרטי לרכוש ציבורי באמצעות התנגדות מסוג II של *"דאיו" (dayo)* על מנת להימנע מהמסקנה האנטינומית. ניתן לראות בכך את כוונת הקביעה האחרונה בנוגע לנזק שנגרם על ידי קרן, לפיה "ביחס לחצי תשלום אין הבחנה בין קרקע ציבורית לשטח פרטי", למרות שאין כאן אזכור מפורש של " *דאיו* ". הגמרא אומרת למעשה: המסקנה אינה יכולה להיות נכונה, לכן יש למנוע את התרחשותה. זוהי היגיון רגיל של *"רדוקציו אד אבסורדום"* .

---

[121] ליתר דיוק, רבי יוחנן, סמכות מוקדמת, מפרש את הפסוק המקראי "[וגם את המתים] יחלקו ", שהוא המשפט האחרון של שמות כא:לה, כמשמעותו שחצי אחריות חלה הן על רשות הרבים והן על רשות הפרטי. באופן מילולי, כמובן, לפסוק זה אין בדיוק את המשמעות הזו (כלומר, קריאה אחרת אפשרית); אך סביר להניח ששמות כא:לה בכללותו חלה על שני התחומים, שכן אף אחד מהם אינו מצוין או נשלל במפורש.

הצעד המתבקש הבא שלנו יהיה לבדוק האם ניתן להגיע למסקנה התואמת את כתבי הקודש על ידי חיקוי דברי הרב טרפון במשנה, וערבוב מחדש של המידע הנתון כדי לנסות כיוון הכללה אחר. זה יתבצע באופן הבא. ראשית, נערבב מחדש את ההיגדים הראשוניים של "אם-אז", כך שההיגדים בהם אנו משתמשים כדי ליצור את הנחת היסוד העיקרית שלנו יעסקו הן בנזק לשיניים והן בנזק לכף הרגל, כדלקמן:

אם שן ורגל ופרטיות, אז אחריות מלאה (שמות כב:ד).

אם שן ורגל והציבור, אז אין אחריות (על ידי היפוך קיצוני של שמות כב:4).

אם קרן ופרטי, אז חצי אחריות (פסיקת חכמי המשנה).

אם קרן וציבור, אז [רק] חצי אחריות (מסקנה בהתאם לשמות כא:לה).

לאחר מכן, ננסח את הטיעון בצורה אנלוגית, תוך שמירה על לשון הפטור לסימטריה עם הניסוח הקודם, כדלקמן:

כשם שבמקרה של שן וכף רגל, נזק ברשות הרבים מרמז על פטור משפטי רב יותר מאשר ברשות הפרטי (מכיוון שאלו, בהתאמה, מרמזים על אי-אחריות מלאה):

לכן, במקרה של קרן, נזק ברשות הרבים מרמז על פטור משפטי רב יותר מאשר נזק ברשות הפרטי; מכאן, בהינתן שהאחרון מרמז על אחריות חלקית בלבד, אז הראשון מרמז על... רק חצי אחריות (בהתאם לשמות כא:לה).

לבסוף, אנו מנסחים את הטיעון כטיעון קל וחומר, בעל צורה קדמונית חיובית (משנונית לגדולה), כדלקמן:

נזק ברשות הרבים (P) פחות *חשוב* (R) מנזק ברשות הפרטי (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מנזק לשיניים ולכף רגל (שעבורו האחריות היא בהתאמה אפסית ומלאה) לכל גורמי הנזק, כולל קרן].

נזק לקרן בתחום הפרטי (Q) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על אחריות חלקית בלבד (S).

לכן, נזק לקרניים ברשות הרבים (P) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על אחריות חלקית בלבד (S) (בהתאם לשמות כא:לה).

עם זאת, לפני שנוכל לאמץ טיעון זה, קל וחומר, עלינו לבחון את טיעון הקרשנדו המתאים. האחרון הוא כדלקמן:

נזק ברשות הרבים (P) פחות *חשוב* (R) מנזק ברשות הפרטי (Q) [כפי שאנו מסיקים על ידי אקסטרפולציה מנזק לשיניים ולכף רגל (שעבורו האחריות היא בהתאמה אפסית ומלאה) לכל גורמי הנזק, כולל קרן].

נזק לקרן בתחום הפרטי (Q) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על חצי אחריות (S).

התשלום המגיע (S) הוא 'פרופורציונלי' למידת האחריות המשפטית (R).

לכן, נזק לקרניים ברשות הרבים (P) אינו חשוב (R) מספיק כדי לרמוז על חוסר אחריות (S) (בניגוד לשמות כא:לה, המטילה חצי אחריות).

ברור שטענה של קרשנדו עם הנחות יסוד אלה מובילה למסקנה הלא רצויה של חוסר אחריות לנזק לקרניים ברשות הרבים, דבר המנוגד לכתבי הקודש (שמות כא,לה). בהיות זה המצב, יש למנוע טיעון קרשנדו כזה באמצעות התנגדות מסוג א'. בכך אנו חוזרים לטיעון ה"א קל וחומר" גרידא שנוסח קודם לכן, המוביל למסקנה של אחריות *חלקית* . מכיוון שהמסקנה האחרונה עולה בקנה אחד עם כתבי הקודש (שמות לא,לה), אין לנו צורך למנוע אותה באמצעות התנגדות מסוג ב' . לכן, אנו יכולים לאמץ את הטיעון הא-קל וחומר האמור כחלופה בת *קיימא* לשלישי שהוצע על ידי הגמרא, שהביא למסקנה בלתי מקובלת.

מכאן אנו רואים שבעוד שהניסוי השלישי של הגמרא דומה במובנים רבים לשני, הם בסופו של דבר שונים למדי, בכך שבעוד שהניסוי השני משאיר אותנו ללא טיעון נגדי בר-קיימא, לשלישי יש טיעון נגדי בר-קיימא. מפתיע שהגמרא לא העירה על הבדל משמעותי זה, אלא הסתפקה בפירוט שני טיעונים עם מסקנות שאינן עולות בקנה אחד עם הנתונים המקראיים.

לסיכום . לשלושת הטיעונים הניסיוניים של הגמרא יש במשותף כהנחת יסוד את מסקנת חז"ל במשנה שנזק שנגרם על ידי קרן ברשות הפרטי מרמז על חצי אחריות. הטיעונים מבקשים לאחר מכן לקבוע איזו מסקנה ניתן להסיק מהנחת יסוד קבועה זו לגבי המצבים האחרים, דהיינו נזק לשיניים ולרגליים ברשות הרבים והפרט, ונזק לקרן ברשות הרבים, בהתאמה. מטרת התרגיל היא ככל הנראה להשוות מסקנות כאלה, בהתאמה, להנחה במשנה (כלומר שנזק לשיניים ולרגליים ברכוש הציבורי אינו מרמז על אחריות, בהתבסס על היפוך קיצוני של שמות כ"ב, ד) ולנתונים מסוימים מהמקרא (כלומר שמות כ"ב, ד, המטיל אחריות מלאה על נזק לשיניים ולרגליים על רכוש פרטי, ושמות כא, לה, המטיל חצי אחריות על נזק לקרן ברשות הרבים).

הוויכוח הלוגית של הגמרא בהצעת שלושת הטיעונים הללו מרשימה למדי, בהתחשב בהיעדר כלים פורמליים. למרות שהניתוחים הלוגיים המפורשים שהוצעו לעיל של שלושת הטיעונים נעדרים בגמרא, ניתן להניח באופן סביר שניתוחים דומים צבעו את חשיבתה, במודע או בתת-מודע, על ידי הגמרא, שכן אחרת יהיה קשה להסביר את כוונתה בהצגת טיעונים אלה. שימו לב במיוחד לכך שלמרות שעקרון *הלאו* אינו מוזכר כאן בשום מקום על ידי הגמרא, שתי הגרסאות שלו נוכחות מאוד ברקע הדיון שלה.[122]

---

[122] יש לציין כבדרך אגב שכל הטיעונים ה"א קל וחומר" שניסחה במפורש על ידי הגמרא בהקשר הנוכחי הם טהורים; אף אחד מהם אינו קרשנדו. משמעות הדבר היא שהגמרא אכן מודה (באופן לא מודע, אם לא במודע) שחלק מטיעונים "א

7. הערכת היגיון התלמוד

בדפים הקודמים בחנו בפירוט רב, תוך שימוש בשיטות עדכניות של לוגיקה פורמלית, את ההיגיון קל וחומר של המשנה והגמרא, או לפחות את ההיגיון שלהן בסביבה הקרובה לסוגיה הנוכחית ([123]כלומר, פסוק מב 2:5 ופסקי דין מב 25, א). שפטנו טקסטים אלה לגופן, שימו לב היטב, ולא דרך הפריזמה של פירושים מאוחרים יותר. מסקנתנו הכללית עשויה להיות שגם חכמי התלמוד המוקדמים וגם המאוחרים יותר, התנאים והאמוראים, היו מתרגלי לוגיקה רבי עוצמה להפליא, גם אם לא היו תיאורטיקנים גדולים. אם לשפוט לפי החומר התלמודי שבחנו כאן, ההיגיון שלהם נראה תקין בסך הכל, גם אם לעתים קרובות מדי נשאר הרבה לא נאמר.

מה שמדהים הוא דווקא שלמרות קיצור דבריהם, האנשים המעורבים הצליחו להסיק דיוק כזה. אני נדהם משום שעם דעתי הפשוטה, ללא התייחסות לשיטות פורמליות וללא פירוט מלא של כל דיון מרומז, לא הייתי מסוגל להגיע לתוצאות דומות באותה מידה של ביטחון עצמי. אף על פי כן, יש לומר ולהודות שביטחון עצמי, מרשים ככל שיהיה מבחינה אסתטית, אינו מספיק. לוגיקה אינה רק אמנות; היא קודם כל מדע. להסיק נכון זה טוב; אבל לדעת בדיוק מדוע הנמקת האדם נכונה זה הרבה יותר טוב. להסיק נכון על סמך אינטואיציה בלבד, כלומר על תובנה לוגית מיידית, אינו משכנע כמו לעשות זאת על סמך הבנה תיאורטית רחבה, כלומר על מחקר מופשט של התנאים המדויקים להסקה נכונה (גם אם, אין ספק, מחקר כזה מבוסס גם על אותה יכולת תובנה לוגית). במקרה הראשון, ישנה הסתמכות מסוימת על מזל; במקרה השני, שום דבר לא נשאר ליד המקרה.

בהשוואה כעת בין ההיגיון במשנה לבין ההיגיון שבגמרא, ניכרים מגמות מסוימות. חשיבת המשנה ישירה יותר; חשיבת הגמרא מפותלת יותר. במשנה, רבי טרפון מעלה טיעון התומך בטענתו כי האחריות המשפטית לנזק שנגרם על ידי שור ברכוש פרטי צריכה להיות פיצוי מלא. טיעון זה אינו מקובל על עמיתיו, החכמים, כנראה משום שהוא מסתמך על מידתיות. לאחר מכן, רבי טרפון מציע במיומנות רבה טיעון חלופי, שאינו פתוח להתנגדות כזו. חכמים דוחים בכל זאת את הטיעון האחרון, כנראה על ידי פנייה לסוג אחר של התנגדות.

שני טיעוניו של הרב טרפון נחשבים באופן מסורתי כטיעונים של *קל וחומר* , כלומר טיעונים א-פורטיורי, אם כי משמעותם המדויקת (מלבד השם התיאורי) אינה מוגדרת בשום מקום. למעשה, אם מסתכלים על טיעונים אלה

קל וחומר" אינם קרשנדו (בניגוד לברייתא *שהיא* מצטטת קודם לכן, אשר לכאורה (מרמזת שטיעון "א קל וחומר" הוא תמיד קרשנדו.

123 סוגיה *היא* קטע מהתלמוד העוסק בנושא מסוים.

באופן אובייקטיבי מאוד, ניתן לפרש אותם כטיעונים אנלוגיים או ליתר דיוק כטיעונים פרו ראטה, או כטיעונים א-קרשנדו (כלומר, פרופורציונליים א-פורטיורי) או כטיעונים א-פורטיורי גרידא. יתר על כן, אין ניסיון לאמת תיאורטית את הטיעונים הללו. אך בכל מקרה, הם סבירים למדי באופן אינטואיטיבי; ונראה מהטקסט שעל בסיס לוגי זה הרב טרפון תומך בהם.

התנגדויותיהם של חז"ל, שכותרתן *"דאיו"* (מהמילה הפותחת שלהם, שמשמעותה "מספיק"), אינן מוצדקות באותה מידה על ידי דיון תיאורטי כלשהו. מה שמתברר לאחר ניתוח מפורט שלנו הוא שהן אינן התנגדויות לוגיות במהותן; הן אינן מעידות על הפרות של לוגיקה דדוקטיבית, אם כי ניתן להניח שהן מצביעות על ריסון אינדוקטיבי מסוים. יש לראותן כהחלטות שרירותיות (אני משתמש כאן במונח "שרירותי" באופן לא גנאי, במובן של "פנייה לבוררות") של חז"ל עצמם, המבוססות על שיקולים אתיים מסוימים. ניתן לפקפק באופן סביר בכך שחז"ל מעוררים כאן מסורת עתיקה כלשהי, אולי תורה מימי הר סיני, משום שרבי טרפון, עמיתם ושווה להם, כנראה אינו מתחשב בה מראש בשני טיעוניו.

כעת, אם נפנה לגמרא, כלומר לפירוש התלמוד המאוחר יותר על קטע זה במשנה, אנו מוצאים גישה שונה מאוד. ניתן היה לצפות שהגמרא תפתח בהרהור תיאורטי מעמיק על שני קווי ההיגיון של רבי טרפון וההבדל בהתנגדויות החכמים *לגביהן* . אך לא; הגמרא מתעלמת מהסוגיות הבוערות הללו וסטתה מנקודת מבט שונה, תוך התמקדות בסוגיה הפחות רלוונטית יחסית של המרחק בין עמדות רבי טרפון לעמדות חכמים. ככל הנראה, דאגתה היחידה של הגמרא כאן היא האם רבי טרפון ידע והסכים עם שיקולי החכמים בנוגע *לעיקרון הדיו* . ברור שהוא לא יכול היה להסכים איתם לחלוטין, שכן מסקנותיו שונות משלהם; לכן, השאלה היא עד כמה דעותיהם על עקרון *הדיו* שונות.

בחיפוש אחר התשובה לשאלה זו, הגמרא מתמודדת עם תרחיש מורכב מאוד בפני עצמו, לפיו רבי טרפון דגל בעיקרון *"דייו" מותנה יותר* מזה של חז"ל. בקצרה, היא מציעה הבחנה (אותה היא מייחסת לרבי טרפון לאחר מעשה) בין יישומים של עקרון " *דייו* " ש"יסכל את מטרת" *קל וחומר* לבין אלו ש"לא *יביסו* " אותו. במקרה הראשון, הרווח ה"פרופורציונלי" שהתאפשר על ידי טיעון קל וחומר (הגמרא נתפסת, על סמך ברייתא , כטיעון "קרשנדו") יימחק על ידי *"דייו"* , ולכן אין להחיל אותו; ואילו במקרה השני, הוא לא יימחק על ידי *"דייו"* , ולכן ניתן להחיל אותו.

כדי להגן על תרחיש דמיוני זה, הגמרא מציעה קריאות שונות של טקסט תורה, דהיינו במדבר י"ב:יד-טו, מאת רבי טרפון וחכמים. עם זאת, שתי הקריאות הללו רחוקות מאוד ממשמעותו הפשוטה של הטקסט, בכך שהן אינן מתחשבות בכולו. חשוב מכך, הדעה המיוחסת על ידי הגמרא לרבי טרפון מניחה טיעון קל וחומר כמכוון בטקסט, תוך התעלמות מהפסוקים המצדיקים

הנחה כזו! לפיכך, היא מרמזת באופן שקרי על מסקנה א-קרשנדו של ארבעה עשר יום יש מאין, במקום בהתייחס לטקסט הנתון של שבעה ימים. משמעות הדבר היא שכל הרעיון של הגמרא, של הבחנה בין יישומים של עקרון *הזיו ש*"יסכל את מטרת" *קל וחומר* לבין אלה ש"לא *יביסו* " אותו, הוא הטעיה גמורה. השורה התחתונה היא שהגמרא למעשה נכשלת בהשגת מטרתה המוצהרת של הרמוניזציה של דעותיהם של מתמודדי המשנה.

עכשיו, זה קצת מזעזע, אבל לא מדהים מדי. כל מי שלמד את הגמרא במידה כלשהי יכול לראות בעצמו שהחשיבה שלה, למרות שהיא מבוססת במידה מסוימת על המשנה, היא לעתים קרובות יותר מסובכת ופתוחה לספק. כמובן, קוראים פונדמנטליסטים יותר לעולם לא יסכימו עם הערכה כזו, אלא מתעקשים שבמקרים כאלה לגמרא יש כוונות אינטלקטואליות ודרכים נשגבות מדי מכדי שאנחנו, האנשים הקודרים, נוכל לתפוס. אבל אנחנו, למרות שאנחנו לא טוענים לחפות או ידיעת כל, טוענים שאנחנו כנים וצלולים, ועומדים מאחורי מה שברור לחושים ולהיגיון. במקרה הנוכחי, אין לבלבל את רעיונות הגמרא עם הדיונים המצויים במשנה. בהקשר לכך, ההערה הכללית הבאה של לואי ג'ייקובס בספרו " *מחשבה רבנית בתלמוד*" (עמ' 18-17) רלוונטית:

> "שאלה שנדונה רבות היא האם הפרשנויות למשנה המצויות בגמרא הן אכן קריאה של רעיונות לתוך המשנה או שמא הן תיאורים אותנטיים של מה שהתכוונה המשנה עצמה. כעת, תלמידי המשנה בימי הביניים ציינו כי חלק, לפחות, מפרשנויות הגמרא למשנה כה מופרכות ומלאכותיות עד שלא ניתן לקבלן כפרשנויות אמיתיות למה שהתכוונה המשנה לומר, ולכן הרמב"ם ופרשנים מוקדמים אחרים היו מוכנים להתעלם מהגמרא ולפרש את המשנה על פי תנאיה. המסקנה מכך שהגמרא, לעיתים, 'הבינה לא נכון' את המשנה היא רעועה. ייתכן שהגמרא, לעיתים, סוטה במודע ממשמעותה הפשוטה של המשנה כדי לייצר יצירה מקורית משלה..."

אין שום נזק, לדעתנו, ביצירת יצירה מקורית, בתנאי שהיא מוכרת בגלוי ככזו. לרוע המזל, דרך החשיבה של המסורתי היא שמה שהוא קורא לתוך טקסט חייב להיות מכוון במקור; מבחינתו, פרשנות היא סוג של דדוקציה. זה חל בכל הרמות - החל מהמשנה שקוראת משמעויות לתוך התורה, דרך הגמרא שקוראת אותן לתוך המשנה, ועד פרשנים מאוחרים יותר שקוראים אותן לתוך התלמוד [124]. וזה חל הן על חומר הלכתי והן על חומר הגדי. מה שדרוש נואשות כדי לרפא מחלה אינטלקטואלית חמורה זו הוא להבין *את*

---

[124] שלא לדבר על כותב/י התנ"ך שמפרש/ים נתונים אמפיריים.

אופייה האינדוקטיבי של הפרשנות . פרשנות היא תיאוריה שנועדה להתאים ל"עובדות" שהטקסט הנתון מהווה. מעמדה הלוגי הוא של השערה, שיכולה להיות, וכנראה גם יש, השערות מתחרות. לעיתים רחוקות הסבר הוא ההשערה היחידה שניתן להעלות על הדעת, אם כי זה קורה מדי פעם. לכן, יש תמיד להכיר בקריאה כאחד הפרשנויות *האפשריות* , גם אם היא מתאימה לנתונים הנתונים.

אבל במקרה הנבחן, כפי שהראינו בוודאות, הפרשנות המוצעת של הגמרא למשנה פשוט אינה משכנעת. זוהי אינה תיאוריה אמינה, משום שהיא בנויה על אשליה, על דמיון. יתר על כן, הגמרא אינה מוכיחה כי שמה לב והבינה את ההבדלים בין שני טיעוניו של רבי טרפון לבין שתי התנגדויותיהם של חז"ל *כלפיהם* . העובדה שפרשנים מאוחרים יותר השליכו הבנה כזו לתוך הגמרא אינה מוכיחה כי הגמרא אכן החזיקה בה, אלא במקרה הטוב שאולי הייתה לה. ייחוס כזה של ידע לגמרא לאחר מעשה הוא רק עדות לאמון שהיו לפרשנים מאוחרים יותר בה. הגמרא עצמה אינה מעירה במפורש על סוגיות מכריעות אלה, ואף אינה מרמזת עליהן במשתמע.

מעניין לציין כי בעוד שמשתתפי המשנה מעורבים בוויכוח משפטי גרידא, מבלי לזוז הצידה ולהרהר בסוגיות המתודולוגיות שהוא מרמז עליהן, הגמרא אכן, בניסיון להבהיר את הדיון המשפטי הראשוני, יוזמת הרהור משני, מתודולוגי יותר. השיח האחרון נועד להיות נלווה לראשון, בכך שהמסקנות המשפטיות שניתן להסיק תלויות בלקחים המתודולוגיים הנלמדים. לפיכך, ניתן לומר שיש בגמרא סוגיה *בתוך* סוגיה , או שישנן שתי שכבות שלבות של דיון - העיקרית היא משפטית בתוכנה, בעוד שהנלווית היא מתודולוגית בתוכנה. הבעיה היא שלמרות שהגמרא יכלה לנצל הזדמנות זו כדי לפתח הרהור מעמיק בסוגיות המתודולוגיות הכרוכות בכך, היא, למרבה האכזבה, עסקה בשיח עקיף ומלאכותי מאוד, המונע משיקולים אידיאולוגיים למדי.

בהיותנו חיבור על לוגיקה, עם דגש על לוגיקה קל וחומר, עניינו הוא באופן טבעי בנושא המתודולוגי של השיחה; איננו באמת מתעניינים בנושא המשפטי, למעט אולי כדוגמה. לי אישית אין שום כוונה משפטית; איני מתכוון לשנות או לבטל אף הלכה . בוודאי שאין לי רצון להכניע אף אחד. העניין שלנו במחקר זה הוא יחסית מופשט, ובוודאי אובייקטיבי. מחקרנו הנוכחי מכוון לתורת הלוגיקה ולהיסטוריה; הוא אינו בעל אוריינטציה תלמודית במהותה, בניגוד לרבנים, שעניינו העיקרי הוא תמיד משפטי ולא לוגי. אף על פי כן, היינו צריכים לבחון את הדיון המשפטי בפירוט מסוים, שכן הוא מכיל מידע שהיינו זקוקים לו למטרות היסטוריות ולשפוט אמפירית את רמת ההבנה הרבנית של הנמקה קל וחומר.

מחבר פירוש הגמרא שלמדנו הוא בבירור אדם בעל מוח אינטליגנטי, דמיוני וחד מבחינה לוגית. אך אין מדובר במוח מדעי לחלוטין, אשר שוקל בכנות את כל האלטרנטיבות, מציג את כל היתרונות והחסרונות, ושופט את העניין

בצורה הוגנת בהתאם לסטנדרטים אובייקטיביים. זוהי מוח סמכותני, אשר מתפקד במידה מסוימת באופן מניפולטיבי. מחבר הגמרא אינו גוזר מסקנה מהנחות יסוד נתונות באופן אובייקטיבי; הוא מתחיל במסקנה רצויה וממשיך לתת את הרושם שהוא הוכיח אותה באמצעות טיעון מורכב. הוא מרוצה מהתוצאה, למרות שלמעשה לא הוכיח אותה, בין אם משום שהוא מרמה את עצמו ובין אם משום שהוא מניח שאף אחד לא ישים לב לתחבולות הלוגיות הכרוכה בטיעונו ויעז לצעוק על כך. במקרה האחרון, הוא מסתמך על הפסיכולוגיה המגוינת בספרו של ה. סי. אנדרסון " *בגדי המלך החדשים*" .

מה שברור כשמסתכלים על בבא קמא 25 ע"א הוא *שהסיפור של המשנה וזה של הגמרא שונים למדי* . הגמרא מציגה את עצמה כצינור בלבד, המבהיר ומסבר באופן סמכותי את המשנה - אך היא מדברת בעד עצמה בלבד. אין ראיות לכך שהיא מייצגת באמת את דעותיהם של רבי טרפון וחכמים. כאשר הגמרא מדברת בשמם, היא רק אומרת לנו מה היא חושבת שהם אמרו או התכוונו. יש להתייחס לתזה שהגמרא מציגה כהשערה בלבד, אפילו כספקולציה בלבד, שכן אין דרך לבסס את אמיתותה ההיסטורית. הדיאלוגים שהיא מציגה הם דמיוניים. הטיעון שלה הוא רטורי ולא הגיוני.

נראה כי מטרתה הדוקטרינלית של הגמרא היא ליישב את העמדות האנטיגנטיות לכאורה של משתתפי המשנה, כלומר רבי טרפון וחכמים. הדבר תואם, נוכל לציין כבדרך אגב, את הדוגמה הרבנית הכללית לפיה כל מה שאומר רב תלמודי (או אפילו רב חשוב מאוחר יותר) הוא נכון במהותו, גם אם נראה שהוא סותר את מה שאומרים אחרים. דוקטרינה זו, לפיה "לתורה שבעים פנים", כנראה צמחה לאחר מעשה, תחילה במשתמע ולאחר מכן במפורש, אולי איפשהו באמצע התלמוד, אולי רק בגמרא (מתי בדיוק, איני יודע [125]). בכל מקרה, ברור שהיא ממלאת תפקיד פעיל בחלק הנוכחי של הגמרא, וחשוב לזכור זאת.

נחזור על כך, הטיפול של הגמרא במשנה הוא שטחי למדי, ואינו מזהה ונותן בחשבון פרטים חשובים בטקסט ההוכחה. הגמרא מתייחסת בשמחה לסיפור מרים כמודל להבנת המשנה, אך אינה שמה לב שלמרות שקטע זה בתורה יכול לשמש כדי לשפוך אור על הטיעון הראשון של המשנה, הוא חסר תועלת בנוגע לשני. יתר על כן, הגמרא, שאפילו לא ניסתה לבצע ניתוח תיאורטי מקדים של *קל וחומר* , אינה מבינה את אפשרויות הפרשנות השונות הטמונות במשנה. היא מקבלת כמובן מאליו, ללא מחשבה, שההסקות *של קל וחומר*

---

[125] המשפט המפורש נמצא בבמדבר רבה *י"ג* , ט"ו, מדרש מהמאה ה-11 או ה-12 לספירה . אך אין ספק שהרעיון המרומז הוא מוקדם בהרבה. אני מנחש שמדובר בנקודת מבט של האמוראים ביחס לתנאים. זהו למעשה ביטוי של אמונה מוחלטת במסורת כפי שהועברה מדור לדור. יש להרהר במשמעות הפילוסופית (לוגית, אפיסטמולוגית, אונטולוגית) של דוקטרינה כזו. האם נקודות מבט סותרות יכולות להיות נכונות?

במשנה הן כולן "פרופורציונליות", ואינה רואה בו אפשרות של טיעונים קל וחומר גרידא או אפילו טיעונים *שאינם* קל וחומר.

הגמרא מתחילה אז בתיאוריה סבוכה למדי של *קל וחומר* , אותה היא מייחסת לרבי טרפון, לפיה (בטיעון סובייקטיבי חיובי קל וחומר) ניתן להסיק מסקנה רק מהנחה משנית עם אותו נושא. הגמרא אינה שמה לב לכך שנרטיב דמיוני זה אינו תואם את מה שניתן במפורש במשנה, קל וחומר להבין שאין לו בסיס בלוגיקה פורמלית. היא עושה זאת כדי להצדיק הבחנה בין הטיעון המשתמע מסיפור מרים לבין הטיעון (היא תופסת רק אחד, הראשון) שניתן במשנה, כדי להסביר את חילוקי הדעות בין רבי טרפון לחכמים ביחס לעקרון *דאיו משועבד* . יתר על כן, בניסיון לתאר תיאוריה זו, הגמרא מציגה את רבי טרפון כביכול כמסיק מסקנה *של קל וחומר* ללא שום הנחה כאשר הוא מיישם אותה על סיפור מרים.

הרעיון הכללי של הגמרא לפיו סיפור מרים מכיל סיום א-קלקל של ארבעה עשר יום המוגבל על ידי עקרון *דאיו* לשבעה ימים (ולא טיעון א-קלקל ישיר עם סיום של שבעה ימים) עדיין *אינו בלתי נתפס* , שימו לב היטב. למרות שהגמרא אינה מקבלת את פסוק יד א (על פגיעה באב) כהנחת יסוד של טיעון זה, ומקבלת את פסוק יד ב (על שבעה ימי הסגר) כמסקנה הסופית שלה, ניתן לדמיין את הטיעון *כמתרחש* בין פסוקים אלה. עם זאת, יש להדגיש כי בניגוד למה שהגמרא טוענת, אין רמז קונקרטי ממשי לתרחיש זה בטקסט המקראי. אפילו קריאה א-קלקל טהורה (כלומר לא פרופורציונלית) פתוחה לדיון; קל וחומר קריאה א-קלקל. כתוצאה מכך, כל טענה שהקטע מצביע על עקרון *דאיו* פתוחה גם היא לדיון.

הקריאה קל וחומר אינה בלתי נמנעת; אך זוהי הנחה סבירה, בתנאי שהיא נועדה להסביר את הקשר בין החלק הראשון לשני של פסוק 14. שימו לב היטב שהטיעון קל וחומר אינו משמש רק כדי להסיק מספר ימים, אלא במיוחד לעונש של בידוד הרחק מהקהילה. שבעת הימים שנקבעו הם רק סייג של נספח זה, המשמש לכמת את העונש; הם אינם הסוגיה העיקרית של הוויכוח. לפיכך, חילופי הדברים האחרונים בגמרא בין רבי טרפון לחכמים, בנוגע למקום שבו בטקסט המקראי נכנסות לתמונה שתי הקבוצות לכאורה של "שבעת ימים", מתמקדים בנושא צדדי, ומסיטי את תשומת הלב מהעיקרית. הגמרא נותנת את הרושם שהקל וחומר *עוסק* כולו במספר ימים; זה מטעה.

הדרך הנבונה ביותר שלנו היא להאשים את הגמרא בלבד בהצדקות השונות הללו. הגמרא מתמכרת בבירור לפלפולים, במסווה של שיח רציונלי. הנרטיב שלה הוא המצאה ברורה ואבסורדית, שאין לה קשר רב למשנה. אם נקבל את התרחיש שהגמרא דוגלת בו, נזכה באופן לא הוגן את טעויות ההיגיון שהיא מבצעת לרבי טרפון ולחז"ל. איננו יכולים להצדיק את הצמדת השחקנים במשנה לאלו שאולי מאתיים או שלוש מאות מאוחר יותר (וכחמש מאות מייל משם) בגמרא, רק מתוך רצון אידיאולוגי כלשהו לגרום להם להיראות כאילו

כולם מדברים בקול אחד. עדיף להאשים את מחבר הגמרא הזו בפרט בהן מאשר להתעקש שהן נכונות ולבייש את כולם! הערות ביקורתיות אלו שלי בוודאי יעוררו מרד בקרב התלמודיסטים המסורתיים, אך הן בלתי נמנעות.[126]

אני כמובן מודע היטב לכך שהצהרות כאלה *פוגעות בסמכות הרבנית* . לאחר שמצאנו קזואיזם כזה, נוכל לומר שהרבנים *לא תמיד* צודקים, כלומר שההיגיון שלהם אינו חסין מטעויות. אבל ידעתי זאת כבר, לאחר שגיליתי נימוקים בעייתיים רבים שלהם במהלך מחקריי הקודמים על הרמנויטיקה הרבנית, כמפורט בספר ה-JL שלי [127]. מקרים רבים נוספים נחשפים ב-AFL; ראו לדוגמה את הכשלים הנדונים בפרקים 3.4, 9.7, ובמיוחד 18.2.

השאלה היא *באיזו תדירות* הם מנמקים בצורה שגויה? לא ניתן לענות על שאלה זו באופן מיידי, אלא דורשת מחקר שיטתי ומעמיק לאורך כל ספרות התלמוד - על ידי חוקרים מוכשרים, אני חייב להוסיף (כי מי שאינו מכיר לוגיקה הרבה יותר טוב ממנו אינו יכול לשפוט את שלו). אם טעויות הן מזדמנות בלבד, זה בוודאי לא חמור מדי, שכן כולנו בני אדם עם מגבלות; אם הן תכופות מאוד, זה בהחלט חמור למדי, שכן מדובר ברשלנות בלתי נסלחת כלשהי. ייתכן שניתן יהיה להטיל את האשמה על כל או רוב הטעויות שנמצאו על רבנים ספציפיים. זה ישפר במידה מסוימת את האמינות הלוגית של הרבנים באופן קולקטיבי, אם כי עדיין נוכל לתהות מדוע הטעויות לא זוהו ותוקנו על ידי רבנים אחרים.

בכל מקרה, גישתנו כבלוגיקנים חייבת להיות אובייקטיבית וחסרת פניות, ולא מושפעת מאיום דמיוני או ממשי של עוינות ודחייה. מנקודת מבט מטאפיזית, אם אלוהים הוא המציאות האולטימטיבית של העולם שאנו חווים, ומשמעות חיי האדם היא להיטותו אליו, אז האמת היא ערך עליון וכנות היא מעלה הכרחית. אין תירוץ רציונלי להתחמקות או להתאפקות, שלא לדבר על התנגדות והשמצה, רק ביקורת. יהיה זה לא מציאותי לצפות לשלמות מוחלטת מכל בן אנוש, גם אם הוא רב חשוב. כאשר אנו נתקלים בכשלים לוגיים, אסור לנו להכחיש אותם, אלא להודות בהם בענווה ולנסות לתקן אותם. בעוד שחלק עשויים לראות בביקורת על טיעונים רבניים סיבה לגינוי, עלינו דווקא לראות באירועים כאלה הזדמנויות מבורכות לשיפור.

---

[126] לא מן הנמנע שהמשנה והגמרא הנבחנות נושאות את אותן השקפות, אך הנתונים הקיימים מבחינה פנומנולוגית אינם מצדיקים שיפוט כה קיצוני. אנו מחויבים לבחון את העניין בצורה עדינה יותר, ולעקוב אחר מי אמר מה ומתי, כדי שנוכל לאתר בצורה מדויקת יותר מי טועה והיכן, ולשפוט בדיוק רב יותר. זוהי הגישה הנבונה מבחינה מדעית, והיא גם מיטיבה יותר עם כבוד הרבנים. היא עדיפה בהרבה, וזו המדיניות שאני אימצתי.

[127] ראה פרק 8 בכרך הנוכחי. ראה למשל את ספקותיי בנוגע לתורת 'חופש' המונחים (*מופנה*) ביחס *לגזרה שווה* ; אגב, סוגיה זו עולה בגמרא הנוכחית בעמוד 25ב.

בכך אני מתכוון שברגע שאנו מבינים ומודה שהלוגיקה התלמודית והרבנית באופן רחב יותר אינה חסינת טעות - אלא לעיתים ניתנת לוויכוח, מאולצת או שגויה - אנו פותחים דלת בטוחה לבדיקה ותיקון הלכתי. כמובן שלא ניתן לראות בכך רישיון גורף לשינוי כללי ביהדות כנוח; אך ייתכנו הזדמנויות מוגבלות לאבולוציה המבוססת על ניתוח לוגי אד-הוק. שכן החוק חייב בוודאי להיות תואם לא רק לידע מדעי אמפירי של הטבע וההיסטוריה, אלא גם ללוגיקה. כשם שבורות לגבי הראשון נועדה להוביל לטעות בחוק, כך גם לוגיקה פגומה נועדה להוביל לטעות כזו.

אחד הסמכויות הרבניות המרכזיות של העת החדשה, רבי משה סופר (גרמניה, 1762-1839), כתב את הדברים הבאים על לוגיקה (*היגיון*): "כל המערבב דברי לוגיקה עם ענייני תורה, עובר על הדין 'לא תחרוש בשור ובחמור יחד' [דברים כב, י]". [128]אבל לוגיקה אינה, כפי שמרמזת אמירה מופרכת זו, משהו שרירותי שיש לנו בחירה להשתמש בו או לא. מבחינה שכלית, אנו כמובן יכולים להתעלם ממנו; אבל מבחינה אינטלקטואלית, אם נהיה כנים, איננו יכולים לעשות זאת, משום שהלוגיקה היא האמצעי העיקרי שלנו לאימות ולאימות אמיתות ועקביות שיפוטינו. אם יש פסוק כלשהו בתורה שצריך להשתמש בו בעניין זה, זה דווקא זה: "לא יהיה לך בשקך משקלים שונים" (דברים כ"ה, י"ג). אבל אין צורך בכך; זה ברור מאליו.

תומכי הדת גוזרים על הידע המדעי החילוני של הטבע וההיסטוריה על כך שהוא משתנה בזמן. הם טוענים ששונות כזו היא הוכחה לחוסר אמינותה. אך זהו כמובן טיעון כוזב. ידע מדעי משתנה משום שהוא אינדוקטיבי במהותו, מסתגל בחופשיות ודינמית לתגליות אמפיריות חדשות ולסקירה רציונלית. אין זו פגם או חולשה - זוהי מעלתו של המדע. התפיסה המדעית באמת [129]בכל נקודת זמן היא יחסית ההשערה *הטובה ביותר* שיש לבני אדם כקבוצה להציע. העובדה שהיא עשויה להשתנות מאוחר יותר אינה הופכת אותה לפחות "הטובה ביותר" בזמן המדובר. אין ספק שהיא תמיד טובה יותר מהשערה סטטית המבוססת על דוגמה דתית שאינה קשורה לעובדות אמפיריות ולבדיקה רציונלית.

הכאת פנים אינה סוג של הוכחה. הדת חייבת ללמוד להסתגל בענווה לשינוי מדעי. זה בוודאי לא יהיה סוף הדת, משום שדת היא ביטוי וכלי הכרחיים של

---

[128] בתוך *חתם סופר* , *אוהיו* , מס' 51. מצוטט על ידי לואי ג'ייקובס, בתוך *עץ החיים: גיוון, גמישות ויצירתיות במשפט היהודי* , עמ' 8. נכון שסמכויות מוקדמות יותר כמו הרמב"ם או הרמב"ן הגנו על השימוש בלוגיקה בהקשרים הקשורים לתורה - אך הם חיו בתקופה שבה הסכנות לדת הטמונות בבדיקה לוגית קפדנית עדיין לא היו ידועות. הרב סופר התמודד עם ההשכלה , מבקרי הנאורות היהודית המודרנית.

[129] כמובן, כשאני אומר מדעי, אני מתכוון למדעיות גרידא - ולא להצהרות פסבדו-מדעיות של מדענים (בפיזיקה, ביולוגיה או פסיכולוגיה) על כך ש"הוכחו" את אי-קיומו של אלוהים או של נשמה או של רצון או אפילו של תודעה.

רוחניות אנושית. ראו כיצד סובלים אלו שאיבדו אותה, מחוסר הכיוון בחייהם. כשם שהמדע מאפשר את הצטברות והעברה של ידע אנושי על הטבע וההיסטוריה, כך הדת מאפשרת את הצטברות והעברה של ידע אנושי על רוחניות. כמובן, האחרון נוטה להיות רב-תכליתי יותר מהראשון, משום שרוחניות מאפשרת נתיבים רבים. אך בכל מקרה, לא משנה מהו הנתיב הנבחר, יש לקחת בחשבון את המדע האמפירי וההיגיון כדי להבטיח את אמיתותו המלאה.

8. מידות הסילוגיסטית

באשר לסילוגיזם, הוא נמצא באופן טבעי גם בחשיבה הרבנית ואפילו בתוך רבות מהטכניקות ההרמנויטיות שלהן (*מידות*). נאמר כי הדבר סותר את טענתם של פרשנים רבים שאף אחת מהטכניקות ההרמנויטיות הרבניות אינה סילוגיסטית.

עמדה זו, למשל, נמצאת במידה מסוימת בטיפולו של לואי ג'ייקובס, במידה שהטיעון הרבני היחיד שהוא רואה כסילוגסטי הוא זה המכונה *הכל* . בספרו " *מחקרים* " (1961), הוא אומר: "ישנה צורה של חשיבה תלמודית שאין לה קשר לקאל *וחומר* אך יש לה זיקה יוצאת דופן לסילוגיזם"; והוא ממשיך בהערת שוליים, ואומר: "נוסחת ' *הכל* '... זהה לסילוגיזם", ונותן כדוגמה את הטיעון הבא המשתמע *באבות* ו', ג':

"מי שלומד מחברו צריך לחלוק לו כבוד;"

למדתי מחברי;

לכן אני מחויב לחלוק לו כבוד."

מיכאל אברהם, מצידו, טוען באופן חד משמעי (בתקציר האנגלי של מאמר עברי משנת 1992) שאף אחד מ-13 העקרונות של ר' ישמעאל אינו סילוגיזם; כפי שהוא מנסח זאת: "הקל וחומר – *כמו שאר 13 המידות* – אינו סילוגיזם" (ההדגשה שלי). דעה זו ככל הנראה אינה חדשה, אם לשפוט לפי דבריו של אבירם רביצקי (ההדגשה שלי):

> "הרמב"ם ראה את רוב העולם ההלכתי כקונבנציונלי, ותפיסה זו אפשרה לו להתייחס לטיעונים ההלכתיים כלטיעונים דיאלקטיים, אף על פי *שלא חשב שניתן לצמצם טיעונים הלכתיים לדמויות סילוגיסטיות* . " [130]

---

[130] ראו את מאמרו: "טיעונים הלכתיים כטיעונים דיאלקטיים ועקרונות פרשניים כטופויים אריסטוטליים בפילוסופיה של הרמב"ם". בתוך *תרביטס* , 73 (2004), עמ' 219.

אבל בספרי *"לוגיקה יהודית"* (1995), אני מראה שרבות משלושה עשר *המידות* של ר' ישמעאל כרוכות בתהליכי חשיבה סילוגיסטיים. ראשית, טיעון קל וחומר מבוסס בחלקו על סילוגיזם היפותטי. הנמקה סילוגיסטית מרומזת במידות *העוסקות* בהיקף המונחים, הנקראים יחד *כללים אופרתים* (כללים 4-7), במידה ואלו קשורות להכלה והדרה של מקרים בשיעורים [131]. אבל חשוב מכך, רוב המידות *העוסקות* בהרמוניזציה (במיוחד הכללים 8-11) הן סילוגיסטיות בבירור, עד כדי כך שניתן לייצג אותן ולפתור אותן באופן דיאגרמטי. בעוד שעבודתי על טיעון קל וחומר משכה תשומת לב מסוימת, עבודתי על *מידות ההרמוניזציה הללו* כנראה לא זכתה לתשומת לב. מסיבה זו, אני חושב שיהיה מועיל לחזור על כמה מהממצאים הללו בהקשר הנוכחי, כדי להראות עד כמה חלק ניכר מהחשיבה הרבנית הוא סילוגיסטי.

שלושת (למעשה, ארבעת) העקרונות הראשונים של רבי ישמעאל העוסקים בהרמוניזציה מתחילים בביטוי "כל דבר שהייתה בכלל ויצא... **"** , שפירושו המילולי "כל מה שהיה באופן כללי ויצא...". במילים כלליות, במונחים פורמליים, כללים אלה עוסקים במצב הפרשני הבא:

בהינתן שלוש ההנחות (#s 1, 2, 3), המשותפות לארבעת כללי ההרמוניזציה :8a, 8b, 9, 10

כל S1 הם P1 (הנחת יסוד משותפת **,** 1#),

וכל S2 הם P2 (הנחת יסוד **משנית משותפת** , 2#),

כאשר כל ה-S2 הם S1, אך לא כל ה-S1 הם S2 (הנחת יסוד **סובייקטיבית משותפת** , מס' 3),

וההנחה הרביעית (#4), כפי שרלוונטי בכל אחד מהכללים הללו:

P1 ו-P2 נמצאים ביחס מסוים f {P1, P2} (ד) (הנחת יסוד **פרדיקטלית מובחנת** , 4#):

- *בכלל מס' 8א* , P2 מרמז אך אינו משתמע מ-P1; כלומר:
  כל ה-P2 הם P1, אבל לא כל ה-P1 הם P2.
- *בכלל מס' 8ב* , P1 מרמז על P2 (ו-P2 יכול לרמוז על P1 או לא); כלומר:
  כל ה-P1 הם P2 (בין אם כל ה-P2 הם P1 או שחלק מה-P2 אינם P1).
- *בכלל מס' 9* , P1 ו-P2 תואמים זה לזה; כלומר:

---

[131] עקרונותיו המנוגדים של רבי עקיבא בנוגע ל*ריבוי אומיות* ניתן לטעון גם כי מצביעים על הנמקה סילוגיסטית. לדוגמאות מעניינות, ראו ניסן מנדל, עמ' 100-102.

חלק מ-P1 הם P2 וחלק מ-P1 אינם P2; חלק מ-P2 הם P1 וחלק מ-P2 אינם P1.[132]

- *בכלל מס' 10* , P1 ו-P2 אינם תואמים; כלומר:

אין P1 הוא P2 ואין P2 הוא P1.[133]

מהם, מלבד האמור לעיל, הקשרים הנובעים מכך (מסקנות)?

בין S1 ל-P2 (זוהי הבעיה העיקרית, #5);

ו(במקרה השני) בין S2 ל-P1, ובין S1 ל-P1, ובין S2 ל-P2.

ראשית, באמצעות סילוגיזם, נוכל להסיק את המסקנות הבאות, המשותפות לכל ארבעת הכללים, משלוש ההנחות הראשונות, ללא התייחסות להנחה הרביעית:

- מההנחות היסוד המינוריות והסובייקטיביות, חלק מ-S1 הם P2 (מצב רוח AAI/3).
- מההנחות העיקריות והסובייקטיביות, כל ה-S2 הם P1 (מצב רוח AAA/1).
- מההנחות העיקריות והסובייקטיביות, חלק מ-P1 אינם S2 (מצב רוח OAO/3).

משמעות הדבר היא, שלא משנה באיזו הנחת יסוד פרדיקטלית משתמשים, היא לא יכולה להניב באופן לוגי מסקנה שאינה עולה בקנה אחד עם 'חלק מ-S1 הם P2'. להלן מפרט מה ניתן לומר בנוסף בכל אחד מארבעת הכללים הנבחנים (המקורות והדיון בדוגמאות המוצעות כאן ניתנים במקום ב-JL):

- *בכלל מס' 8א* , לא ניתן להסיק באופן דדוקטיבי דבר נוסף לגבי S1 ו-P2; אך רבי ישמעאל טוען ככל הנראה ש"כל S1 הם P2" (וזה יותר מדי). *לדוגמה* : קוסמת (או בהרחבה, מכשף) צפוי לעונש מוות (#1); מדיום או מכשף נקרומנס צפוי למוות בסקילה (#2); מדיום או מכשף נקרומנס הוא מכשף או מכשף (#3); מוות בסקילה הוא סוג של עונש מוות (#4); לכן, כל מיני מכשפים או מכשפות צפוי להיסקל (#5).
- *בכלל מס' 8ב* , אנו יכולים להסיק באופן סילולוגי (מצב רוח AAA/1) ש"כל S1 הם P2"; אך ר' ישמעאל טוען לכאורה ש"חלק מה-S1 אינם P2" (וזה לא עקבי). *לדוגמה* : כל מי *שניגש* לקורבנות קדושים כשהוא טמא חייב בעונש כריתה (#1); כל מי שאוכל שלמים כשהוא טמא חייב בעונש כריתה (#2); קורבנות שלמים הם קורבנות קדושים (#3); העונש זהה בשני המקרים, כלומר כריתה (#4); לכן, צריכת קורבנות בעלי קדושה פחותה מקורבנות שלמים אינה *כפופה* לעונש כריתה (#5).

---

132 מרמזים זה על זה 'P1 הם P2-ו'חלק מה 'P2 הם P1-כמובן, 'חלק מה.

133 מרמזים זה על זה "P1 זה P2 ו"אין "P2 זה P1 כמובן, "אין.

- *בכלל מס' 9* , אנו יכולים להסיק באופן סילולוגי (מצב רוח AOO/2) ש"חלק מ-P2 אינם S1"; לא ברור כיצד יש להציג את מסקנתו המוצעת של רבי ישמעאל כאן במונחים פורמליים (חוסר בהירות כזה הוא כמובן חיסרון). לא מצאתי דוגמה אינפורמטיבית מספיק ליישום כלל זה [134].
- *בכלל מס' 10* , הנחת היסוד הפרדיקטלית אינה עולה בקנה אחד מבחינה לוגית עם שלוש ההנחות האחרות, כך שלא ניתן להסיק מסקנה סילוגיסטית; רבי ישמעאל ככל הנראה פתר את הסכסוך על ידי שינוי הנחת היסוד העיקרית כך שתקרא " חלק, אך לא כולם, S1 הם P1" (וזה מקובל מבחינה לוגית, אם כי לא האפשרות היחידה הפתוחה בפנינו). *לדוגמה* : *שחרור עבד עברי כפוף למערכת חוקים מסוימת* (#1); *שחרור בת הנמכרת כשפחה כפוף למערכת חוקים אחרת* (#2); *בת הנמכרת כשפחה היא באופן נומינלי תת-קטגוריה של עבד עברי* (#3); *עם זאת, החוקים לשפחה ואלה לעבד העברי באופן כללי שונים מאוד* (#4); *לכן, הקטגוריה של עבד עברי המכוונת כאן אינה למעשה רחבה כל כך שהיא כוללת שפחות כאלה* (#5).

מהרהורים אלה, אנו למדים שלפחות ארבעה מכלליו של רבי ישמעאל (כפי שפירשתי אותם באופן זמני, *בהתבסס על מספר קטן של דוגמאות*) הם סילוגיסטיים בצורתם. ארבעת אלה כוללים לפחות את הסילוגיזם: 'כל S2 הם S1 וכל S2 הם P2, לכן חלק מ-S1 הם P2' (3/AAI). שניים מתוך הארבעה כוללים סילוגיזם נוסף (בצורה AAA/1 בכלל 8b, ובצורה AOO/2 בכלל 9); כלל אחד אינו כולל סילוגיזם נוסף (כלל 8a); והכלל הרביעי כולל הנחות יסוד לא עקביות. מעניין לציין שפתרונותיו לכאורה של רבי ישמעאל לארבע בעיות סילוגיסטיות אלה לוקים בצורה כזו או אחרת. אף על פי כן, אין בכך כדי לשנות את העובדה שארבעת הכללים הללו הם בעיקרם בעלי אופי סילוגיסטי.[135]

הדגמתי גם, בפרק קודם של AFL, בחלק העוסק בטיעונים אנלוגיים (5.1), את נוכחותה של חשיבה סילוגיסטית בטיעונים אנלוגיים רבניים, דהיינו בכלל 2 (*גזרה שווה*), כלל 3 (*בנין אב*) וכלל 12 (*מיניאנו* ומסופו) ברשימתו של רבי ישמעאל. טיעונים אלה אינם סילוגיסטיים בלבד - הם כוללים גם תהליכים אינדוקטיביים - אך הם בהחלט כוללים סילוגיזם. ממצאים אלה אינם ניתנים לערעור, והם מפרכים אחת ולתמיד את התפיסה הרווחת למדי בקרב חלק מהחוגים לפיה עקרונות ההרמנויטיים הרבניים אינם תלויים בהיגיון סילוגיסטי.

---

[134] דוגמה ניתנת בספרא *על* ויקרא י"ג, אך עד כה לא מצאתי דרך למסד אותה. ראה מנדל ניסן, עמ' 105-104. ייתכן שישנן גם דוגמאות שימושיות בספרו של מיעלצינר.

[135] הכלל החמישי, המתחיל בביטוי " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא...*" (כלל 11.), שונה במקצת אך גם סילוגסטי. ראו את הניתוח שלי עליו בפרק 8

אני חושד שניתן להבחין בסילוגיזם גם *במידות אחרות*, אם נבחן אותן מקרוב מספיק. הייתי הולך הרבה יותר רחוק מזה, וטוען שהדוגמאות הללו, שנלקחו מ-13 *המידות*, הן רק קצה הקרחון. *המידות* אינן רשימה מלאה של תהליכי החשיבה בהם השתמשו הרבנים בפועל; אין ספק שרבים מתהליכי החשיבה בפועל שלהם אינם כלולים ברשימות שלהם. הרשימות מאחדות רק צורות מחשבה מסוימות שהרבנים ראו בהן ראויות לתשומת לב ולהדגשה מסיבה כלשהי. אבל כמו כל בני האדם, הם השתמשו בתהליכי מחשבה רבים באופן לא מודע - כולל תהליך הסילוגיזם. אי אפשר לאף אחד להסיק ללא צורות מחשבה בסיסיות מסוימות; והסילוגיזם הוא בהחלט אחת מצורות המחשבה הבלתי נמנעות הללו, שכן הוא נדרש לכל הפעולות המנטליות של הכללה או הדרה.

9. שאלות היסטוריות

הייתי אומר שיש הבדל משמעותי בין שימוש במונח "אפילו פחות או יותר" בהקשרים תלמודיים לבין השימוש בו בספרות עתיקה אחרת, כמו בטקסטים אפלטוניים או אריסטוטליים [136]. באחרונים, כנראה מדויק יותר לדבר על *שיח "אפילו פחות או יותר* " מאשר על *טיעון "אפילו פחות או יותר* ", משום שהוא משמש יותר ככלי רטורי מאשר כצורת הנמקה. במקרים כאלה, המחבר היה יכול בהחלט לנסח מחדש את הטקסט שלו באופן שיעביר את אותו מסר מבלי להשתמש בשפה "אפילו פחות או יותר". בעוד שבהקשרים תלמודיים, השימוש במונח "אפילו פחות או יותר" הוא בהחלט טיעוני; יש צורך להוכיח משהו שיש לו השפעה משפטית ושלא ניתן היה להגיע אליו באמצעים אחרים. לכן, כשאנחנו מדברים על שימוש "אפילו פחות או יותר" בתלמוד, אנחנו מתייחסים למשהו הרבה יותר רציני.

כאשר אנו מדברים על לוגיקה תלמודית ורבנית, עלינו לזכור ולחפש הן תיאוריות *מפורשות והן פרקטיקות מרומזות* של האנשים המעורבים. לתיאוריה יש רמות שונות: עצם המודעות לכך שאדם מעורב בוויכוח היא רמה אחת; הרמה הגבוהה יותר הבאה היא מודעות לכך שהוויכוח הוא מסוג ייחודי מסוים, וניתן לו שם (כגון 'וויכוח קל וחומר'); הרמה השלישית מורכבת מניסיון לתת צורה לטיעון כזה, תוך שימוש בסמלים במקום מונחים; והרמה הגבוהה ביותר היא התהייה בתקפותו של הטיעון וחיפוש אחר ביסוסו אחת ולתמיד. לימוד ההיסטוריה של ויכוח הוא גם תיאוריה, אם כי מסוג

---

136 לדוגמה, באחד הדיאלוגים של אפלטון, אומר סוקרטס: "איני מתאים לאחד מכם; וקל *וחומר* עליי לברוח משניים." האמת היא שאריסטו אכן משתמש לעתים קרובות בטיעון קל וחומר עם כוונה מדעית יותר; אך גם אז הטיעון שלו בכללותו אינו תלוי במידה רבה בטיעון כזה כמו בספרות התלמודית. וכמובן, יש להודות לאריסטו על הרהוריו המוקדמים על טיעון קל וחומר ב"טופיקה" (2:10) וב"רטוריקה " (2:23), גם אם הרהורים כאלה היו מועטים.

אינטלקטואלי-תרבותי יותר. באשר לפרקטיקה, היא עשויה להיות הרבה לפני התיאוריה. תיאוריה יכולה לשפר את הפרקטיקה; אך בדרך כלל מבוססת על פרקטיקה 'אינטואיטיבית' קודמת. לכן, כל חקירה שמטרתה להבין את ההיגיון של קבוצת אנשים כלשהי או של האנושות בכלל חייבת להתמקד מאוד בפרקטיקות בפועל.

אפילו אם נערך מחקר מודע רב על הלוגיקה התלמודית והרבנית (כולל הרמנויטיקה), אני מתערב שעדיין יש הרבה מה לגלות בתחום זה. לעולם לא נגיע להיסטוריה מדעית מדויקת - או אפילו לתיאוריה - של הלוגיקה התלמודית, ובפרט של הלוגיקה התלמודית קל וחומר, ללא רשימה יסודית ושיטתית וניתוח מוסמך של כל הטיעונים בתלמוד ובטקסטים קשורים. מישהו צריך לעשות את העבודה הגדולה הזו מתישהו; אחרת תמיד נעסוק בהשערות גסות המבוססות על מדגמים מוגבלים.

קחו לדוגמה טיעון "פורטיורי", שהוא מושא המחקר שלנו כאן. מה שאנחנו צריכים, ראשית, הוא טבלה המפרטת את כל המקרים לכאורה של טיעון "פורטיורי". בכל מקרה, עלינו לציין את מיקומו בתלמוד, ואת מי (בשמו או בשמו) שמנסח אותו לכאורה, כך שניתן יהיה להעלות מאוחר יותר את ההערכה הטובה ביותר לגבי תאריך הטענה. עלינו להבחין בין האדם/האנשים שמנסחים אותו לבין האדם/האנשים המגיבים עליו בפיתוחים מאוחרים יותר של התלמוד (כלומר, שני התלמודים, זה של ארץ ישראל והתלמודים הבבליים, וספרות עכשווית קשורה).

יש לנתח כל טיעון, תחילה על ידי סיווגו, כלומר זיהוי לאיזה משמונה מצבי הרוח הסטנדרטיים הוא משתלב. האם הוא קופולטיבי או משתמע? סמנו את המונח העיקרי (או התזה) P, את המונח המשני (או התזה) Q, את המונח האמצעי (או התזה) R ואת המונח המשני (או התזה) S. האם הטיעון הוא סובייקטיבי (או אנטצדנטלי) או פרדיקטלי (או תוצאתי)? האם הוא חיובי או שלילי? יתר על כן, האם הטיעון הוא אך ורק "א קל וחומר" או "קרשנדו"? האם הוחל " לאו" ? לעתים קרובות מאוד, יהיה צורך בעבודה יצירתית מסוימת, במידה וטיעון "א קל וחומר" אינו מפורש לחלוטין. ייתכן, למשל, שיהיה צורך לבנות הנחת יסוד מרכזית מתאימה, וייתכן שהחוקר יצטרך להציע את המונח האמצעי (או התזה) האופרטיבי. ברור שכל תרומה כזו לטיעון שהעלה החוקר חייבת להיות מוצגת ככזו ולא להתבלבל בינה לבין הנתונים הגולמיים. כלומר, העובדה שהטיעון המקורי מנוסח בצורה כלשהי בצורה לא שלמה היא פרט משמעותי בניתוח.

ברגע שיהיה לנו מאגר נתונים מקיף שכזה של הטיעונים "א קל וחומר" בתלמוד, נוכל להתחיל לפתח תיאור מדעי באמת של צורת טיעון זו באותו מסמך. נוכל לומר בוודאות אילו מצבי רוח (אם לא כולם) של הטיעון היו ידועים למשתתפים הנקובים בשמם ולעורכים אנונימיים, ועד כמה הם הבינו אותם. נוכל להשוות את הכישורים הלוגיים בתחום זה של השחקנים השונים

המעורבים. נוכל לברר בצורה מדויקת יותר מה הייתה הבנתם התיאורטית של צורות "א קל וחומר" ואיזה טרמינולוגיה הם השתמשו עבורן. אסור לנו לשכוח שהתלמוד הוא מסמך שנבנה במשך מאות שנים, על ידי מאות אנשים. התלמוד אינו מונולית, אלא יש לו שכבות זמן וגיאוגרפיות רבות [137]. לכן, המחקר חייב גם לנסות לעקוב אחר התפתחות הכישורים וההבנה של "א קל וחומר" וטיעונים אחרים לאורך זמן ומקום.

אנו יכולים גם להשוות בצורה מדויקת יותר את השימוש והידע התלמודיים של הטיעון קל וחומר לשימוש וידע בתרבויות הסובבות - בעיקר היוונית והרומית בכל הנוגע למשנה ולתלמוד הירושלמי, ואולי גם רחוק יותר בכל הנוגע לגמרא של התלמוד הבבלי, שכן היא פותחה בבבל, שם אולי התרחשו השפעות הודיות מסוימות. גם לזה, כמובן, יש ציר זמן ארוך. קחו לדוגמה את ההבחנה בין *מיכל לחומר* (ממינורי לגדול) לבין *מיכל לחומר* (מגדול לגדול). הבחנה זו מובנת מאליה כיום - אך בוודאי יש לה היסטוריה עשירה. האם היא מופיעה איפשהו בתלמוד, או שמא מדובר בתגלית מאוחרת יותר? היא נמצאת בספרות רבנית מאוחרת יותר - אך השאלה היא מתי והיכן היא הופיעה לראשונה? האם זו הייתה תגלית יהודית עצמאית, או שניתן לייחס השפעה יוונית או רומית או השפעה עתיקה אחרת, או השפעה נוצרית או מוסלמית מאוחרת יותר? אם ההבחנה נעשית בתלמוד, מתי בדיוק ועל ידי מי, באיזה הקשר/ים?

יש לציין כי הבחנה זו מסמלת רמה מסוימת של ניתוח מושגי של הנמקה a fortiori. אך היא עדיין מעורפלת יחסית או דו-משמעית, במידה ש"מינור למייג'ור" יכול לסמל טיעון פרדיקטלי חיובי סובייקטיבי או שלילי, בעוד ש"מייג'ור למייג'ור" יכול לסמל טיעון פרדיקטלי שלילי סובייקטיבי או חיובי [138]. לכן, השאלה שיש לשאול היא: מה הייתה הכוונה המקורית של הבחנה זו - האם היא נועדה כהבחנה בין מצבי רוח חיוביים לשליליים של טיעון סובייקטיבי a fortiori, או שמא הייתה הבחנה בין טיעונים סובייקטיביים חיוביים לטיעונים פרדיקטליים חיוביים, או שמא הייתה מודעות לכל ארבע האפשרויות, או שנשארה מעורפלת? ואכן, בהינתן שטיעון סובייקטיבי חיובי הוא הצורה הברורה והנפוצה ביותר, מתי התממשו לראשונה צורות הטיעון הפרדיקטלי החיובי והשלילי סובייקטיבי בלוגיקה היהודית (או במקומות אחרים, לצורך העניין)?

וכן הלאה. ברור שישנן שאלות רבות שכדאי לשאול, והתשובות עליהן לא יוכלו להיפתר עד שיהיה לנו מסד נתונים מקיף, כפי שכבר נאמר. יש לציין

---

137 עליי להפנות את תשומת הלב, כאן, לתיאוריות השונות של היווצרות התלמוד, כולל אלו של אברהם וייס ודוד וייס-הליבני. הן כמובן רלוונטיות מאוד לניסיונות לתארך קטעים ספציפיים בתלמוד.

138 ובאופן דומה לגבי מצבי רוח מרומזים. אני בספק אם ניתן למצוא את JL. – אז אין ההבדל בין מצבי רוח זוגיים למצבי רוח מרומזים איפשהו מחוץ לספרי טעם לשאול את השאלה הזאת.

שכיום, עם הדיגיטציה של רוב הטקסטים העתיקים, אם עדיין לא הושלמה, המשימה קלה מאוד, שכן חיפושים ממצים של מחרוזות מילוליות שונות אפשריים כהרף עין וניתן לגזור ולהדביק מידע ללא קושי! העבודה ההיסטורית והניתוח הלוגי הכרוכים בכך עשויים להיעשות או לא להיעשות על ידי אותו אדם. החוקר האידיאלי יהיה חוקר היסטורי רחב היקף, בקיא ובעל ידע בתלמוד ובטקסטים משמעותיים אחרים בשפות המקוריות, וגם לוגיקן טוב. תכונות אלה אינן בהכרח נמצאות כולן באותו אדם, אך אוניברסיטה עשויה להקים צוות רב-תחומי. אני מקווה שיום אחד אנשים יבינו את הצורך והערך של מחקר כזה ויארגנו מאמץ נחוש בכיוון זה.

3. פירוט של דיון א קל וחומר

לקוח מתוך לוגיקה א פורטיורי *(2013), נספחים 3-2.*

1. דרשה קל וחומר במשנה

אם ברצוננו למנות את השימוש בטיעון קל וחומר בתלמוד, עלינו תחילה לערוך מפקד של השימוש בו במשנה (נסגרה בסביבות שנת 200 לספירה) - ואולי גם בתוספתא (נסגרה בסביבות שנת 300 לספירה), אם בכלל - שכן המשנה היא מסמך המצוי הן בתלמוד הירושלמי והן בתלמוד הבבלי. לחלופין, כאשר נפרט את כל הטיעונים הקל וחומר בכל תלמוד, נצטרך לציין אילו מהטיעונים הללו הם משניים ותהיה חפיפה שווה לקבוצה זו. בכל מקרה, שני התלמודים אינם מכסים את אותן חלוקות במשנה: הירושלמי מטפל בארבע הראשונות והבבלי מטפל בשני עד החמישי. כמו כן, אף אחד מהם אינו מטפל בחלוקה האחרונה (השישית); לכן, בכל מקרה יש לחקור את המשנה בנפרד.[139]

למעשה, למרות שהמשנה נהוגה בדרך כלל לבחון אותה דרך הפריזמה של פרשנות הגמרא, מבחינה היסטורית היא מסמך נפרד ויש להתייחס אליו ככזה. שלושה סוגים של רישום אפשריים. הפשוט ביותר הוא פשוט רשימה של מקומות שבהם ניתן למצוא את הטיעון. רשימה יסודית יותר כוללת את הקטע הרלוונטי ללא הערה. הרישום הטוב ביותר חייב לכלול ניתוח מלא של כל מקרה שנמצא (זה כמובן דורש היכרות עם פירושים מסורתיים, בעיקר הגמרא, אבל גם רש"י, תוספות ואחרים). באופן אידיאלי, מחקר זה צריך להיעשות תוך התייחסות לטקסטים המקוריים בעברית ובארמית; אבל תרגומים לאנגלית יהיו התחלה טובה. כל זה כמובן עבודה גדולה מאוד, אבל זה אפשרי כיום בקלות ובמהירות יחסית הודות לאפשרויות של חיפוש בעזרת מחשב אחר מילות מפתח וביטויים (אם כי אין לראות בהם תוצאות ממצות).

אלכסנדר סמלי , בסביבות שנת 2002, עשה ניסיון אמיץ ומקורי לכאורה לפרט ולנתח את כל הטיעונים ה"א קל וחומר" במשנה, ופרסם את תוצאות עבודתו באינטרנט, במסד נתונים [140]. כפי שראינו בטקסט הראשי, חלק מהמקרים שמונה אינם אמינים, ויש להוסיף לרשימה עוד כמה מקרים. על

---

[139] בהקשר זה, ראו נויזנר, עמ' 34.

[140] ניתן לצפות במאגר המידע של אלכסנדר סמלי בכתובת: mishnah.llc.manchester.ac.uk/search.aspx

בסיס זה, אני מציע את הרשימה הזמנית הבאה של טיעוני *קל וחומר* במשנה, הכוללת 46 ניסיונות לטעון "א קל וחומר", מתוכם 42 תקפים ו-4 פסולים.

אין ערובה לכך שאוסף המקרים של סמלי ממצה, שכן הוא מצא מקרים נוספים לאורך זמן; ויתרה מכך, ככל הנראה החמיץ, או מסיבה כלשהי התעלם, מ-4 מקרים, דהיינו: 2 באבות , 1 *בכלאים* ו-1 בפסחים *(*ו', ה'). חלק מהניתוחים שלו נשמרו בעיקרו, אם כי נכתבו מחדש על ידי בצורה סטנדרטית, אך חלק מהמקרים נותחו מחדש באופן חלקי או מלא על ידי. אני מקבל כאן את ה"טקסטים" המוצעים על ידו כמובנים מאליהם, אם כי יש לי ספקות מסוימים האם הציטוטים הללו באמת מדויקים (לאור שגיאות כתיב, סוגריים לא מוסברים וכו'). לפיכך, ההסבר שלהלן (מסודר לפי סדר אלפביתי) הוא רק זמני, מודל ונקודת מוצא למחקר עתידי המבוסס על טקסטים מקוריים אמינים יותר.

הרשימה הבאה (טבלה 3.1) מציגה את התוצאות שהתקבלו:

ייתכן שמדוב ר בסהר.	מַצַב רוּחַ	P,-ל Q P ל-Q או זוג	תקף או לא	כמו ת	הַפנָיָה
	s-	P עד Q	תָקֵף	1	ערקין ח':ד'
ו	s+	ש עד פ	תָקֵף	1	אבות א':ה'
ו	+א	ש עד פ	תָקֵף	1	אבות ו':ג'
ו	+א	ש עד פ	תָקֵף	1	באבא קאמה ב':ה' (א)
	+א	ש עד פ	תָקֵף	1	באבא קאמה ב':ה' (ב)
	s+	פארי	תָקֵף	1	בקורות א':א'
	s-	P עד Q	תָקֵף	1	בקורות ט':א'
	s+	ש עד פ	תָקֵף	1	ברכות ט':ה'
	p-	ש עד פ	תָקֵף	1	דמאי ב, ב
	s+	ש עד פ	תָקֵף	1	עדויות ו':ב'
	s+	פארי	תָקֵף	1	עדויות ו':ג' (א)
	s+	פארי	תָקֵף	1	עדויות ו':ג' (ב)
	s-	P עד Q	תָקֵף	1	חולין ב':ז'
	+א	ש עד פ	תָקֵף	1	חולין י':א'
ו	s+	ש עד פ	תָקֵף	1	חולין יב:5-4
	s+	ש עד פ	תָקֵף	1	כלאים ח':א'
	s+	פארי	תָקֵף	1	מכות א':ז'

ו	+s	ש עד פ	לֹא בְּתוֹקֶף	1	מכות ג':15 (א)
ו	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	מכות ג':15 (ב)
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	מנחות ח':ה'
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	נזיר ז':ד'
	+p	P עד Q	תָּקֵף	1	נדרים י':ז'
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	נגיים י':ב'
&&	s, +s,+				נגאים י"ב:ה' (א), (ב)
&	+s	ש עד פ	תקפים	3	ו-(ג)
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	פסחים ו':ב' (א)
	+s, -s	QP, PQ	יריבים תקפים	2	פסחים ו', ב' (ב) ו-(ג)
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	פסחים ו':ה'
ו	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	סנהדרין ו':ה'
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	שבעות ג':ו'
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	סוטה ו':ג' (א)
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	סוטה ו':ג' (ב)
	-s, -s	פארי, ק.פ.	תקף, תקף	1 + 1	תמורה א':א' (א') ו-(ב')
	-s, -s	ש עד פ	נכים	2	תרומות ה:4 (א) ו-(ב)
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	ידיים ד':ז'
	-s	P עד Q	תָּקֵף	1	ידיים ד':ח'
	-s	P עד Q	תָּקֵף	1	יבמות ח':ג'
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	יום טוב ה':ב'
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	זבחים ז:ד
	-s	P עד Q	תָּקֵף	1	זבחים ז:ו
	-א	P עד Q	תָּקֵף	1	זבחים ח':יב
	+s	ש עד פ	תָּקֵף	1	זבחים יב:ג

ניתן לסכם את הרשימה לעיל כדלקמן (טבלה 3.2):

אולי קרשנדו	מתוכם, זוג	המספר שנמצא	מצב רוח של טיעון קל וחומר
8	4	28	סובייקטיבי חיובי {+s}
	1	11	סובייקטיבי שלילי (-s)
		1	פרדיקטל חיובי {+p}

פרדיקטל שלילי (p-)	1		
זוגיות	41	5	8
קודקוד חיובי (a+)	4		2
קודקוד שלילי (a-)	1		
תוצאתי חיובי (c+)	0		
תוצאתי שלילי (c-)	0		
השלכות	5	0	2
סַך הַכֹּל	46	5	10

ההסברים המפורטים שעליהם מבוססות שתי טבלאות אלה מובאים להלן.

שימו לב ששלושה טיעונים פסולים משום שהם סובייקטיביים שליליים, ובכל זאת עוברים מקטינים לעיקריים; עם זאת, אחד מהם פסולים במכוון, דהיינו תרומות ה', ד' (ב), הוא כזה במכוון, לאחר שהועלה רק כדי להמחיש את חוסר המשמעות של קודמו, דהיינו (א). טיעון רביעי, דהיינו מכות ג', ט"ו (א), אינו תקף משום שהוא ניגוד עניינים. לכן, נראה (אלא אם כן יוצעו הסברים חלופיים עבורם), שישנן שתי טעויות פורמליות לא מכוונות של נימוק קל וחומר במשנה (2 מתוך 46 = 4.3%). אך אחת מהטעויות הללו מוטלת בספק על ידי מישהו אחר בתוך הטקסט; כך שרק אחד, דהיינו תמורה א', א' (ב), כנראה חולף מבלי משים. שימו לב גם, דרך אגב, שכל הטיעונים המפורטים כוללים שיפוט נורמטיבי כלשהו; אף אחד מהם אינו עובדתי גרידא בתוכנו.

בנוגע לשפה שבה נעשה שימוש ב-46 הטיעונים הללו, ראוי לציין מספר הערות. האינדיקטורים או הסמנים העיקריים של טיעון a fortiori (בתרגום לאנגלית, שתלוי כמובן בבחירות המילים של המתרגם) הם: inference, how much more, how much ,(מקרים) inferred, logical [141](19 more so, how much the more, how can, all the more, still more a ,(מקרים) more stringente (10 ,[142] וכדומה light-heavy ,(מקרים) 16) so, also, so also, just as :(מקרים) וכן ביטויים שונים אחרים ,(מקרים) 2) fortiori ... so, to these... and yet, *dayo* ,(מקרים) וכו' (16 ; אלה מסתכמים ביותר מ-46 מקרים מכיוון שיש חפיפות, כלומר חלק מטיעוני a fortiori מסומנים ביותר מסמן אחד.

---

141 אלה מנוסחות כשאלות שליליות: למשל "האם זו לא הסקה ש?" אני מניח *דין* "בעברית המקורית. כרגע אין לי את *eino".* שביטויים כאלה מתייחסים לביטוי המשאבים לאמת תרגומים.

142 אני מניח שאלה כולם תרגומים מילוליים של ביטויים כמו *"qal vachomer"* או *"miqal lechomer"* .

נראה שבמשנה לפחות, טיעוני קרשנדו תמיד מסומנים על ידי ביטויים עם 'יותר', דהיינו: 5 כמה יותר, 2 כמה יותר, 1 כמה יותר, 1 על אחת כמה וכמה יותר ו-1 ביתר מחמירות. עם זאת, שימו לב היטב, ביטויים עם 'יותר' אינם משמשים אך ורק לשיח קרשנדו, אלא עשויים גם לסמן שיח קל וחומר. באשר להתנגדות *הדיו* , היא מופיעה רק ביחס לשני הטיעונים בבבא קמא ב', ה', שהראשון מביניהם הוא קרשנדו, בעוד שהשני הוא קל וחומר גרידא. אין אזכור של *הדיו* ביחס לתשעת הטיעונים הנותרים (אולי) של הקרשנדו [143], אשר בכל מקרה אינם כרוכים בהסקת עונש מהתורה. בהנחה שהרשימה שלנו ממצה, אין יישומים אחרים של *הדיו* במשנה (אם כי בוודאי רבים נוספים בגמרא). זה די מפתיע![144]

ערקין ח':ד'

טקסט: "אדם יכול להקדיש חלק מצאנו או מבקרו או מעבדיו ושפחותיו הכנעניים, או 'משדה אחוזתו'; ואם הקדיש את כולם אינם קדושים - דברי רבי אליעזר. אמר רבי אלעזר בן עזריה: ואם אין לאדם אפילו סמכות להקדיש לאל על כל אשר לו, *מה עוד* שחייב האדם לשמור על רכושו!"

הקריאה שלי: סובייקטיבי שלילי, מהמז'ור עד המינורי .

השימוש של האדם ברכושו למטרות קדושות (P) הוא בעל ערך דתי גבוה יותר (R) מאשר השימוש של האדם ברכושו למטרות חולין [כולל בזבוז רכושו ללא מטרה] (Q).

אם השימוש של האדם ברכושו למטרות קדושות (P) *אינו* בעל ערך דתי (R) מספיק כדי להיות מאושר ללא הגבלה (S),

אזי השימוש של האדם ברכושו למטרות חולניות (Q) *אינו* בעל ערך דתי (R) מספיק כדי להיות מאושר ללא הגבלה (S).

אבות א':ה'

טקסט: "יוסי בן יוחנן מירושלים היה נוהג לומר:... אל תדבר עם אישה יתר על המידה. אם אמר זאת על אשתו, *כמה וכמה* שזה נכון על אשת רעה."[145]

---

143 הביטוי " *דאיו* " משמש בזבחים ז':ו, אך כפי שאני מציין שם, שימוש זה הוא רטורי ולא מילולי.

144 ייתכן שזה מסביר מדוע רשימותיהם של הלל ורבי ישמעאל אינן מזכירות עקרון " *דאיו*" , למרות שהן מזכירות טיעון קל וחומר. כמו כן, הדבר מרמז ששתי ההתנגדויות *"דאיו"* במשנה האמורה נועדו להיות פתרונות אד-הוק בלבד, אשר פורטו רק מאוחר יותר כעקרונות מנחים בגמרא.

145 לואי ג'ייקובס, בספרו " *מחקרים* " (בהערת שוליים בעמוד 4), מציע כי טיעון זה, אשר נכתב על ידי יוסע בן יוחנן (בסביבות שנת 160 לפנה"ס), "עשוי להיות ההתייחסות המוקדמת ביותר בספרות הרבנית לקל *וחומר* ". לאחר מכן הוא מוסיף כי "הועלתה הצעה סבירה ביותר *שהקל וחומר* אינו שייך לאמירתו של יוסע אלא תוספת מאוחרת יותר"; לתמיכתה הוא מזכיר את שוורץ ודאובה. אך לא הייתי רואה הצעה של שני הכותבים האחרונים כסבירה ביותר.

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, מינורי עד מז'ור. יכול להיות מכוון כקרשנדו.

יש להימנע (R) מלדבר עם אשתו של אדם אחר (P) מאשר מלדבר עם אשתו של אדם עצמו (Q).

אם יש להימנע (R) משיחה עם אשתו (Q) מספיק כדי שיוסי (S) יימנע ממנה,

אז יש להימנע (ר) משיחה עם אשתו של אדם אחר (P) מספיק כדי שיוסף (S) יימנע ממנה.

קריאה א-קרשנדו מרמזת על המלצה חזקה יותר נגד דיבור במקרה האחרון, ביחס לחוסר התאמתו המוסרית.

אבות ו':ג'

טקסט: "אם דוד מלך ישראל, אשר למד מאחיתופל רק כמה עניינים מן העולם הזה, וקרא לו אדוניו... *כמה וכמה* כבוד יגבר על הלומד מחברו רק פרק אחד, תורה או פסוק או אמרה, או אפילו אות אחת בתורה."

הקריאה שלי: אקראית חיובית, מהמינור עד המז'ור **.** יכול להיות מכוון כקרשנדו.

לימוד עניינים קדושים ממישהו (P) כרוך בכבודו (R) יותר מאשר לימוד עניינים גשמיים ממנו (Q).

אם לימוד עניינים גשמיים ממישהו (Q) כרוך בכבודו (R) מספיק כדי להצדיק קריאתו לאדון (S),

אז לימוד עניינים קדושים ממישהו (P) כרוך בכבודו (R) מספיק כדי להצדיק קריאתו לאדון (S).

קריאה א-קרשנדו תמריץ עוד יותר גילויי הכרת תודה במקרה האחרון, ביחס לכבוד הגדול יותר המגיע לתורה.

באבא קאמה ב':ה' (א) ו-(ב)

טקסט: "שור שגורם נזק ברשות היחיד לפצוע - כך, אם נגח, דחף, נשך, שכב או בעט ברשות הרבים, הוא משלם רק חצי נזק; אבל אם ברשות היחיד של הפצוע, אומר רבי טרפון: משלם נזק מלא. אבל חכמים אומרים: חצי נזק. אמר להם רבי טרפון: מה! אם נהגו בקלילות בנזק שנגרם על ידי שן או רגל ברשות הרבים, כשאין פיצוי, וחמורות בנזק דומה ברשות היחיד של הפצוע, כשנגזר נזק מלא, אז מכיוון שהחמירו בנזק שנגרם על ידי הקרן ברשות הרבים, כשנגזר נזק חצי, האם לא עלינו להחמיר *עוד יותר* בנזק שנגרם על ידי הקרן ברשות היחיד של הפצוע, כדי שייגזר נזק מלא? ענו: די (*לאיו*) אם המשמעות היא מחמירה כמו זו שממנה היא נגזרת: אם [לנזק] שנגרם על ידי הקרן ברשות הרבים חצי פיצויים [מוטלים], כך גם [על נזק דומה] ברשותו הפרטית של זה שנפגע, חצי פיצויים [מוטלים בלבד].

קריאתי: את הטיעון הראשון של רבי טרפון, לאור מסקנתו ה"פרופורציונלית", ניתן לפרש באופן מינימלי כטיעון פרו רטה. לחלופין, ניתן לפרש אותו בצורה מפורטת יותר כטיעון א-קרשנדו, כלומר כטיעון א-פורטיורי *קום* פרו רטה. אך בכל מקרה, שימו לב, לא ניתן להתייחס אליו כטיעון א-פורטיורי גרידא, אלא אם כן אנו מוכנים לטעון (בלי צורך) שרבי טרפון טוען כאן באופן פסול מבחינה פורמלית. חז"ל סותרים טענה זו באומרם כי העונש שנקבע במסקנה אינו חייב להיות גדול מזה שניתן בהנחת היסוד המשנית; זה נודע כעקרון *הדיין* (הספיקות). את הטיעון הראשון של רבי טרפון, הנלקח כפרו רטה, ניתן לבטא כדלקמן:

כשם שבמקרה אחד (של שן ורגל), נזק ברשות הפרטית (תשלום מלא) מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק ברשות הרבים (ללא תשלום) –

אז, במקרה השני (כלומר, קרן), נוכל לומר באופן דומה שנזק ברשות הפרטי מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק ברשות הרבים (חצי תשלום).

מכאן, ר' טרפון מסכם עם תשלום מלא עבור נזק שנגרם על ידי קרן ברשות הפרטית. ניתן לפרש את חז"ל כמתנגדים למסקנה זו באמצעות טיעון בעל תקפות פורמלית קל וחומר, ללא הרחבה פרופורציונלית, כדלקמן:

נזק לרשות הפרטית (P) מרמז על יותר אחריות משפטית (R) מאשר נזק לרשות הרבים (Q) [כפי שאנו יודעים על ידי אקסטרפולציה ממקרה שן ורגל].

עבור קרן, נזק לרשות הרבים (Q) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי לשלם חצי (S).

לכן, עבור קרן, נזק לתחום הפרטי (P) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי לשלם חצי (S).

שימו לב שחז"ל אינם מנסחים במפורש טיעון זה קל וחומר, אך ניתן להניח באופן סביר שהם מתכוונים אליו לאור מסקנתם המועדפת. עקרון *הדאי* כאן פשוט מתאים לעקרון הדדוקציה, כלומר שהמסקנה אינה יכולה להכיל יותר מידע מהנתון בהנחות היסוד. מסיבה זו, עקרון *הדאי* הושווה על ידי פרשנים רבים (כולל אני, בעבר) לעקרון הדדוקציה; אך כפי שנראה, זוהי רק נקודת חיתוך ביניהם - הם אינם זהים.

טקסט נוסף: "אמר להם: מסקנתי אינה ממקרה אחד של נזק שנגרם על ידי הקרן למקרה אחר של נזק שנגרם על ידי הקרן, אלא ממה שחל במקרה של נזק שנגרם על ידי הרגל למה שצריך לחול במקרה של נזק שנגרם על ידי הקרן: אם הם נהגו בקלילות בנזק שנגרם על ידי השן או הרגל ברשות הרבים ובמחמירות בנזק שנגרם על ידי הקרן [גם ברשות הרבים], אז מאחר שהם נהגו בקלילות [יותר מחמירות] בנזק שנגרם על ידי השן או הרגל ברשות

היחיד של זה שנפגע [מאשר ברשות הרבים], האם לא עלינו, לפיכך, להחמיר *יותר* בנזק שנגרם על ידי הקרן [ברשות היחיד]?! הם ענו: די (*דאיו*) אם ההסקה מחמירה כזו שממנה היא הוסקה: [כמו במקרה של נזק שנגרם על ידי הקרן] ברשות הרבים חצי נזק [מוטלים], כך גם [על נזק שנגרם על ידי הקרן] ברשות היחיד של זה שנפגע, חצי נזק [מוטלים]."

קריאתי: ניתן לקרוא את הטיעון השני של רבי טרפון הן כטיעון אנלוגי בלבד (פרו רטה) כמו קודם, *והן* כטיעון תקף קל וחומר (בניגוד לקרשנדו) התואם את התנגדותם הקודמת של חז"ל. חז"ל דוחים בכל זאת טיעון זה, באומרם כי העונש שנקבע במסקנה לא צריך לעלות על זה שניתן בנתונים הגולמיים שהוכללו להנחה העיקרית; זה מסמל הרחבה וסיבוך של עקרון *הדיאו* (הספיקות), בהשוואה לגופו ביחס לטיעון הקודם. ניתן לבטא את הטיעון השני של רבי טרפון כטיעון פרו רטה כדלקמן:

> כשם שבמקרה אחד (זה של נחלת הכלל), נזק שנגרם כתוצאה מקרן (תשלום מלא) מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק שנגרם כתוצאה משן ורגל (ללא תשלום).
>
> אז, במקרה השני (כלומר, רשות הפרטי), נוכל לומר באופן דומה שנזק שנגרם מקרן מרמז על אחריות משפטית רבה יותר מאשר נזק שנגרם משן ורגל (תשלום מלא).

מכאן, ר' טרפון מסכם בתשלום מלא עבור נזק שנגרם על ידי קרן ברשות הפרטית. מסקנה "פרופורציונלית" זו אמינה עוד יותר, שכן אותה מסקנה בדיוק ניתן להגיע הפעם באמצעות טיעון רגיל (כלומר, לא קרשנדו) קל וחומר, כדלקמן:

> נזק לקרן (P) מרמז על אחריות משפטית רבה יותר (R) מאשר נזק לשיניים ולכפות רגליים (Q) [כפי שאנו יודעים על ידי אקסטרפולציה ממקרה של נחלת הכלל].
>
> עבור רכוש פרטי, נזק לשיניים ולכף רגל (Q) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי לשלם את מלוא התשלום (S).
>
> לכן, עבור רכוש פרטי, נזק לקרן (P) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי להפוך את התשלום המלא (S).

חכמים נותרים אדישים לטיעון החדש והדו-קווי הזה, וחוזרים על התנגדותם הקודמת של "די", באותן מילים בדיוק. מכאן עלינו להסיק כי התנגדותם הראשונה לא כללה רק התנגדות של טיעון קל וחומר לטיעון פרו רטה או קרשנדו, אלא התייחסה לכל מקור מידע ששימש לניסוח הנחות היסוד, והגבילה את המסקנה שהוסקה למידע נתון זה. במקרה הנוכחי, המידע המגביל אינו ניכר בטיעון קל וחומר כשלעצמו, אך הוא משפיע על גיבוש הנחת היסוד העיקרית שלו. פרשנות זו תואמת את הפרשנות הרבנית.

שים לב ששני הטיעונים א קל וחומר הם אנטצדנטליים חיוביים בצורתם.

בקורות א':א'

טקסט: "הכהנים והלויים חופשיים (כלומר מחובת הבכורות, כולל חיות טמאות הנתפסות כבכורות אנושיות במדבר יח, טו), משום הקל והכבד (*מקל וחומר*): אם הם פטרו את בכורי בני ישראל במדבר, הרי שמשמעות הדבר היא שהם פטרו את בכוריהם."

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, א-שוויוני [146].

בכורי הכוהנים והלויים (פ) היו משוחררים במדבר מתפקידם (ר) באותה מידה שהיו בכורי בני ישראל (ש).

אם (בכורי) בני ישראל (ש) שוחררו במדבר מחובותיהם כבכורים (ר) מספיק כדי להיות פטורים מהם מעתה ואילך (ס),

אז (בכורי) הכוהנים והלויים (P) שוחררו מחובותיהם כבכורות (R) מספיק כדי להיות פטורים מהם מעתה ואילך (S).

בקורות ט':א'

טקסט: "מעשר בהמות חל בארץ (של ישראל) ומחוצה לה... הוא חל על הבקר ועל הצאן, ואינם מעשרים מאחד לשני; על הכבשים והעזים, והם מעשרים מאחד לשני; על החדשים והישנים, ואינם מעשרים מאחד לשני. כי, זה יכול להיות מסקנה: כשם של החדשים והישנים, שאינם מינים שונים (ראה ויקרא יט, יט), אינם מעשרים מאחד לשני, האם אין מסקנה *שלכבשים* ועזים, שהם מינים שונים, הם (גם) אינם מעשרים מאחד לשני?"

הקריאה שלי: סובייקטיבי שלילי, מהמז'ור עד המינורי.

חדשים וישנים (P) דומים יותר זה לזה (R) מאשר כבשים ועיזים (Q).

אם חדש וישן (P) דומים זה לזה (R) לא מספיק כדי להיות ניתנים להחלפה (S),

אז כבשים ועיזים (Q) דומות זו לזו (R) ולא מספיק כדי להיות ניתנות להחלפה (S).

ברכות ט':ה'

טקסט: "אסור לאדם להיכנס להר הבית במקלו, בסנדלו, בארנקו, או בעפר על רגליו. וגם לא ישמש דרך קיצור דרך, קל וחומר (*מיקל וחומר*) לירוק שם. [כתב יד קיימברידג' מוסיף:] אם אסור להיכנס ברגליים נעלבות (*כך במקור*) שמרמז על חוסר כבוד, *על אחת כמה וכמה* אסור לירוק שמרמז על זלזול."

---

[146] הסיבה שאני חושב שזה שוויון היא שאני לא רואה סיבה על הסף להתייחס לשני הצדדים בצורה שונה, כלומר אני מניח שכל בני ישראל בבת אחת ובאופן שווה (לא רק אלה שאינם לויים) הוסרו מהמשטר הדתי הישן של "הבכורים" והוכנסו למשטר הדתי החדש של "קאסטת הכוהנים". העובדה שחלק מהלויים איבדו ומצאו בכך את אותן חובות אינה משפיעה באמת על שינוי זה במסגרת הכוללת.

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, מינורי עד מז'ור.

לירוק שם (P) זה יותר לא מכבד את הר הבית (R) מאשר להיכנס אליו עם מטה, סנדל, ארנק או אבק או להשתמש בו כקיצור דרך (Q).

אם כניסה אליו עם מקל, סנדל, ארנק או אבק או שימוש בו כקיצור דרך (Q) מהווה חוסר כבוד (R) מספיק כדי להיות אסור (S),

אז יריקה שם (P) היא חוסר כבוד (R) מספיק כדי להיות אסורה (S).

דמאי ב, ב

טקסט: "מי שמקבל על עצמו להיות נאמן חייב לתת מעשר על מה שהוא אוכל ועל מה שהוא מוכר ועל מה שהוא קונה [כדי למכור שוב] ואסור לו להיות אורח של 'עם הארץ' (בור). רבי יהודה אומר: גם מי שהוא אורח של 'עם הארץ' נאמן. אמרו לו: אינו נאמן לעצמו, *איך הוא* נאמן לאחרים?!"

הקריאה שלי: פרדיקטלית *שלילית*, מהמינור עד הגדול.

נדרשת יותר קפדנות (R) כדי להיות אמין כלפי אחרים (P) מאשר כלפי עצמך (Q).

אם מישהו (S) *אינו* קפדן מספיק (R) (למשל, על ידי הימנעות מאכילת אוכל של בור) כדי להיות אמין לגבי עצמו (כלומר, לטובת נפשו) (Q),

אז הוא (S) *אינו* קפדן (R) מספיק (למשל, על ידי מתן מעשר מזון לפני מכירתו) כדי להיות אמין כלפי אחרים (כלומר, לטובת נשמתם) (P).

עדויות ו':ב'

טקסט: "[אמרו:] רבי יהושע ורבי נחוניא בן אלינתן מכפר הבבלי העידו על איבר גופה [הקטן ביותר] שהוא טמא [במובן של העברת טומאה על ידי האפלה, אה"ל ב', א'], ועל כך אומר רבי אליעזר: הם [כלומר, השניים הנ"ל] אמרו זאת רק על איבר של יצור חי [אה"ל א', ז']. הם [כלומר, הדוברים הראשונים] אמרו לו: והלא [יחס בין] *קטן לגדול* : כי החיה, שהיא טהורה, איבר שניתק ממנה טמא - והאם אין להסיק מכך שעבור גופה, שהיא טמאה, איבר שניתק ממנה טמא?"

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, מינורי עד מז'ור.

איבר שניתק מגופה (חלק שניתק משלם טמא) (P) טמא יותר (R) מאיבר שניתק מגוף חי (חלק שניתק משלם נקי) (Q).

אם הגפה שניתקה מגוף חי (Q) טמאה (R) מספיק כדי להיחשב כטמאה (S),

אז הגפה שנכרתה מגופה (P) מספיקה (R) כדי להיחשב כטמאה (S).

טקסט נוסף: "אמר להם רבי אליעזר... [כלומר, הדוברים הראשונים]: הם [השניים הנ"ל] אמרו זאת רק על בן יצור חי. תשובה נוספת היא: טומאת בני יצור חי גדולה מטומאת גופות, כי הנפש החיה מטמאה את מה שהיא שוכבת

ויושבת עליו לאנשים ולבגדים, ואת מה שמעליה מטמאה מדאף, *כך* שהיא טומאה את המאכל והמשקאות, וזה לא איך שהגופה מטמאה."

קריאתי: אין מדובר בטיעון קל וחומר, אלא בניסיון להפריך את הטיעון הקודם. המתנגדים מתקנים את האמירה הראשונית המיוחסת לרבי יהושע ולרבי נחוניא בן אלינתן מכפר הבבלי, באומרם שהם "העידו על [הקטן ביותר] ביצור *מי* שהוא טמא"; והם דוחים את ההנחה העיקרית של הטיעון המוצע קל וחומר בכך שהם הופכים אותו, באומרם "טומאת יצורים חיים גדולה מטומאת גופות".

עדויות ו':ג' (א)

טקסט: "אמר להם רבי אליעזר...: אנו מוצאים שאיבר מנפש חיה הוא כגופה שלמה (אהל ב', א'); כשם שחלקו של זית שננתק מגפה טמא, *כך* חלקו של זית שננתק מאיבר של נפש חיה יהיה טמא."

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, א-שוויוני (שוויוני).

בשר זית המופרד מגוף חי (P) מת (R) כמו בשר זית המופרד מגופה (Q).

אם חלק ניכר מבשר זית שנחתך מגופה (Q) מת (R) מספיק כדי להיחשב כטמא (S),

אזי חלק ניכר של בשרו של זית שנחתך מהגף שנחתך מגוף חי (P) הוא מת (R) מספיק כדי להיחשב טמא (S).

טקסט נוסף: "אמרו לו רבי יהושע ורבי נחוניא... לא. אם תכריז כטמא בשר זית שננתק מגופה, אשר טמאת עצם גרגיר השעורה (אוהל ב', ג'), האם תכריז כטמא גם בשר זית שננתק מאיבר של יצור חי, אשר טמאת עצם גרגיר השעורה?"

קריאתי: זו אינה טענה קל וחומר, אלא ניסיון להפריך את הטענה הקודמת קל וחומר. המתנגדים טוענים:

בהינתן ש: אם חלק ניכר מעצם גרגיר שעורה שנכרת מגופה אינו *טהור* , אז חלק ניכר מעצם זית שנכרת מגופה אינו *טהור* .

האם נובע מכך שאם חלק ניכר מעצם גרגיר שעורה שנכרת מאיבר של גוף חי הוא *טהור* , אז חלק ניכר מעצם זית שנכרת מאיבר של יצור חי הוא *טמא* ? לא!

מה שהמתנגדים אומרים הוא שההנחה העיקרית ("איבר מיצור חי הוא כמו גופה שלמה") אינה כללית כפי שהיא נראית. עצם גרגיר השעורה טמאה כשהיא מנותקת מגופה, אך טהורה כשהיא מנותקת מאיבר מיצור חי. לכן, הם אומרים, איננו יכולים להסיק שעצם זית שננתק מאיבר מיצור חי כטמאה מהעובדה שעצם זית שננתק מגופה מוכרזת כטמאה.

עדויות ו':ג' (ב)

טקסט: "רבי נחוניא... אנו מוצאים שאיבר מגוף חי הוא כמו גופה שלמה (אוהל ב', א'); כשם שעצם גרגר שעורה שניתקה מגופה טמאה, כך עצם גרגר שעורה שניתקה מאיבר מגוף חי תהיה טמאה."

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, א-שוויוני (שוויוני).

עצם גרגיר שעורה שניתקה מגוף חי (P) מתה (R) בדיוק כמו עצם גרגיר שעורה שניתקה מגופה (Q).

אם חלק ניכר מעצם גרגיר שעורה שנחתך מגופה (Q) מת (R) מספיק כדי להיחשב טמא (S),

אזי עצם של גרגר שעורה שננתקה מהגפה שננתקה מגוף חי (P) היא מתה (R) מספיק כדי להיחשב טמאה (S).[147]

טקסט נוסף: "אמרו לו: לא. אם תהווה טמא עצם גרגיר שעורה שנכרתה מגופה, אשר טמאת ממנו עצם זית שנכרתה ממנו, האם תהווה טמא גם עצם גרגיר שעורה שנכרתה מאיבר של יצור חי, אשר טמאת ממנו עצם זית שנכרתה ממנו?"

קריאתי: אין מדובר בטיעון קל וחומר, אלא בניסיון להפריך את הטיעון הקודם, קל וחומר. המתנגדים טוענים, כמו בטענת ההפרכה הקודמת:

בהינתן ש: אם חלק ניכר מבשר זית שנכרת מגופה אינו *טהור* , אז חלק ניכר עצמות גרגיר שעורה שנכרת מגופה אינו *טהור* .

האם נובע מכך: אם חלקיק בשר הזית שנחתך מאיבר של גוף חי הוא *נקי* , אז חלקיק עצם של גרגיר שעורה שנחתך מאיבר של גוף חי הוא נקי? לא נקי? לא![148]

כאן שוב מוטלת בספק ההנחה העיקרית של המוצע קל וחומר.

חולין ב':ז'

טקסט: "אמר רבי יוסי: הדברים *קלים ומשקלים יותר* : כשם שבמקרה (*מקום*) שבו המחשבה מבטלת, לגבי קורבנות (ראה מזאב ב', ב'), הכל תלוי באדם שעושה את הקורבנות (כלומר, לא בבעלים), כך במקרה שבו המחשבה אינה מבטלת, לגבי שחיטה חולית, האם לא הכל צריך להיות תלוי גם בשוחט (כלומר, לא בבעלים, במקרה זה גוי)?"

הקריאה שלי: סובייקטיבי שלילי, מהמז'ור עד המינורי.

שחיטת קורבן (P) תלויה יותר במחשבה הנכונה של הבעלים (R) מאשר שחיטת חול (Q).

---

147 שימו לב שזה דומה לטיעון הקודם קל וחומר של רבי אליעזר, אלא שהחלק הנכלל הוא " עצם *של גרגר שעורה* " במקום " *עצם של זית*". רוב *הבשר* .

148 שימו לב שה"נתון" כאן הוא *ההפך* מה"נתון" הקודם, וכמו כן, המילים "האם נובע מכך" המקדים והמשמעו *מתהפכים* ! נראה כי הדבר מרמז על כך שההפרכות הללו הן היפותטיות למדי, וככל הנראה אינן מיועדות להיות עובדתיות.

אם שחיטת קורבן (P) תלויה במחשבה הנכונה של הבעלים (R) *לא* מספיק כדי להיות פסולה (S),

אז שחיטה חולית (Q) תלויה במחשבה הנכונה של הבעלים (R) *ולא* מספיקה כדי להתבטל (S).

חולין י':א'

טקסט: "{"את הכתף ואת שתי הלחיים ואת הקיבה" (דברים יח, ג) ... חל על שחיטה שאינה חייבת בקורבן אך לא על שחיטה שאינה קורבן.} כי ייתכן שזו הייתה השלמה [לומר]: ואם אפילו שחיטה שאינה חייבת ב"חזה וירך" (ויקרא ז, לא) חייבת בחובות אלה [אחרות] אלה, הלא זו השלמה *לכל* שבהמות קדושים החייבות ב"חזה וירך" חייבות גם הן בחובות אלה [אחרות]? {לעניין זה מאלף שהכתוב אומר: "[כי לקחתי את חזה ההעפה ואת ירך המנחה מאת בני ישראל, מזבחות השלמים שלהם] ונתתי אותם לאהרן הכהן ולבניו חוק עולם [מאת בני ישראל]" (ויקרא ז, לד). יש לך שם רק את מה שנאמר.}"

הקריאה שלי: אנטצדנטלי חיובי, מינורי עד מז'ור.

קורבנות (P) חייבים יותר במס הכמרים (R) מאשר שחיטה שאינה קורבנית (Q) (וזה מוכלל ממס הכמרים של 'חזה וירק' לכלל המסמרים).

אם שחיטה ללא קורבן (שאין בה מעורבות כהנים) (Q) חייבת בתשלומי כהונה (R) מספיק כדי לחייב תשלום של 'הכתף ושתי הלחיים והקיבה' (S),

אזי קורבנות (המעורבות של הכוהנים) (P) חייבים בתשלום חובות כוהנים (R) מספיק כדי לחייב תשלום של 'הכתף ושתי הלחיים והקיבה' (S).

נראה כי ההערה האחרונה "יש לך שם רק מה שנאמר כנאמר" נועדה להכחיש את מסקנת *קל וחומר* , באומרה כי יש לקרוא את ויקרא ז:ל"ד כלא כולל את 'הכתף ושתי הלחיים והבטן' (כלומר, כדברא) .

חולין יב:5-4

טקסט: "אסור לאדם לקחת 'את האם עם הצעירים' אפילו כדי לעשות בהם את טהרת המצורע [כאשר אחת הציפורים שלה משתחררת בסוף הטקס, השווה ויקרא יד, ז]. ואם (לגבי) מצווה 'קלה', הכוללת איסר, התורה אומרת: 'למען ייטב לך והארכת ימים', *קל וחומר על* אחת *כמה וכמה* במצוות הכבדות יותר אשר בתורה!"

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, מינורי עד מז'ור. יכול להיות מכוון כקרשנדו.

ציות למצוות כבדות יותר (תובעניות יותר) (P) מזכה בזכות אחת נוספת (R) מאשר ציות למצוות קלות יותר (פחות תובעניות) (Q).

אם מישהו שמציית למצווה קלה (דורש רק איסר אחד) (Q) זוכה לזכות (R) מספיק כדי להתוגמל בחיים טובים וארוכים (S),

אז מישהו שמצוות כבדות יותר (הדורשות יותר מאיסר אחד) (P) זוכה לזכות (R) מספיק כדי להתוגמל בחיים טובים וארוכים (S).

קריאה א-קרשנדו מרמזת על גמול גדול יותר (כלומר, באופן יחסי יותר טוב וחיים ארוכים יותר) במקרה האחרון, ביחס לערכן הגדול יותר של מצוות כבדות משקל.

כלאים ח':א'

טקסט: "אסור לזרוע קילים [ערבוב מסוים] של זרעים, ולתת להם לגדול; אבל מותר לאכול מהם, *קל וחומר* , להפיק מהם תועלת."

קריאתי: זהו טיעון משנה קל וחומר שלא הוזכר על ידי סמלי. זהו מקרה סובייקטיבי חיובי פשוט:

הפקת תועלת ממשהו (P) היא פחות מזיקה (R) מאשר אכילתו (Q).

אם אכילת משהו (Q) היא בלתי מזיקה (R) מספיק כדי להיות חוקית (S),

אז, הפקת תועלת מכך (P) היא בלתי מזיקה (R) מספיק כדי להיות חוקית (S).

מכות א':ז'

טקסט: "{'על עדות שני עדים או שלושה עדים יומת' ...] רבי עקיבא אומר: העד השלישי נזכר כאן רק כדי שתחול גם עליו אותה חומרה, ושהדין שלו יהיה כמו שני האחרים.} אם כך הכתוב מעניש את (האדם) המצורף לעוברי עבירות באותו אופן כמו אלו שעוברים עבירות (באמת), *כמה יותר* הוא יגמול את (האדם) המצורף לעוברי מצוות באותו אופן כמו אלו המקיימים מצוות (באמת)."

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, א-שוויוני (שוויוני).

הצטרפות לאלה המקיימים מצוות (P) מזכה אותך בכמות זכות (R) כמו קיום מצוות בפועל (Q).[149]

אם מישהו שבאמת מקיים מצוות (Q) זוכה לזכות (R) מספיק כדי לקבל תגמול בצורה מסוימת (S),

אז מי שמצטרף לאלה המקיימים מצוות (P) זוכה לזכות (R) מספיק כדי לזכות בגמול בדרך זו (S).

מכות ג':15 (א)

טקסט: "גם רב חנניה בן גמליאל אמר: אם מי שעושה עבירה אחת יילקח ממנו נפשו, *כל שכן* מי שעושה מצווה אחת יקבל נפשו!"

---

[149] ההנחה העיקרית מתקבלת על ידי הכללה מעבירות פוטנציאליות (וממשיות (רעות) לכל היחסים למצוות (רעות וטובות), כולל קיום מצוות (טובות).

הקריאה שלי: סובייקט חיובי, מהמינור למייג'ור. למען האמת, ניסיון טיעון קל וחומר זה אינו *תקף* , משום שהמונח המשנה (S) אינו זהה בהנחת היסוד ובמסקנה המשנית.

המקיים מצווה אחת (P) ראוי ליותר קרדיט (R) מאשר זה שעובר עבירה אחת (שלא ראוי לקרדיט, אלא לחיוב) (Q).

אם מי שעובר עבירה אחת (Q) ראוי לקרדיט (R) מספיק כדי שיחיו יילקחו ממנו (S1),

אז מי שמקיים מצווה אחת (P) ראוי לקרדיט (R) מספיק כדי שיינתן לו [או יוחזר] חייו! (S2).

נוכל להתייחס לטיעון זה כתקף בצורה נדיבה יותר, אם נבחן אותו כקרשנדו, כלומר, אם נניח שהנחה נוספת שלא נאמרה לגבי פרופורציונליות היא ככוונה מרומזת. במקרה זה, S1 (חיים שנלקחו) ו-S2 (חיים שניתנו או הושבו) נתפסים כשני צדדים של רצף S (חיים), כאשר הראשון הוא שלילי והשני חיובי. בהיותו רצף זה מקביל לרצף R ('זיכוי' במובן הרחב, החל מחיוב ממשי לזכות ממשי), נוכל להסיק באופן פרופורציונלי. כשם ש-Rq מרמז על S1, כך גם Rp מרמז על S2.

עם זאת, אפילו אז הטיעון מוטל בספק רב, משום שהוא למעשה ניגוד. שימו לב שלא רק הנשואים (חיים אבדו, חיים שוקמים) מנוגדים, אלא גם הנושאים (עובר עבירה, מקיים מצווה) מנוגדים. זה לא משהו בלתי נתפס כשלעצמו; עם זאת, הקושי טמון בצימוד של שני זוגות הניגודים הללו. באילו אמצעים פורמליים יודע הדובר שהמעבר מהנשוא הראשון לשני קשור בדיוק למעבר מהנושא הראשון לשני? ברור שהוא תופס קשר סיבתי בין הנושאים והנשואים, כלומר הוא מאמין שחטא גורם לאובדן חיים וקיום מצוות גורם להשבת חיים. הוגן למדי; זה בהחלט יכול להיות נכון כזוג תצפיות (או באמצעות טיעונים אינדוקטיביים ודדוקטיביים נוספים). אבל הבעיה היא בהסקה מההנחות למסקנה. אם המסקנה כבר ידועה על ידי תצפית (או בכל אופן), ופונים אליה כדי להצדיק את צימוד המעברים האמור, אז הטיעון א קל וחומר המוצע מהווה הנמקה מעגלית. זה מעלה את השאלה, שכן ניתן להסיק את מסקנתו המשוערת רק אם היא ניתנת מראש.

מכות ג':15 (ב)

טקסט: "רבי שמעון בן רבי אומר: הנה נאמר: 'רק הִתְעָזְדוּ לְאׇכֵל אֶת הַדָּם, כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ...' וְאִם הַמְפָרֵשׁ מַהַדָּם, שֶׁמָּנוּ נִרְעוּ מְמֶּנּוּ, יְקַבֵּל גְּזֵלָה, אֲשֶׁר הַמְפָרֵשׁ מְמֶּנּוּ, כַּמָּה יְקַבֵּל *זכות* לעצמו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות!"

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, מינורי עד מז'ור. יכול להיות מכוון כקרשנדו.

אדם הנפרד מגזל ומיחסי מין אסורים (P) מתגבר על התנגדות פנימית רבה יותר (R) מאשר אדם הנפרד מהדם (Q).

אם אדם שנפרד מהדם (Q), שממנו נרתעים (רבים), יש לו מספיק התנגדות פנימית כדי להתגבר (R) שהוא ראוי לקבל גמול (S),

אז אדם הנפרד מגזל ומיחסי מין אסורים (P), אשר (רבים) מהאנשים חומדים וחושקים בהם, בעל התנגדות פנימית מספקת להתגבר עליה (R) כדי שהוא יגיע לו גמול (S).

קריאה של "קרשנדו" מרמזת על גמול גדול יותר במקרה האחרון, ביחס למכשולים הפנימיים שהיה צריך להתגבר עליהם. למרות שבמבט ראשון, טיעונו של רבי שמעון נראה כקרשנדו, בהחלט ניתן לפרש אותו גם כ"קל וחומר". האחרון אפשרי בשתי דרכים, שבשתיהן הנחת היסוד המשנית והמסקנה נושאים את אותו נשוא (המונח המשנה, S): או (א) שתי הטענות קובעות שהנושא "מקבל גמול" במעורפל (לעצמו ואולי לילדיו), או (ב) שתי הטענות קובעות שהנושא "האם ירכוש זכות לעצמו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות!" במקרה של (א), יש לפרש את מסקנתו של רבי שמעון כהגזמה גרידא, ואינה יכולה להתקבל מילולית כמסקנה הלוגית של הטיעון "קל וחומר" כשלעצמו. במקרה של (ב), יש לפרש את מסקנתו של רבי שמעון ככזו שנועדה בשתיקה גם בהנחת היסוד המשנית שלו, שניסח אותה במעורפל יותר. אבל, באותה מידה, נוכל להתייחס למסקנתו של רבי שמעון כמתרחשת *לאחר* הטיעון קל וחומר, כתוצר של טיעון פרו רטה עוקב, כלומר כאקסטרפולציה (בזמן) המבוססת על שיקולים אחרים (למשל, עקרון מידה כנגד מידה), כלומר כמסקנה א-קרשנדו.

אין ספק שבבסיס הטיעון הסובייקטיבי החיובי הזה, כאשר המונח האמצעי הוא "בעל התנגדות מסוימת להתגבר עליה", עומד טיעון פרדיקטלי חיובי, כאשר המונח האמצעי הוא "בעל שליטה עצמית מסוימת". ניתן לנסח את האחרון כך:

נדרשת יותר שליטה עצמית (R) כדי להימנע משוד וגילוי עריות (P), המעוררים תשוקה, מאשר כדי להימנע משפיכת דם (Q), המעוררת סלידה.

אם לאדם (S) יש מספיק שליטה עצמית (R) כדי להימנע משוד וגילוי עריות (P),

אז לאותו אדם (S) יש שליטה עצמית (R) מספיקה כדי להימנע משפיכת דם (Q).

עם זאת, טענה זו חסרה מידע על גמול, ויותר מכך, היא עוברת מעיקרית למינורית. לצורך הסקת מסקנות לגבי גמול, הצורה הסובייקטיבית בה השתמש ר' שמעון נראית מתאימה יותר.

מנחות ח':ה'

טקסט: "וכן, יש להסיק מכך שיש להן 'שמן זית טהור': כשם שהמנורה שאינה קשורה לאכילה דורשת 'שמן זית טהור', כך גם מנחות, הקשורות לאכילה, האם אין להסיק מכך שיש להן ' שמן זית טהור'? הכתוב מורה באומרו: '[שמן זית] טהור, כבוש, להדלקה...' - ולא טהור, כבוש למנחה."

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, מינורי עד מז'ור.

שמן למנחה (P) קשור יותר לאכילה (R) מאשר שמן להדלקת המנורה (Q).

אם שמן להדלקת המנורה (Q), למרות שאינו מיועד למאכל, קשור לאכילה (R) (R = 0) מספיק כדי שיהיה צריך להיות שמן זית טהור (S),

אזי למנחות (P), המיועדות כמזון, יש קשר מספיק לאכילה (R) (R > 0) כדי להזדקק לשמן זית טהור (S).

המשפט האחרון ("הכתוב מורה וכו'"), כלומר כלא כולל כל דבר שלא הוזכר בו במפורש, נועד להפריך את המסקנה המשוערת. במקרה זה, הבעיה אינה טמונה בהנחה העיקרית (שנראית אמינה מספיק), אלא בהנחה המשנית (שנראית מאולצת בכל מקרה).

נזיר ז':ד'

טקסט: "אמר רבי אלעזר בשם רבי יהושע: על כל טומאה של גופה חייב נזיר לגזוז את שערו [משנה ב'], כי גם זו אשם אדם אם יכנס לבית המקדש; ועל כל טומאה של גופה אין נזיר צריך לגזוז את שערו [משנה ג'], כי גם זו אינו אשם אדם אם יכנס לבית המקדש. אמר רבי מאיר: האם לא תהיה כך חומרה פחותה מאשר [כאשר טומאה נדבקת ב] רמש! [ויקרא ה', ב', במדבר יט', כ'] אמר רבי עקיבא: טענתי לפני רבי אליעזר: אם בגלל מגע או נשיאת עצם של גרגר שעורה שאינו מטמא אדם על ידי צל, נזיר חייב לגזוז את שערו, *כמה וכמה שיותר* צריך לגזוז את שערו בגלל מגע או נשיאת רבע לוג דם [ראה משנה ג'] המטמא אדם על ידי צל! הוא אמר אליי: מה זה, עקיבא? איננו יכולים כאן לטעון *מהמעט לגדול* [שכן זהו הפסיקה המקובלת]. אך כאשר באתי והצהרתי את הדברים האלה לפני רבי יהושע, אמר לי: יפה דברת; אך כה אמרו כהלכה.

הקריאה שלי: טיעונו של רבי עקיבא הוא סובייקטיבי חיובי, ממינורי לגדול.

מגע או נשיאת רבע לוג דם (P) מטמאים אדם יותר על ידי האפלה (R) מאשר מגע או נשיאת עצם של גרגר שעורה (Q).

אם מגע או נשיאת עצם של גרגיר שעורה (Q) של נזיר מטמאים אותו על ידי האפלה על (R) (R = 0) מספיק כדי לגרום לו לגזוז את שיערו (S),

אז מגע או נשיאת רבע לוג דם (P) של נזיר מטמאים אותו על ידי האפלה על (R) (R > 0) מספיק כדי לגרום לו לגזוז את שיערו (S).

נראה כי רבי עקיבא תומך בר' אלעזר [150], על ידי טענה קל וחומר כמתואר. לאחר מכן, רבי עקיבא מסביר שרבי אליעזר התנגד לטענה זו קל וחומר (כנגד ההלכה), בעוד שרבי יהושע אישר אותה (כלומר, כתקף פורמלית) אך הציע שההלכה הולכת בכיוון ההפוך בכל מקרה (כמו רבי אליעזר).

נדרים י':ז א' (2) = א'4.2

טקסט: "אם אמר איש לאשתו 'יהי כל נדר אשר תדרעי מעתה ועד שובי ממקום זה', לא אמר דבר; אבל אם אמר 'יהיו בטלים', רבי אליעזר אומר: בטלים. אבל חכמים אומרים: אינם בטלים. רבי אליעזר אמר: אם יכול לבטל נדרים שכבר היו להם [לזמן מה, לפני שביטלם] תוקף של 'איסור' (ראה במדבר ל', ג) [ככל נדר אשתו שהוא מבטל], האם לא יכול לבטל *גם* נדרים שאין להם תוקף של 'איסור'? {הם ענו: הנה כתוב 'בעלה יקיים אותו ובעלה יבטל אותו' - מה שבא תחת הקטגוריה של 'קיים' גם הוא תחת הקטגוריה של 'ביטול', ומה שאינו בא תחת הקטגוריה של 'קיים' [גם] לא בא תחת הקטגוריה של 'ביטול'.}"

הקריאה שלי: טיעונו של ר' אליעזר הוא פרדיקטלי חיובי, מהעיקר למשני:

נדרשת סמכות רבה יותר (R) לביטול נדרים שכבר היה להם תוקף של איסור (P) מאשר נדרים שעדיין אין להם תוקף כזה (Q).

אם לבעל (S) יש סמכות (R) מספקת לבטל את נדריה של אשתו שכבר יש להם תוקף של איסור (P),

אז לבעל (S) יש סמכות (R) מספקת לבטל את נדריה של אשתו שעדיין אין להם תוקף של איסור (Q).

חכמים דוחים מסקנה זו, למעשה על ידי הכחשת ההנחה העיקרית. באומרם שהבעל יכול לבטל רק נדרים שהוא יכול לתקן, הם מתכוונים (אם אני מבין נכון) שמאחר שהוא רחוק ואינו יכול לתקן את נדריה של אשתו באופן אישי, אין לו סמכות לבטל אותם מראש יחד.

נגיים י':ב'

טקסט: "'שער צהוב דק' פירושו טומאה: מקוביץ יחד או מפוזר, מוקף או לא מוקף, מצהיב [בגלפת] או לא מוצף - דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: זה אומר טומאה רק אם מוצף. רבי שמעון אמר: וזוהי מסקנה: אם השער הלבן, ששערה אחרת אינה מספקת הגנה מפניו, אינו מטמא אלא כשהוא מוצף, אז 'שער צהוב דק', ששערה אחרת כן מספקת הגנה מפניו (ראה ויקרא יג, לא), האם זו מסקנה *שגם* הוא לא יטמא אלא כשהוא מוצף?"

---

[150] טיעונו של רבי אלעזר נראה כמו אנלוגיה גרידא (למעשה, טיעון היפוך, כלומר טענה הפוך): אם טומאת נזיר מגופה מספיקה כדי לאסור תספורת, אזי היא מספיקה כדי לאסור כניסה לבית המקדש; כמו כן, אם טומאת נזיר מגופה *מספיקה* כדי לאסור תספורת, אזי היא *מספיקה* כדי לאסור כניסה לבית המקדש. תשובתו של רבי מאיר לטייעון זה נועדה להטיל ספק בו.

הקריאה שלי: טיעונו של ר' שמעון הוא סובייקטיבי חיובי, ממינורי לגדול.

ל'שיער צהוב דק' (P) ניתנת יותר הגנה מפני טומאה על ידי שיער אחר (R) מאשר לשיער לבן (Q).

אם למישהו עם 'שיער לבן' (Q) ניתנת הגנה מספקת מפני טומאה על ידי שיער אחר (R = 0) כדי לא לטמא אותו אלא אם כן הוא הופך (S),

אז מישהו עם 'שיער דק וצהוב' (P) מקבל הגנה מספקת מפני טומאה על ידי שיער אחר (R > 0) כדי לא לטמא אותו אלא אם כן הוא הופך (S).

טקסט: "אמר רבי יהודה: בכל מקום שהיה צריך לומר 'הצהיב', נאמר 'הצהיב' (למשל ויקרא יג, ג). אבל הַנְּתוּל, שנאמר עליו: 'ואין בו שערה צהובה', מטמא [בין אם השיער] הצהיב [הצהיב [151]] ובין אם לא הצהיב."

קריאתי: רבי יהודה מציע מקרה אשר לכאורה סותר או נותן חריגה למסקנה של הטיעון הקודם, כלומר הוא אומר כי: בין אם הסתובב ובין אם לא הסתובב, גלת מטמאה. כיצד זה מהווה הפרכה? אני לא בטוח. אני מעדיף לבחון את פסוקית המסקנה הנ"ל 'אלא כאשר הסתובב' ולטעון שרבי יהודה אומר: המסקנה הנ"ל אומרת ש"לא הסתובב" מרמזת על כך *שאינו* טמא , בעוד שגלת הוא מקרה שבו למרות *שלא* הסתובב, בכל זאת טמא *משתמע* .

נגיים יב:ה

טקסט: "על מה אפוא דואגת התורה? לכלי חרסיו, ולנפדתו ולכליו. אם כך דואגת התורה לנכסיו הצנועים, *מה עוד* לנכסיו האהובים! אם [כך דואגת] לנכסיו, *מה עוד* לנפש בניו ובנותיו! אם [כך דואגת] לרשעים, *מה עוד* לנפש הצדיקים!"

קריאתי: יש כאן שלושה טיעונים ברורים, כולם בצורה סובייקטיבית חיובית (משנורה לגדולה). ניתן להתייחס אליהם כאל קרשנדו. הראשון הוא:

נכסים אהובים (P) יקרים יותר (R) מנכסים צנועים (Q).

אם נכסים צנועים (Q) הם בעלי ערך (R) מספיק כדי שהתורה (S) תדאג להם.

אז חפצים אהובים (P) הם בעלי ערך (R) מספיק כדי שהתורה (S) תטפל בהם.

בדומה לשניים האחרים. שימו לב שישנה התקדמות בערך, מנכסים צנועים לנכסים אהובים, מנכסים חומריים לחיי ילדים, מחיי ילדי רשעים לחיי צדיקים. מסקנתו של הראשון היא קרש קפיצה לבא אחריו, שהוא בתורו קרש

---

151 ייתכן שהאינטרפולציה [צהובה] היא של סאמלי.

קפיצה לשלישי. קריאות קרשנדו מרמזות על יותר זהירות מצד התורה בכל מקרה עוקב, ביחס לערך הנכסים.

פסחים ו':ב' (א)

טקסט: "המעשים הנוגעים לקורבן הפסח דוחים את השבת: שחיטתו, זריקת דמו, גירוד קרביו ושריפת חלבו. אבל צלייתו והעלאת קרביו אינם דוחים את השבת. נשיאתו [לבית המקדש] והבאתו מבחוץ אל תוך גבול השבת וכריתת יין [מהפגר] אינם דוחים את השבת. רבי אליעזר אומר: הם דוחים אותה. והאם אין זה מסקנה: כשם שהשחיטה שבאה תחת מלאכת [שבת] דוחה את השבת, גם אלה [הפעולות] שבאות [רק] תחת [שבת] נוחות - האם הן [גם] דוחות את השבת?"

הקריאה שלי: זהו נושא חיובי, מהמינור עד המז'ור.

פעילויות המסווגות תחת מנוחת שבת (P) מוסדרות בצורה מקלה יותר (R) מאשר פעילויות המסווגות תחת עבודת שבת (Q).

אם פעילויות המסווגות תחת עבודת שבת (Q) מוסדרות בצורה מקלה (R) מספיק כדי שיותרו בשבת (S),

אז, פעילויות המסווגות תחת מנוחת שבת (P) מוסדרות באופן מקל (R) מספיק כדי להיות מותרות בשבת (S).

טקסט נוסף: "אמר לו ר' יהושע: יום החג מוכיח [את זה], כי בו התירו [פעולות] בקטגוריה של עבודה ו[פעולות] בקטגוריה של מנוחה אסורות. אמר לו ר' אליעזר: מה זה, יהושע! מהי הוכחה ממה שמותר למה שמצוה?"

קריאתי: רבי יהושע מתנגד לטענתו של רבי אליעזר בכך שהוא מציין שביום חג חלק מעבודות השבת מותרות וחלק מעבודות שבת אסורות. משמעות הדבר היא שההנחה העיקרית של רבי אליעזר לגבי הקלה יחסית בתקנות אינה נכונה באופן אוניברסלי - ולכן לא ניתן להסיק את המסקנה שהוא מסיק. רבי אליעזר משיב בטענה שר' יהושע מסיק משהו מצווה ממשהו מותר. איני יודע למה הוא מתייחס ספציפית.

טקסט נוסף: "השיב רבי עקיבא ואמר: ההתזה [של מי החטאת ביום 3 ו-7 לאחר משיכת טומאת גופה] מוכיחה [את זה], כי היא מצווה והיא באה תחת מנוחת [שבת], אך היא אינה דוחה את השבת. לכן גם אל תתפלאו על אלה [האחרים], כי גם הם, למרות שנצטוו ו[רק] תחת קטגוריית המנוחה, אינם דוחים את השבת."

קריאתי: רבי עקיבא אומר: התזה מצווה על מנוחת שבת, אך אסורה בחג. לכן, סביר להניח שדברים אחרים עשויים להיות מצווים על מנוחת שבת, אך אסורים בחג. טענה זו, כמו ההתנגדות הקודמת, נועדה לנטרל את טיעונו קל וחומר של רבי אליעזר.

פסחים ו', ב' (ב) ו-(ג)

טקסט: "אמר לו רבי אליעזר: ועל כך אני מבסס מסקנה: (ו)אם השחיטה שהיא תחת קטגוריה של מלאכה דוחה את השבת, ההזרה שהיא תחת קטגוריה של מנוחה - האם לא יסיק *שהיא* דוחה גם את השבת? אמר לו רבי עקיבא: או להיפך! אם ההזרה שהיא [רק תחת קטגוריה] של מנוחה אינה דוחה את השבת, השחיטה שהיא [תחת קטגוריה] של עבודה - האם לא יסיק *שהיא* [גם] אינה דוחה את השבת?"

קריאתי: כאן, לראשונה, יש לנו שני טיעונים יריבים קל וחומר! ראוי להזכיר זאת כדוגמה ליריבות כזו.

הטיעון של רבי אליעזר הוא כמעט אותו טיעון שכבר ראינו, אלא שכאן מוזכרים במפורש 'שחיטה' ו'התזה' במקום המונחים המעורפלים יותר, מינורי ומז'ורי. זהו סובייקט חיובי, העובר ממינורי למז'ורי.

פעילויות המסווגות תחת מנוחת שבת (P) מוסדרות בצורה מקלה יותר (R) מאשר פעילויות המסווגות תחת עבודת שבת (Q).

אם השחיטה הנכללת במסגרת עבודת שבת (Q) מוסדרת בקפידה (R) מספיק כדי שתותר בשבת (S),

אז, התזה הנכללת [רק] תחת מנוחת שבת (P) מוסדרת באופן מקל (R) מספיק כדי להיות מותרת בשבת (S).

תשובתו של רבי עקיבא היא שלילית סובייקטיבית, ועוברת ממזר למינור, כדלקמן:

פעילויות המסווגות תחת מנוחת שבת (P) מוסדרות בצורה מקלה יותר (R) מאשר פעילויות המסווגות תחת עבודת שבת (Q).

אם הזרה הנכללת [רק] במנוחת שבת (P) מוסדרת בהקלה (R) *אינה* מספיקה כדי להיות מותרת בשבת (S),

אז, השחיטה הנכללת במסגרת עבודת שבת (Q) מוסדרת בקפידה (R) *ואינה* מותרת מספיק בשבת (S).

מהו מעמדה של מחלוקת זו? למעשה, שני הטיעונים מרמזים זה על זה באופן פורמלי, שכן יש להם אותה הנחת יסוד עיקרית. מה שמציב אותם זה מול זה הוא שכל דובר מניח שיש לעצמו הנחת יסוד משנית אמיתית, ולכן ליריבו יש מסקנה שגויה. כשמוצגים בפנינו שני הטיעונים, וללא מידע נוסף, אין לנו דרך לבחור ביניהם. למרות שההיפך הוא הנכון, שניהם תרחישים היפותטיים משכנעים באותה מידה, בהינתן הנחת היסוד העיקרית המשותפת שלהם. זהו מבוי סתום. התשובה ניתנת ככל הנראה בהמשך הטקסט.

פסחים ו':ה'

טקסט: "רבי אליעזר טוען: אם אדם, לאחר ששינה את שם קרבן הפסח, אותו הוא רשאי לשחוט בשבת, נחשב כאשם; האם לא נובע מכך שכאשר שינה את

שמותיהם של קרבנות אחרים שכבר אסורים להקריב עליהם ככאלה, *קל וחומר הוא חייב* להיחשב כאשם?"

קריאתי: זהו טיעון משנה קל וחומר שלא הוזכר על ידי סמלי. ניתן לנסח אותו בצורה סובייקטיבית חיובית:

שינוי מטרתו של קרבן שאסור לשחוט בשבת (P) הוא אשם יותר (R) מאשר שינוי מטרתו של קרבן שמותר לשחוט בשבת (Q).

אם אדם שמשנה את מטרת הקורבן (כגון קורבן הפסח) שניתן לשחיטתו בשבת (ש) אשם (ר) מספיק כדי להיות חייב בקורבן חטאת (ש),

אז, אדם שמשנה את מטרתו של קורבן אשר (למרות שהוא כשיר בפסח) אסור לשחיטתו בשבת (פ), אשם (ר) מספיק כדי להיות חייב בקורבן חטאת (ס).

טקסט נוסף: "על כך ענה רבי יהושע: אינך יכול להחיל את מה שאושר לגבי הקורבן, כאשר שונה למה שאסור להקריב בשבת, על קורבנות אחרים שבהם שונה השם למה שמותר. ענה רבי אליעזר: הקורבנות המובאים עבור כל הקהל [של ישראל] יוכיחו [את טענתי], כי מותר להקריבם בשבת בשמם האמיתי; אך כל המביא קורבנות אחרים תחת שמם מוכרז כאשם. ואז ענה רבי יהושע: אינך יכול להחיל את מה שאושר לגבי קורבנות כל הקהל שיש להם מספר מוגדר, על קורבן הפסח שאין לו מספר מוגדר."

קריאתי: רבי יהושע ככל הנראה מכחיש את ההנחה העיקרית, באומרו כי שינוי תיוג של קורבן כשווה ערך לקורבן שאינו חוקי בשבת (למשל, שינוי מטרת קורבן פסח לאחר) אינו דומה לשינוי תיוג של קורבן כשווה ערך לקורבן המותר בשבת (למשל, שינוי מטרת קורבן אחר לפסח). כדי להגן על ההנחה העיקרית שלו, רבי אליעזר משיב כי בעוד שניתן להקריב קורבנות עבור כל הקהל בשבת תחת שמם (כלומר, כקורבנות ציבור), לא ניתן להקריב קורבנות אחרים בשבת תחת שם זה (כלומר, כקורבנות ציבור); כלומר, שינוי השם האחרון אינו הופך אותם למתאימים לשבת (כמו ששינוי השם לקורבן פסח אינו הופך קורבן למתאים לשבת). אך רבי יהושע דוחה הגנה זו, באומרו כי בעוד שקורבנות כל הקהל מוגבלים במספרם, קורבן הפסח אינו מוגבל (ולכן אין אפשרות להשוות ביניהם).

סנהדרין ו':ה'

טקסט: 'אמר רבי מאיר: ... אומר אלוהים (כתובים שונים), אני כואב על דם רשעים, *כמה וכמה* על דם צדיקים!'

הקריאה שלי: סובייקטיבי חיובי, מינורי עד מז'ור. יכול להיות מכוון כקרשנדו.

אלוהים דואג לצדיקים (P) יותר מאשר לרשעים (Q).

אם אלוהים דואג לרשעים (Q) מספיק כדי להיפגע מדמם (S),

אז לאלוהים יש דאגה (ר) לצדיקים (פ) מספיק כדי להיפגע על דמם (ס).

קריאה א-קרשנדו מרמזת על אומללותו הגדולה יותר של אלוהים במקרה האחרון, ביחס לאהבתו הגדולה יותר לצדיקים.

שבועות ג':ו'

טקסט: "אם נשבע לבטל את המצווה ולא ביטל אותה, הוא חופשי (אך ראה משבע ג', ח'); [אם נשבע] לקיים את המצווה ולא קיים אותה, הוא חופשי. עם זאת, ניתן להסיק שהוא אשם, כדברי רבי יהודה בן בתירא. אמר רבי יהודה בן בתירא: אם הוא חייב בשבועות [שהופרו] על דבר שבשיקול דעת, שלא הוטלה עליו שבועה מהר סיני, הלא *הגיוני* שהוא יהיה חייב בשבועות [שהופרו] על מצוות, שלא הוטלה עליו שבועה מהר סיני?"

הקריאה שלי: טיעונו של ר' יהודה הוא סובייקטיבי חיובי, משוני עד גדול.

שבועה שהופרה לגבי מצווה (P) מחייבת יותר (R) מאשר שבועה שהופרה לגבי פריט שיקול דעת (Q).

אם שבועה שהופרה לגבי סעיף שיקול דעת (Q) מחייבת (R) מספיק כדי לגרום לאדם להיות אחראי (S),

אז שבועה שהופרה לגבי מצווה (P) מחייבת (R) מספיק כדי להפוך מישהו לחוב (S).

טקסט נוסף: "אמרו לו: לא; אם אתה מדבר על שבועה על מה שהוא שיקול דעת, שבו לא תקף ככן, האם תאמר אותו דבר על שבועה על מצווה [חיובית], שבה לא אינו תקף ככן? (ישנן כתבי יד שמוסיפים: כך שאדם שנשבע לבטלה, ולא ביטל אותה, אינו חייב)."

קריאתי: ההפרכה כנראה שוללת את אמיתות ההנחה העיקרית - כלומר, לא כל השבועות המופרות בנוגע למצווה נלקחות ברצינות רבה. אני מבין מסמי שזה מתייחס לשבועות נגד המצווה הפטורות מאחריות אם לא מקוימות.

סוטה ו':ג' (א)

טקסט: "[משנה ב] אם [אפילו] עד אחד אמר: ראיתי אותה כי נטמאה, אינה שותה [את מי הסוטה], ולא רק זאת, כי אפילו עבד, אפילו שפחה, הנה אלה מאמינים... חמותה, בת חמותה... הנה אלה מאמינים... [3] אפשר היה *לומר [נכון*]: אם העדות הראשונית, שאינה אוסרת עליה לנצח [לבעלה], אינה יכולה להיקבע על ידי פחות משני עדים, האם זו שאוסרת עליה לנצח לא צריכה להיקבע על ידי מינימום של שני עדים? {לעניין זה, חשוב לומר שהכתוב אומר 'ואין עד עליה' - שום עדות עליה.}"

הקריאה שלי: זהו נושא חיובי, מהמינור עד המז'ור.

העדות המאוחרת יותר (P) אוסרת על קשר בין אישה לבעל למשך זמן ארוך יותר (R) מאשר העדות הראשונית (Q).

אם העדות הראשונית (Q) אוסרת על קשר בין אישה לבעל (לא לנצח) למשך זמן רב (R) מספיק כדי לדרוש לפחות שני עדים (S),

אז העדות המאוחרת יותר (P) אוסרת על קשר בין אישה לבעל (לנצח) למשך זמן רב (R) מספיק כדי לדרוש לפחות שני עדים (S).

סוטה ו':ג' (ב)

טקסט: "יש להסיק מהמעטה *למחמיר יותר* בנוגע לעדות הראשונה ממש מעובדה זו [שרק עד אחד נחוץ]: כשם שהעדות האחרונה הגורמת לה לאסור לנצח, הנה, נקבעת על ידי עד אחד [בלבד], האם לא העדות הראשונה שאינה הגורמת לה לאסור לנצח יכולה להיות ניתנת *גם היא* לביסוס על ידי עד אחד [בלבד]?!"

הקריאה שלי: זהו נושא חיובי, מהמינור עד המז'ור.

העדות הראשונית (P) אוסרת על קשר בין אישה לבעל לזמן קצר יותר (R) מאשר העדות המאוחרת (Q).

אם העדות המאוחרת יותר (Q) אוסרת על קשר בין אישה לבעל (לנצח) לזמן קצר (R) מספיק כדי לדרוש רק עד אחד (S),

אז העדות הראשונית (P) אוסרת על קשר עם אישה ובעל (לא לנצח) לזמן קצר (R) מספיק כדי לדרוש רק עד אחד (S).

שימו לב, טיעון זה נועד להפריך - או לפחות להתחרות (בהיותו לכאורה אלטרנטיבה משכנעת באותה מידה) - את הקודם. שימו לב שלמרות שהמונחים כאן מתויגים על ידי באופן דומה לאלה שם (כלומר P, Q, R, S), המשמעויות שונות. כאן, המונח האמצעי הוא יחסי למונח האמצעי הקודם (המתייחס לקוצר זמן במקום לאורך זמן), וכתוצאה מכך תפקידי העדות הראשונית והסופית הפוכים; יתר על כן, המונחים המשניים השתנו מ"לפחות שני עדים" ל"עד אחד בלבד".

טקסט נוסף: "{בהקשר זה, ראוי לציין כי הכתוב אומר: 'כי מצא בה מגונה של דבר [וכותב לה גט]', ולמעלה נאמר: 'על פי שני עדים [או על פי שלושה עדים] יקבע הדבר'. כשם שה'דבר' שנאמר לעיל [נקבע] על פי שני עדים, כך גם ה'דבר' שנאמר כאן הוא על פי שני עדים.}"

קריאתי: טיעון הנגד הנ"ל (ב) נדחה על ידי התייחסות לכתבי הקודש, המציינים שני עדים או יותר לעדות הראשונית. עם זאת, אין זה נובע מכך שהטיעון הקודם (א) מבוסס. אני חושד (אם כי יש לאמת זאת) שהמשנה הדוגלת בעד אחד בלבד לעדות הסופית נשמרת, איכשהו.

תמורה א', פסוק א' (א') ו-(ב')

טקסט: "{הכהנים רשאים להחליף את אשר להם ובני ישראל מחליפים את אשר להם. הכהנים אינם מחליפים את חטאת, ולא את האשם ולא את הבכור. אמר רבי יוחנן בן נורי: ולמה אינם מחליפים את הבכור? אמר לו רבי עקיבא:

החטאת והאשם מתנה לכהן; והבכור מתנה לכהן. *כשם* שאין להם מחליפים את החטאת והאשם, *כך* אינם יכולים להחליף את הבכור.}"

הקריאה שלי: נראה כי טיעונו הראשוני של רבי עקיבא הוא סובייקטיבי שלילי, פארי (שוויוני).

קורבנות החטאת/אשם (P) הם מתנה לכוהן (R) בדיוק כפי שהבכור (Q).

אם קורבנות החטאת/האשמה (P) הן מתנות (R) שאינן מספיקות כדי להיות ניתנות להחלפה (S),

אז הבכור (Q) הוא מתנה (R) שאינה מספיקה כדי להיות ניתנת להחלפה (S).

טקסט נוסף: "אמר לו רבי יוחנן בן נורי: מה לי [בידיעה שאין תחליף בין חטאת לאשם, כי אין להם זכות *לאלה* בעודם [החיות] בחיים, *ובכל זאת* אתה אומר לי על הבכור שיש להם זכות עליו בעודו בחיים? {אמר לו רבי עקיבא: והלא כבר נאמר: 'והיה גם הוא וגם תחליפו קדושים'? היכן קדושתו פועלת עליו? בבית בעל הבית. כך גם תחליף, בבית בעל הבית.}"

קריאתי: טיעונו של רבי יוחנן נועד להתחרות בטיעון הקודם של רבי עקיבא. הוא פונה להבחנה נוספת בין קורבנות חיים למתים, מה שהופך את הטיעון הנדרש קל וחומר לא שוויוני, ולכן *לא תקף* , משום שלמרות שהוא סובייקטיבי שלילי, הוא עדיין מינורי עד גדול.

מה שהופך לרכוש כהונה בעודו בחיים (P) נמצא בבעלות מלאה יותר (R) מאשר מה שהופך לרכוש כהונה רק לאחר השחיטה (Q).

אם קורבן החטאת/האשמה, שהופך לרכוש כהנים רק לאחר השחיטה (Q), נמצא בבעלות מלאה (R) ואינו ניתן להחלפה (S),

אז הבכור, שהופך לרכוש כהונה בעודו בחיים (P), נמצא בבעלות מלאה (R) ואינו מספיק כדי להיות ניתן להחלפה (S).

רבי עקיבא כנראה סותר את הטיעון הפסול הזה, אם הבנתי נכון, בטענה ששתי הקורבנות קדושות באותה מידה ושהקדושה נכנסת לתוקף ברגע שהיא מגיעה לבית בעל הקורבן, כך שהחלפה יכולה להיכנס לתוקף מיד. זה לא טיעון שלישי קל וחומר, אלא ניסיון לנטרל את הטיעון המתחרה של רבי יוחנן קל וחומר על ידי הכחשת הנחת היסוד והמסקנת המשנית שלו. ראוי לציין שרבי עקיבא אינו מאתגר כאן (לכאורה) את רבי יוחנן על בסיס פורמלי יותר, כלומר על ידי הצבעה על כך שתהליך ההיגיון שלו תקף.

תרומות ה:4 (א) ו-(ב)

טקסט: "אם נפלה סאה אחת של תרומה טמאה לתוך מאה סאות של תרומה טהורה, בית שמאי אוסר את כולה, אך בית הלל מתיר זאת. בית שמאי אמר לבית שמאי: *מאחר* שטהורה אסורה לגויים וטמאה אסורה לכוהנים, אם ניתן להכריע את הטהורה, האם לא ניתן להכריע גם את הטמאה? בית שמאי ענה:

לא! אם התוצרת הרגילה *'הקלה'* , המותרת לגויים, מנטרלת את מה שטהור (ראה תרומה ה', ג'), האם התרומה *'הכבדה'* , האסורה לגויים, צריכה לנטרל את מה שטהור?! לאחר שהסכימו, אמר רבי אליעזר: יש להרים אותה ולשרוף אותה. אבל חכמים אומרים: היא אבודה בדלותה."

הקריאה שלי: למעשה יש שניים קל וחומר, טיעונים כאן, שניהם סובייקטיביים שליליים, ושניהם פסולים משום שהם מינוריים לגדולים (במקום מינוריים לגדולים). הטיעון הראשון, של בית הלל, נועד להיות תקף; הטיעון השני, של בית שמאי, מוצג כבלתי תקף: הוא מנוסח כדי להראות את חוסר התקפותו של הטיעון הראשון.

נראה כי הטיעון של בית הלל הוא כדלקמן:

מה שאסור [אפילו] לכהנים (תרומות טמאות) (P) מוגבל יותר (R) ממה שאסור ללא-כהנים [אך לא לכהנים] (תרומות טהורות) (Q).

אם תרומות הטהורות, האסורות ללא-כהנים [אך לא לכוהנים], (Q) מוגבלות (R) מספיק כדי למנוע מהן להתגבר על ידי אוכל רגיל נקי (= למעשה להפוך לאוכל רגיל נקי על ידי ערבוב פי 100 ממנו) (S),

אזי תרומות הטמאות, האסורות [אפילו] לכוהנים (P), מוגבלות (R) ולא מספיק כדי למנוע מהן להתגבר על ידי אוכל רגיל נקי (= למעשה להפוך לאוכל רגיל נקי על ידי ערבוב פי 100 ממנו) (S).

טיעון זה שגוי: אפשר בהחלט לדמיין שהטהור גובר על הטהור אך הטמא לא גובר על הטהור. לומר שהאחרון נובע מהראשון אינו רצף. זוהי כנראה כוונת ההתנגדות של בית שמאי. הם אינם מציעים טיעון נגדי קל וחומר, אלא מכחישים את תהליך הצעת בית הלל. אף על פי כן, הם משנים את ניסוח הטיעון הקל וחומר כדלקמן, ככל הנראה כדי להראות בצורה ברורה יותר את האבסורד שלו: "אם התבואה הקלה, המותרת ללא-כהנים, מנטרלת את מה שטהור (ראה תרומה ה', ג'), האם התרומה הכבדה, האסורה ללא-כהנים, צריכה לנטרל את מה שטמא?!"

מה שאסור ללא-כהנים (תרומות 'כבדות') (P) מוגבל יותר (R) ממה שמותר ללא-כהנים (תוצרת רגילה 'קלה') (Q).

אם התוצרת הרגילה ה"קלה", המותרת לאנשים שאינם כוהנים, (Q) מוגבלת (R) מספיק כדי למנוע נטרול על ידי מזון רגיל נקי (= למעשה הופך למזון רגיל נקי על ידי ערבוב פי 100 יותר ממנו) (S),

אזי תרומות ה"כבדות", האסורות על אנשים שאינם כוהנים, (P) מוגבלות (R) ואינן מספיקות כדי למנוע ניטרול על ידי אוכל פשוט נקי (= למעשה הופך לאוכל פשוט נקי על ידי ערבוב פי 100 יותר ממנו) (S).

טיעון זה שונה מהטיעון הקודם בכך שהוא נוגע רק למי שאינם כוהנים, החל ממה שאסור להם ועד למה שמותר להם. זה מבהיר מעט את הסוגיה הלוגית, ומסיר סיבוכים במונחים. אם ניתן לנטרל את מה שמותר להם, אז בוודאי

שניתן לנטרל גם את מה שאסור להם? התשובה הלוגית היא כמובן: לא - אפשר להעלות על הדעת שהראשון הוא נכון מבלי שהשני יהיה נכון. לכן, זהו תהליך לא חוקי - כלומר, הטיעון אינו תקף, ועובר ממשנור לגדול בעוד שהיה צריך לעבור מגדול לגדול (כלומר, אם ניתן לנטרל את האסור אז כן, בוודאי שגם את המותר יכול להיות כזה). לכן, גם הטיעון השני הזה, קל וחומר, אינו תקף - אך במכוון, כדי להדגיש את חוסר תוקפו של הטיעון הראשון, קל וחומר.

לדעתי, שמאי כאן גובר על הלל; כלומר, בית הלל לא הוכיח את טענתו ובית שמאי הוכיח את היעדר ההוכחה הזו (אם כי אין זה אומר שהוא מוכיח את הנקודה ההפוכה). המשפט האחרון בקטע זה, "אחרי שהסכימו, אמר רבי אליעזר: יש להוציאו ולשרפו. אבל חכמים אומרים: הוא אבוד מחמת דלותו", נראה כאילו שני הצדדים הסכימו שבית שמאי צדק בביקורתו על בית הלל.

הערה נוספת. יתר על כן, המסקנה של בית הלל עוסקת בחשיבותו של אוכל טהור – אך טענה נוספת משתמעת במשתמע, שאם תרומות טמאות חשובות יותר מאוכל טהור, אז הן גם חשובות קל וחומר על ידי תרומות טהורות (וזה המסקנה הסופית הרצויה), שכן האחרונות קדושות יותר מהראשונות. באופן דומה, המסקנה (אד אבסורדום) של בית שמאי עוסקת בחשיבותו של אוכל טהור – אך טענה נוספת משתמעת במשתמע, שאם תרומות "כבדות משקל" חשובות יותר מאוכל טהור, אז הן גם חשובות קל וחומר על ידי תרומות טהורות (וזה המסקנה הסופית הרצויה), שכן האחרונות קדושות יותר מהראשונות. לכן, אנו יכולים לומר שיש לנו כאן למעשה ארבעה טיעונים קל וחומר! שני הראשונים (מפורשים) אינם תקפים, אך שני האחרונים (מרומזים) יהיו תקפים. אני לא סופר את האחרונים, שכן איש בטקסט לא ציין אותם בפועל.

ידיים ד':ז'

טקסט: "הצדוקים אומרים: אנחנו מעלים עליכם תלונה, פרושים, (כי אתם אומרים: אם שורי וחמורי גרמו נזק, הם אשמים [מה שהופך אותי לאחראי]; אבל אם עבדי ושפחתי גרמו נזק, הם חופשיים [מבלי לגרום לי אחריות]). כשם שבנוגע לשורי ולחמורי, שלגביהם איני אחראי על פי מצוות, הנה אני אשם בנזק, האם לא *הגיוני* שבנוגע לעבדי ולשפחתי, שלגביהם אני אחראי על פי מצוות, אהיה אחראי בנזק?"

הקריאה שלי: הצדוקים מציעים את הסובייקט החיובי הבא, מהמינור עד המז'ור:

בעל עבד או עבדה (P) אחראי יותר באמצעות מצוות (R) מאשר בעל שור או חמור (Q).

אם בעל שור או חמור (Q) אחראי באמצעות מצוות (R) (R = 0) מספיק כדי להיות אשם בנזק (S),

אז בעל עבד או עבדה (P) אחראי באמצעות מצוות (R > 0) (R) מספיק כדי להיות אשם בנזק (S).

טקסט נוסף: "אמרו להם: לא. אם על שורי ועל חמורי אשר אין להם שכל, תאמרו זאת גם על עבדי ועל שפחתי אשר אין להם שכל? כדי שאם אתגרה בו הוא ילך ויצית את ערמת התבואה של מישהו ואני חייב לפצות?"

קריאתי: הפרושים מתנגדים לטיעון הצדוקים, קל וחומר, בכך שהם מכחישים את ההנחה העיקרית שלו, באומרם: הבעלים אחראי לבעלי החיים שלו משום שאינם יכולים להבין חוקים, אך הבעלים אינו אחראי לעבדיו משום שהם יכולים להבין חוקים.

ידיים ד':ח'

טקסט: 'אֶבֶר כופר גלילי (שם צדוקי) אמר: אני מגיש בכם תלונה, פרושים, כי אתם כותבים את שם השליט יחד עם משה בשטר גירושין. הפרושים אומרים: אנחנו מגישים בכם *תלונה* , כופר גלילי, כי אתם כותבים את שם האל יחד עם שם השליט על עמוד אחד, ולא רק זאת, אלא שאתם כותבים את השליט למעלה ואת השם למטה, (*שם* שנאמר:) 'ויאמר פרעה מי ה' כי אשמע בקולו לשחרר את ישראל? [לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשחרר]'. {וכאשר הוכה, מה הוא אומר? 'ה' צדיק.'}'

הקריאה שלי: הטיעון הפרושי מבוטא בצורה הטובה ביותר כסובייקט שלילי, שכן הטיעון עובר מעיקר למינור.

אלוהים (P) ראוי יותר להיות מנותק משליטים ארציים (R) מאשר משה (Q).

אם אלוהים (P) ראוי להיות מנותק משליטים ארציים (R) לא מספיק כדי ששמו לא יופיע במסמך שבו מופיע שם של שליט ארצי (S) (באופן ספציפי, בתורה, אצל פרעה),

אז משה (ש) ראוי להיות מנותק משליטים ארציים (ר) לא מספיק כדי ששמו לא יופיע במסמך הכולל שם של שליט ארצי (ס) (באופן ספציפי, בגירושין, עם כל שליט נוכחי).

טיעון זה, קל וחומר, מועלה על ידי הפרושים, כדי להגיע למסקנה הסותרת את טענתם של הצדוקים (או הגלילים) (שאינה טיעון, שימו לב) לפיה איננו יכולים לכתוב את שם משה יחד עם שם השליט בשטר גירושין. הם אומרים, תוך ציטוט דוגמה מהכתובים: לא רק ששמות כאלה יכולים להופיע יחד, אלא ששמות מכובדים יותר יכולים להופיע אפילו מתחת לפחות מכובדים, ולא רק בשטר גירושין אלא בכל מסמך אחר.

יבמות ח':ג'

טקסט: "{'עמוני ומואבי' אסור [להתחתן עם ישראלי] ואיסורם הוא איסור עולם (ראה פסוק). אבל נשים מותרות מיד. מצרי ואדומי אסורים רק לשלושה דורות, זכרים וגם נשים.} רבי שמעון מתיר את הנשים מיד. אמר

רבי שמעון: הדברים *קלים וכבדים* : אם במקום שבו [הכתוב] אוסר על הזכרים באיסור עולם, הוא מתיר את הנשים מיד, אז במקום שבו [הכתוב] אוסר על הזכרים רק לשלושה דורות, האם זה לא *הגיוני* שהנשים מותרות מיד?! ענו: אם זו הלכה [שקיבלתם] אנו מקבלים אותה. אבל אם זו רק מסקנה [שלכם] התערבות נגדית יכולה לסתור אותה. הוא ענה: לא כן, אלא אני מכריז מהי הלכה."

הקריאה שלי: טיעון זה הוא סובייקטיבי שלילי, מכיוון שהוא עובר ממג'ור למינור.

נקבות של עמים שגברים אסורים לנצח (כלומר, עמונים ומואבים) (P) נוטות יותר להדרה (R) מאשר נקבות של עמים שגברים אסורים במשך שלושה דורות (כלומר, מצרים ואדומים) (Q).

אם נקבות של עמים שגברים שלהם אסורים לנצח (P) חשופות להדרה (R) לא מספיק כדי למנוע הכללה מיידית (S),

אז נקבות של עמים שזכריהם אסורים במשך שלושה דורות (Q) חשופות להדרה (R) לא מספיק כדי למנוע הכללה מיידית (S).

יום טוב ה':ב'

טקסט: "כל מעשה שהוא אשם בשבת, בין אם מכוח הכללים הנוגעים למנוחת שבת (ראה ערוב י', ג', טו) בין אם בנוגע למעשים של בחירה או בנוגע לחובות דת, אשם גם ביום חג. ואלה מכוח הכללים הנוגעים למנוחת שבת: אסור לטפס על עץ או לרכוב על בהמה או לשחות במים או למחוא כפיים או להכות בירכיים או לרקוע ברגליים [או לרקוד]. ואלה מכוח הכללים הנוגעים למעשים של בחירה: אסור לשבת בדין או לכרות אירוסין או לעשות חליצת או לחתום על ייבום. ואלה מכוח הכללים הנוגעים לחובות דת: אסור להקדיש דבר או לנדר ערך או להקדיש דבר או להפריש תרומה או מעשרות (דברים יד, כב-כט). את כל אלה קבעו [כאשמים] ביום חג: *ועוד יותר* [האם הם אשמים] בשבת. יום חג אינו שונה משבת אלא בהכנת אוכל חיוני (ראה מג). 1:5).

הקריאה שלי: זהו נושא חיובי, משני עד גדול.

השבת (P) מגבילה יותר (R) מכל יום חג (Q).

אם יום חג (Q) מגביל (R) מספיק כדי לקבוע פעולות מסוימות המפורטות (S),

אז השבת (P) מגבילה (R) מספיק כדי לקבוע את אותן פעולות המפורטות (S).

ניתן לנו שכל מה שנקבע בשבת הוא כך ביום חג, *למעט* הכנת אוכל; וכל מה שנקבע ביום חג הוא כך ביתר שאת בשבת [ללא יוצא מן הכלל]. הטענה הראשונה היא כמעט כללית אך יוצאת דופן. השנייה, שהיא ההיפך של "אם-אז", היא כללית לחלוטין. שתי הטענות נחוצות כדי לבטא באופן מלא את

הקשר בין שני המצבים. באשר לטיעון קל וחומר, זהו יתירות לכאורה, שכן אנו יודעים את מסקנתו בכל מקרה לפני ובלי תלות בהנחות היסוד שלו. אף על פי כן, ניתן להציגו ככלל אצבע שימושי. כלומר, ייתכן שהוא אינו בעל ערך פרשני/תיאורטי, אך הוא בעל תועלת היוריסטית/מעשית. בכל מקרה, הטיעון תקף מבחינה פורמלית וזה מה שמעניין אותנו כאן.

זבחים ז:ד

טקסט: "אם כל קרבן העוף הוקרב למטה (הקו האדום) כדרך קרבן חטאת ותחת השם קרבן חטאת, אומר רבי אליעזר: דין חילול הקודש עדיין חל עליו. רבי יהושע אומר: דין חילול הקודש כבר אינו חל עליו. אמר רבי אליעזר: אם קרבן החטאת, שאינו כפוף לדין חילול הקודש כאשר הוא מוקרב בשם זה, הופך להיות כפוף לדין חילול הקודש אם הוא מוקרב בשם אחר, *כמה וכמה* שכל הקורבן, הכפוף לדין חילול הקודש כאשר הוא מוקרב בשם זה, חייב להיות כפוף לדין חילול הקודש כאשר הוא מוקרב בשם אחר."

הקריאה שלי: טיעונו של רבי אליעזר הוא סובייקטיבי חיובי, מהמינור עד הגדול.

> הקורבן השלם (P), בהיותו כפוף לחוק חילול הקודש תחת שמה, נוטה יותר לחילול הקודש (R) מאשר קורבן החטאת (Q), שאינו כפוף לחוק חילול הקודש תחת שמה.
>
> אם קורבן החטאת (Q) רגיש לחילול הקודש (R) (R = 0) מספיק כדי להיות כפוף לחוק חילול הקודש תחת שם אחר (S),
>
> אזי הקורבן השלם (P) חשוף לחילול הקודש (R) (R > 0) מספיק כדי להיות כפוף לחוק חילול הקודש תחת שם אחר (S).

טקסט נוסף: "אמר לו רבי יהושע: לא, כפי שאתה טוען על קורבן חטאת, שכאשר שמה משתנה לקורבן שלם, הופך לדבר הכפוף לדיני חילול הקודש, האם תטען גם על קורבן שלם, שכאשר שמה משתנה לקורבן חטאת, הופך לדבר שאינו כפוף לדיני חילול הקודש)?"

קריאתי: רבי יהושע מתנגד לטיעון קל וחומר של רבי אליעזר, בכך שהוא בוחן שינויים במעמד מקרבן חטאת לקרבן שלם ולהיפך. הוא מציין שבמקרה הראשון, השינוי גורם לקרבן להיות כפוף לחוק חילול הקודש; ואילו במקרה השני, השינוי גורם לקרבן להפסיק להיות כפוף לחוק חילול הקודש. זה שולל את מסקנת הטיעון קל וחומר, ובכך מטיל ספק בתהליך ההסקה. מה לא בסדר פורמלי בתהליך זה? התשובה לשאלה זו היא שלמרות שבאופן שטחי המונח המשנה זהה בהנחה המשנית ובמסקנה, אם נבחן זאת מקרוב נבין שזה לא באמת כך. המילים בהן נעשה שימוש זהות, אך משמעותן הבסיסית שונה למדי. בהנחה המשנית, הקרבן הופכת להיות כפוף *באמת* לחוק חילול הקודש, ואילו במסקנה הקרבן אינו *כפוף* לו. במונח המשנה, איננו יכולים להשתמש באותה שפה יחסית שאנו משתמשים בה במונח האמצעי. בעוד ש-(R = 0)

ו-(R) > 0 יכולים להיחשב שניהם כ-(S) = 0), (R ו-(S) > 0 לא יכולים להיחשב שניהם כ-(S). זוהי בדיוק משמעות התנגדותו של רבי יהושע.[152]

זבחים ז:ו

טקסט: "אם כרת את ראש (הציפור) ונמצא שהיא טרפה, אומר רבי מאיר: זה לא מעביר טומאת גרון. רבי יהודה אומר: זה מעביר טומאת גרון. אמר רבי מאיר: אם במקרה של בהמה שנבלה טומאה במגע או בנשיאה, שחיטה מטהר את טומאת בהמה שהיא טרפה, האם אין זה משמע שבעוף שנבלה לא טומאה *במגע* או בנשיאה, שחיטה צריכה לטהר את טומאת בהמה שהיא טרפה? כשם שאנו מוצאים בשחיטה שהיא הופכת ראויה לאכילה ומטהרת את הטרפא מטומאתה, כך כרת (הראש) שהופך ראויה לאכילה, מטהר את הטרפא מטומאתה."

הקריאה שלי: טיעונו של ר' מאיר סובייקטיבי שלילי, מהמז'ור למינורי.

בהמה (אשר כנבלה הייתה מעבירה כך) (P) מסוגלת יותר כנבלה להעביר טומאה במגע או נשיאה (R) מאשר ציפור (אשר כנבלה לא הייתה מעבירה כך) (Q).

אם בהמה (P) מסוגלת כנבלה להעביר טומאה במגע או נשיאה (R) שאינה מספיקה כדי למנוע משחיטתה לטהר את טומאת טרפה (S),

אז ציפור (Q) מסוגלת כנבלה להעביר טומאה במגע או נשיאה (R) שלא מספיק כדי למנוע משחיטתה לטהר את טומאת טרפה (S).

לאחר מכן, רבי מאיר טוען באנלוגיה בין שחיטה לכריתת ראש. זה אומר לכאורה: "מכיוון ששחיטה וכריתת ראש הן ראויות לאכילה, אז כשם שהראשון מטהר את התרפה מטומאתה, כך גם השני".

טקסט נוסף: "רבי יוסי אומר: די (*לאי*) להשוות לפגר של בהמה: שחיטה מטהרת, גזירה לא."

קריאתי: רבי יוסי מתנגד לטיעוניו של רבי מאיר. למרות שהוא משתמש בלשון הדיו , באומרו "די", איני חושב שהוא באמת מתייחס לעקרון ההספיקות, שכן אין הבדל כמותי או אחר במונח המשנה של מסקנתו המוצעת של רבי מאיר. רבי יוסי מכחיש שמסקנת הטיעון קל וחומר נובעת מהנחת היסוד המשנית שלו (אותה הוא מקבל), באומרו: "[למרות] ששחיטת נבלת בהמה מטהר, [עדיין] כריתת [ראש ציפור] אינה [מטהר]". משמעות הדבר היא שרבי יוסי מטיל ספק בהנחת היסוד העיקרית של רבי מאיר, מסיבה כלשהי.

---

[152] לאחר מכן, רבי אליעזר סותר את התנגדותו של רבי יהושע, בציינו שבמקרים מסוימים שינוי שם של קורבן הכפוף לדיני חילול הקודש אינו גורם לכך שהקורבן חדל להיות כפוף לדין האמור - כך שקביעות זו עשויה בהחלט לחול על כל הקורבן. אך רבי יהושע דוחה אנלוגיה זו, ומצביע על הבדלים מסוימים בין האנלוגים המוצעים.

זבחים ח':יב

טקסט: "אם דם חטאת נלקח לתוך שתי כוסות והובאה אחת מהן החוצה [לחצר המקדש], זו שנשארה בפנים כשירה. אם אחת מהן הוכנסה פנימה [לבית המקדש], רבי יוסי הגלילי מכריז על החיצונית כשירה [כלומר, זו שנמצאת בחצר המקדש], וחכמים מכריזים עליה פסול. רבי יוסי הגלילי אמר: אם במקרה שהמחשבה פוסלת, [כמו כשיש כוונה להזות] מחוץ [לחצר המקדש, השווה מזאב ב', ב'], זה [החוץ] אינו פוסל את השאר [עדיין בתוך שטח המקדש] כמו זה שהוצא החוצה, האם אין זה משמע *שבמקרה* שהמחשבה אינה פוסלת, [כמו כשיש כוונה להזות] בתוך [המקדש], זו שנשארה בחוץ [גם] אינה נעשית כמו זו שהוכנסה [לבית המקדש, כלומר פסול, מזאב ח', יא]?"

הקריאה שלי: הטיעון של ר. יוזה הוא אנה קדמון שלילי, מהעיקר למשני.

התזת דם שלא כדין מחוץ למקדש (מה שהופך אותו לפסול) (P) בעייתית יותר מבחינה פולחנית (R) מאשר התזת דם שלא כדין בתוך המקדש (מה שאינו הופך אותו לפסול) (Q).

אם התזת דם שלא כדין מחוץ למקדש (P) היא בעייתית מבחינה פולחנית (R) אינה מספיקה כדי לפסול את הדם הנותר (S),

אזי התזת דם שלא כדין בתוך המקדש (Q) היא בעייתית מבחינה פולחנית (R) ואינה מספיקה כדי לפסול את הדם הנותר (S).

זבחים יב:ג

טקסט: "עורות הקודשים הקטנים שייכים לבעלים; עורות קודשי הקודשים שייכים לכהנים. *קל וכבד* : כשם שכאשר במקרה של קורבן עולה שאין להם זכות לבשרו, יש להם זכות לעורו, עבור קורבנות קודשי הקודשים, שיש להם זכות לבשרם, האם אין זה משמע שיש להם *גם* זכות לעורם?"

הקריאה שלי: זהו נושא חיובי, משני עד גדול.

קודשי הקודש (שבשרן שייך לכוהנים) (פ) שייכים לכוהנים (ר) יותר מאשר העלות (שבשרן אינו שייך לכוהנים) (ש).

אם לכוהנים יש זכויות בעלות (R) ביחס לעולות (Q) מספיקות כדי שתהיה להם הזכות על העורות (S),

אז לכוהנים יש זכויות בעלות (R) ביחס לקודשי הקודש (P) מספיקות כדי שתהיה להם הזכות על העורות (S).

טקסט נוסף: "(המקרה של) המזבח אינו יכול לשמש כסטנדרט (כדי לסתור את ההיסק), שכן בכל מקרה אין בו את העור."

הקריאה שלי: זוהי התנגדות: הכחשה של המסקנה, אשר מטילה ספק בהנחה או בתהליך.

הערה: ברצוני להדגיש שאיני תלמודיסט. בהיותי חובבן בלבד, ייתכן בהחלט שלא הבנתי חלק מהטקסטים כראוי או באופן מלא. איני מתיימר כאן להסביר באופן מלא ומדויק את קטעי המשנה המפורטים - איני בקיא מספיק בהלכה היהודית כדי לעשות זאת. כל שניסיתי לעשות הוא לפרש בקצרה את ההיבט קל וחומר של דיונים אלה בצורה סטנדרטית, כפי שהם נראים מבלי להסתכל על ההקשר הרחב יותר. כמובן, הייתי צריך להקדיש מחקר נוסף לתחום זה, ואף להתייעץ עם מומחה בתחום כדי לאשר או לתקן את פרשנויותיי, אך בחרתי שלא לעשות זאת, בהתחשב בכך שכבר היו לי ידיים עסוקות בעניינים דחופים יותר. אהיה אסיר תודה לכל מי שימצא שגיאות בטיפולי ויספר לי עליהן. בהחלט הייתי מעודד כל מי שיכול לשפר את עבודתי לעשות זאת. אם האחרון מעוניין שאפרסם את פירושו, אנא שלח אותו לכתובת www.logicforum.org.

2. קל וחומר דיון בשני התלמודים

יש צורך גדול שמישהו יעבור על כל הספרות התלמודית, ובפרט על שני התלמודים, ויחפש בה כל מיני נימוקים, וליתר דיוק יישומים של עקרונות הפרשנות הרבניים, ובפרט מקרים של טיעון קל וחומר. זוהי עבודה אדירה, כמובן, שאידיאלית צריכה להתבצע ביחס לטקסטים המקוריים, בעברית ובארמית. אנשים רבים צריכים להשתתף בפרויקט הזה, שהוא באמת כדאי. לעולם לא נוכל לקוות להבין ולהעריך באופן מלא ונכון את ההיגיון התלמודי ללא מחקר אמפירי יסודי שכזה. אין לי כוונה לעשות עבודה חשובה זו, מהסיבה הפשוטה שאין לי את הידע הלשוני הדרוש לכך. אבל אני כאן מנסה לעשות חלק קטן ממנה, במיוחד ביחס לטיעון קל וחומר ובתרגום לאנגלית.

התלמוד הירושלמי היה הראשון שנסגר, בסביבות שנת 400 לספירה. כמעט ואין לי ניסיון אישי עם תלמוד זה, אך אם לשפוט לפי מה שקראתי עליו, הוא קצר יותר ופחות מחלוקת, ולכן ניתן לצפות שהוא יכיל פחות ויכוחים, קל וחומר. כפי שכתב נויזנר:

> "הירושלמי מדבר על המשנה בקול אחד, על דברים מעטים ביסודם... [הוא] נוקט בתוכנית חקירה שאינה מורכבת או מגוונת במיוחד. הירושלמי משתמש גם ברפרטואר יחיד, מוגבל למדי, של יוזמות פרשניות ובחירות רטוריות וכו'." (*ספרות רבנית: מדריך חיוני* , עמ' 41.)

התלמוד הבבלי , שנסגר בסביבות שנת 600 לספירה, הוא המסמך שידרוש את עבודת המחקר הרבה ביותר. אנו יכולים לצפות למאות טיעונים א-פורטיורי בו, שיפורטו ובסופו של דבר ינותחו. בלאו מדווח ששוורץ

[153]מעריך את הסטטיסטיקה עבור הכלל ההרמנויטי השני, זה של *גזרה שווה*, כדלקמן:

> "...בתלמוד הבבלי לבדו, צריכות להיות קרוב לארבע מאות, בתלמוד ירושלמי כמאה וחמישים ובתוספתא שלושים. אם מוסיפים לכך את הגזרה *שווה* בחיבורים הלכתיים ובמקורות אחרים, יהיה סך הכל, לאחר ניכוי הקטעים המקבילים הרבים, שש מאות" (עמוד 156).

איני יודע אם שוורץ ערך הערכות דומות עבור הכלל ההרמנויטי הראשון, *qal vachomer*, בספרו המוקדש לנושא זה. אבל זו ניחוש סביר כבדרך אגב שהסטטיסטיקה היא באותו סדר גודל. מיותר לציין שאנחנו לא סופרים טיעונים קל וחומר כדי לגלות מי טען קל וחומר בתדירות הגבוהה ביותר; אין תחרות לנצח בה! מטרת ספירתם היא לקבוע במדויק את מספר המקרים שעלינו בסופו של דבר לפרט ולנתח.

בכל מחקר של טיעון קל וחומר בתלמוד, עלינו כמובן להבחין בין *המקורות השונים* של המקרים המצויים בו. התלמוד עשוי לצטט קטע מהתורה (חמשת חומשי משה) או מהנח"ך (שאר התנ"ך), או מהמשנה (שנערכה בסביבות שנת 220 לספירה) [154], או מהתוספתא (שנערכה בערך באותו תאריך או זמן קצר לאחר מכן) [155], או *מברייתא* (אמירה שהגמרא טוענת כתנאי, שאינה כלולה במשנה, אם כי ייתכן שהיא נמצאת בתוספתא), או לבסוף מהגמרא (שבתורה יש לה רבדים רבים). לא אעשה זאת כאן, אך ברור שיש לעשות זאת אם ברצוננו לקבל תמונה מדויקת של שימוש קל וחומר.

באשר לתרגומים לאנגלית של התלמוד, יש לנו, אני חושב, רק חמישה סטים לבחירה. שלושת האחרונים הם *מהדורת שוטנשטיין של התלמוד*. *בבלי* וגם *מהדורת שוטנשטיין של התלמוד ירושלמי* (ניו יורק: ArtScroll, תאריכים שונים) [156], *מהדורת שטיינזלץ של התלמוד* (ניו יורק: רנדום האוס, 1989-99) [157], והתלמוד *מבבל*. *תרגום אמריקאי* (אטלנטה: הוצאת Scholars

---

153 בספרו Der Hermeneutische Analogie in der Talmudischen Litteratur, עמ' 84, 87, 89.

154 ראה the Jewish Encyclopedia article online: www.jewishencyclopedia.com/articles/10879-mishnah.

155 ראה the Jewish Encyclopedia article online: www.jewishencyclopedia.com/articles/14458-tosefta.

156 נראה שאלו שלמים. ראה: www.artscroll.com/Talmud1.htm.

157 וככל הנראה כולל רק בבא מציעא, כתובות, תענית וBT-זה מתייחס ל סנהדרין. ראה:

(Press for Brown Judaic Studies, 1984-95) [158]. למיטב ידיעתי, מהדורות אלו אינן זמינות בצורה המאפשרת חיפוש במחשב, אם כי מהדורת שטיינזלץ מפורסמת לפחות בחלקה באתר האינטרנט של המחבר [159].

תרגום ישן יותר הוא *מהדורת סונצ'ינו של התלמוד* (לונדון, 36 כרכים, 1935-1952), בעריכת הרב איזידור אפשטיין (1894-1962). גרסה זו זמינה בחינם באינטרנט, הודות ל-Halakhah.com (פרויקט של חב"ד), ב-63 קבצי PDF [160]. משאב זה עשוי להיות שימושי מאוד, בתנאי שנטרח למזג את כל הקבצים הללו למסמך אחד כדי להימנע מעבודה חוזרת; כמובן שיהיה צורך לנקות את הקובץ הבודד מכל תוכן העריכה, כגון חומר מבוא והערות שוליים.

עתיקה עוד יותר היא *מהדורת רודקינסון של התלמוד הבבלי* (1903) [161]. מהדורה זו זמינה בחינם באינטרנט הודות לארכיון הטקסטים הקדושים באינטרנט [162], בפורמט קינדל [163]. הצלחתי להמיר קובץ זה לקובץ וורד, שממנו הסרתי את כל החומר המיותר (כלומר, כל ההקדמות, התקצירים, הערות השוליים וכו' של רודקינסון). מהדורה זו מכילה את כל המסכתות בסדרי מועד (מסכתות 12) ונזיקין (מסכתות נזקים: 10) [164]. לפיכך, חסרים בה ארבעה סדרים שלמים, דהיינו: זרעים (מסכתות 11), נשים (מסכתות נשים), קודשים (מסכתות קדושים: 11), טהרות (מסכתות טהרה: 12). ברור שמהדורת רודקינסון אינה כוללת את התלמוד כולו, כך שכל מידע שנאסף ממנה עשוי להיות חלקי.

---

www.steinsaltz.org/learning.php?pg=Talmud_-_Books&articleId=1424

.

158 תרגום (או עריכה?) של יעקב נויזנר, צבי זהבי ואחרים. שלם.

159 בכתובת: www.steinsaltz.org/index.php . מאחר שחיפוש המערכת 'fortiori', מחזיר רק 11 תוצאות עבור אני מניח שמאגר הנתונים רחוק מלהיות ממצה.

160 ניתן למצוא זאת בכתובת: www.halakhah.com/indexrst.html . מהדורת קינדל זמינה גם כן במחיר סמלי, בכתובת www.talmudicbooks.blogspot.ch/2012/05/amazon-kindle-oral-torah-in-36-volumes.html .

161 מיכאל לוי רודקינסון, לשעבר פרומקין, היה יהודי שהיגר לאמריקה 1845-1904)).

162 בכתובת www.sacred-texts.com/jud/talmud.htm .

163 הוא זמין גם בפורמט ספר אלקטרוני שניתן לקרוא באמצעות קורא Adobe Digital Editions (ADE). עליי לציין שבעוד שלקורא קינדל למחשב יש יתרון בכך שחיפושו מפרט את כל המקרים התואמים בבת אחת, יש לו מגבלה לעומת זאת, אין מגבלה מקסימלית, ADE, מקסימלית של 100 תוצאות; לקורא והוא מוביל אותך רק למקרים התואמים אחד בכל פעם.

164 ועוד חומר נוסף הקשור לפקודות אלה;" דהיינו: אבל רבתי / שמות;" אבות ר' נתן; דרך ארץ רבה וארץ זוטא.

אבל מטרתי כאן היא להשיק *מחקר פיילוט* , כדי להראות את הדרך בה נוכל להשיג את המידע והסטטיסטיקות הרצויים. הייתי מעדיף לעשות את המחקר הפיילוט הזה ביחס למהדורת סונצ'ינו, שהיא לא רק שלמה יותר אלא גם מכובדת יותר באופן כללי; אבל החלטתי להתמקד במהדורת רודקינסון כדי לחסוך זמן ומאמץ. זה אמור להספיק כדי להראות את הדרך, גם אם התוצאות שיתקבלו לא יהיו יסודיות ואמינות באותה מידה. בכל מקרה, גם אם תרגומיו של רודקינסון אינם מאושרים באופן אוניברסלי, מגבלה זו כמעט ולא משפיעה על המחקר שלנו משום שהוא מתמקד ספציפית בטיעון קל וחומר.

מחקר פיילוט . בסופו של דבר, עלינו לפרט את כל הקטעים בתלמוד שנראה שיש להם כוונה קל וחומר, ולראות האם אכן ניתן לנסח אותם בצורה סטנדרטית (בין אם תקפים ובין אם לא). ניתן לעשות זאת באופן ממצה רק על ידי מעבר על כל התלמוד עמוד אחר עמוד, דבר שאני לא מתכוון לעשות כאן. במקום זאת, אני מציע לחפש מספר ביטויי מפתח שבדרך כלל, או אפילו רק לעתים קרובות, *מעידים על דיון קל וחומר* . זו הסיבה שהייתי זקוק לקובץ יחיד, נקי מכל פרשנות. איננו יכולים למצוא ביטויי מפתח ולספור מופעים במהדורת רודקינסון באמצעות אינדקס, מכיוון שאין בו כזה.

בעבר, כשכתבתי את JL, בדקתי את כרך האינדקס של מהדורת סונצ'ינו (1952), ומצאתי שם 137 ערכים המעידים לכאורה על טיעון קל וחומר, אותם סידרתי בטבלה כדלקמן (טבלה 3.3) [165]:

#	ערכי אינדקס של סונצ'ינו BT
52	*אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה*
31	*א מינורי אד מיוז'וס*
34	*קאל ווה-הומר*
2	ניכוי, הוכחות על ידי
8	הסקה ממינור לגדול
8	מז'ור, הסקה ממינור ל
2	מינורית, הסקה מהעיקרית ל
137	סך כל ההפניות קל וחומר

[165] כפי שציינתי בזמנו, לא ניתן לקבל נתון זה כפשוטו, "מכיוון שההפניות הן למספרי עמודים, שעשויים להכיל יותר מטיעון אחד מאותו סוג; כמו כן, לאחר שלא בחנתי אותם, איני יכול להבטיח שכולם מקרים לגיטימיים. הייתי חושד כבדרך אגב, על סמך ניסיוני המינימלי בלימוד תלמוד, שרשימה זו אינה שלמה (וכיחו שכן אם נכלול את הפירושים)."

מחקר באמצעות מחרוזות חיפוש בוודאי נותן לנו תמונה מדויקת יותר של שימוש קל וחומר. הבעיה איתו, כמובן, היא שהוא מאפשר *חפיפות*. לדוגמה, נוכל לספור פעמיים את הטיעון הבודד "עקביה הסיק אז מסקנה *קל וחומר*. הוא אמר: 'אם לרך יש כוח כה רב על הקשה עד כדי כך שהוא נשא אותו (מים על אבן), *כמה יותר* כוח יהיה לתורה, שדבריה קשים כברזל, על ליבי, שהוא בשר ודם?'" - פעם אחת עבור הביטוי "קל וחומר" ופעם אחת עבור "כמה עוד". חפיפות כאלה ניתנות לביטול רק בשלב מאוחר יותר, כאשר כל טיעון יפורסם וייבחן מקרוב. לעת עתה, נתעלם מקושי זה ונשאף להערכה גסה.

אגב, חשוב לזכור, כשמחפשים טיעונים כאלה, שהאינדיקטור הכמותי הרלוונטי חייב להיות במסקנה המשוערת – לא בהנחה. בדוגמה לעיל, למשל, האינדיקטור הרלוונטי אינו הביטוי המקדים "כל כך הרבה" (אשר מתייחס אך ורק לכמות מרשימה ולא מוגדרת), אלא הביטוי הנובע מכך "כמה עוד" (אשר משמש לאותת על טיעון קל וחומר). לפיכך, ביטוי (כגון "כל כך הרבה" המשמש כאן) עשוי להיחשב כאינדיקציה לטייעון קל וחומר, אך למעשה לא להיות כזה – משום שלמרות שהיה יכול להיות אינדיקציה אילו היה במסקנה, הוא אינו נמצא במסקנה.

הצעד הראשון במחקר שלנו הוא לחשוב על ביטויים מרכזיים לחיפוש. הביטויים שעשויים להעיד על שיח קל וחומר הם משני סוגים. הקבוצה הראשונה כוללת סמנים אידיומטיים כמו 'כמה שיותר', 'כמה שפחות', 'הרבה יותר' וכן הלאה. הקבוצה השנייה כוללת סמנים תיאוריים כגון 'קל וחומר', 'מהמינור לעיקר', 'הסקה', 'טענה', 'הגיוני' - אם למנות רק כמה.

בנוגע לסוג הראשון, עלינו להחליט על הסדר שבו יתנהל החיפוש שלנו, כדי להימנע מחזרות מיותרות. לשם כך, פיתחתי את הסידור ההיררכי המוצג בתרשים הבא. הביטויים ה"א קל וחומר" מקוצרים שם, באמצעות האותיות הראשונות של המילים המרכיבות אותם; לדוגמה, 'smms' פירושו 'כל כך הרבה יותר'. שימו לב שלכל ביטוי עם 'יותר', יש ביטוי דומה עם 'פחות'. השורש של כל הביטויים הללו הוא העליון, ההשוואתי 'יותר' (או 'פחות', לפי העניין); מכאן אנו גוזרים 'הרבה יותר', 'כמה הרבה יותר', 'כל כך הרבה יותר', וגם 'עדיין יותר' ו'אפילו יותר', וצורות פועל ספציפיות יותר. ניתן לבנות תרשים זרימה דומה החל משורש המשנה 'כמו יותר', שממנו אנו גוזרים 'הרבה יותר', 'כמה הרבה יותר', 'כל כך הרבה יותר', וגם 'עדיין יותר' ו'כל כך יותר', וצורות פועל פחות גנריות.

בטבלה שלעיל (תרשים 3.1), המציגה את ההיררכיה של ביטויים קל וחומר, הביטויים הספציפיים ביותר (למשל smms) נמצאים מימין; הגנריים יותר (למשל smm) נמצאים באמצע, והמעורפלים ביותר (למשל sm+) נמצאים משמאל (דוגמאות לאחרונים הן 'הרבה יותר גדול' או 'הרבה יותר גרוע'). מכאן אנו רואים שהדרך הטובה ביותר לחפש במסמך נתון, כדי להבטיח מינימום של החמצות או חפיפות, תהיה בסדר הבא. ראשית, עלינו לחפש נגזרות של 'יותר', החל מהספציפיות ביותר וכלה בגנריות ביותר; שנית, עלינו לחפש נגזרות של 'יותר', החל מהספציפיות ביותר וכלה בגנריות ביותר. הרשימה המלאה והמסודרת והתוצאות שהתקבלו ניתנות להלן (טבלה 3.4):

כמות	ניסוח קל וחומר	כמות	ניסוח קל וחומר
0	הרבה יותר כך	10	כך עוד יותר
2	הרבה פחות כך	1	כך פחות ופחות
11	עוד הרבה (שאריות)	152	עוד יותר (שאריות)
3	הרבה פחות (שאריות)	9	כך פחות (שאריות)
6	כל כך הרבה (שאריות)	1	כל כך הרבה (שאריות)
0	כמה יותר מכך	0	כמה יותר כך
0	כמה פחות כך	0	כמה פחות כך
15	כמה עוד (שאריות)	13	כמה יותר (שאריות)
4	כמה פחות (שאריות)	0	כמה פחות (שאריות)
1	כמה (שאריות)	0	כמה (השאריות)
1	הרבה יותר (שאריות)	0	הרבה יותר (שאריות)
2	הרבה פחות (שאריות)	0	הרבה פחות (שאריות)

2	הרבה יותר (שאריות)	3	הרבה יותר (שאריות)
18	הרבה פחות (שאריות)	0	הרבה פחות (שאריות)
2	ככל	0	הרבה מה (שאריות)
0	מעט כמו	0	עוד יותר כך
4	הרבה (שאריות)	0	עדיין פחות כך
3	עוד יותר כך	0	עוד יותר (שאריות)
1	עדיין פחות	0	עדיין פחות (שאריות)
10	עוד יותר (שאריות)	1	עדיין אותו הדבר
0	עדיין פחות (שאריות)	0	עדיין ה(שאריות)
?	שאריות	2	על אחת כמה וכמה
1	אפילו יותר מכך	0	פחות מכך
0	אפילו פחות	2	עוד יותר (שאריות)
15	אפילו יותר (שאריות)	1	כל כך פחות (שאריות)
4	אפילו פחות (שאריות)	3	אַף עַל פִּי כֵן
?	שארית (אחיד)	0	כל (השאריות)
0	יותר מכך (שאריות)	18	אף על פי כן / אף על פי כן
0	פחות (שאריות)	?	אַף עַל פִּי כֵן
3	לא/לא יותר	8	יותר מכך (שאריות)
0	לא/לא פחות	3	פחות (שאריות)
?	עוד (שאריות)	3	יותר (שאריות)
?	פחות (שאריות)	1	ככל שפחות (שאריות)

שימו לב שמדובר כמעט בנתונים גולמיים, שטרם עובדו במלואם על ידי ניתוח מפורט של כל מקרה לגופו. עם זאת, עשיתי כאן מאמץ קטן לצמצם את התחום. באשר לניבים שכמעט בוודאות מאותתים על שיח קל וחומר, בחנתי את רוב המקרים בקצרה, בצורה אגבית, והורדתי 'נפלים' ברורים, כלומר מחרוזות אותיות הדומות בטעות למחרוזות קל וחומר (לדוגמה: ב'מורה-ילדים שהכה יותר מדי את הילדים', המחרוזת 'הרבה' אינה מיועדת כמובן כסמן קל וחומר). ככלל, במקרים של ספק ספרתי מקרים אפשריים כמקרים ממשיים, מבלי לטרוח לבחון את הנתונים לעומק.

באשר למחרוזות החיפוש שכותרתן 'שארית', המדיניות שלי הייתה לפסול את כל המקרים מלבד את אלה שסביר להניח שהם דיון קל וחומר. הסטטיסטיקה עבור מילים או ביטויים גנריים יותר כאלה אינה כוללת את הספירות עבור ביטויים ספציפיים יותר הנגזרים מהם: ומכאן התווית 'שארית'. לדוגמה, הספירה עבור 'so much the' אינה כוללת את הספירות עבור 'so much the more' ו-'so much the less', אשר בתורן אינן כוללות את הספירות

עבור 'so much the more so' ו-'so much the less so'. זה מאפשר לנו לראות בצורה מדויקת יותר את הניסוח קל וחומר בו נעשה שימוש, וגם מקל על התמודדות עם השאריות המעורפלות ביותר. לדוגמה: הספירה עבור 'so much the more' (152) אינה כוללת את המקרים הספציפיים יותר של 'so much the more so' (10), והמחרוזת הגנרית יותר 'so much the' (דוגמה אחת) אינה כוללת את המקרים של 'so much the more' ושל 'so much the less'.

באופן דומה עם מחרוזות מילים אחרות. ברור שספירת השארית של 'all the' חייבת לא לכלול מקרים הנכללים תחת 'all the same', כמו גם אלו הנכללים תחת 'all the more' ו-'all the less'. הסיבה לכך שביטויים עם 'the more' (עמודה ראשונה) חייבים להיספר לפני אלו עם 'more' בלבד (עמודה שנייה) היא שהשארית של 'much' לא כוללת את כל המקרים עם 'much the'; וכמו כן, 'still' חייבת לא לכלול 'still the', ו-'more/less' חייבת לא לכלול 'the more/less'.

ככל שמחרוזת החיפוש מעורפלת יותר, כך היא למעשה כוללת יותר מקרים; אך שיטת השאריות שבה נעשה שימוש כאן מאפשרת לנו לצמצם במידה מסוימת את השדה. במקרה של 'כל כך הרבה', רק מקרה אחד ("כל כך הרבה יותר מוצק") נותר, וזה אכן היה קל וחומר. במקרה של השארית 'כל כך הרבה', רק 6 מקרים מתוך 75 עמדו במבט ראשון כקל וחומר (כלומר, אלו שנוסחו "במידה כה גדולה יותר" או "במידה כה גדולה יותר"). עבור 'כמה', מתוך 80 מקרים שנותרו רק אחד עמדה (ניסוח "כמה חמור יותר"). עבור 'הרבה', מתוך 234 מקרים רק 4 עמדו (ניסוח "הרבה יותר טוב" או "הרבה יותר גדול"). עבור השארית 'יותר', מתוך 83 מקרים רק 3 התבררו כקל וחומר לכאורה ("נהניתי יותר כי מילאתי שתי חובות דתיות", "ככל שיש לאפשר זאת יותר...", "זה חל יותר על...").

שימו לב שכל המקרים המוכרים כוללים *השוואה* (למשל, מוצק יותר, גדול יותר, חמור יותר, טוב יותר, מהנה יותר). במקרים רבים, לא נמצאו מקרים פוטנציאליים קל וחומר (לפחות לא בקריאתי האקראית). לכן, לשם המחשה: אף אחד מ-99 המקרים של 'לא פחות' או 'לא פחות' לא ענו; כמו כן, אף אחד מ-33 המקרים הנותרים של 'עדיין ה-' ואף אחד מ-1010 המקרים של 'כל ה-' לא ענו (חיפשתי). במקרים נותרים מסוימים, לא טרחתי לבחון את המקרים הבודדים כלל, בציפייה לתוצאות זניחות (כלומר, קרוב לאפס). לכן, עבור 'אף על פי כן' (498 מקרים) 'עדיין' (777), 'אפילו' (3642), 'יותר' (1159) ו'פחות' (1949) - *שמתי סימן שאלה*, וספרתי את התוצאות כאפס. עליי להסביר שעבודת האימות הפרטנית, אפילו כשהיא נעשית בצורה גסה כפי שעשיתי אותה, גוזלת זמן רב ביותר.

ראוי לציין כי הביטוי "כך" בביטויים המסתיימים ב-"יותר/פחות" מתייחס באופן ברור לנשוא שניתן קודם לכן. ביטויים עם "*יותר* /פחות" נועדו להיות

מודגשים יותר מאלו עם "יותר/פחות" בלבד; באופן דומה, " *כל כך* הרבה" מודגש יותר מאשר "הרבה" בלבד; אך הדגשים אלה הם רטוריים: המשקל הלוגי זהה. באופן דומה, " *כמה* " היא שאלה רטורית ולכן פחות מודגש מ-"כל כך הרבה"; אך משקלם הלוגי זהה. בהתבוננות ברשימה של ביטויים נפוצים לעיל, עולה בדעתי שמנקודת מבט לוגית גרידא, נוכל באותה מידה להשתמש בצורות מתונות יותר, כמו "קצת יותר", "די הרבה יותר", "קצת יותר", "קצת יותר", או אפילו "קצת יותר" - שכן ברור *שכמות ה"יותר* " אינה רלוונטית כאן. ההרגל שלנו הוא לאותת על כוונה קל וחומר באמצעות הגזמה (למשל, "כל כך הרבה"), אך נוכל באותה מידה לעשות זאת על ידי לשון המעטה. עם זאת, כשחיפשתי ביטויים מתונים יותר כאלה בתלמוד של רודקינסון, לא מצאתי מקרים. ייתכן שחלקם מופיעים בתלמוד שונצינו.

שימו לב שאני מוסיף לטבלה לעיל מספר מחרוזות חיפוש שלא כלולות בתרשים הקודם, דהיינו: 'still these' (מקרה אחד מתוך שניים), "all these (3/4), 'none the less' (18/18), 'nevertheless' (?/498), 'as much/little as' (2/114 ו-0/0), ו-'no/not more/less' (3/117[166]) ו-0/99[167]. כל אלה הם ביטויים שעשויים להעיד (אם כי כנראה שלעתים קרובות אינם) על טיעון *pari* a fortiori (כלומר, צורות עם הנחת יסוד שוויונית של עיקר, שממנה נוכל באותה מידה להסיק ממינור לעיקר או מעיקר למינור). בכל מקרה, כאשר אנו כוללים ביטויים אלה ברשימה שלנו, אנו מבינים שיש המשכיות בניסוח, החל מ-'all the more', דרך 'much the more' ו-'much the less', ועד 'all the same' ו-'none the less' (וביטויים אחרים שעשויים להעיד על *pari*).

כדי לחזור ולהדגיש, סטטיסטיקה חד משמעית תהיה אפשרית רק כאשר כל מקרה ומקרה יפורטו ויבחנו בפירוט – עבודה אדירה, שלא אנסה לעשות כאן. לאחר שבדקנו בטבלה לעיל אינדיקטורים אידיומטיים קל וחומר, עלינו להתמודד כעת עם האינדיקטורים התיאוריים יותר. אני חושב שהבא (טבלה 3.5) אמור לכסות את רוב הפוטנציאל.

לְסָפוֹר	ניסוח קל וחומר	לְסָפוֹר	ניסוח קל וחומר
73	זה מספיק	147	אַחַת כַּמָּה וּכַמָּה
365	מספיק (שאריות)	0	א מינורי (אד מיוז)

[166] שני הדברים הנראים *כ"א-פארי"* במשפט: "כן, עסקת בתורה כמו רבי חייא, אך לא הרפת בתורה כמוהו" הם אולי יותר מרומזים מאשר מפורשים. הקרדיט שלך ,x בפרפרזה: אם היית עסוק בתורה כמוהו, אז אם הקרדיט שלו הוא כמו שלו); ואם היית מפיץ את התורה כמוהו, אז הקרדיט שלך יהיה כמו) x יהיה שלו.

[167] ניסוח: "לא מחמיר יותר" (2 מקרים מתוך 3) או "לא יותר מ..." (מקרה אחד מתוך 17).

13	זה מספיק	0	(a majori (ad minus
144	מספיק (שארית)	0	ממינור (למז'ור)
0	זה מספיק	0	מגדול (למשנה)
171	מספיק (שאריות)	0	קל ווכומר
19	זה נובע מכך	60	מסקנות
23	לא לעקוב	984	מסיק(ים), הסיק, מסיק
166	אנלוגיה, אנלוגיות	19	ניכוי/ים
32	מַקְבִּיל	467	להסיק, הסיק, הסיק
0	אנלוגי, אנלוגי	70	הוֹכָחָה
121	כְּמוֹ כֵן	142	להוכיח, הוכיח, הפריך
23	באופן דומה	70	טיעון/ים, טיעון/ים
261	כְּלָלִי	27	להתווכח, טען, מתווכח
255	מְסוּיָם	10	הֶגיוֹנִי
הערה: ספירות אלו הן נתונים גולמיים.		?	ניסוח אחר

שימו לב היטב שהסטטיסטיקות בטבלה זו אינן מעובדות אף יותר מאלה בטבלה הקודמת. אני מציג רק את המספרים הגולמיים שפורסמו על ידי מנוע החיפוש, מבלי לטרוח לבחון מקרים בודדים. הסכום הכולל בטבלה זו הוא 3662, וזה לא כולל מילים המעידות על הסקה כמו 'לכן' (1616), 'לכן' (2270, כולל 861 'מאיפה' ו-42 'מהשם'), אז (4729, כולל 'מהשם') וכו'. ברור שנדרשת עבודה רבה כדי למיין את כל אלה.

אני כולל את המילה 'kal vochomer' בטבלה זו, משום שרודקינסון השתמש בביטוי זה בהערה [168]; אך כפי שהתברר שהוא לא השתמש בו בטקסט עצמו. וגם תרגומו, בניגוד לתרגום המאוחר יותר של סונצ'ינו, אינו משתמש מעולם בביטויי המפתח 'a minori/majori', או 'ממינור/מז'ור'. המונח התיאורי העיקרי שלו הוא, אם כן, 'a fortiori'; ניתן להשתמש בו כדי לאותת על כוונה א-פורטיורי או כדי להתייחס לטיעון א-פורטיורי שכבר הוצע. בכל מקרה, שימוש בביטוי מפתח זה אינו יכול להעיד על שום דבר מלבד הנחה של דיון א-פורטיורי.

---

168 רודקינסון שם (בכרך ב', חלק א') אומר: "זהו מקרה שבו מופיע בטקסט הביטוי התלמודי הייחודי של קל וחומר. התרגום המילולי הוא 'קל וכבד', כלומר, מהקל לכבד או מהמינור לגדול. במבוא לתלמוד מאת פרופ' ד"ר מילצינר מוקדש פרק שלם להסבר מונח זה (עמ' 141-130). עם זאת, לא ניתן למצוא מונח כללי שיבטא את משמעותו, ויש לשנות את הביטוי בהתאם לדרישות הטקסט." הערה זו לדעתי מוזרה למדי, בהתחשב בכך שהביטוי העברי *קל וחומר* ידוע זה מכבר כמתייחס לטיעון קל וחומר, ואכן רודקינסון משתמש בחופשיות בביטוי קל וחומר במקומות אחרים!

ניתן למצוא טיעונים רבים נוספים בדרגת קל וחומר באמצעות מילות המפתח האחרות המפורטות בטבלה זו ואחרות דומות להן. המילה 'להסיק' ככל הנראה מתאימה בדרך כלל למילה העברית *דין* , אשר בשיח הרבני משמשת לעתים קרובות להתייחס ל-דרגת קל וחומר; אותו הדבר עשוי לחול על המילים 'להסיק', 'להוכיח' ו'לטעון'. שימו לב שמילים אלו מופיעות לעתים קרובות בשאלה שלילית רטורית: 'האם אין זו מסקנה ש...', 'האם איננו יכולים להסיק ש...', 'האם אין זה הגיוני ש...'.[169]

ברור שחלק מההסקות, הדדוקציות, ההוכחות או הטיעונים הללו חייבים להתייחס לעקרונות הרמנויטיים אחרים, כגון *גזרה שווה* ובניין אב , שכן קל וחומר אינה צורת ההיגיון היחידה המשמשת בתלמוד. כרגע אין לי מושג ברור כיצד צורות פרשנות אחרות כאלה מנוסחות בפועל במהדורת רודקינסון, או בכל מקום אחר לצורך העניין. ברור שבסופו של דבר יש לענות על שאלה זו. כאשר נעשה זאת, חקירתנו תתרחב מעיסוק ספציפי בטיעון קל וחומר לעיסוק כללי בכל העקרונות ההרמנויטיים. עם זאת, איני נוטה כרגע לבחון לעומק עניין זה.

ביטויי המפתח העיקריים בהם השתמש רודקינסון כדי להתייחס לטיעון "אפילו יותר" (147 מקרים), והביטויים האידיומטיים השונים "הרבה יותר/פחות" (189), "הרבה יותר/פחות" (71), "אפילו יותר/פחות" (20), "עדיין (ה) יותר/פחות" (15), "כל כך יותר/פחות" (8), בין היתר (36) [170]. התוצאה הכוללת היא שמספר הטיעונים "אפילו יותר" במהדורת רודקינסון של התלמוד עשוי להיות **כ-500** (מספר עגול). זה מתעלם מחפיפות בטבלה הראשונה והשנייה (ללא ספק רבות), כמו גם מכל הכוונות האפשריות "אפילו יותר" בשאר הטבלה השנייה (אולי רבות); אולי אלה ואלה מאזנים זה את זה במידה מסוימת. זהו עדיין ספירה גסה ולא ודאית מאוד, כמובן; אבל זה עדיף מכלום - ניחוש מושכל, נניח. יתר על כן, יש לזכור שמהדורתו של רודקינסון כוללת רק שניים מתוך ששת סדרי התלמוד – כך שהספירה הסופית עשויה להיות פי שלושה ממספר זה!

יש להדגיש כי סטטיסטיקה זו מקבצת יחד טיעונים א-פורטיורי וטיעוני קרשנדו בלבד. ברור שמחקר מקיף עתידי יצטרך להבחין ביניהם, כלומר לזהות כמה מקרים מכל אחד משני הסוגים הללו קיימים. יתר על כן, יש לסווג כל מקרה כחיובי או שלילי, וסובייקטיבי או פרדיקטלי (קופולטיבי) או אנטצדנטלי או תוצאתי (משתמע), כדי להבין אותו באמת. לאחר מכן יש

---

169 שימו לב ש-365 המקרים של 'מספיק' כוללים 56 'לא מספיק' ו-5 'לא מספיק'; 144 המקרים של 'מספיק' כוללים 20 'לא מספיק'; ו-171 המקרים של 'מספיק' כוללים 15 'לא מספיק'. שימו לב גם שמלבד 19 המקרים של 'זה עוקב' ו-7 המקרים של 'לא עוקב', ישנם 281 'עוקבים' אחרים ו-82 'עוקבים' אחרים.

170 שים לב שכאן תחת 'יותר/פחות' אני כולל מקרים של 'זהה' ומילות השוואה אחרות.

לספור את מצבי הרוח השונים הללו בנפרד. כל הדיוק הנוסף הזה דורש כמובן ניתוח מפורט יותר של כל מקרה בנפרד ממה שנעשה כאן.

בנוגע לעקרון *הדיי* . נראה כי ביטוי המפתח 'די' הוא האינדיקטור העיקרי שלנו לפניות לעקרון *הדיי* כאן; באופן מפתיע, זה קורה לעתים רחוקות מאוד. מהנתונים שנמצאו באמצעות חיפוש מכני אחר "די" (73 מקרים) במהדורת רודקינסון של התלמוד, נראה שיש *רק שישה קטעים* הפונים במפורש לעקרון *הדיי* בצורה כלשהי, כגון "די שהתוצאה הנגזרת מהיסק תהיה שווה ערך לחוק *שממנו* היא נלקחת", או בקצרה יותר כ"הכלל של 'די' וכו'". הקטעים המדוברים הם הבאים: במסכת בבא קמא: הגמרא על משנה ב', א' (אזכור אחד); המשנה ב', ה' (אזכור אחד) והגמרא שלה (5 אזכורים); הגמרא על משנה ד', ג' (אזכור אחד). במסכת בבא מציעא, הגמרא על משנה ג', ו' (אזכור אחד). במסכת בבא בתרא, הגמרא על משנה ח', א' (2 אזכורים). ובמסכת שבועות, הגמרא על משנה ד', א' (אזכור ראשון).

שאלה אחת שיש לשאול כאן היא: האם כל הבקשות הללו נוגעות להסקת עונש מהחוק המקראי? התשובה היא בבירור כן במקרים 1-4, שכולם נוגעים לתשלום פיצויים. מקרה 6 נוגע לאחריות משפטית באמצעות שבועה, ולכן ניתן לראותו גם כראוי ליישום " *דאיו*" . מקרה 5 פתוח לדיון: עסקתי בו ב-AFL בפרק על עדין שטיינזלץ, בחלק שנקרא "כשל חוזר" (18.2), תחת הכותרת "על בבא בתרא 111א-ב", שם ציינתי כי ההתייחסות לעקרון " *דאיו*" עשויה להיות שגויה, משום שבעוד שעבור הבת פסק הדין המוצע אינו חיובי, עבור הבן הוא חיובי [171]. לפיכך, אם לשפוט לפי מהדורת רודקינסון, בששת המקרים הפונים במפורש לעקרון "*דאיו*" , הוא משמש להגבלת עונש, אחריות או זכות. זה תואם את התיאוריה שלי לגבי ההיקף המיועד של "*דאיו*" .

תוצאה זו, כמובן, אינה שוללת את האפשרות שישנם מקרים נוספים מאלה המפורטים כאן, בהם עקרון *הדאיו* מופנה במפורש אך תוך שימוש בניסוח שונה מ"מספיק", או באופן מרומז יותר, דבר שעשוי להניב מסקנה שונה בנוגע להיקף המיועד של העיקרון. לדוגמה, ראינו בפרק 2.6 של הכרך הנוכחי, כיצד עקרון *הדאיו* (בשתי גרסאותיו) עשוי להיות נוכח מאוד ברקע של דיון מבלי להיות מוזכר במפורש. יתר על כן, מהדורת רודקינסון רחוקה מלהיות שלמה; לכן, ייתכן שכמה יישומים של *דאיו* יתפספסו בה - לדוגמה, עקרון *הדאיו* מופנה בזבחים מג ב-מד א, אך מהדורת רודקינסון חסרה מסכת זו.

לבסוף, שים לב שלא התאמצתי כאן לקבוע את הצורה/ות הסטנדרטית/יות של ששת הטיעונים שאליהן נעשה שימוש *במילה "דאיו* ". מקרים 2 ו-5, לאחר שטופלו במקום אחר, ידועים לנו כבעלי אופי סובייקטיבי חיובי; אך ארבעת המקרים האחרים טרם סווגו. מאחר שההתנגדויות המקוריות של "*דאיו*" במשנה הן משני סוגים, החלות בהתאמה על טיעון "א-פורטיורי" גרידא או על

---

[171] . ייתכן שזו הסיבה שההלכה במקרה זה אינה מתיישבת עם עקרון *הדאיו*

טיעון "קרשנדו", איננו יכולים לחזות כמה משני הסוגים הללו מופיעים בגמרא. יתר על כן, עלינו לבחון ולראות האם השפה שבה נעשה שימוש בטיעונים פרופורציונליים שונה מזו שבטיעונים לא פרופורציונליים. אני משאיר משימות אלה לאחרים.

נסיים כאן את מחקר הפיילוט שלנו, מבלי להיכנס לפרטים או לדייק יותר, לאחר שהצגנו דוגמה למתודולוגיה ולמבנה המחקר, וצפינו וטיפלנו בכמה מהמכשולים שעלולים להיתקל בהם.

4. פירושים פוסט-תלמודיים

לקוח מתוך לוגיקה א פורטיורי *(2013),*
פרקים 9:1,3-11 ו-32:1-3.

1. בעיות לוגיקה והיסטוריה

בפרק הנוכחי, מטרתנו תהיה לדון ובמידה מסוימת לעקוב אחר חלק מההתפתחויות במחשבה הרבנית ובמחשבה היהודית הרחבה יותר בנוגע לטיעון קל וחומר, ובמידה פחותה יותר, באופן רחב יותר, לגבי עקרונות ההרמנויטיים. זוהי כמובן משימה עצומה שאיננו יכולים לקוות כלל לבצע באופן ממצה במחקר הנוכחי; עם זאת, אנו יכולים להרהר בכמה מהסוגיות הכרוכות בכך ולתת דוגמאות מפוזרות לסוג המחקר וההערכה הנדרשים בהקשר זה.

הדבר הראשון שיש להבהיר הוא ההבחנה בין עקרונות הרמנויטיים לעקרונות לוגיים. למרות שהרבנים ראו במידה מסוימת את עקרונות ההרמנויטיים שלהם כעקרונות לוגיים, האמת היא שהלוגיקה לא הייתה עניין עיקרי עבורם: עניינם העיקרי היה להצדיק את המערכת המשפטית המסורתית המעוגנת במשנה והורחבה בגמרא ולאחר מכן. לא אנסה כאן אפילו לעקוב באופן גס אחר התפתחות המשפט היהודי מראשיתו המקראית, דרך התקופה המעצבת מעזרא למשנה, ולאחר מכן הגמרא ומאוחר יותר חיבורי הרבנים. אני יכול רק להמליץ לקורא שעדיין לא עשה זאת לקרוא חיבורים (רצוי ביקורתיים) בנושא, כמו *הקדמתו של מילזנר לתלמוד* . הדבר החשוב, בהקשר הנוכחי, הוא לקחת ללב את מה שכותב מילזנר בנוגע ל"נסיבות שחייבו פרשנות מלאכותית":

> "כל עוד לא הוטל בספק תוקפה של תורה שבעל פה זו, לא היה צורך לבסס אותה על בסיס מקראי. היא עמדה על בסיס עצמאי, והייתה מוגנת על ידי סמכות המסורת. אולם, מרגע שהחלו להתפשט רעיונות הצדוקים, אשר נטו לערער את סמכות החוק המסורתי ולדחות כל דבר שאינו מבוסס על כתבי הקודש, נעשו מאמצים על ידי המורים להציב את המסורות תחת מגן דבר התורה. כדי להשיג משימה זו, הפרשנות הפשוטה והטבעית לא תמיד הספיקה. היה צורך להמציא שיטות מלאכותיות יותר שבאמצעותן ניתן יהיה להרחיב את תחום החוק הכתוב כך שיציע בסיס ותמיכה לכל חוק מסורתי, ובמקביל, להעשיר את מהות החוק הזה בהוראות חדשות

> למקרים שטרם סופקו. פרשנות מלאכותית זו, שמקורה ברצון הדחוף להטמיע את המסורות על שורש כתבי הקודש או ליצור הרמוניה בין התורה שבעל פה לבין התורה הכתובה, כמובן, לא יכלה להתבצע במקרים רבים ללא פרשנויות מאומצות והפעלת אלימות מסוימת על הטקסט המקראי..." (עמ' 121-120).[172]

יש להדגיש שני רעיונות בהקשר זה. הראשון הוא *שלעקרונות ההרמנויטיים יש היסטוריה* . הם לא צצו פתאום משום מקום, בין אם בסיני ובין אם מאוחר יותר, אלא פותחו בהדרגה בתגובה לצרכים ספציפיים של אנשים ספציפיים, ולעתים קרובות כנגד דעות סותרות של אנשים אחרים. שינויים התרחשו ככל הנראה לאורך זמן. ניתן לעקוב אחר התפתחות זו במידה מסוימת במדויק, למרות שפרשנים מסורתיים עושים כל מאמץ להכחיש את המשמעות של ההיסטוריה הידועה. הרעיון השני הוא שהעקרונות *ההרמנויטיים אינם בהכרח לוגיים* . מיילצינר מתייחס בצדק לשיטות "מלאכותיות" לעומת "טבעיות", תוך שימוש בדיוק באותם מונחים שעשיתי באופן עצמאי לפני חמש עשרה שנה כשכתבתי את JL. בעבודה זו, הראיתי, בבירור ובאמצעים פורמליים, באיזו מידה ניתן לראות את העקרונות ההרמנויטיים כהגיוניים ובאיזו מידה לא. מיילצינר, בהתייחסו ל"מבנים מתוחים ולהפעלת אלימות מסוימת על הטקסט המקראי", היה בכנות ובאומץ להודות במגבלות ההיגיון הרבני.

בעבודה הנוכחית, לאחר ניתוחים לוגיים מפורטים בעיקר של משנה בבא קאמה ב', ה' והגמרא הקשורה בבא קאמה כ"ה ע"א, פיתחתי הערכה מדויקת יותר של ההיגיון התלמודי. מבדיקה זו התברר כי ההיגיון קל וחומר המצוי במשנה הוא טבעי יותר, פחות מלאכותי, מזה המצוי בגמרא. אם לשפוט לפי הקטע התלמודי שבחנו, ההבנה של טיעון קל וחומר על ידי הרבנים המוקדמים הייתה פשוטה וישירה יותר, בעוד שזו של הרבנים המאוחרים יותר הייתה מסובכת ומפותלת יותר. אין לקבץ את שתי הקבוצות יחד. זאת בכל הנוגע לפרקטיקה שלהן; אף אחת מהקבוצות אינה עוסקת בהרהור תיאורטי רב (אם בכלל) בנושא. לכן, המלאכותיות שמילצינר מדבר עליה מתמקדת יותר בגמרא מאשר במשנה (לפחות בכל הנוגע לטיעון קל וחומר).

מה שברור ממחקרנו הוא שזה מטעה וחסר תועלת לנסות לפרש ולהצדיק את העקרונות ההרמנויטיים הרבניים אך ורק באמצעות היגיון. אין ספק שיש להם אופי לוגי מסוים, ולעתים קרובות הם נחשבים ומכוונים כהיגיון, אך הם אינם לוגיים טהורים ומוחלטים. הם, כפי שתיאר אותם היטב מילצינר, תגובות אד-הוק לבעיית עיגון התורה שבעל פה, כלומר המסורת המשפטית היהודית

---

[172] בהמשך, מילצינר מציין כי היו "מסורות משפטיות מסוימות... אשר להן הרבנים לא הצליחו למצוא תמיכה מקראית או אפילו רמז גרידא" (ומודיע לנו כי 55 מקרים כאלה פורטו). אלה סומנו באופן מרמז *כהלכות למשה מסיני* – חוקים שנמסרו למשה מסיני.

הקיימת בתקופה מסוימת בהיסטוריה, בתורה הכתובה הסמכותית יותר. לפעמים עיגון זה אפשרי באמצעים טבעיים למדי (כלומר לוגיים גרידא); אך לפעמים יש צורך בכמה תחבולות אינטלקטואליות כדי להשיג את המטרה הרצויה. עם הודאה גלויה זו בחשבון, נוכל לעקוב בצורה ברורה יותר אחר ההיסטוריה של הפרשנויות על עקרונות ופרקטיקות הרמנויטיות בכלל, ועל הטיעון קל וחומר בפרט, משתי נקודות מבט.

נקודת המבט הראשונה היא זו של *המסורתיים הלא ביקורתיים* . כתביהם או הרצאותיהם על הטיעון קל וחומר או על הרמנויטיקה נועדו פשוט להעביר בצורה הברורה ביותר האפשרית את המידע המתקבל מהמסורת. לימוד זה נחשב נכון ותקף ללא עוררין, ותפקידו היחיד של המורה הוא להבהיר אותו ולתת דוגמאות לו. נקודת המבט השנייה היא זו של *הלוגיקנים הביקורתיים* , שאני נמנה ביניהם. הרהוריהם בכתב או בעל פה בנושא מכוונים להערכה מדעית, ולכן הם בהכרח פורמליים יותר ולאו דווקא תואמים את המסורת. אמת ותוקף אינם ניתנים אוטומטית, רק משום שנטען שהטיעון המדובר הוא, במישרין או בעקיפין, ממקור אלוהי או נבואי, או שיש לו חותמת אישור של רשויות רבניות או כל סמכות אחרת. שתי נקודות מבט אלו נועדו להתנגש במקרים מסוימים, אם כי לא בכולם.

מדדים רבים יכולים לשמש כמבחני לקמוס לסיווג פרשן במחנה זה או אחר. עלינו לבחון ולראות היכן עומד כל פרשן ביחס לוויכוח בין רבי טרפון לחכמי המשנה; כיצד הוא תופס את טיעון/טיעוני הראשונים ואת התנגדות/טיעוני האחרונים. עלינו לשים לב גם לתגובותיו הסופיות לגמרא: למשוואתה הכללית (על בסיס ברייתא) של טיעון קרשנדו עם קל וחומר; לקריאתה את הטיעון על בידודה של מרים במדבר י"ב:יד-טו; לטענותיה לגבי רעיונותיו של רבי טרפון לגבי מתי ניתן להחיל או לא ניתן להחיל את עקרון *הדיו* על טיעון קל וחומר. בקיצור, עלינו לחפש את עומק ורוחב המודעות של הפרשן לסוגיות המעורבות. מחברים מסוימים ישפטו עניינים כאלה באופן דוגמטי: הם המסורתיים. אחרים יהיו זהירים יותר: במידה שהם כאלה, הם שייכים לאסכולה הביקורתית.

זוהי עמדתנו התאורטית; אך בפועל, כפי נגלה בקרוב, לעתים רחוקות אין צורך להתעמק בכך, משום שרוב הפרשנים בטיעון קל וחומר מתייחסים לנושאים באופן שטחי יחסית.

2. ספרה

הספרא הוא מדרש הלכתי לספר ויקרא, המכונה לעיתים *תורת כהנים, בדומה* לספר התורה (ויקרא) שהוא פרשנות שלו (JE [173]). על פי יעקב נויזנר (ארה"ב, יליד 1932), בספרו " *ספרות רבנית: מדריך חיוני"* [174], הוא נחשב כמתוארך לסביבות שנת 300 לספירה (עמוד 3). למרות זאת, אני כולל אותו בפרק הנוכחי - כמסמך חוץ-תלמודי, ולא כמסמך פוסט-תלמודי, בהיעדר מקום טוב יותר. ואכן, למרות שהוא מאוחר יותר מהמשנה, הוא מוזכר לעתים קרובות בתלמוד (JE). נויזנר מתאר זאת כמאמץ לעגן בצורה יסודית יותר את "התורה שבעל פה" - כלומר המשנה (והתוספתא) - ב"תורה שבכתב" - כלומר, חמשת החומשים (עמ' 57-56). נויזנר אינו מזכיר את מחבר היצירה, אך JE דן בנושא [175].

ענייני כאן הוא במאפיינים מסוימים של הלוגיקה של ספרא המוזכרים על ידי נויזנר. לא קראתי באופן אישי את ספרא, אבל אני מקבל כמובן מאליו את תיאורו של נויזנר את המאפיינים הללו. כפי שניוסנר מנסח זאת, מטרתו של ספרא היא להראות ש"המשנה כפופה לכתבי הקודש ומקבלת תוקף רק באמצעות הכתובים"; והיא עושה זאת באמצעות "ביקורת על המשנה" שלעתים קרובות מדי נראית כמסתמכת על הלוגיקה שלה עצמה במקום להתייחס במפורש לחמשת התנ"כים (עמ' 58 ואילך). ביקורת זו, כפי שנראה, מתמקדת הן בלוגיקה סילוגיסטית והן קל וחומר בלוגיקה. ספרא, על פי הדיווחים, טוען (או נראה שהוא טוען) טענות בנוגע לתחומים אלה, אשר בפשטות, כפי שאראה באופן סופי במונחים פורמליים, אינן ניתנות לאישוש.

סילוגיזם . ראשית, ספרא חולק על כך "שאנחנו יכולים לסווג דברים בעצמנו על ידי פנייה לתכונות או למאפיינים האינדיקטיביים, כלומר, לחלוטין ללא התייחסות לכתבי הקודש". לדברי ספרא (או לפי פרשנותו של נויסנר), "בעצמנו, איננו יכולים לסווג מינים לסוגים. כל דבר שונה מכל דבר אחר בצורה כלשהי. אבל הכתובים אומרים לנו אילו דברים דומים לאילו דברים אחרים ולאילו מטרות, ולכן הכתובים כופים על הדברים את הסיווגים הסופיים, לא תכונות שאנו מבחינים בהן בדברים עצמם". ושוב:

---

[173] המוזכר כאן באינטרנט(JE) *Jewish Encyclopedia* במאמר ניתן לעיין בכתובת: www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=697&letter=S .

[174] נאשוויל, טנסי: אבינגדון, 2005.

[175] הרמב"ם (בהקדמה לספר *"יד החזקה* "), בין היתר, סבור שמחבר הספר הוא רב, המכונה אבא אריכא (בבל, 175–247 לספירה), לאור שמו השני של הספר, " *ספרא דבע רב"* . תיאוריה נוספת, שהוצעה על ידי מלבי"ם (בהקדמה למהדורת "ספרא" שלו), היא שרבי חייא בן אבא (בסביבות 230-180 לספירה), תנא מאוחר או אמורא קדום שחי בארץ ישראל, היה עורך הספר. לאחרון זוכה גם לחיוב חיבור התוספתא . נאמר עוד הרבה בנושא זה, שאין צורך להתייחס אלינו כאן.

"ניתן להבחין בקלות בחשיבותה של התקפתו של *ספרא* על ההיגיון הטקסונומי... לדברים יש תכונות אינדיקטיביות כה רבות, מגוונות וסותרות, עד כי בהשוואה בין דבר אחד לדבר אחר, אנו תמיד יכולים להבחין בין מין אחד למשנהו. למרות שאנו מוצאים משהו במשותף, אנו יכולים גם להבחין בתכונה אחרת האופיינית לדבר אחד אך לא לאחר."

אם אני מבין נכון את ההצהרות הללו, מה שספרא אומר (או סביר יותר, רק מרמז באמצעות פעולות הדיסקורסיביות הרבות שלו, שכן הספרות הרבנית היא לעתים רחוקות, אם בכלל, כה מופשטת בגישתה) הוא שניתן לבנות באופן עקבי סילוגיזמים מנוגדים. משמעות הדבר היא במונחים פורמליים:

אף S2 אינו G;	כל ה-S1 הם G;
ו-X הוא S2.	ו-X הוא S1.
לכן, X אינו G.	לכן, X הוא G.

על פני השטח, מצב כזה עשוי להיראות מתקבל על הדעת. הפרט או המחלקה הנקראים X עשויים להיות מסווגים תחת מין S1 במובנים מסוימים ותחת מין S2 במובנים אחרים; ו-S1 עשוי ליפול תחת סוג G, בעוד ש-S2 אינו נופל תחת סוג G. שתי ההנחות העיקריות אינן נראות סותרות, שכן הן עוסקות בנושאים שונים, S1 ו-S2; ושתי ההנחות המשניות אינן נראות סותרות, שכן למונח עשויים להיות נשואים שונים, S1 ו-S2. עם זאת, שתי המסקנות אינן תואמות בבירור!

עם זאת, הלוגיקה בהחלט מסוגלת להראות היכן טמונה הסתירה בהנחות היסוד האמורות, על ידי בניית סילוגיזם דו-ספרתי באמצעות שתי ההנחות העיקריות הראשוניות:

אין S2 שהם G

כל ה-S1 הם G

לכן, אין S1 והוא S2.

אם נשתמש במסקנה האחרונה כהנחת היסוד העיקרית החדשה שלנו, נובע מסילוגיזם שאם X הוא S1, הוא לא יכול להיות S2, ולהיפך. כלומר, למרות המראה החיצוני, שני המינים, S1 ו-S2, למעשה סותרים זה את זה, מעצם היותם קשורים בדרכים מנוגדות לסוג G. לפיכך, למעשה, שתי ההנחות המשניות 'X הוא S1' ו-'X הוא S2' לא יכולות להיות נכונות בו זמנית. לכן, הסתירה בין 'X הוא G' ל-'X אינו G' *למעשה* לעולם לא תתעורר.

כלומר, הטיעון לכאורה של ספרא לפיו סתירות אפשריות אם נסתמך רק על הלוגיקה, כך שפנייה לכתבי הקודש נחוצה כדי לעזור לנו לבחור צד אחד או אחר, אינו אמין. הוא נראה אמין רק בשל פנייה שטחית לחשיבה סילוגיסטית; אך למעשה, דילמות כאלה אינן יכולות להתרחש בפועל עבור מישהו שמכיר באמת לוגיקה. יש לומר שההנחה שדילמות כאלה אפשריות אינה ייחודית לספרא; גם סופיסטים יוונים ורומאים דמיינו אותן לעתים קרובות כאפשריות.

כמובן, ייתכן שספרא לא אומר את מה שהנחתי כאן שהוא אומר. ייתכן שהוא פשוט אומר שללא הדרכת כתבי הקודש איננו יכולים לדעת האם X הוא S1 או S2; או שאולי (סביר יותר) איננו יכולים לדעת האם המין S1 או S2 נופל תחת הסוג G או לא, כאשר G הוא חוק או פסיקה משפטית כלשהי. טיעונים כאלה יהיו מקובלים מבחינה לוגית. אבל מה שבטוח, בכל מקרה, הוא שאף אחד לא יכול לטעון באופן לגיטימי ששני הסילוגיזמים בעלי הספרה הראשונה המפורטים בתחילה תואמים[1]. זה לא פתוח לדיון.

ניתן כמובן לומר את אותו הדבר לגבי סילוגיזמים היפותטיים יריבים:

אם B2 אז לא C;	אם B1 אז C;
ואם A אז B2.	ואם A אז B1.
לכן, אם A אז לא C.	לכן, אם A אז C.

הנחות היסוד של "אם-אז" בטיעונים כאלה עשויות להיראות תואמות לכאורה, אך מסקנותיהן הסותרות (בהנחה שתזה א' אינה טענה פרדוקסלית) מראות שהן למעשה אינן תואמות. עם זאת, ברור שמגבלה זו חלה רק במקרים של רמיזה מוחלטת; אם חלק מההשלכות המעורבות פחות מוצקות, ייתכן שיתרחש מצב של יריבות. אם א' מרמז באופן דדוקטיבי על ב' ו-ב' מרמז באופן דדוקטיבי על ג', אז המסקנה היא ש-א' מרמז באופן דדוקטיבי על ג'. אבל אם א' מרמז באופן אינדוקטיבי בלבד על ב' ו/או ב"מרמז באופן אינדוקטיבי בלבד על ג', אז המסקנה היא ש-א' מרמז באופן אינדוקטיבי בלבד על ג'. בעוד ש"רמיזה דדוקטיבית" מסמלת ודאות של 100%, מה שאני מכנה "רמיזה אינדוקטיבית" מתייחס לקשר רופף יותר שבו התוצאה המוקדמת *כנראה* (עם ודאות של פחות מ-100%) מרמזת על התוצאה. במקרים כאלה, המסקנות "אם א', אולי אז ג'" ו"אם א', אולי אז לא ג'" עשויות להיות מוצדקות, למרות שיש מידה מסוימת של מתח ביניהן.

באופן דומה, אנו יכולים להודות שקונפליקטים פוטנציאליים (אם כי לא ממשיים) עשויים להתרחש בסילוגיזם קטגורי. אם למשל, לסילוגיזמים היריבים יש כהנחות עיקריות ש-Most S1 הם G ו-Most S2 אינם G, וכהנחות משניות ש-X הוא S1 ו-X הוא S2, אז המסקנות יהיו בהתאמה ש-X הוא כנראה G ו-X הוא כנראה לא G. למרות ששתי מסקנות אלו מתוחות, הן אינן סותרות באופן מדויק, ולכן הן עשויות להתרחש יחד (במיוחד אם ההסתברויות שלהן מבוטאות בצורה כה מעורפלת). כנראה שמחבר הספר "ספרא" חשב על האפשרות של *נטיות כאלה* לקונפליקט.

אפשרות נוספת היא שישנם תנאים לא מוגדרים להנחות היסוד של הסילוגיזמים הקטגוריים או ההיפותטיים, ההופכים את הטיעונים היריבים לתואמים למרות שהם נראים על פני השטח בלתי תואמים.

טיעון קל וחומר . שנית, בנוגע לטיעון קל וחומר או *קל וחומר* , נויסנר אומר לנו בשם ספרא שהוא "לא ישרת" - שכן "אם על סמך קבוצה אחת של תכונות המניבות סיווג נתון אנו ממקמים בסדר היררכי שני פריטים או יותר על סמך קבוצה שונה של תכונות, יש לנו סיווג שונה לחלוטין או, באופן נפוץ הרבה יותר, פשוט היררכיה שונה". זה נועד כביקורת על "ההיגיון של המשנה... של הסיווג ההיררכי". כלומר: "דברים אינם רק דומים או לא דומים, לכן בהתאם לכלל אחד או להיפך ממנו, הדברים גם כבדים יותר או פחות".

כאן, ההצעה היא שנוכל לבנות טיעונים תואמים א-פורטיורי, תוך התייחסות למונחי ביניים שונים (R1, R2), אשר מניבים מסקנות הפוכות. זוהי הצעה דומה מאוד לקודמתה, אך כזו המתמקדת ספציפית בטיעון א-פורטיורי. יש לציין שוב שספרא אינה לבד בטעות זו (אם היא אכן טועה) - אנשים רבים חושבים שמצב כזה אפשרי מבחינה לוגית. אנשים כאלה אינם מבינים באמת את ההיגיון הכרוך בכך, כפי שאראה כעת באופן רשמי. שקלו את שני הטיעונים הבאים:

P הוא יותר R2 מאשר Q; ו-Q הוא R2 מספיק כדי לא להיות S. לכן, P הוא R2 מספיק כדי לא להיות S.	P הוא יותר R1 מאשר Q; ו-Q הוא R1 מספיק כדי להיות S. לכן, P הוא R1 מספיק כדי להיות S.

על פני השטח, אם מסתכלים על ההנחות בצורה שטחית, מצב כזה עשוי להיראות אפשרי. אחרי הכל, הנחות יסוד עיקריות כאלה בהחלט מתקיימות בפועל. P ו-Q עשויים להיות ביחס מסוים בתוך ההיררכיה R1 וביחס שונה מאוד (אפילו הפוך) בהיררכיה אחרת R2. אבל הבדלים כאלה לא יכולים להוביל למסקנות סותרות, האחת מרמזת ש-'P הוא S' והשנייה ש-'P אינו S' - מהסיבה הפשוטה שהנחות היסוד המשניות אינן תואמות, האחת מרמזת ש-'Q הוא S' והשנייה ש-'Q אינו S'. לפיכך, למעשה, מצב כזה אינו מתקבל על הדעת מבחינה לוגית.

לפיכך, בניגוד למה שספרה מציע (על פי הניתוח של נויזנר), איננו צריכים לפנות לכתבי הקודש כדי לבחור בין היררכיה זו להיררכיה אחרת כדי להימנע מסתירה. שתי היררכיות המובילות למסקנות מנוגדות לעולם לא יהיו נכונות יחד. זה ברור מבחינה לוגית וניתן להוכחה. כמובן, גם כאן, נוכל להגן על ספרה באומרו שאולי היא אינה טוענת לטיעונים מנוגדים כאלה, אלא רק אומרת שהכתובים נדרשים לבסס את ההנחות העיקריות ו/או המשניות. אין

בכך בעיה. אבל אם הטענה אכן היא טענה לאנטיתזות בנות קיימא, היא אינה סבירה.

נוכל גם להגן על ספרא על ידי ציון שטיעונים יריבים רבים שנראים כדבקים בקונפליקט הפורמלי שהוצג לעיל אינם מכוונים למעשה בצורה כה קפדנית. ההנחות העיקריות, שאומרות לנו ש-P גדול יותר מ-Q, עשויות להיות מכוונות במשתיקה כמשמעותן ש-P *בדרך כלל* (אם כי לא תמיד) גדול יותר מ-Q; ו/או שההנחות המשניות עשויות להיות למעשה בעלות הצורה 'Q הוא *בדרך כלל* מספיק R כדי להיות S'; במקרים כאלה, המסקנות יהיו גם הן הסתברותיות במקרה הטוב. לפיכך, ייתכן שיש מראית עין של קונפליקט, כשלמעשה יש רק מתח לוגי מסוים. אני מאמין שזה קורה לעתים קרובות בפועל, וייתכן שזה מה שחשב מחבר הספר "ספרא" כשהעלה סוגיה זו. או שוב, ייתכנו תנאים לא מוגדרים להנחות היסוד של הטיעונים היריבים קל וחומר, ההופכים אותם לתואמים למרות שהם נראים על פני השטח בלתי תואמים.

לסיכום. אם, כפי שנויסנר רומז, ספרא מבקר את המשנה בטענה שהיא מסתמכת על *היגיון* באופן עצמאי מהכתובים, וכי בכך היא פותחת את עצמה לסתירות בלתי פתירות, ניתן ויש להתנגד לספרא על בסיס פורמלי בלבד. היגיון אינו מוביל לסתירות, אלא להיפך, מסיט אותן, או חושף ופותר אותן. אם, לעומת זאת, ספרא אומר רק שהמשנה צריכה להתייחס לכתובים עבור הנחות היסוד העיקריות ו/או המשניות שלה, כלומר עבור תוכן טענותיה - זהו עניין אחר לגמרי: אז מדובר לא בסוגיה של היגיון, אלא של *עובדה או אפילו של הערכה* מוסרית ומשפטית של עובדה.

אבל לאחר מחשבה נוספת, אפילו במקרים האחרונים עלינו להבחין בין לוגיקה דדוקטיבית לאינדוקטיבית. נכון שלוגיקה *דדוקטיבית* אינה יכולה לקבוע עובדות, ועוד פחות מכך את הערכותיהן (אם כי ניתן להשתמש בה כדי להבטיח שמרשמים כאלה יישמרו עקביים פנימית). אבל לוגיקה *אינדוקטיבית* בהחלט יכולה להשפיע רבות על סוגיות של עובדה או אפילו על הערכה מוסרית ומשפטית של עובדות. באמצעות ניסיון ושיטה מדעית אנו יכולים, למשל, לערער על כך שיש לסווג ארנבת עם מעלי גירה, או שאין דגים שיש להם קשקשים אך חסרי סנפירים. ויתרה מכך, מחומר עובדתי גרידא, אנו יכולים להטיל ספק באמינותן של הערכות; לדוגמה, האופן שבו אנו תופסים את הזריחה והשקיעה כמתרחשות משפיע ישירות על הזמנים שנקבעו לתחילת השבת ולסיום השבת.[176]

---

[176] לדוגמאות אלו ורבות אחרות, אני ממליץ לקורא לבקר באתר האינטרנט: www.daatemet.org.il/ , אם כי אני חייב להדגיש שאיני מסכים עם מסקנותיו הרדיקליות הגורפות, נגד האמונה באלוהים, נגד הדת היהודית כולה, ונגד זכותנו הלאומית על ישראל.

3. טיעוני קורח

המדרש הנקרא *במדבר רבה* , הקשור קשר הדוק למדרש הנקרא *תנחומא* (הנקרא על שם רב), נחשב (או לפחות החלקים המוקדמים ביותר שלו) כמתוארך למאה ה-5 לספירה , ככל הנראה לפני השלמת התלמוד הבבלי [177]. מה שמעניין אותנו בו כאן הוא פירושו בנוגע... במדבר ט"ז, א', אשר אומר:

> '"ויקח קורח...'. מה כתוב בקטע הקודם (במדבר טו, לח)? 'אמור להם ויעשו להם ציציות... *ויעשו* עם ציציות כל פינה חוט תכלת '. קורח קפץ ושאל את משה: 'אם מעיל עשוי כולו תכלת, מה הדין לפטור אותו *מחובת* הציציות?' ענה לו משה: 'הוא כפוף לחובת הציציות'. קורח השיב: 'מעיל העשוי כולו תכלת אינו יכול לשחרר את עצמו מחובת הציציות, אך ארבעת חוטי התכלת כן משחררים אותו?!'"
>
> הוא [קורח] שאל שוב: 'אם בית מלא ספרי קודש, מה הדין לגבי פטורו מחובת מזוזה ? ' הוא [משה] ענה לו: 'עדיין חובת מזוזה.' הוא [קורח] טען: 'כל התורה, המכילה מאתיים שבעים וחמישה חלקים, אינה יכולה לפטור את הבית, אך חלק אחד במזוזה פוטר אותו?! אלה דברים שלא נצטוו, אלא אתה ממציא אותם מתוך דעתך!'"

שימו לב שאין ראיות לשיח זה בתורה עצמה; הוא מופיע רק מאוחר הרבה יותר בהיסטוריה, במדרש. שני טיעונים אלה המיוחסים לקורח נחשבים באופן מסורתי כדוגמאות של *קל וחומר* , אם כי (אני מניח) שרוב הפרשנים רואים בהם *קל וחומר* מסוג שגוי. מסיבה זו, הם מעניינים במיוחד, בכך שהם ממחישים אפשרות של הנמקה שגויה במובן קל וחומר. נוכל לנסח מחדש את שני הטיעונים בקצרה כדלקמן:

a) אם חוטים בלבד של צמר כחול (על כל אחת מארבע הפינות) מספיקים כדי להפוך בגד למותר ללבישה, אז בוודאי שאם כל הבגד עשוי מצמר כחול כזה (גם אם ללא חוטי הפינות) הוא גם מותר.

b) אם כמה קטעים מהתורה (במזוזה המודבקת למשקופים) מספיקים כדי להפוך בית למותר למגורים, אז בוודאי שאם כל התורה מאוחסנת בבית (גם אם ללא מזוזה) היא גם מותר.

לשני טיעונים אלה יש את הצורה הבאה במשותף: אם *כמות קטנה* של משהו (Q) תואמת מספיק את הנורמה (R) כדי להפוך את פלוני לחוקי (S), אז

---

[177] ראה:
www.jewishencyclopedia.com/articles/14236-tanhuma-midrash .

בוודאי *שכמות גדולה* של אותו דבר (P) תואמת מספיק את הנורמה (R) כדי להפוך את פלוני לחוקי (S). הטענה ההיפותטית הקודמת כוללת את הנחת היסוד המשנית והמסקנה של הטיעון קל וחומר. הנחת היסוד המרכזית השקטה שלה היא אם כן: כמות גדולה של משהו (P) תואמת יותר את הנורמה (R) מאשר כמות קטנה של אותו דבר (Q). הטיעון הוא בבירור סובייקטיבי חיובי, משוני לעיקרי.

מה לא בסדר בטיעון הזה? התשובה ברורה: להנחת היסוד העיקרית שלו אין את ההכרח הלוגי המשתמע ממנה. בעוד שעל פניו נראה שכמות גדולה עדיפה על כמות קטנה, זה לא בהכרח המקרה, מכיוון ששתי הכמויות עשויות להציג *הבדלים איכותיים משמעותיים* . כלומר, המונחים של הנחת היסוד העיקרית המוצעת אינם מוגדרים לחלוטין, וכאן טמון הכשל. הנחת היסוד המשנית, בדבר מספיקותה של כמות קטנה (Q) כדי לעמוד בנורמה (R) עבור תוצאה מסוימת (S), עשויה להיות נכונה רק בתנאי שכמות זו עומדת בקריטריונים איכותיים מסוימים (שעשויים להיות להם היבטים כמותיים נוספים). אם הכמות הגדולה יותר (P) אינה עומדת באותם קריטריונים איכותיים, ייתכן שהיא לא תוכל לעמוד בנורמה (R) עבור תוצאה מסוימת (S). לכן, כדי שהנחת היסוד העיקרית תהיה אוניברסלית באמת, צריכה להיקרא בצורה מדויקת יותר: כמות גדולה של משהו *שצוין במדויק* (P) תואמת יותר את הנורמה (R) מאשר כמות קטנה של אותו הדבר *בדיוק* (Q).

נחזור כעת לשני טיעוני קורח לצורך המחשה, נוכל לומר את הדברים הבאים. בשני המקרים, הפליאה כללה הסתרת הפרטים המופיעים בסוגריים. ב-(א), מה שהופך את הבגד לכשר אינו רק שהוא מכיל חוטי תכלת, אלא שהוא מכיל אותם *על ארבע הפינות* . ב-(ב), מה שהופך את הבית לכשר אינו רק שהוא מכיל דברי תורה, אלא שהוא מכיל אותם *על משקופי הדלת* . הפרטים אכן חשובים - הם אינם ניתנים להכלה. לכן, למעשה, ניתן לומר ששני טיעוני קורח מבצעים את הכשל של הוספת יותר מארבעה מונחים. המונחים העיקריים והמשניים בהנחה העיקרית נראים זהים לנושאים בהנחה המשנית ובמסקנה, אך הם למעשה שונים מהם.

שני הטיעונים היו אולי אמינים יותר, אילו היו תומכים בהתאמה בהסקה מבגד שאינו עשוי מצמר כחול אך בעל ציצית כשרה, לבגד העשוי כולו מצמר כחול וגם בעל ציצית כשרה; או ממזוזה קטנה המחוברת למשקוף, למזוזה ענקית המחוברת למשקוף. אך גם אז, הסקה כזו לא תהיה *בהכרח* נכונה, משום שאין סיבה פורמלית מדוע החוק לא יאסור בגדים העשויים כולו מצמר כחול (אפילו עם ציצית כשרה) או מזוזות ענקיות (אפילו המחוברות למשקוף). ההנחה העיקרית המשמשת בכל טיעון חייבת להיות נכונה למעשה, כדי שניתן יהיה להסיק ממנה מסקנה אמיתית. לעתים רחוקות מאוד ההנחה העיקרית הכרחית מבחינה לוגית; היא כזו רק אם הסתירה שלה סותרת את עצמה. ברוב המקרים, ההנחה העיקרית צריכה להיקבע אמפירית - או, בהקשר דתי כזה, להינתן בטקסט ההוכחה.

לדעתי, שני הטיעונים המיוחסים לקורח אינם דיווחים עובדתיים, אלא המצאות בדיעבד בעלות מטרה חינוכית. משום ש: או שלקורח היה קצת שכל והוא יכול היה לראות בעצמו את הכשל של נימוקיו, אך הוא הציע את הטיעונים הללו בציניות בכל מקרה, מתוך מחשבה שאף אחד אחר לא ישים לב; או שהוא לא היה אינטליגנטי מספיק כדי להבין את טעויות ההיגיון שלו. אך בכל מקרה, בוודאי למשה הייתה האינטליגנציה הדרושה כדי לראות מבעד לכשל, והוא היה מוכיח בפומבי את קורח על חוסר יושרו או על חסרונו האינטלקטואלי, כדי לעצור את המרד על ידי הטלת אמינותו של מנהיגו. עם זאת, מכיוון שעל פי סיפור התורה נעשה שימוש בהתערבות אלוהית, אנו יכולים להסיק שמשה לא השתמש באמצעי הגיוני זה. אני חושב שהטיעונים דומיינו על ידי מחבר/י המדרש משלוש סיבות. אחת הייתה להרחיב את סיפורו של קורח באמצעות ויכוח משפטי (סביר להניח אנכרוניסטי) בסגנון תלמודי, החושף את הסטייה והטיפשות של המורד. ייתכן שמטרתה הייתה להפחיד את הקוראים העתידיים, ולומר למעשה: אם תתנהגו כמו קורח, ותביעו ספקות בתורת משה, תיענשו כמו קורח. ייתכן שמטרתה הייתה ללמד אנשים היגיון קל וחומר, לוודא שלא יעשו טעויות חשיבה דומות.

עם זאת, לא כך הבינו כמה פרשנים מאוחרים יותר את מטרת המדרש הזה. הם פירשו זאת לא כטענה שקורח טען בצורה שגויה, אלא כטענה הגיונית מדי, כך שעלינו ללמוד מסיפור זה להשעות את שיפוטנו הרציונלי מדי פעם. לדוגמה, הרב אפרים בוכוולד, במאמר בשם "עודפי הרציונליות" (2007) [178], מסביר את העניין כך:

> "לדברי קורח, ההיגיון האנושי תמיד גובר. קורח בטוח שהתהליכים הרציונליים הם הקובעים האולטימטיביים בין טוב לרע. מכיוון שלחוקים שנמסרו ממשה ומסיני אין היגיון פנימי, יש לדחות אותם על הסף. בדיוק מסיבה זו פרשת חוקת באה אחרי פרשת קורח. התורה, במדבר י"ט, ב', מכריזה: ' *זואת חוקת התורה* ': זוהי חוקת התורה! אין היגיון בחוקי הפרה האדומה. להיגיון יש ערך מועט כשמדובר בטקס לא רציונלי זה. הפרה האדומה באה לאשר לקורח ולכל חבריו הרציונליסטים, שהסמכות האולטימטיבית היא תורת משה וסיני, ולא היגיון אנושי! ... בעוד שהיהדות באופן כללי היא אמונה רציונלית והגיונית ביותר, מאמינים אמיתיים חייבים בסופו של דבר להסיק שישנם היבטים מסוימים של הדת שאי אפשר להבין או לשלוט בהם באופן רציונלי. זוהי קפיצת האמונה שמאמין חייב לעשות, והספק הזה כולנו חייבים להתגבר עליו, ועליו בסופו של דבר אנו מתוגמלים."

---

[178] בכתובת :פורסם rabbibuchwald.njop.org/2007/06/18/chukat-5767-2007/ .

לאור מה שהראה הניתוח שלנו לעיל, זוהי בבירור פרשנות שגויה של המדרש. לפרשן אין כנראה ידע לוגי רב, שכן נראה שהוא סבור ששני טיעוני קורח תקפים. לכן הוא אינו מוסמך לדון בגבולות ההיגיון האנושי. לא ניתן להציג את קורח על סמך שני הטיעונים המיוחסים לו כ"רציונליסט", או תומך בתבונה, שכן הם למעשה אינם תואמים את ההיגיון. אם הוא לא היה אידיוט, הוא היה סופיסט שזייף טיעון לוגי בציניות. בסיפור המדרשי, משה אינו עונה לקורח באמירה קודרת: "טיעוניך תקפים, אך אדבוק בדוגמטיות בעמדותיי", כפי שמרמז הפרשן שלנו. במקום זאת, הייתי אומר שמשה דוחה את קורח, כפי שנעשה לעתים קרובות בוויכוחים תלמודיים, בכך שהוא מכחיש את מסקנתו, ובכך רומז בשתיקה שלפחות אחת מהנחות היסוד שלו שגויה; ומכיוון שהנחת היסוד המשנית תואמת את תורת משה, דווקא הנחת היסוד העיקרית היא השגויה. במילים אחרות, הפרשנות הנכונה היא שמשה אינו מודה בכוחות ההיגיון של קורח, אלא מערער עליהם.

הרב בוכוולד, כמובן, מסתמך על הפרשנויות המסורתיות בנוגע לחוק העגלה האדומה (במדבר יט). הם מוצאים זה מוזר שהאנשים הטהורים המעורבים בהכנת אפר העגלה האדומה נטמאים (פסוק ז', ח', י'), בעוד שאפר זה משמש לניקוי אנשים טמאים עקב מגע עם מת (פסוק יב). רש"י מעיר, תוך ציטוט יומא סז ע"ב: "כי השטן וגויי העולם לועגים לישראל לאמור, 'מהי מצווה זו, ומה תכליתה'? לכן, התורה משתמשת במונח 'חוקה'. אני גזרתי אותה; אין לכם זכות לערער עליה".

אבל האמת היא, מה הקשר בין זה להיגיון? לא בלתי נתפס מבחינה לוגית שאותו חומר (אפר העגלה האדומה) עשוי להיות בעל השפעה אחת (טומאה פולחנית) על קבוצה אחת של אנשים (האנשים המייצרים או מטפלים בו) והשפעה הפוכה (ניקוי פולחני) על קבוצה אחרת של אנשים (האנשים שעליהם הוא מפוזר). ניתן למצוא בקלות יחסים מורכבים כאלה בטבע - לדוגמה, חומר כימי עשוי להזיק לסוג אחד של אורגניזם ולהועיל לאחר. או קחו לדוגמה קיצונית את הדואליות של גל-חלקיק במכניקת הקוונטים, שבה אותה תופעה נראית שונה מנקודות מבט שונות.

טקס העגלה האדומה אינו "לא הגיוני" יותר מטקס הקרבת בעלי חיים לטיהור אנשים מחטאיהם, או טקסים של ציצית או מזוזה, או של מצה, או של שופר, לולב וסוכה, או כל טקס דתי אחר. כשמדובר בעל-טבעי, הכל מלאכותי באותה מידה, כלומר בלתי מוסבר באמצעים טבעיים. טקסים אינם נתונים בטבע, או מוסקים ממנו באופן רציונלי. אמיתות כאלה (אם הן אכן נכונות) ניתנות לזיהוי רק באמצעות התגלות או אמצעים דומים (לכאורה) יוצאי דופן. אמונה בהם - לפחות במקרה של אנשים ללא כוחות נבואיים משלהם, ואולי

אפילו עבור נביאים - תלויה באמונה. אפילו תפילה, הביטוי הטבעי ביותר של אמונה באלוהים, תלויה באמונה.[179]

יתר על כן, חוסר ההסבר של פרקטיקות רוחניות לכאורה אינו משקף את ההיגיון האנושי. ההיגיון האנושי אינו מבטיח ידיעת-כל. ישנם דברים רבים שאיננו מבינים, ואולי אף פעם לא נוכל להבין, אפילו בעולם הטבעי; קל וחומר, בעולם הרוחני (המשוער). העובדה שישנם גבולות (בין אם לטווח קצר או ארוך) לכוחו של ההיגיון לעולם לא יכולה לשמש כטיעון נגד כוחו של ההיגיון בגבולותיו הטבעיים. אין טיעון הגיוני שבאמצעותו ניתן לפסול את ההיגיון, משום שטיעון כזה יטען שיש לו היגיון מסוים, ובכך יפגע בעצמו. גם אם ההיגיון אינו יכול לחזות את כל האמת, הוא בהחלט יכול לחסל לא מעט שקר. מסיבה זו, אסור לנו למהר לזנוח אותו רק משום שהוא אינו מספק את כל מה שאנו מייחלים לו.

ניסיונו של הרב בוכוולד להשוות את טיעון קורח לחוק העגלה האדומה הוא, בכל מקרה, תמים. הוא רואה את טיעוני קורח כתמוהים משום שלמרות שהם תקפים (לדעתו), הם מובילים למסקנות הסותרות את העובדות (כלומר, את העובדות המקראיות); והוא רואה את אפר העגלה האדומה כתמוה, משום ש(אני מניח, אם כי הוא לא אומר זאת) יש להם דפוסי התנהגות מנוגדים ביחס לנושאים שונים. אבל אפילו נניח ששתי התמיהות הללו מוצדקות, הן בהחלט שונות מאוד מבחינה לוגית ואי אפשר לקבץ אותן יחד. אם שניהם, כפי שהוא מניח, "לא הגיוניים", הם "לא הגיוניים" בדרכים שונות באופן משמעותי.

בכל מקרה, יש סוג אחד של חוסר היגיון ששום אמונה לא יכולה להתעלם ממנו או לרפא אותו – והוא כל הפרה של חוקי המחשבה. אמונה מקובלת כאשר קיים פער או אי ודאות בידע; אך אם טענה – "סמכותית" ככל שתהיה – סותרת את החוקים הבסיסיים הללו, אנו יכולים להיות בטוחים לחלוטין שהיא שגויה. זה חל באותה מידה על טענות של העולם הזה כמו על טענות של העולם הזה. תגובתנו במקרה כזה לא צריכה להיות אמונה עיוורת, אלא לדרוש פתרון אמין לפרדוקס. זוהי התגובה הבוגרת והבריאה מבחינה נפשית לחידות כאלה. במובן זה, ללוגיקה יש הרבה מה לומר אפילו על טענות רוחניות. לוגיקה היא ההגנה העיקרית של האנושות מפני שקר מכל סוג שהוא.

---

[179] כדי לגבש שיפוטים אובייקטיביים בנושאים כאלה, יש לקחת בחשבון לא רק את האמונות הדתיות של האדם עצמו, אלא גם את אלו של אנשים אחרים. ישנן דתות רבות בעולם, לכל אחת מהן טקסים משלה והצדקות שלה. לא *כולן יכולות* להיות אמיתות מוחלטות. רובן, אם לא כולן, הן המצאות אנושיות. כמובן, כל אחד מאיתנו מאמין בנוחות שמערכות האמונות *של האחרים* הן דמיוניות. אבל נסו להוכיח זאת! לכן, על כולנו לגלות מידה של צניעות וסובלנות באמונותינו. זו אינה רלטיביזם, אלא כנות.

4. סעדיה גאון

כשגיליתי שסעדיה גאון בן יוסף (מצרים, בערך 882 - עיראק, 942), כתב ספר קצר בשם " פירוש שלושה עשר העקרונות ההרמנויטיים", ומצאתי עותק שלו באינטרנט [180], שמחתי מאוד, בתקווה למצוא בו כמה תובנות מקוריות ומעניינות על *קל וחומר* . עם זאת, לאחר שקראתי אותו (בעזרת חבר), התאכזבתי למדי. למעשה, סעדיה גאון אינו אומר שם דבר תיאורטי על *קל וחומר* , מלבד האמירה שניתן להשתמש בו למטרות לא משפטיות כמו גם למטרות משפטיות.

הוא אינו מנתח את הטיעון בשום צורה, אלא מסתפק בהצגת חמש דוגמאות רבניות לכך – מבלי, אגב, להסביר מדוע בחר דווקא דווקא דווקא דווקא באותן. אם אדם מחויב לטפל היטב באשתו השנייה, קל וחומר באשתו הראשונה. מאחר שאם אדם מוצא את בעל החיים התועה של אויבו, הוא מחויב להחזירו לו, קל וחומר מכאן שחייבים לעשות זאת עבור חברו. וכן הלאה. כל הדוגמאות הללו הן למעשה חוקיות בתוכן; הוא אינו נותן למעשה דוגמאות עם תוכן שאינו חוקי, אלא פשוט חוזר (בצורה קצת צולעת, כאילו לא הצליח לחשוב על אף אחת כבדרך אגב) שתוכן שאינו חוקי אפשרי. זהו זה. כמובן, לדוגמאות יש חשיבות; אך הן בהחלט אינן מספיקות.

על פי ההקדמה (בצרפתית) לספר *השלם* , סעדיה לא תמיד מגביל את פירושו על *המידות* לדוגמאות, אלא במקרים מסוימים נותן הסברים, גם אם הסבריו לעיתים מעורפלים (למשל, לגבי מה שמבדיל בין הכללים השביעיים והשמיניים) . בכל מקרה, הוא אינו נכנס לפרטים הנוגעים לכללים. יתר על כן, נאמר לנו, סעדיה סבור שלכל אחד יש זכות להציג יישומים חדשים של שלושה עשר הכללים, חירות שפרשנים אחרים רחוקים מלהיות מודים בה. אף על פי כן, עליי להוסיף, סעדיה ידוע כמי שהגן על המסורת הרבנית לפיה שלושה עשר *המידות* התגלו אלוקית למשה בהר סיני [181]. אין ספק שהוא עשה זאת בהקשר של פולמוסיו עם הקראים, שדחו כמובן את הפרשנות הרבנית [182].

---

[180] במקור נכתב בערבית; תורגם לעברית על ידי נחום המערבי במאה ה-13 . הטקסט העברי המלא מופיע ב"עורכים *השלמים"* . על פי ההקדמה לכרך זה, הוכחה אותנטיות הטקסט. מספר הערות כלולות בהערות שוליים. ניתן גם לקרוא אותו באינטרנט בארכיון האינטרנט: www.archive.org/stream/oeuvrescomplete01josegoog#page/n130/mode/2up . ערך הוויקיפדיה על סעדיה גאון מודיע לנו שלפי אזולאי, סעדיה כתב גם *"כללה התלמוד* "(שוב, בערבית) מתודולוגיה של התלמוד בשם .

[181] נאמר (ככל הנראה בספרא) כי שמות כא, פסוק א', "ואלה החוקים אשר תשים לפניהם", נאמר על ידי רבי ישמעאל כמתייחס לשלושה עשר הכללים לפרשנות התנ"ך שנגלו למשה על סיני. משוואה זו עשויה להיות נוחה, אך היא אינה מבוססת על קריאה מילולית.

[182] ניתן להוריד את ספרו, *"אמונות ודעות"* (קונסטנטינופול, 1562; בעברית), בכתובת בחינם:

כך לימדו אותי, בכל אופן; אך לא מצאתי משפט מפורש בעניין זה. אולי הוא רק רמז לכך. אנו יכולים, למשל, לפרש כך את ציטוטיו *מסנהדרין* פח ע"ב, "עם גידול מספר תלמידי שמאי והלל, שלא התקדמו מספיק בלימודיהם, גברו המחלוקות" (*ספר התורות והאמונות* , עמ' 33-32), כדי להסביר את קיומם של חילוקי דעות בין רבנים. המשמעות היא שבמקור, כאשר ניתנה התורה לראשונה, לא היו ספקות; אלה התפתחו עם הזמן, כאשר רמות הלמידה פחתו. ניתן להמשיך בנושא זה, אך אשאיר זאת כך לעת עתה ואמשיך הלאה.

אני רוצה, במקום זאת, לנצל הזדמנות זו כדי לצטט את סעדיה גאון על ערך האמפיריציזם והרציונליזם:

> "יתר על כן, [המסורת האותנטית] מאמתת לנו את תוקף האינטואיציה של התבונה. היא מצווה עלינו, דהיינו, לדבר אמת ולא לשקר. כך נאמר: *כי פי יגיד אמת* ... מלבד זאת, היא מאשרת לנו את תוקף הידע המוסק על ידי הכרח לוגי, [כלומר] שכל מה שמוביל לדחיית תפיסת החושים או האינטואיציה הרציונלית הוא שקר... בנוסף, [המסורת] מודיעה לנו שכל המדעים מבוססים [בסופו של דבר] על מה שאנו תופסים בחושינו הנזכרים לעיל, שמהם הם מוסקים ונגזרים." (*ספר האמונות והדעות* , עמ' 19-18).

מעניין גם לציין כאן כללים מסוימים להסקת מסקנות שקבע סעדיה גאון:

> "במאמצינו לבסס את אמיתות הידע ההסקתי, נעמוד מעתה על המשמר מפני חמש צורות אפשריות של טעויות, דהיינו: (1) שהוא אינו מתנגש עם ידע שנקבע על ידי תפיסה חושית; (2) כלומר אינו מתנגש עם ידע שנקבע על ידי התבונה; (3) שהוא לא אמור להתנגש עם אמיתות אחרות; (4) שהוא לא אמור להיות סותר את עצמו; יתרה מכך, שהוא לא אמור (5) לכלול קושי חמור יותר מזה שנועד להימנע ממנו." (*ספר הדוקטרינות והאמונות* , עמ' 42.)[183]

---

www.seforimonline.org/seforimdb/index.php?table_name=seforim_database&function=details&where_field=id&where_value=2 .

[183] מיותר לציין ששני הספרים המצוטטים כאן, " *על דוקטרינות ואמונות"* (מהדורה מקוצרת. תרגום: אלכסנדר אלטמן. אוקספורד: פיידון, תאריך לא צוין) ו"על *אמונות ודעות"* (כרך א'. תרגום: סמואל רוזנבלט. ניו הייבן: ייל, 1948) הם שני תרגומים של " *אמונות ודעות" מאת סעדיה גאון* . אגב, אני נדהם עד כמה הם שונים; עד כדי כך שנאלצתי לצטט את שניהם כי לא הצלחתי למצוא את אותו חומר בשניהם!

אם נאמין לסעדיה במילה שלו, נוכל לחזות שאילו היה מוצב ישירות מול עובדות חדשות ומוצגת לו תוקפן של מסקנות לוגיות מסוימות, הייתה לו היושרה האינטלקטואלית והמוסרית להודות בהן, והוא לא היה מתעקש באופן דוגמטי על "עובדות" או "הסקות" מסורתיות יותר. למרבה הצער, עדיין ישנם כיום אנשים שחושבים שהם עושים שירות לדת בכך שהם מסרבים להתמודד עם עובדות והיגיון. רק אתמול, הייתה לי חוויה מצחיקה של צפייה בסרטון מקוון המציג אפולוגט אסלאמי שטוען בשנת 2007 בטלוויזיה העיראקית שכדור הארץ שטוח וגדול בהרבה מהשמש, שגם היא שטוחה! [184]למרבה המזל, אפולוגטים של היהדות לעולם לא הולכים כל כך רחוק; אך הם גם לפעמים מפגינים התנגדות ניכרת לשינוי.

אני אומר זאת כאן משום שקוראי הכרך הנוכחי חייבים להיות מוכנים להסתגל לתגליות ותובנות חדשות, ולא להיאחז בכל מחיר בדעות מסורתיות. אני רוצה להדגיש כבדרך אגב שביקורתיות אינה משמעה עוינות ושליליות מכוונת. למרות שאני ביקורתי, אין לי רצון אישי לסתור או לגנות את המסורת הדתית שלנו. לא כל הפרשנים הביקורתיים כה מתונים בדעותיהם או בכוונותיהם; חלקם להוטים מאוד למצוא פגם ברבנים או בתורה. מצידי, הייתי מעדיף תמיד להצדיק את הרבנים והתורה, ולאשר את חוכמתם, ורק בחוסר רצון אני מבקר חלק מטענותיהם. אף על פי כן, אני מנסה להיות הוגן וכנה בקפידה - כלומר להיות מדעי - ולהודות שיש בעיה כאשר אכן נראית כזו. זהו שביל הזהב - לא לתקוף בחוסר יושר ולא להגן בחוסר יושר, אלא לחפש בכנות את האמת.

5. רש"י ותוספות

בנוגע לתרומתו של רש"י, דהיינו ר' שלמה בן יצחק (צרפת, 1040-1105), להבנת העקרונות ההרמנויטיים, מספר לנו מילצינר כי הוא "מדי פעם הסביר, בדרכו הצלולה, את הכללים היחידים היכן שהם מיושמים בדיונים התלמודיים". הוא מוסיף כי קיים, "חיבור נפרד על הכללים ההרמנויטיים המיוחסים לפרשן זה ופורסם תחת הכותרת " *פרוש רש"י על המידות* ", אשר "נראה כזוי". זה נמצא " *בישורון של קובק* , ו', חלק עברי, עמ' 44-38, 204-201; הפירושים הנותרים על שלושה עשר הכללים מנויים על ידי [אדולף] ילנק ב"קונטריס *הכללים"* , מס' 175-163".

אין לי גישה למקורות השונים הללו, ולכן אני חייב להסתפק בטיפול אד-הוק יותר. השאלה שמעניינת אותי כאן היא: ראשית, מה אומר רש"י על קל *וחומר* במדבר י"ב, יד-טו (ובסופו של דבר, על המקרים האחרים המצויים בתורה, ואולי גם אלה שבנ"ך)? ושנית, מה הוא אומר על הדיון בנוגע לעקרון *הדיו* ב... בבא קאמא כה ע"א-ב? אנסה גם לקבוע את נקודות המבט של יורשי

---

184 ראה: www.memritv.org/clip/en/1684.htm .

רש"י, התוספות, בנושאים אלה. השאלה הבסיסית לדעתי היא: האם פרשנים פוסט-תלמודיים אלה מקבלים את הרעיון המוצג לכאורה בגמרא (המבוסס על ברייתא *)* *שקאל וחומר* הוא באופן טבעי 'פרופורציונלי' ועקרון *הדאיו* נועד לרסן בו את השוויון הזה? התשובה הצפויה היא, כמובן: כן, הם מקבלים.

ראשית, הרשו לי להזכיר כבדרך אגב את הערותיו של רש"י על טיעונים קל וחומר אחרים המופיעים בתורה. בנוגע לבראשית מ"ד, ח', כל מה שרש"י אומר הוא: "זהו אחד מעשר ההסכמות קל וחומר המצויות בכתובים, שכולם רשומים בבראשית רבה *(* צב, ז)." לגבי שמות ו', י"ב: הוא מסתפק גם באמירה: "זהו אחד מעשר ההסכמות קל וחומר [בתנ"ך]", אם כי הוא מסביר בנוסף את פגם הדיבור של משה כ"חסימת שפתיים". אין לו הערה בנוגע לדברים ל"א, כ"ז. כנראה שרש"י אינו מטיל ספק בסטטיסטיקה המדרשית של עשרה *קל וחומר בלבד* בתנ"ך.

באשר לבמדבר י"ב, יד, פירוש רש"י הוא: " *אם אביה [של מרים] היה מראה לה פנים כועסות, האם לא הייתה מושפלת שבעה ימים? ודאי, אם כן, במקרה של שכינה, [צריכה להיות מושפלת] ארבעה עשר יום. אולם, די בכך שהנגזרת תהיה מקור נגזרתה. לכן, אפילו עם תוכחתי, תכלה שבעה ימים.* " כפי שניתן לראות, זוהי רק חזרה על התזה שניתנה בברייתא *המועברת* בגמרא הנזכרת. אם נחפש את פירושו של רש"י מול *הברייתא* בגמרא, נמצא שאין לו כזו. משמעות הדבר היא שהוא רואה את העניין ברור מספיק כפי שהוא ואינו רואה טעם להוסיף לו דבר. הנה לכם. רש"י אינו שואל או עונה על שאלות תיאורטיות בנוגע להיגיון *קל וחומר או עקרון הדיו* , אלא מקבל אותן כמובנות מאליהן.

רש"י מתייחס בהרחבה רבה יותר ליישום נוסף של עקרון *קל וחומר* ודאיו , דהיינו במסכת *זבחים כט* ע"ב (*סדר קודשים*) [185]. שם, המשנה מתייחסת במפורש הן לטיעון (של רבי מאיר) והן ליישום העיקרון (של רבי יוסי), והגמרא מסבירה כמעט בדיוק באותן מילים כמו בבבא קמא כה ע"א, ואומרת: "האם רבי מאיר אינו מקבל את עקרון *לאיו* [הוא מספיק]? הרי עקרון *לאיו* הוא מקראי, שכן נאמר: כיצד מיישמים *קל וחומר* ? ויאמר ה' אל משה: אם ירק אביה בפניה, האם לא תתחבא בבושה שבעת ימים? כמה וכמה תוכחה אלוהית תחייב [בושה] ארבעה עשר יום; אלא די בכך שמה שמוסכם מטיעון יהיה כמו הנחת היסוד!" אך רש"י אינו מוסיף הרבה, מלבד לציין (ובצדק) שהקל וחומר *בסיפור* מרים הוא מרומז ולא מפורש.

העובדה שרש"י מקבל ללא ביקורת את התפיסה הרווחת שטיעון קל וחומר הוא "פרופורציונלי" ניכרת לא רק בקבלתו ללא פירוש את "ארבעה עשר הימים" המובאים בגמרא של בבא קמא כה ע"א, אלא גם בפירושו לבראשית ד', כ"ד (אשר, יש לציין, אינו כלול ברשימה המסורתית של עשרת הטיעונים

---

[185] ניתן לקרוא זאת באנגלית בתלמוד שונצינו, בכתובת: www.halakhah.com/pdf/kodoshim/Zevachim.pdf .

קל וחומר בתנ"ך). שם, בהתבסס על *תנחומא בראשית* י"א, רש"י מסביר את דבריו של למך "אם נקם קין שבעה פעמים, למך שבעים ושבע פעמים" כקל *וחומר* , כדלקמן: "אם קין הרג במזיד, [ועדיין] עונשו התעכב שבעה דורות, [אז אני] שהרגתי שלא במזיד, ודאי יידחה עוני לתקופות רבות של שבעה דורות".

שימו לב, עם זאת, שלמרות שבמקרה של מרים רש"י מכיר בעיקרון *הדיו* , הוא אינו מזכיר את יישומו במקרה של למך; והוא גם אינו אומר לנו מדוע אינו עושה זאת. אני מציע שהסיבה לכך שזה נראה סביר במקרה אחד ולא בשני היא הבאה. בדוגמה של מרים, המסקנה (עונש של 14 יום) מחמירה יותר מההנחה הקטנה (עונש של 7 ימים), בהתאם לעקרון *מידה כנגד מידה* , ולכן עקרון *הדיו* נדרש כדי להקל על העונש; ואילו בדוגמה של למך, המסקנה, אף שהיא גם עדיפה מבחינה כמותית (77 במקום 7 דורות), מקלה יותר מבחינת הסנקציה מאשר ההנחה הקטנה (כלומר, היא משמעה דחייה ארוכה יותר של העונש), ולכן אינה כפופה לעקרון *הדיו* (שאם יחול עליו היה מאיץ את העונש).

יורשיו של רש"י, המכונים תוספות [186], מתייחסים למשנה ולגמרא ביתר פירוט. בעיקרו של דבר, הם תומכים בתרחיש שככל הנראה תומכת בגמרא כאשר היא מפרשת את המשנה של בבא קמא כה ע"א. כלומר, הם מקבלים ללא ביקורת ששני טיעוניו של רבי טרפון הם קרשנדו. אף על פי כן, לזכותם ייאמר שהם סבורים שהניסיון הראשון והשני שלו שונים מבחינה לוגית (ולא רק רטורית), עקב ערבוב מחדש. הם גם מסכימים עם רבי טרפון שהטיעון השני שלו מסוגל להימנע מהגבלת הדיו *כפי שקבעו* חז"ל כנגד טיעונו הראשון, משום שבעוד הראשון טוען מפיצויים חצי עד מלאים, השני טוען מפיצויים מלאים עד מלאים. כתוצאה מכך, הם מסבירים בצורה חכמה את התעקשותם המתמשכת של חז"ל על יישום *דיו* תוך התייחסות להנחות קודמות לקאל *וחומר* עצמו.[187]

עם זאת, מכיוון שתוספות מקבלים את פירוש הגמרא לשני הטיעונים כקרשנדו, הם מקבלים גם את הרעיון של "ארבעה עשר יום" המוצע על ידי הגמרא (בעקבות *ברייתא*), כלומר הטענה *שקל וחומר* באופן טבעי מניבה מסקנה "פרופורציונלית". מבלי לערער על טענה זו, הם מתמקדים רק בניסיון

---

186 התוספות היו רבנים מימי הביניים, שפעלו בין המאה ה-12 לאמצע המאה ה-15 בעיקר בצרפת ובגרמניה, אשר הסבירו ופרשו קטעים רבים בתלמוד. פירושיהם (*תוספות* פירושם תוספות) היו חשובים מאוד להתפתחות ההלכה היהודית מאוחרת יותר. אגב, נכדים רבים של רש"י נמנים ביניהם. אני מתייחס אליהם כאן יחד, משום שאיני יודע בדיוק מי מהם הגיב על הסוגיה הנוגעת לנו; ייתכן ששמם ידוע/ים למומחים.

187 לסיכום באנגלית של דבריהם של תוספות ואחרים, ראו תלמוד בבלי *של* . *מגילות אמנות*

להסביר מספר זה (ולא כל מספר גדול אחר [188]). הסבר שהם נותנים הוא להתייחס לשבעה ימים כתקופת הסגר המינימלית במקרה של צרעת (ויקרא י"ג, ד'); הסגר חמור יותר חייב להיות לפחות תקופה נוספת של שבעה ימים. [189]תוספות גם עושים מאמצים להגן על הרעיון המעורפל, המיוחסת על ידי הגמרא לרבי טרפון, לפיו לעיתים ניתן להתעלם מעקרון " *דאיו ", במיוחד כאשר הוא "יסכל את מטרת" קל וחומר* .[190]

אבל הגהות כאלה הן שטחיות בדאגותיהן; הן מטשטשות את הסוגיות הבסיסיות החמורות יותר. הראיתי בניתוח המפורט שלי של *סוגיה זו* בשני הפרקים הקודמים של ספר "השם" (7-8) שאיננו יכולים להשלים עם חלק מהפרשנויות המקובלות של משנה וגמרא זו מבלי להיתפס במגוון של טעויות לוגיות, הגורמות לפחות לחלק מהרבנים המעורבים להיראות טיפשים מאוד. ברגע שמובנים את הטעויות הלוגיות, נראה שרבים מההסברים המוצעים בגמרא, ומאוחר יותר על ידי אחרים, כולל תוספות, הם ניסיונות שווא לקיים מבנה רעוע מאוד. אם ברצוננו לגאול את הרבנים המעורבים, עלינו לגשת לכל העניין בצורה צלולה הרבה יותר, ולשקול הסבר מוסרי במקום הגיוני של עקרון *הדיו* .

איני רוצה להיראות כאילו אני פוסל את התוספות בצורה יהירה, בהיותי מודע לחלוטין לחשיבותן, אלא פשוט איני רואה טעם לחזור כאן על מה שהדגמתי קודם לכן. לכן, אני מזמין את הקורא לחזור לשם.

6. קול זה אסים

לימוד יסודי של הלוגיקה בתוספות, ואפילו רק של הלוגיקה שלה קל וחומר, יביא ללא ספק לספר עבה ומעניין. בהיעדר כישורי השפה הנדרשים, איני יכול בעצמי לבצע מחקר כזה; אך בהחלט הייתי ממליץ שמישהו מוסמך כראוי הן בלוגיקה (במיוחד כפי שנלמדת בספר השפה האנגלית) והן בתלמוד יעשה את העבודה. אך כאן נוכל לקבל מושג על התושייה הלוגית של תוספות באמצעות דוגמה אחת, שצריכה לעסוק בבבא קמא כה ע"א. זאת בזכות

---

188 אפילו אלפים שוקלים את רוממותו של אלוהים.

189 פרשן אחר הציע: "מדוע דווקא ארבעה עשר? חז"ל (*נידה* לא ע"א) מציינים שכל הורה מספק לילד חמישה חלקים חיוניים (לאב עצמות, גידים וכו', לאם עור, בשר וכו'), בעוד שאלוהים מספק לו עשרה (רוח, נשמה וכו'). מכיוון שאלוהים מכפיל את חלקו של האב, גם ההשפלה על תוכחתו כפולה, ארבעה עשר ימים משבעת ימים של האב." מתוך מצודת חומש עם רש"י בכתובת: www.tachash.org/metsudah/m03n.html#fn343 .

190 כפי שהראיתי, תפיסה זו מבוססת על רטוריקה; אין לה בסיס בלוגיקה. אך שימו לב שמכיוון שאני רואה את עקרון *הדיו* במובנו הרחב כעיקרון מוסרי ולא לוגי, איני מכחיש שייתכנו לו יוצאים מן הכלל, כפי שטוען רבי טרפון בתרחיש הגמרא.

ישראל אורי, שבספרו " *מיפוי ים התלמוד*" מספק תרגום לאנגלית של פירוש של תוספות וכמה הבהרות שימושיות לגבי כוונותיו [191]. קטע זה בתוספות עוסק רק באופן אגב בבבא קמא כה ע"א, ומשתמש בו כדי להמחיש צורת טיעון מסוימת; לכן, לא נצטט כאן את כולו, אלא רק נצטט או נסכם מחדש את החלקים הרלוונטיים למטרתנו הצרה יותר.

פירוש התוספות, ששמו המדויק של מחברו אינו נזכר, מתקדם, אפשר לומר, בשלושה שלבים. בשלב **הראשון** , הוא מתייחס לאחד הטיעונים שניתנו במקור במשנה בבא קמא ב', ה', אותו הוא מנסח מחדש כדלקמן:

> "בעוד ששן ורגל, אשר עליהן לא משולמים פיצויים עבור נזק שנגרם ברשות הרבים, אך חייבים בפיצויים מלאים עבור נזקים שנגרמו ברשותו של הניזוק, הרי שקרן, אשר עליה משולמים חצי פיצויים עבור נזק שנגרם ברשות הרבים, בוודאי צריכה לשלם פיצויים מלאים עבור נזק שנגרם ברשותו של הניזוק."

בהתבוננות בטיעון זה, אנו מזהים בקלות את הטיעון הראשון של הרב טרפון, שכן הוא מזכיר תחילה נזק לשיניים ולכפות רגליים בתחומים הציבוריים והפרטיים ולאחר מכן נזק לקרניים באותם תחומים. כפי שהראיתי קודם לכן, ניתן לנסח טיעון זה בצורה סטנדרטית קל וחומר כדלקמן:

> נזק לרכוש פרטי (P) מרמז על יותר אחריות משפטית (R) מאשר נזק לרכוש הציבורי (Q) [כפי שאנו יודעים על ידי אקסטרפולציה ממקרה שן ורגל [192]].
>
> נזק לרשות הרבים (Q) מרמז על אחריות משפטית (Rq) המספיקה כדי לחייב תשלום *של חצי* עבור נזק שנגרם על ידי קרן (Sq) [זה נגזר מהתורה [193]].
>
> התשלום המגיע (S) הוא 'פרופורציונלי' למידת האחריות המשפטית (R).
>
> לכן, נזק לרכוש פרטי (P) מרמז על אחריות משפטית (Rp) המספיקה כדי לחייב תשלום *מלא* עבור נזק שנגרם כתוצאה מקרן (Sp = יותר מ-Sq).

נקרא כאן טיעון זה כטיעון (1א). שימו לב שהוא טיעון חיובי אנטצדנטלי. ההנחה העיקרית מתקבלת מהכללה מהנתונים בנוגע לנזק משן ורגל. המונחים העיקריים והמשניים הם 'נזק לרכוש פרטי' (P) ו'נזק לרשות הרבים' (Q).

---

[191] למרות שאורי אינו מציין בבירור היכן נמצא תוספות אלו, נראה מההקשר שהיא מול *קידושין* ד' ע"ב. העמודים הרלוונטיים בספרו של אורי הם קי"ג-קי"ח.

[192] בהתבסס על שמות כ"ב:4, וההיפוך הקיצוני שלו, כפי שמוסבר בפרק 2.6 של הכרך הנוכחי.

[193] שמות כא:לה – "וכי יפגע שורו של איש את שורו של איש וימות, ומכרו את השור החי ויחלקו את מחירו, וגם את המת יחלקו".

המונח האמצעי הוא 'אחריות משפטית' (R); והמונח המשני הוא 'לגרום לתשלום עבור נזק משן להיות בסדר גודל מסוים' (S). למעשה, שימו לב היטב, הטיעון אינו אך ורק קל וחומר אלא קרשנדו, שכן סדר הגודל של S במסקנה גדול מזה שבהנחה המשנית. משמעות הדבר היא שישנה הנחת יסוד מרומזת שיש לקחת בחשבון, לגבי הפרופורציונליות של 'תשלום המגיע' (S) ל'אחריות משפטית' (R).

למרות שלא הוזכר ישירות על ידי תוספות, הטיעון השני של רב טרפון רלוונטי, כפי שנראה, גם (אם לא יותר) לדיון הנוכחי; לכן, נחזור עליו כאן, בצורה סטנדרטית:

> נזק לקרן (P) מרמז על אחריות משפטית רבה יותר (R) מאשר נזק לשיניים ולכפות רגליים (Q) [כפי שאנו יודעים על ידי אקסטרפולציה ממקרה של נחלת הכלל].
>
> נזק לשיניים ולכף רגל (Q) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי לחייב תשלום *מלא* עבור נזק לרכוש פרטי (S).
>
> לכן, נזק לקרן (P) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי לחייב תשלום *מלא* עבור נזק לרכוש פרטי (S).

נקרא כאן טיעון זה כטיעון (1ב) [194]. שימו לב שהוא גם חיובי אנטצדנטלי. ההנחה העיקרית מתקבלת כאן מהכללה מהנתונים בנוגע לנזק בשטח ציבורי. עם זאת, המונחים העיקריים והמשניים הם 'נזק מקרן' (P) ו'נזק משן ורגל' (Q). המונח האמצעי הוא שוב 'אחריות משפטית' (R); אך המונח המשני הוא 'לשלם את התשלום עבור נזק ברכוש פרטי במלואו' (S). שימו לב שטיעון זה הוא אך ורק קל וחומר, ולא קרשנדו. אך ברור שניתן לנסח אותו גם בצורה קרשנדו, ואם היה כך, היה מניב את אותה המסקנה (כלומר, תשלום מלא עבור נזק לקרן ברכוש פרטי), מכיוון שאין תשלום גדול ממלוא הסכום המתקבל על ידי התורה או הרבנים. מסיבה זו, די לנסח זאת בצורה טהורה.

השלב **השני** של פירוש התוספות שלנו עוסק בהתנגדות, ובתשובה לה, שהועלתה בעבר על ידי פרשן בשם הרי"י (ככל הנראה מדובר בר' יצחק בן שמואל, בעל תוספות צרפתי מהמאה ה-12). התנגדותו של הרי"י מתוארת כך:

> "אבל קחו בחשבון שנזקים לשן ולכף הרגל הם שכיחים!"

על התנגדות זו משיב הרי עצמו:

---

194 הנחות היסוד שלה מבוססות על אותו מידע מקראי כמו הטיעון הראשון.

"תשלום נזקים מלאים בתחום הצד שניזוק אינו חומרה (*צ'ומרה*) שיש להשתמש בה בהתנגדות (*פירקה*), שכן הוא כלל אינו גורם לכך ש"שן ורגל" מובילים לדרישה של חצי נזק עבור נזק שנגרם ברשות הרבים, כפי שעושה קרן."

אני חייב לומר שהבנתי את התנגדותו של הרי"י רק בזכות ההבהרות שנתן אורי, שאני מניח שהן מסורתיות. הוא מסביר זאת כך: מכיוון שנזק שנגרם משן ורגל הוא "דבר שבשגרה", בעל השור מחויב לנקוט משנה זהירות "שחייתו לא תגרום נזק כשהיא מתקרבת לרכושם של אחרים"; כך שאם נזק כזה אכן מתרחש, הוא חשוף יותר לאשמה. באשר לנזק מקרן, מכיוון שנגיחה של חיה אחרת על ידי שור היא "אירוע נדיר", היא בלתי צפויה על ידי בעל השור והוא מוצדק שלא לנקוט באמצעי זהירות מיוחדים נגדה; כך שאם נזק כזה אכן מתרחש, הוא אינו אחראי באותה מידה.

לפיכך, התנגדותו של הר"י פירושה שבעוד *שבשטח ציבורי* נזק לשיניים ולרגליים מרמז על פחות אחריות מאשר נזק לקרן (אין אחריות כנגד חצי אחריות), כפי שמלמדת המשנה (בהתבסס על התורה), ייתכן בהחלט *שבשטח פרטי* נזק לשיניים ולרגליים מרמז על יותר אחריות מאשר נזק לקרן (אחריות מלאה כנגד, נניח, רק חצי). נימוק זה מהווה אפוא התנגדות לטיעון המשנה המקורי - כלומר, הוא נועד להראות שהמסקנה שנראית בלתי נמנעת באחרון (כלומר, אחריות מלאה לנזק שנגרם מקרן) אולי אינה כה בלתי נמנעת. אם נציג נימוק זה בצורה סטנדרטית, נקבל את הדברים הבאים:

נזק לשיניים ולכף הרגל (P) מרמז על יותר אחריות משפטית (R) מאשר נזק לקרן (Q) [מכיוון שהראשון נפוץ והשני אינו שכיח].

נזק לשיניים ולכף רגל (P) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי לחייב תשלום מלא עבור נזק לרכוש פרטי (S).

מכאן לא נובע שנזק לקרן (Q) מרמז על אחריות משפטית (R) מספיקה כדי לחייב תשלום מלא עבור נזק לרכוש פרטי (S).

נתייג זאת כטיעון (2א). יש להשוות טיעון זה לטיעון השני של ר. טרפון, אותו תייגנו (1ב). שימו לב שהם דומים מאוד, פרט לכך שהנחת היסוד העיקרית התהפכה כך שהמסקנה המשוערת אינה מופיעה עוד. ב-(2א), נזק לשן ולרגל הוא המונח העיקרי, בעוד שנזק לקרן הוא המונח המשני. המונח האמצעי נותר ללא שינוי. נושא ההנחה המשוערת נותר ללא שינוי (עדיין נזק לשן ולרגל), אך כעת נושא זה הוא המונח העיקרי. נושא המסקנה המשוערת נותר ללא שינוי (עדיין נזק לקרן), אך כעת נושא זה הוא המונח המשני. מכיוון שפורמט הטיעון הא קל וחומר שנעשה הוא עדיין חיובי אנטצדנטלי, הסקה מהעיקר למינורי אינה חוקית. לפיכך, איננו יכולים עוד להסיק את המסקנה מ-(1ב) ש"נזק לקרן ברכוש פרטי מחייב תשלום מלא".

מסקנה כזו היא כעת נון-סקיטור – היא אינה נשללת על ידי ההנחות החדשות (היא אינה סותרת אותן), אך גם אינה מוצדקת על ידן. טיעון זה כשלעצמו אינו טיעון קל וחומר, שימו לב, אלא רק משמש להטלת ספק בטיעון השני של הרב טרפון קל וחומר. הוא חוסם את מסקנתו, מבלי שיהיה צורך לסתור אותה בפועל. הוא דוחה את טענתו על ידי היפוך ההנחה העיקרית שלו[195]. אם, כפי שרב טרפון טוען, בעל השור אחראי יותר לנזק לקרניים מאשר לנזק לשיניים ולרגליים, אזי ההסקה מאחריות מלאה באחרון לאחריות מלאה בראשון היא הגיונית לחלוטין. אבל אם, כפי שטוען הרב טרפון בהתייחס ל"תדירות התרחשות", בעל השור אחראי יותר לנזק לשיניים ולרגליים מאשר לנזק לקרניים, אזי ההסקה מאחריות מלאה בראשון לאחריות מלאה בשנייה נתונה לוויכוח.

דרך נוספת לבחון את ההתנגדות (2א) היא לומר שההנחה העיקרית של טיעונו הראשון של הרב טרפון (1א) – אשר שימו לב היא זו שתוספות מזכיר – אינה מקובלת עוד. הנחה זו, דהיינו "נזק לרכוש פרטי (P) מרמז על אחריות משפטית רבה יותר (R) מאשר נזק לרשות הרבים (Q)", התקבלה *על ידי* הכללה מהנתון שנזק *משן ורגל* אינו מרמז *על* אחריות ברשות הרבים ואחריות מלאה על רכוש פרטי. עם זאת, כעת ההתנגדות מבהירה לנו שהכללה זו פתוחה לסימן שאלה, שכן *התנאים* לאחריות משפטית אינם זהים במקרה של נזק משרף, עקב שכיחות שונה של התרחשות. לפיכך, האנלוגיה חסומה. מה שחל על שן ורגל אינו חל בהכרח על קרן.

זוהי, אם כן, ההתנגדות שתופס הר"י כאפשרית, מנוסחת במונחים פורמליים יותר. כעת ננסה להבין את האופן שבו הוא עצמו ניטרל את ההתנגדות. זכרו כי המשנה (המבוססת על פסוקים מסוימים בתורה) *מסבירה* לנו שנזק לשן ולרגל בשטח ציבורי אינו מחייב תשלום עבור נזקים, בעוד שנזק לקרן בשטח ציבורי מחייב תשלום של חצי נזק. על בסיס זה, הר"י משיב להתנגדות באומרו: (א) ש"תשלום נזק מלא ברשות הניזוק" צריך "לגרום לשן ולרגל להוביל לדרישה של חצי נזק עבור נזק שנגרם ברשות הרבים, כפי שעושה קרן"; ו-(ב) שמכיוון שתוצאה זו אינה מתרחשת בפועל, "תשלום נזק מלא ברשות הניזוק אינו חומרה שיש להשתמש בה בהתנגדות".

החלק הראשון של הערתו (i) מתייחס לטיעון א-פורטיורי עם אותה הנחת יסוד עיקרית כמו (2a) בשילוב עם המידע הנתון על נזק לקרניים בשטח ציבורי המחייב תשלום של חצי; הנחות יסוד אלו יסיקו שנזק לשיניים ולרגליים בשטח ציבורי מחייב תשלום של חצי (לפחות - יותר ממחצית, כלומר תשלום מלא, אם מיושם מידתיות). אנו יכולים לתייג את הטיעון הזה (2b), ולנסח אותו בצורה סטנדרטית א-פורטיורי (אנצסדנטלית חיובית, ממינור לגדול) כדלקמן:

---

[195] היפוך כזה כמובן אומר ששתי ההנחות העיקריות סותרות, ולכן לא ניתן לאשר את שתי הטיעונים. אין זה מפתיע, אם כן, שהן מניבות תוצאות סותרות.

נזק לשיניים ולכף הרגל (P) מרמז על יותר אחריות משפטית (R) מאשר נזק לקרן (Q) [מכיוון שהראשון נפוץ והשני אינו שכיח].

נזק לקרן (Q) מרמז על אחריות משפטית (R) המספיקה כדי לחייב תשלום של חצי עבור נזק בשטח ציבורי (S).

לכן, נזק לשיניים ולכף רגל (P) מרמז על אחריות משפטית (R) מספיקה כדי לחייב תשלום *של חצי* עבור נזק בשטח ציבורי (S).

אבל , אומר לנו הר"י בחלק השני של הערתו (ii), *מסקנה זו אינה יכולה להיות נכונה* , שכן התורה אומרת לנו שנזק לשיניים ולרגליים בשטח ציבורי פטור מכל תשלום! לכן, הוא מסכם, יש לדחות את הטיעון האחרון הזה קל וחומר. את הטיעון האחרון, שהוא *דוקציו אד אבסורדום* , ניתן לכנותו טיעון (2c). הוא אומר: מכיוון *שהנחת* היסוד המשנית *של* טיעון (2b) ניתנת תורה, והתהליך תקף, הדרך היחידה לדחות אותו היא על ידי נטישת הנחת היסוד העיקרית שלו [196]. כלומר, *לא ניתן* לפרש נזק לשיניים ולרגליים כמשמעותו אחריות משפטית גדולה יותר מנזק לקרניים על בסיס העובדה שהראשון נפוץ יותר והשני פחות נפוץ, כפי שמנסה בתחילה ההתנגדות (2a). לפיכך, הר"י מראה שההתנגדות, למרות שהיא נשמעת הגיונית כשלעצמה, מובילה לאבסורד ויש לזנוח אותה.

השלב **השלישי** של פירוש התוספות שאנו מנתחים נפתח על ידי האמירה בעברית: " וכל *זה יעסיק בקל וחומר* ", שפירושו באנגלית: "ואת כל זאת אכניס לטיעון קל וחומר" [197]. בעל התוספות האנונימי טוען לאחר מכן כדלקמן [198]:

"ואילו שן ורגל, אף על פי שנזקיהן נפוצים, הן פטורות מתשלום עבור נזק שנגרם ברשות הרבים, אך מחייבות תשלום מלא עבור נזק שנגרם לרכוש הניזוק - אז קרן, אף על פי שנזקה אינו נפוץ, והוא מחייב תשלום חצי נזק עבור נזק שנגרם ברשות הרבים, האם לא

---

196 מה שהרי"י למעשה אומר הוא: "תשלום נזקים מלאים בתחום הנפגע אינו חומרה שיש להשתמש בה בהתנגדות", מה שניתן לפרש כמשמעותו שהוא תומך בהכחשת ההנחה הקטנה של ההתנגדות (2א); אך ברור שהוא לא יכול להתכוון לכך, מכיוון שהוא יודע שההנחה הקטנה ניתנת בתורה; לכן, זו חייבת להיות ההנחה העיקרית של ההתנגדות, אשר קובעת את החומרה הגדולה יותר .עבור נזקי שיניים ורגליים בהשוואה לנזקי קרניים, שהוא מתכוון לנטוש

197 שימו לב שאורי מתרגם את זה כ"כל *זה אכניס* ", שהוא (או מי שזה לא יהיה) מתרגם כ"את כל זה אקפל". אבל החלק העברי שהוא מצטט מכיל בבירור " *אסים* ", אז העדפתי את המילה הזו. אולי יש גרסאות שונות של אותו טקסט .תוספות. זו לא סוגיה חשובה

198 התייחסתי לתרגום שנתן אורי, אך שיניתי אותו במידה ניכרת כדי להפוך .אותו גם מילולי וגם קריא יותר

נובע מכך (ליט. *עינו דין*) שהוא מחייב תשלום נזק מלא עבור נזק שנגרם לרכוש הניזוק?"

השאלה המוצגת היא כמובן רטורית – כוונת המחבר היא בבירור שהמסקנה המוצעת אכן תואמת. כאשר המחבר אומר "למרות" (מילולית *af al pi*) – כמו למשל, למרות שהנזק נפוץ או למרות שהנזק אינו שכיח – הוא מתייחס בבירור להתנגדות של הר"י, המצביעה על פרופורציה הפוכה בין שכיחות ההתרחשות לבין האחריות המשפטית, כלומר שככל שנזק מסוג מסוים נפוץ יותר, כך האחריות לגביו קטנה יותר, ולהיפך, ככל שנזק מסוג מסוים פחות נפוץ, כך האחריות לגביו גדולה יותר.

מטרת פירוש זה של תוספות היא, כפי שמרמזת ההקדמה ("את כל זאת אכניס לטיעון קל וחומר"), למזג איכשהו *את* הטיעון המקורי של המשנה ואת התנגדותו של הר"י ואת תשובתו להתנגדות. ברור ש"כל זה" מתייחס לשני השלבים הקודמים. תפקידנו כעת הוא לשפוט האם הטיעון המוצע כאן על ידי תוספות אכן מבצע את מה שהוא נועד לעשות. ראשית, נוכל לנסח את הטיעון המוצע בצורה סטנדרטית, כדלקמן:

> *נפוץ* יותר (R) מנזק לקרניים (Q) [מכיוון שהראשון נפוץ והשני פחות].
>
> עם זאת, נזק לשיניים ולרגליים (P) הוא נפוץ (R) *אך אינו* מספיק כדי לפטור את בעל השור מתשלום מלא עבור נזקים ברכוש פרטי (S) [מכיוון שנזק לשיניים ולרגליים ברכוש פרטי מחייב תשלום מלא [199]].
>
> לכן, נזק לקרניים (Q) הוא נפוץ (R) *ואינו* מספיק כדי לפטור את בעל השור מתשלום מלא עבור נזקים ברכוש פרטי (S) [ומכאן, נזק לקרניים ברכוש פרטי אכן מחייב תשלום מלא].

נקרא טענה זו כטיעון (3), או נתייחס אליה באופן מוכר יותר ובקצרה יותר כ"כל *זה עשה* ". כפי שניתן לראות, היא *סובייקטיבית שלילית* בצורתה (היא עוברת מגדול למינורית). המונחים הגדולים והמינוריים שלה הם בהתאמה 'נזק משן ורגל' (P) ו'נזק מקרן' (Q). המונח האמצעי שלה הוא 'תדירות התרחשות' (R), והמונח המשני שלה הוא 'לפטור את בעל השור מתשלום מלא עבור נזקים ברכוש פרטי' (S). הנחת היסוד העיקרית ידועה לנו מהכללה משכיחויות האירועים שנצפו ברשות הרבים, כאשר P ו-Q מאופיינים כשכיחים ולא שכיחים, בהתאמה. הנחת היסוד המשנית מבוססת על מידע מהתורה. *יש לנסח את הטיעון* בצורה סובייקטיבית שלילית כדי שיאושר, שימו לב היטב, מכיוון שיש לו כנושאים את שתי הסיבות לנזק והוא עובר

---

[199] למרות שבמישור הצר "נזק לשיניים ולרגליים ברכוש פרטי מחייב תשלום ואינו מספיק כדי (R) מלא" אינו מרמז על כך ש"נזק לשיניים ולרגליים הוא נפוץ לפטור את בעל השור מתשלום מלא עבור נזקים ברכוש פרטי", אנו יכולים להניח באופן אינדוקטיבי את המשמעות הזו בהנחה שקיים ערך סף של המונח האמצעי המאפשר גישה לנשוא (R).

מגדול למינורי. שימו לב שהמונח המשני זהה בהנחה המשנית ובמסקנה; משמעות הדבר היא שהטיעון הוא קל וחומר. לבסוף ניתן לנסח מחדש את המסקנה השלילית בצורה החיובית המוכרת יותר (זוהי הסבר פשוט).

לחלופין, נוכל לנסח את הטיעון בצורה *סובייקטיבית חיובית* (מעבר ממינור לגדול) באופן הבא. שימו לב לשינוי הקוטביות במונחים האמצעיים והמשניים, ולשינוי בסדר המונחים שן ורגל וקרן. התוצאה הסופית זהה:

נדיר יותר (R) מאשר נזק לשיניים ולכף הרגל (Q).

עם זאת, נזק לשיניים ולרגליים (Q) הוא נדיר (R) מספיק כדי לגרום לבעל השור לשלם במלואו עבור נזק שנגרם לרכוש פרטי (S).

לכן, נזק לקרניים (P) אינו שכיח (R) מספיק כדי לגרום לבעל השור לשלם במלואו עבור נזק שנגרם לרכוש פרטי (S).

השאלה שעלינו לשאול כאן היא: מה כוונת התוספות ב"כל זה"? במילים אחרות, לאילו מאפיינים של הטיעונים הקודמים (1א), (1ב), (2א), (2ב) ו-(2ג) מתייחס טיעון (3) באמת? "כל זה" הוא מעורפל למדי ויש לפרט אותו ביתר דיוק. שני המאפיינים המהותיים שטיעון "כל *זה* " חולק עם הדיון שקדם לו הם הבאים: ראשית, יש לו את אותה מסקנה סופית כמו שני טיעוניו של הרב טרפון, דהיינו שנזק שנגרם מקרן ברכוש פרטי כרוך בתשלום מלא; שנית, הוא מתחשב בהתנגדותו של הר"י, בכך שהוא בנוי סביב העובדה שנזק לשיניים ולרגליים שכיח יותר מנזק לקרן, ובמקביל, הוא מתחשב בתשובת הר"י להתנגדות, בכך שטיעון " *כל זה*" נמנע מלהסיק אחריות גדולה יותר לנזק לשיניים ולרגליים מאשר לנזק לקרן משכיחותם השונה.

לפיכך, ניתן לומר כי *טיעונו של בעל התוספות, שאינו מוזהה בשמו* , אכן מאחד, במובן מסוים, את כל הטיעונים הקודמים. אף על פי כן, הוא אינו מבטל ומחליף את הדיון הקודם. יש לציין במיוחד כי איננו יכולים לגזור באופן פורמלי את טיעונו *של כל זה* מטיעונו של רבי טרפון או משני טיעוניו, או לגזור אותם ממנו. עם זאת, בניגוד להתנגדותו של הר"י (2א), טענה זו (3) תואמת את (1א) ו-(1ב) של רבי טרפון, שכן להנחת היסוד העיקרית כאן יש מונח ביניים שונה. לפיכך, טיעונו של התוספות הוא טיעון חדש ונוסף - לא תחליף לאחרים. הנחת היסוד העיקרית שלו נובעת מפרשנות הר"י, תוך התחשבות הן בהתנגדות (2א) והן בתשובה לה (2ב) ו-(2ג); הנחת היסוד המשנית שלו נובעת מהמשנה, ולפני כן מהתורה; ומסקנתו תואמת את זו של רבי טרפון. לכן, טיעון *"כל זה עסים"* הוא תחבולה מחוכמת, דרך לרמוז למספר סוגיות בבת אחת.

אף על פי כן, יש להדגיש כי טיעון התוספות מיותר למדי, לאחר שאנו מודעים להתנגדותו של הר"י ולתגובתו שלו אליה. שכן התנגדותו של הר"י לטענתו המקורית של ר' טרפון היא ש"תדירות התרחשות" עשויה להשפיע על "האחריות המשפטית", בעוד שתגובתו שלו להתנגדות היא שאם השפעה זו תתקבל, תיווצר סתירה לדיני התורה; מכאן נובע שהתנגדות כזו אינה קבילה.

לאחר שמובנת אי קבילות זו, אין כל תועלת באזכור "תדירות התרחשות" כפי שעושה פירוש התוספות בצורה כה קלה, שכן כל קונוטציה של "אחריות משפטית" הוסרה ממנו לצמיתות.

יתר על כן, שימו לב היטב, טיעונם של תוספות אינו מהווה הוכחה מכרעת לשום דבר, כשם שטיעוניו של רבי טרפון אינם עושים זאת. עלינו להודות שטיעונים אלה אינם מכריעים, בכל מקרה, אם ברצוננו להשאיר מקום בדיון לעקרון " *דאיו" של חז"ל* . שכן המסקנה שנזק בקרן על רכוש פרטי כרוך בתשלום מלא מוכחשת בסופו של דבר על ידי חז"ל (עמיתיו של רבי טרפון במשנה), כאשר הם אומרים ומתעקשים: " *דאיו* - די!" מסקנתם המועדפת היא שנזק בקרן על רכוש פרטי כרוך בתשלום בלבד בחצי. פירוש התוספות (לפחות החלק שתורגם עבורנו על ידי אורי, וזה כל מה שיש לי) אינו עוסק בנושא חשוב זה כאן, ומטרתו היא רק להמחיש את טיעון *"כל זה יסתם"* (כלומר, הוא מתייחס לבבא קאמא 25 ע"א רק באופן אגב, כאן, כדי להבהיר נושא אחר לגמרי).

לאחר מחשבה . לאחר כתיבת האמור לעיל, עלה בדעתי שטענת תוספות (3), *בניגוד* לטיעוני רבי טרפון (1א) ו-(1ב), *חסינה* משתי טענותיהם של חכמים בנוגע *לדיא* . שתי טענותיו של רבי טרפון, כזכור, נוטרלו על ידי שתי טענותיהם בנוגע *לדיא* , משום ששניהם הסתמכו במידה מסוימת על המידע שנזק בקרן בשטח ציבורי מחייב את בעל השור במחצית הפיצוי, על מנת להגיע למסקנה שנזק בקרן בשטח פרטי כרוך בפיצוי מלא. טיעון *"כל זה יסתם"* שונה באופן קיצוני מאלה בכך שאינו מסתמך על המידע האמור כדי להגיע לאותה מסקנה. משמעות הדבר היא שטענת תוספות אינה מושפעת מבחינה לוגית מההפרכות של חכמים בנוגע *לדיא* , ולהפך, הם אינם מסוגלים מבחינה לוגית לנטרל אותה.

ככל הידוע לי, תוספות לא הבין את הנזק הנגדי *שטיעון "כל זה עשה" שלו* היה מסוגל לגרום *בסוגיה זו* . טיעונו, כפי שראינו, נועד רק להציל חלק מהתובנה של הר"י לגבי "תדירות ההתרחשות" (הנותרת, כביכול, לאחר שהתנגדותו של הר"י נוטרלה על ידי תשובתו) ולאשרר מחדש את מסקנתו של רבי טרפון. אך למעשה, טיעונו של תוספות אינו רק תומך בטענתו של רבי טרפון - הוא בהחלט מוכיח אותה, שכן הוא אינו נתון לנזיפה בדאי . *האם פירוש הדבר, אם כן, שהתנגדויות הדאי* של חז"ל , ולכן (לפחות במקרה הספציפי הזה) עקרון *הדאי* , בטלות ומבוטלות? יש לקוות שלא - אבל אז, באילו תנאים בדיוק, עדיין נוכל לקיים אותן?

מאחר שטיעון תוספות (3) תקף באופן פורמלי בבירור, נוכל למצוא פגם בתוכנו רק על ידי הכחשת ההנחה העיקרית ו/או ההנחה המשנית שלו. ההנחה העיקרית, "נזק לשיניים ולרגליים נפוץ יותר מנזק לקרניים", אינה נראית ניתנת להכחשה בקלות בהנחה שהיא מבוססת על תצפית אמפירית; עם זאת, אם היא אינה מבוססת על תצפית אמפירית, ניתן להכחישה כלא מדויקת

עובדתית. ההנחה המשנית, "נזק לשיניים ולרגליים נפוץ ואינו מספיק כדי לפטור את בעל השור מתשלום מלא עבור נזקים ברכוש פרטי", התבססה, כפי שאתם אולי זוכרים, על המידע שניתן בתורה (שמות כב, ד [200]) שנזק לשיניים ולרגליים ברכוש פרטי מחייב תשלום מלא.

ניתן לטעון שקטע תורה זה אינו מציין למעשה פיצוי *מלא* , אלא מתייחס לאיכות המזון או המזון המוחזר, ומשאיר את סוגיית הכמות פתוחה. אך הרבנים, למיטב ידיעתי, אינם מקבלים פרשנות זו, וכנראה גם לא היו עושים זאת. עם זאת, עדיין נוכל להכחיש את הנחת היסוד המשנית של תוספות על ידי הכחשת קיומו של סף של מונח ביניים, כלומר תדירות התרחשות *שבה* בעל השור פטור מתשלום מלא עבור נזקים שנגרמו לרכוש פרטי ולפניה אינו פטור. זוהי גישה עדינה יותר אך אפשרית מבחינה טכנית, שמטרתה לנתק בצורה יסודית עוד יותר את מושג האחריות המשפטית מזה של הכלל.

כלומר, אם נאמר שלא משנה כמה נזק לשיניים ולרגליים נפוץ או לא נפוץ, למאפיין סטטיסטי זה אין כל השפעה על האחריות המשפטית של בעל שור לשלם (במלואה או בכל דרך אחרת) עבור ביזה ברכוש פרטי - אזי הנחת היסוד המשנית של טיעון *"כל זה עסים"* מתבטלת, והמסקנה של טיעון זה (לגבי הקרן) כבר אינה נובעת באופן הגיוני. ואכן, אם נחשוב על משמעות הנחת היסוד המשנית, נראה שהיא לא הגיונית, בכל מקרה. נראה שהיא מרמזת שאם נזק לשיניים ולרגליים היה נפוץ יותר ממה שהוא, הוא עשוי בשלב מסוים להיות נפוץ מספיק כדי לפטור מפיצוי מלא על רכוש פרטי, בעוד שהתורה לכאורה מטילה תשלום מלא ללא תנאי.

לפיכך, ניתן לתקוף את טיעונם של תוספות בדרכים שונות, וכנראה שהדרך הטובה ביותר לעשות זאת היא על ידי ניתוק מוחלט של סוגיית האחריות המשפטית מסוגיית תדירות ההתרחשות. במקרה כזה, לא יישאר דבר מהתנגדותו הראשונית של הר"י, וטענת "כל זה" של תוספות *כל זה שאציג* תפסיק להיות אמינה. אני מעז לומר שזה יהיה מחיר מקובל לשלם אם ברצוננו להמשיך לקיים את עקרון *לאיו של חז"ל* - לפחות בהקשר הנוכחי, וסביר יותר בכל ההקשרים, שכן ההקשר הנוכחי הוא למעשה ההקשר הבסיסי של עיקרון זה, עליו תלויות היסטורית כל הפניות הבאות לעיקרון זה בתלמוד.

ריו" של חז"ל והן בטיעון " *כל זה* יתאים קל וחומר" של תוספות הנוכחי - הם סותרים מבחינה לוגית. עלינו לבחור ביניהם. ברור שעלינו לבחור להיאחז בעיקרון " *ריו"* , שהוא עתיק יותר (בסביבות סוף המאה ה-1 - תחילת המאה ה-2 לספירה) ונראה חשוב יותר בשיח התלמודי, מאשר בטיעון *"כל זה יתאים"* , המופיע הרבה יותר מאוחר בהיסטוריה היהודית (בסביבות המאה ה -12 לספירה, נניח) ואובדן שלו משפיע פחות על הפסיקה היהודית. לכן, טיעון *"כל זה יתאים* " נראה מגונה - לפחות בהקשר הנוכחי (כלומר, בהתייחס למשנה

---

[200] "אִישׁ אִם-יַאכֵל שָׂדֶה אוֹ כֶרֶם וְשִׁלַּח אֶת-בְּהֵמָה אֶת-רֹעה בַּשְׂדֵה אֶחָד" ."מִן-טוֹב שָׂדֵהוּ וּמִן-טוֹב כַּרְמוֹ יְשַׁלֵּם

בבא קאמה ב', ה'), גם אם ניתן היה לנסות טיעון דומה בהקשר/ים אחרים ללא השלכות לא נעימות.

7. הרמב"ם

רבי משה בן מימון (ספרד, 1135 - מצרים, 1204), המוכר בספרות היהודית בראשי התיבות "רמב"ם", וביתר שאת כמשה הרמב"ם [201], כתב בסביבות גיל שש עשרה [202]חיבור על לוגיקה, בשם *"מקל פי-סנאת אל-מנטיק"* (בערבית), שתורגם לראשונה לעברית על ידי משה אבן-תיבון (צרפת, בערך 1240-1283) [203], ומשם לשפות אחרות, כולל לטינית (באזל, 1527), גרמנית (המאה ה-19), צרפתית ואנגלית (המאה ה -20). המהדורה שבידיי היא הדפסה מחודשת משנת 1982 של מהדורה ביקורתית משנת 1935 עם הטקסט בעברית ובצרפתית (תרגום מאת משה ונטורה); כותרתה היא *"מילות החיוג"* בעברית *וטרמינולוגיה לוגיקה* בצרפתית (כלומר, באנגלית, *מונחי לוגיקה*). היא מכילה גם את הגרסה המקורית בשפה הערבית (חלקים קיימים) שנכתבה באותיות עבריות. היקף העבודה הזו ניכר; זה לא רק לקסיקון, כפי שמרמז שמו. זוהי הוראה רצינית של לוגיקה פורמלית ורבים מהמושגים הפילוסופיים יותר הסובבים אותה.

בקצרה, תוכן מחקרו של הרמב"ם הוא כדלקמן, פרק אחר פרק. 1) טענה: נושא, נשוא, אישור, שלילה; 2) כמות: אוניברסלי, פרטי, בלתי מוגדר, יחיד; 3) מונחים, קופולה, זמנים, אופנים; 4) ניגודים, אופנים; 5) הסקות מיידיות, המרה, היפוך; 6) סילוגיזם, הנחת יסוד, מסקנה, מונחים עיקריים, אמצעיים ומשניים; 7) דמויות ומצבי רוח של הסילוגיזם, טיעונים סופיים-לא-סופיים, היפותטיים ודיסקיונקטיבים, רדוקציה ישירה ורדוקציה *לאבסורדום* , אינדוקציה, אנלוגיה, הנמקה משפטית; 8) חוויה חושית, אקסיומות של התבונה ונגזרותיהן, דעות נפוצות, קביעות מסורתיות, טענות אמיתיות,

---

201 'פירוש הסיומת '-אידס' הוא 'בן של'.

202 כך עולה ממבואו של ונטורה לספרו " *טרמינולוגיה לוגית"* (עמוד 7). ערך "הוויקיפדיה טוען שהוא היה "בשנות העשרים לחייו".

203 משפחת תיבוני הייתה משפחה מפורסמת של מתרגמים במאות ה- 12-13 בדרום צרפת. על פי ונטורה (עמ' 17-14), הם תרגמו את המילה הערבית " *מנטיק"* , שמשמעותה זהה למילה היונית " *לוגוס"* , למילה העברית " *היגיון"* . בחירה טובה יותר הייתה *"דיבור"* , אך הם נמנעו ממנה בגלל קונוטציות פילוסופיות מסוימות (קשר לדיאלקטיקה הערבית של כלם). עד אז, למילה " *היגיון* " לא הייתה המשמעות המדויקת של "היגיון". מתנגדי הרמב"ם השתמשו במילה זו (אותה בחרו המתרגמים, לא הוא) נגדו, תוך ציטוט התלמוד הבאב (*ברכות כח* ע"א): "מנע מבניך להשתמש *בהיגיון* ". אך פרשנים אחרים, דהיינו רבי יוסף בן... כספי ויעקב אנטוליו (קרוב משפחה של משפחת תיבון) התנגדו לפירוש זה, כאשר הראשון טען כי במילה " *היגיון* " התכוונו הרבנים לפטפוט פסאודו-לוגי, בעוד שהאחרון ציין כי אמירה זו מתייחסת ספציפית לילדים ולא למבוגרים.

סילוגיזם מפגין, סילוגיזם דיאלקטי, סילוגיזם רטורי, סילוגיזם סופיסטי, סילוגיזם פואטי, אנתיממה; 9) ארבע הסיבות, חומריות, פורמליות, יעילות וסופיות, סיבות קרובות ורחוקות, ארבעת היסודות, התשתית החומרית; 10) מין, סוג, הבדל, תכונות *כשלעצמן* ומקריות , מהות, הגדרה, תיאור, עשר הקטגוריות ; 11) מהותי ומקרי, פוטנציאל, ממשות, ניגודים *עם*[204] או בלי מתווך, רכוש, מחסור, יחסי, הפוך; 12) קדימות בזמן, בטבע, בדרגה, בזכות, בסיבה; 13) שמות מסוגים שונים, מילים נרדפות, הומוניומים, אמפיבולוגיות, מטאפורות; 14) לוגוס כיכולה רציונלית, מחשבה ושיח מילולי, לוגיקה כאמנות ומדע, חלוקות של פילוסופיה תיאורטית ומעשית, לוגיקה ככלי של כל שאר המדעים.

למעשה, הרמב"ם ייבא לתרבות היהודית כמה כלים רבי עוצמה שפותחו על ידי אריסטו ויורשיו [205]. אך בעוד שספר זה מכיל חשיפה מעניינת של המרכיבים העיקריים של הלוגיקה האריסטוטלית, מה שמפתיע הוא שהוא אינו *מזכיר* טיעון קל וחומר [206]. אפשר להבין שתיקה כזו בנוגע לרוב הכללים ההרמנויטיים האחרים, שכן הם עקרונות פרשנות המשמשים ספציפית בהקשרים תלמודיים. אך הטיעון קל וחומר הוא, בנוסף לאחד האמצעים המשמשים בתלמוד למטרות פרשנות, שיטת חשיבה אוניברסלית. לכן היה

---

[204] כאן הרמב"ם מפרט את *האורגנון של אריסטו ככולל שמונה יצירות. כיום, רק שישה כלולים בו, הרטוריקה והפואטיקה אינם* כלולים . אך הכללה כזו, כפי שמציין ונטורה (עמוד 13), סבירה מנקודת מבטו של הרמב"ם, שכן עבורו סילוגיזם רטורי מבוסס על קביעות מסורתיות וסילוגיזם פואטי מבוסס על בדיות או חיקויים. .אגב, המושג האחרון הוצג על ידי אל-פאראבי

[205] הרמב"ם למד ככל הנראה לוגיקה, לפחות באופן חלקי, דרך קריאותיו של פרשנים מוסלמים, ובמיוחד אבו נצר אל-פראבי (מרכז אסיה, 950-872); הוא בהחלט מזכיר את האחרון (ראה עמוד 106). השפעתו של לימוד מוקדם שכזה של לוגיקה על שאר עבודותיו ניכרת; מחקרים כאלה מסבירים את מחשבתו המסודרת, את הרציונליזם ואת כוחותיו הקונספטואליים. לא ניתן לומר שכל הרבנים אחרי הרמב"ם למדו יצירה זו ולקחו אותה ללב. למרבה הצער, רבים עדיין כיום נמנעים .מלימוד לוגיקה, גם כשהם מתייחסים לחיבוריו ההלכתיים של הרמב"ם

[206] אני חושב ונטורה מביע את אותה הפתעה כאשר הוא מציין, בנספח שלו לפרק ח' (עמ' 77-76): "הרמב"ם לא הזכיר בחיבורו נימוק "פורטיורי"". למרות זאת, הוא מציע שאזכורו של הרמב"ם את האנתיממה (עמ' 72) עשוי להתפרש *Vocabulaire* " כהתייחסות שבשתיקה לטיעון "פורטיורי", שכן מר לנד, בספרו מגדיר "פורטיורי" כ"אנטיממה , *technique et critique de la philosophie"* המניחה הנחת יסוד כמו זו הבאה: 'מי שיכול לעשות יותר יכול לעשות פחות'". אך טיעון זה של ונטורה הוא בבירור מזויף, שכן 'אנטיממה' עשויה להתייחס לטיעון מקוצר מכל סוג שהוא. הוא ממשיך ומתאר כיצד "פורטיורי" מובנת בתלמוד. כאן, הוא דבק ברעיון ש"מרים הייתה צריכה להיות מבודדת ארבעה עשר יום במקום שבעה", ומרמז שטיעון "פורטיורי" הוא מטבעו "פרופורציונלי" ודורש את עקרון *הדאי* כדי להגביל את עודפיו. אמונה זו של ונטורה מעידה על חוסר הרהור מצדו על .ההיגיון של טיעון קל וחומר, ללא ספק בהשפעת הגמרא

אפשר לצפות שהרמב"ם יכלול צורת טיעון זו בחיבורו על הלוגיקה [207]. עם זאת, ניתן להעלות שני תירוצים בשמו. הראשון הוא שאריסטו עצמו, ולוגיקאים מאוחרים יותר עד תקופת הרמב"ם, כמעט ולא הזכירו צורת טיעון זו ומעולם לא התייחסו אליה בפירוט משמעותי. השני הוא שהרמב"ם כתב ספר זה בגיל צעיר מאוד, וייתכן שלא היה מודע אז לחלוטין למשמעות הרבה של טיעון קל וחומר בשיח התלמודי.

עם זאת, לא נראה שהרמב"ם התייחס לאחר מכן לטיעון קל וחומר, או לצורך העניין בכללים הרמנויטיים אחרים. הרמב"ם כמובן השתמש בחופשיות בטיעון קל וחומר ביצירותיו. ב"מדריך *הנבוכים* " *שלו* , למשל, מצאתי 23 מקרים . אבל, שימוש כזה הוא פרקטיקה, לא תיאוריה (בדקתי את כולם). ככל הידוע לי, הוא לא עצר בשום מקום ספציפית והרהר בסיבה שבגללה טיעון זה עובד, למרות שהיה מודע במיוחד לסוגיות לוגיות. להלן מספר דוגמאות לשימוש בטיעון קל וחומר על ידי הרמב"ם, שמצאתי ביצירה האמורה:

- "אם הרקיע, יחד עם מה שמעליו, נחשב כמעל השמיים, *קל וחומר הדבר* ייראה כבלתי מציאותי ובלתי נתפס." (חלק 2, פרק 30).
- "אנו למדים אפוא שתפיסתו הנבואית הייתה שונה מזו של האבות, ועלתה עליה; *קל וחומר* היא ודאי עלתה על זו של נביאים אחרים לפני משה." (חלק 2, פרק 35.)
- "המבחן הטוב ביותר הוא דחייה, הימנעות ובוז של הנאות גופניות: כי זהו התנאי הראשון לבני אדם, ובמיוחד *לא* לנביאים." (חלק 2, פרק 40)
- "האדם נעלה על כל דבר שנוצר מחומר ארצי, אך לא על יצורים אחרים; הוא נמצא נחות ביותר כאשר משווים את קיומו לזה של הספירות, ועל *אחת כמה וכמה* כאשר משווים אותו לזה של האינטליגנציות." (חלק 3, פרק 13.)
- "אבל אני מסכים עם אריסטו לגבי כל שאר היצורים החיים, ובוודאי *שלא* לגבי צמחים וכל שאר היצורים הארציים." (חלק 3, פרק 16.)
- "החוק אוסר עלינו לחקות את הגויים בכל אחד מהמעשים הללו, וקל *וחומר* לאמץ אותם לחלוטין." (חלק 3, פרק 29.)

למרות שהרמב"ם אינו מזכיר או דן בטיעון קל וחומר בחיבורו על הלוגיקה, " *מונחים של לוגיקה"* , הוא כן מזכיר (בפרק 7) חשיבה אינדוקטיבית וטיעון אנלוגי, ששניהם מעורבים ברקע של חשיבה קל וחומר. הוא מתאר אינדוקציה כדלקמן: "היא נובעת מכמה טענות מסוימות, המוכרות כנכונות עקב הניסיון,

---

[207] ונטורה (עמוד 23) מונה כמה מחברים מודרניים שעשו מאמץ לקשר בין הלוגיקה האריסטוטלית לבין הפרמנויטיקה התלמודית, דהיינו א. שוורץ ומ. מיעלצינר, ומ. אוסטרובסקי. הוא גם מזכיר (עמוד 18) פירוש מאת משה מנדלסון (על חיבורו של הרמב"ם על הלוגיקה (לא קראתי אותו.

כדי להגיע לטענה כללית שניתן להפוך אותה להנחה של סילוגיזם". בנוגע לאנלוגיה הוא אומר: "כאשר לאחד משני עצמים הדומים זה לזה בתכונה מסוימת יש תכונה כלשהי שאינה ניכרת ב[אובייקט] השני, אנו מאשרים לגבי [אובייקט] האחרון את אותה תכונה". כמו כן ראוי לציין את האמון הרב שהרמב"ם נותן לנתונים חושיים ולאקסיומות של התבונה ולהסקות דדוקטיביות מהן (בפרק 8), באומרו: "כל מה שנתפס על ידי איבר בריא הוא ללא ספק נכון. וניתן לומר את אותו הדבר על נתונים רציונליים... ונגזרותיהם".[208]

הערות אלה ודומות לו נראות לי "מודרניות" מאוד, משום שבעבר (ובמקרים רבים גם כיום) אנשים חשבו על לוגיקה כעל מפעל דדוקטיבי במהותו. הרמב"ם מקדיש כאן מקום להיבטים האינדוקטיביים והאנלוגיים יותר של החשיבה (שנמצאים כמובן גם אצל אריסטו[209]). עם זאת, השקפתו אינה מודרנית למדי, בכך שהוא אינו מזכיר את הסייג החשוב ביותר שהכללה היא תמיד טנטטיבית, כלומר נתונה לדחייה או לפרטיזציה אם ניסיון מאוחר יותר מגלה מקרים הסותרים זאת. כלומר, הוא עושה את הטעות הנפוצה של התמקדות בצד החיובי והתעלמות מהצד השלילי. הדבר נכון, כמובן, לגבי אנלוגיה - זוהי פעולה אינדוקטיבית, שניתן לדחותה מאוחר יותר; כלומר, אמינותה תלויה בניסיון נוסף. יתר על כן, הרמב"ם אינו מזכיר שאינדוקציה ואנלוגיה הן פעולות לוגיות קשורות זו לזו באופן הדוק. ראשית, כפי שכבר נאמר, בכך שאנלוגיה היא אינדוקטיבית. ושנית, בכך שכל הכללה היא הצהרה שלפרטים המרכיבים אותה יש תכונה משותפת כלשהי, כלומר הם אנלוגיים במובן מסוים; זה היה ידוע גם לאריסטו[210].

ובכל זאת, השקפתו של הרמב"ם שונה במידה ניכרת מזו של חכמי התלמוד שקדמו לו[211]. הדבר נכון לא רק בהכרה הכנה שלו בניסיון, באקסיומה, באינדוקציה ובאנלוגיה, כמרכיבים חשובים של שיפוט אנושי, כפי שכבר צוין, אלא אפילו בכל הנוגע לדדוקציה. בהשפעת הלוגיקה והפילוסופיה האריסטוטלית, הבנתו של הרמב"ם את ההיגיון הדדוקטיבי הייתה ללא ספק מובנית וקפדנית הרבה יותר. הייתי משער שגם אם לא מתח ביקורת גלויה על

---

208 עמ' 64 ו-69; תרגומים מצרפתית שלי. השוו אמירה דומה של סעדיה גאון שצוטטה קודם לכן.

209 ראו למשל *נושאים* 1:12: "אינדוקציה היא מעבר מאינדיבידואלים לאוניברסלים".

210 לדוגמה: "כי אין שם משותף לכל העצמים שאני מתכוון אליהם, אך (למרות זאת, כולם דברים אלה שייכים לאותו סוג באנלוגיה." (*מטאורולוגיה* , 4:9

211 אין פירוש הדבר שחכמי התלמוד לא עסקו באינדוקציה ובאנלוגיה. כפי שמציין ונטורה (עמ' 78-77), הם עסקו באנלוגיה (למשל, *מה מצוינו* , *חזק* , *גזרה שווה*); ובאינדוקציה (למשל, *בנין אב*), פחות או יותר במודע. אך בשני המקרים, נראה שהם לא הרהר בסוגיה מנקודת מבטו של לוגיקן. זה רלוונטי קל וחומר לטיעון, שכן הוא תלוי באינדוקציה כהנחות יסוד וכולל צורה מתוחכמת של אנלוגיה. ראו גם סעדיה גאון.

אף אחד מתהליכי ההסקה התלמודיים, הוא היה מודע באופן אישי לרופפותם של חלק מהטיעונים בהם נעשה שימוש. זה עשוי אולי להסביר, לפחות בחלקו, את נקודת המבט שלו בנוגע לכללים ההרמנויטיים בספר המצוות שלו . בחיבור *הלכתי* חשוב זה, הוא מאמץ עמדה גורפת וחמורה יותר מהתלמוד עצמו בנוגע ליעילות החקיקתית של עקרונות ההרמנויטיים, כולל טיעון קל וחומר (כנראה, מכיוון שהוא אינו פוסל זאת במפורש):

> "ועכשיו אתחיל לדון בשורשים , *ארבעה* עשר בסך הכל, *שיש* להסתמך עליהם בפירוט *המצוות* ... העיקרון השני: אין לכלול חוקים הנגזרים מאחד משלושה עשר עקרונות פרשנות התורה [*של* רבי ישמעאל] או מריבוי / מילה נוספת, אות וכו' בפסוק]."[212]

מיעלצינר מעיר על פסיקה זו כדלקמן: "הרמב"ם סבור כי חוקים הנגזרים מתורת משה באמצעות הכללים הפרשניים, באופן כללי, אינם נחשבים *כחוקים מקראיים* (*מן התורה*) אלא אם כן הם מאופיינים במפורש ככאלה בתלמוד. אך השקפה רציונלית למדי זו סופגת ביקורת חריפה מצד הרמב"ן (בהערותיו לספר זה), המראה שמנקודת מבט תלמודית, כל חוק שהרבנים גזרו באמצעות פרשנות סמכותית מכתבי הקודש, הוא בעל אופי וקדושה של תורת משה" [213]. לצטט את הרמב"ן: " כל אלה המבוארים בתלמוד באמצעות אחת משלושה עשר השיטות הם דברי תורה והם פירוש התורה שנאמרה למשה " [214]. יהיה אשר יהיה, העובדה נותרת בעינה שעבור הרמב"ם, גם אם היסק קל וחומר הוא דדוקטיבי ביותר, הוא אינו מעבירה את המעמד המקראי של הנחות היסוד שלו למסקנתו.

מחברים אחרים, חדשים יותר, מסכימים עם הערכה זו. הלברטל כותב: "הרמב"ם מגדיר גם *מצוות בעלות* מעמד מקראי במונחים של ייחוסן המסורתי ואופיין הלא-שנוי במחלוקת. כתוצאה מהגדרה זו, כל ההלכות הנגזרות

---

212 ראה www.shiur.org/daily/rambam-mitzvos.pdf .

213 הרמב"ן, הידוע גם כרבי משה בן נחמן, ראשי תיבות רמב"ן (ספרד, 1194 - ישראל, 1270). שימו לב שהרמב"ן נולד עשר שנים לפני פטירתו של הרמב"ם.

214 מצוטט ב: www.daatemet.org.il/articles/article.cfm?article_id=8 עם זאת, הרמב"ן מצוטט שם גם באומרו: " דעו כי אף על פי שאמרו [חכמים] שאין אדם שולט במשלות בעצמו, לא התכוונו לומר שכל המשלות נתבארו להם מסיני וניתנו להם מפי משה [וכו']; אין זה נכון, שכן מצאנו אותם תמיד חלוקים במקומות רבים [וכו'], ואילו הייתה זו מסורת מקובלת מסיני [וכו'], לא היה מקום לשאלות אלו ולתשובות שנאמרו בגמרא [וכו']. אך כוונתה של משלה שהיא מסיני היא שקיבלו מסורת שפסיקה מסוימת נלמדת ממשלה, אך מהיכן בדיוק היא נגזרת לא היה חלק מהמסורת המקובלת." במילים אחרות, דעתו של הרמב"ן אינה גורפת כפי שהיא נראית במבט ראשון, לפחות בכל הנוגע להיגיון האנלוגי.

מיישום עקרונות פרשניים משפטיים, כגון *קל* וחומר אנלוגיה, נדחקות למעמד רבני, ולא למעמד המקרא. הגדרה זו היא תוצאה ישירה של תורת *המצוות של הרמב"ם* , לפיה קשר ישיר עם התגלות סיני אינו עולה בקנה אחד - לפחות ברמת המקרא - עם הלכות שנויות במחלוקת. הגדרה זו הביאה את הרמב"ם לעימות עם הרמב"ן, שמתח ביקורת חריפה על עמדת הרמב"ן בנושא זה. ביקורתו של הרמב"ן מבוססת הן על קורפוס ההלכה התלמודית והן על שיקולים בעלי אופי אידיאולוגי." סינקלייר גם כן: "לדברי הרמב"ם, מעמדו של חוק כתוב (*לאורייתא*) מוענק על ידי המסורת בלבד לחוקים שאינם שנויים במחלוקת. כל חוק שנוי במחלוקת הוא *ipso facto* רבני באופיו, כולל חוק הנגזר מהטקסט המקראי באמצעות עקרונות פרשניים כגון *קל* וחומר אנלוגיה."[215]

נוכל להתעמק יותר בחשיבתו של הרמב"ם בנושא זה בפירושו למשנה , המצוי בהקדמה לסדר *זרעים* [216]. הוא אכן מאמין ש"כל המצוות נאמרו על כללותן, פרטיהן ופרטיהן בסיני... [משה קיבל] את תרי"ג המצוות עם פירושן; המצוות בכתב, והפירוש בעל פה". הוא מציין אמירה דומה בהקדמה למשנה *תורה שלו* , תוך ציטוט שמות כ"ד, יב. זוהי הדוקטרינה שההתגלות כללה שני מרכיבים, דהיינו תורה שבכתב ותורה שבעל פה, שהיא כמובן רלוונטית לכל דיון בעקרונות הפרשנותיים.

יתר על כן, הרמב"ם מסביר, עבור אלו, כמו יהושע והזקנים, שקיבלו את התורה כולה וישירות ממשה רבינו, לא היו ספקות או מחלוקות (מחלוקות *)* ; רק אלו שבאו אחריהם היו צריכים לנקוט בסברה (*הסקאות*), כלומר, בשלושה עשר *המידות* . לגבי האחרונות, חלק מההסקאות שנעשו שכנעו את כולם; אך במקרים אחרים, היו חילוקי דעות לגבי ההסקות שיש להסיק: במקרים כאלה פנו חכמים לרוב (*הצבעה*). לפיכך, ככל הנראה, הוא האמין

---

[215] מ. הלברטל, ספר המצוות *של הרמב"ם ומבנה ההלכה* . (עברית) תרביץ נט (1990), 480-457. ד.ב. סינקלייר, *נימוקים משפטיים בפסיקת הרמב"ם* . לאילה כט (1990), 35-32. שני הציטוטים נמצאו באינטרנט בכתובת: www.mucjs.org/JLAS/reasoning.htm .

[216] את הגרסה העברית המלאה ניתן לקרוא בכתובת: www.daat.ac.il/daat/mahshevt/hakdama/1-2.htm . מצאתי חלק גדול מהטקסט הזה באנגלית באינטרנט בכתובת: rambam.merkaz.com/Class%204%20-%20Intro%20to%20Mishnah.pdf. ראו גם קטע קצר באנגלית בכתובת: books.google.ch/books?id=OKL4bGl-S80C&pg=PA377&lpg=PA377&dq=Maimonides,+Introduction+to+Seder+Zera%27im&source=bl&ots=LgkwH1ljFv&sig=j3Za_U2oGiiUUZ6TRxIDROGruWw&hl=en&ei=vMxWTdP5FoiAOuT8zKAF&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=12&ved=0CGEQ6AEwCw#v=onepage&q&f=false .

שהכללים הפרשניים ניתנו בסיני, אף על פי שהודה שגם לגביהם התעוררו עם הזמן מחלוקות.

לא מצאתי בשום מקום הערות ספציפיות יותר של הרמב"ם על עקרונות הפרשנות השונים, ובפרט על *קל וחומר* ועקרון *הדיו* . ייתכן, עם זאת, שהוא פיזר הערות משמעותיות בחיבוריו ההלכתיים: איני יודע. לכן, אעצור כאן.

8. עוד על סופרים מימי הביניים

בחלק זה נבחן פיסות מידע נוספות, שנלקחו ממקורות שונים בנוגע, קל וחומר, להיגיון אחר המצוי בספרות היהודית מימי הביניים.

משה ונטורה, במהדורתו הביקורתית היפה משנת 1935 של " *מונחי הלוגיקה* " *של הרמב"ם* , שהתבססה על מחקר השוואתי מעמיק במהדורות וכתבי יד רבים קודמים, כמו גם על פרשנויות שונות, כתב בפליאה מסוימת:

> "כאשר מעיינים בכתבי היד העבריים בספריות הגדולות, נדהמים לראות את המספר הניכר של יצירות שנכתבו בימי הביניים כדי לקצר או להגיב על הלוגיקה של אריסטו. מבין כתבים אלה, חלקם נכתבו על ידי סופרים מוסלמים, שיצירותיהם תורגמו לאחר מכן מערבית לעברית, וחלקם נכתבו על ידי סופרים יהודים שכתבו בעברית בנושא זה. כמעט כל היצירות הללו נותרו לא פורסמו..." (עמ' 18, תרגומי מצרפתית).

הוא ממשיך ושואל מדוע זכה יצירתו של הרמב"ם לתשומת לב כה מיוחדת, עד שתורגמה, פורסמה וזכתה לתגובות כה רבות. האם סמכותו או האיכויות הספרותיות של היצירה זיכו אותה בפופולריות כה יוצאת דופן? ההסבר שלו הוא שספרו של הרמב"ם (שנכתב עוד בשנות העשרה שלו) לא נועד להשמיץ את " *האורגנון" של אריסטו* , אלא להכין את הקרקע למערכת פילוסופית משלו במסגרת היהדות, שהגיעה לבגרות עשרות שנים מאוחר יותר (כשהיה בן חמישים וחמש) בספרו " *מורה לבוכים"* [217]. כמובן שיהיה מעניין מאוד לבחון את כל כתבי היד שהוזכרו לעיל ולראות מה נאמר בהם, אם בכלל, בנוגע לטיעון קל וחומר, ולהעריך את רמת ההבנה של טיעון כזה המוצגת בהם.

---

[217] הרעיון של ונטורה *שמונחי הלוגיקה* של הרמב"ם היו למעשה פרופדאוטיקה *למדריך שלו* משתקף אולי במאמרו של ג'וזף א. בויס, *"השימוש של הרמב"ם בלוגיקה במדריך לנבולים" (בקובץ הלוגיקה היהודית* של שומאן), שם נאמר כי עבודתו הלוגית והאפיסטמולוגית המוקדמת יותר "מחדירה את התפתחות הסוגיות לעבודתו הפילוסופית המאוחרת יותר". עם זאת, בויס אינו מזכיר את פרשנותו של ונטורה.

במאמר קצר מדי, אך למרבה הצער, מאת אבירם רביצקי, שכותרתו "הלוגיקה האריסטוטלית והמתודולוגיה התלמודית: פירושים על 13 העקרונות ההרמנויטיים ויישומם בלוגיקה", הכלול בקובץ " *הלוגיקה היהודית* " *של שומאן* [218], נאמר לנו שיש "כנראה... עשרות חיבורים" בנושא זה:

> "בשנת 1917 פרסם אהרון פריימן רשימה ביבליוגרפית [219]של פירושים על שלושה עשר העקרונות, שבה מנה למעלה מחמישים פירושים שונים. כיום, ידועים כשישים כתבי יד המכילים פירושים על העקרונות (אם כי חלקם חופפים)" (עמוד 120).

רביצקי מבחין בצדק בין פירושים "חומריים" לפירושים "פורמליים". הסוג הראשון, שאליו משתייכים רוב הפרשנויות, משתמש בדוגמאות מהתלמוד ומספרות קשורה כדי להמחיש ולהסביר עקרונות הרמנויטיים. האחרונים מתייחסים ללוגיקה ולפילוסופיה האריסטוטלית כדי להבהיר אותם (הכינוי "אריסטוטליאני" מובן כאן באופן רחב וכולל התפתחויות מאוחרות יותר). רביצקי מודיע לנו, בהתבסס על בחינתו הקפדנית של כשלושים מסמכים, כי "מגמה ניכרת של פירושים [כאלה 'פורמליים' יותר]... החלה במאה ה-14 " (עמוד 117) [220].

מאמר זה מעניין אותנו מאוד כאן, שכן כמה מהפירושים הללו (בתקווה שהמרכיבים המשמעותיים ביותר שלהם) מצוטטים בפועל. זה נותן לנו הזדמנות לגלות ולהעריך את חשיבתם של מחבריהם, במיוחד בנוגע לטיעון קל וחומר. המצוטט הראשון הוא **ר' אברהם אליהו כהן** (סוף המאה ה -14 - תחילת המאה ה-15); בהתייחסו לטיעון של *קל וחומר* , הוא כותב:

> "ואני טוען שזה יוסבר... על ידי אמנות ההיגיון. [...] פר חזק בהשוואה לחמור, ובכל זאת הוא אינו חזק בהשוואה לאדם; חתול אינו חזק כחמור, קל וחומר שאינו חזק בהשוואה לאדם." (עמוד 122).

---

218 שלי JL פיסקטאוויי, ניו ג'רזי: גורגיאס, 2010. אין לבלבל עם הוצאת 1995)).

219 "Die Hebräischen Kommentare zu den 13 Middot des Rabbi Ismail" ב- *Festschift Adolf Schwarz* , ed. 1917 (ברלין ווינה, ש. קראוס).

220 ראו גם, מאת אותו מחבר, "מתודולוגיה תלמודית ולוגיקה אריסטוטלית: פירושו של דוד אבן ביליה על שלושה עשר העקרונות ההרמנויטיים" ב- *Jewish Quarterly Review* – כרך 99, גיליון 2 (אביב 2009), עמ' 184-199.

רביצקי רואה בכך "דוגמה של פירושים פורמליסטיים" משום שהוא משתמש במושגים לא הלכתיים (במקרה זה, תכונות של בעלי חיים) במקום בתוכן המשפטי או הרבני המצוי בדרך כלל בדוגמאות תלמודיות. עם זאת, לא הייתי מכנה משפט זה דוגמה לניתוח פורמלי, גם אם הוא מתייחס באופן מופשט ל"אמנות הלוגיקה". אבל אני מסכים שהשימוש בו באיור חילוני הוא משמעותי (אם כי, ליתר דיוק, איורים כאלה מופיעים מדי פעם גם בתלמוד ובספרות קשורה [221]), שכן הוא מעיד על הכרה בכך שניתן להשתמש בטיעון בכל הקשר. בכל מקרה, הבה נבחן את הדוגמה הזו במונחים פורמליים:

חמורים (D) פחות חזקים (R) מאשר שוורים (B).

למרות זאת, שוורים (B) פחות חזקים (R) מגברים (A).

חתולים (C) פחות חזקים (R) מחמורים (D).

לכן, חתולים (C) פחות חזקים (R) מאשר גברים (A).

במפורש בטיעון "א-פורטיורי" כלשהו , אם נתייג את חמשת המונחים המעורבים כפי שמוצג לעיל, נראה שמה שניתנה לנו למעשה הוא שרשרת של שלוש השוואות כמותיות (יחסית ל-R) שמובילות לטיעון רביעי: "A > B ו-B > D ו-D > C; לכן, A > C". אך לא ניתן להתייחס לכך כטיעון "א-פורטיורי", מהסיבה הפשוטה שאין כאן פרדיקטציה - כלומר, A, שנראה כי ממלא את תפקיד המונח המשנה, אינו פרדיקט של B או C (או אפילו D). במילים אחרות, מחבר הדוגמה הזו לא הבין (לפחות, לא במקרה זה) טיעון "א-פורטיורי"! (וגם, אגב, רביצקי לא מראה הבנה, מכיוון שהוא לא מעלה את הסוגיה!)

המחבר הבא המצוטט הוא **רבי יצחק אבואב מקסטיליה** (1433-1493), תלמידו של רבי יצחק קנפנטון (שבית ספרו, מספר לנו רביצקי (עמוד 139), התבלט בכך שעניינו בלוגיקה האריסטוטלית לא היה רק פילוסופי, אלא גם השפיע באופן פוטנציאלי על ההלכה). רבי יצחק אבואב מתאר את "מהות הטיעון" כך:

> "אפילו קל וחומר הוא עיקרון המלמד את קנה המידה של עפיצות ממקל למחמיר, ואת קנה המידה של הקלה ממקל למחמיר." (עמוד 123)

לאחר מכן הוא מציג את הדוגמה הבאה לטיעון זה: למרות שראובן קיבל מלגה, הוא לא קיבל מקום; לכן, שמעון, שלא קיבל מלגה, "על אחת כמה

---

[221] לדוגמה *חולין* , 60א. שלא לדבר על התנ"ך, שבו רוב הדיון קל וחומר נושא תוכן שאינו משפטי. שימו לב גם שאחד הפרשנים הראשונים מימי הביניים, סעדיה גאון (*בפירוש שלו על שלוש עשרה המידות*), מלמד במפורש *שקל וחומר* יכול להיות בעל תוכן חוקי או לא חוקי.

וכמה" לא היה מקבל מקום. מחבר זה מפגין הבנה מסוימת של טיעון קל וחומר, הן בתיאורו המופשט שלו והן בדוגמה שהוא מציע לו. אנו יכולים להראות שטיעון לדוגמה זה תקף על ידי ניסוחו בצורה סטנדרטית (סובייקט שלילי):

ראובן (P) זכה לכבוד רב יותר (R) מאשר שמעון (Q), שכן הראשון קיבל מלגה ואילו השני לא.

אף על פי כן, ראובן (P) לא זכה לכבוד מספיק (R) כדי שיינתן לו מקום (S).

לכן, מה שכן, שמעון (Q) לא יקבל מספיק כבוד (R) כדי שיינתן לו מקום (S).

אני תוהה האם רבי יצחק אבועב היה הראשון שהביע טיעון קל וחומר בטרמינולוגיה הזו של "מחמיר" ו"מקיל", שנשארה הנורמה הרבנית עד היום? זוהי שאלה היסטורית שכדאי לחקור. אם התשובה היא כן, זה יהפוך אותו לדמות משמעותית בפיתוח היגיון קל וחומר [222]. יהיה אשר יהיה, עלינו לציין כי תיאורו לעיל של הטיעון מעט מעורפל. למה הוא מתכוון ב"סולם ההקפדה מקל לחמור" וב"סולם ההקלה מחמור למקל"? כל מה שזה אומר לנו הוא שההחמרה גוברת ככל שאנו עוברים מקל לחמור ויורדת ככל שאנו עוברים מחמור למקל. עלינו להתייחס לדוגמה שלו כדי להבין טוב יותר את מה שהוא מנסה לומר.

באשר לדוגמה שלו, היא רק ממחישה את מצב הרוח הסובייקטיבי השלילי של טיעון קל וחומר. הוא אינו נותן (לפחות, לא בקטע של דבריו שרביצקי ציטט עבורנו) דוגמאות לשלושת (או שבעת) מצבי הרוח התוקפים האחרים. מצד שני, רביצקי מזכיר כי מחבר זה שם לב ל"פער... בין המונח העברי היחיד של *קל וחומר* לבין שתי צורות היישום של עיקרון זה" (עמוד 132), כפי שמבהיר הציטוט הקודם ("ממקלה למחמיר" ו"ממחמיר למקל"). אנו יכולים לתהות האם יצחק אבואב אינו היהודי הראשון ששם לב להבדל כיוון זה. אף על פי כן, לא ברור אם הוא זיהה אותו כאחד בין מצבי רוח סובייקטיביים חיוביים לשליליים, או כאחד בין מצבי רוח סובייקטיביים חיוביים למצבי רוח פרדיקטליים חיוביים; אני מניח שגם הוא לא עשה זאת.

יתר על כן, למרות שרביצקי מסווג מאמץ זה כניתוח "פורמלי", ואכן יש בו פורמליזם מסוים ככל שמשתמשים במונחים מופשטים כמו "מחמיר" ו"מקלים", מבחינה מדויקת, הוא אינו פורמלי במיוחד. ניתן לאפיין את תורת הסילוגיזם של אריסטו כפורמלית בכך שהוא השתמש בסמלים מופשטים כמו A, B, Γ (או תוויות כמו "הקטן", "האמצעי" ו"הגדול" או מספרים סידוריים) במקום מונחים קונקרטיים, ומכיוון שהוא פיתח באופן שיטתי את כל הדמויות

[222] כמובן, זה בהנחה שמילים באנגלית אלו משקפות מילים דומות בעברית, ואינן רק אינטרפולציות של המתרגם.

והמצבי רוח האפשריים וקבע תוך התייחסות לחוקי המחשבה אילו תקפים או פסולים. ר' יצחק אבועב, לעומת זאת, עדיין תקוע לכאורה בתחום של תוויות קונקרטיות לדוגמה כמו "ראובן" ו"שמעון", ואינו עושה שום ניסיון לשיטתיות או לאמת. זה, יש להודות, קרוב יותר לפורמליות מאשר הקליטה המוחלטת התלמודית המוקדמת יותר במקרים קונקרטיים; אך זה עדיין לא פורמלי לחלוטין.

בנוגע לסוגיית התוקף, רביצקי מצטט את מחברו הלא ידוע של *"שרי צדק"* (ככל הנראה בספרד, בערך סוף המאה ה-14 - תחילת המאה ה-15) [223]:

> "הסיבה ש[ר' ישמעאל] התחיל עם עיקרון זה [כלומר, *קל וחומר*] היא שהוא מציג אמת מובנת מאליה יותר מעקרונות [ההרמנויטיים] האחרים, כמו גם הדמות הראשונה של הסילוגיזם הלוגי שהיא מובנת מאליה יותר משאר הדמויות." (עמוד 124.)

מה שמחבר זה כאילו אומר הוא שטיעון קל וחומר הוא (לפחות, בהשוואה לעקרונות ההרמנויטיים האחרים) מובן מאליו, כשם שסילוגיזם של צורה ראשונה הוא (בהשוואה לדמויות האחרות) עיקרון ראשוני בלתי ניתן לצמצום. אבל האנלוגיה למעשה נעצרה שם. הוא בוודאי לא טען, כפי שרביצקי מציע, שעל ידי הצבתו במקום הראשון ברשימת שלושה עשר העקרונות שלו, רמז רבי ישמעאל שניתן לצמצם את העקרונות ההרמנויטיים האחרים ל- *qal vachomer* , כשם שניתן לאמת את הדמויות האחרות של הסילוגיזם באמצעות הראשון. למעשה, כפי שהראיתי ב-JL, טיעון קל וחומר אינו עיקרון בלתי ניתן לצמצום, אלא ניתן לצמצום לצורות פשוטות יותר של טיעון, כולל סילוגיזמים היפותטיים והשוואות כמויות; באשר לעקרונות ההרמנויטיים האחרים, ראו את הערותיי שם.

רביצקי ממשיך ומצטט מחברים מימי הביניים אחרים בנוגע לעקרונות הרמנויטיים אחרים: משה מנרבון, שהשווה *גזרה שווה* להיסק אנלוגי; רבי אברהם אליהו כהן, שניתח *את מה מצוינו* במונחים של התכונות הייחודיות של נושאים; רבי דוד אבן ביליא, שניתח *את כלל אופרת* באמצעות המינוח של סוג ומין. אין צורך לדון בנושאים אלה בהקשר הנוכחי. אני רק רוצה לציין כבדרך אגב שאני מסכים עם רביצקי שהשפעת הלוגיקה האריסטוטלית (ובאופן רחב יותר, הפילוסופיה) ניכרת בכל המקרים הללו.

שני מחברים נוספים מצוטטים על ידי רביצקי בנושא טיעון קל וחומר. אחד מהם הוא **ר. עמנואל בן יצחק אבועב** (בערך 1555-1628), נינו של יצחק

---

[223] זהותו אינה ודאית על פי רביצקי, אם כי יש שזיהו אותו עם גרסונידס. הוא מפנה אותנו למאמרו "בתאריך שערי צדק, המיוחס לגרסונידס", *דעת* , 63 (2008), עמ' 87-102.

אבועב מקסטיליה, שצוטט קודם לכן. הוא הסביר כדלקמן: "העיקרון הראשוני הוא *קל וחומר* . כלומר, התורה מפורשת על ידי היסוד והאופן המובילים ממקל לחמור, וזה מה שהלוגיקאים מכנים: ארגומנטום קטן עד מאיוס, קל וחומר" (עמ' 132-131). השני הוא המאוחר בהרבה **יצחק שמואל רג'יו** (1784-1855), שאומר בעיקרו את אותו הדבר, דהיינו שהעקרונות ההרמנויטיים הרבניים "מבוססים בעיקר על כללי אמנות הלוגיקה. לדוגמה, העיקרון הראשון, שנקרא *קל וחומר*, שוטף מאוד בקרב חוקרי אמנות הלוגיקה תחת הכותרת 'ארגומנטציה קטנה עד מאיוס'..." (עמ' 131). שימו לב ששתי ההגדרות הללו מתמקדות אך ורק בהנמקה מהמשני לעיקרי, תוך התעלמות מהעיקרי לעיקרי, ואינן מבחינות בין צורות חיוביות לשליליות, סובייקטיביות ופרדיקטליות.

שני מחברים אלה מצוטטים כתמיכה ברעיון שהעקרונות ההרמנויטיים ואמנות הלוגיקה, באופן כללי, תואמים זה את זה. מחבר אחר, מוקדם בהרבה, רבי הלל בן שמואל מוורונה (בסביבות 1220 - בערך 1295), הרחיק לכת בכיוון אופטימי זה עד כדי כך שהצהיר באופן גורף: "חכמי התלמוד קבעו את כל בדיקותיהם (*כך במקור*) על שיטות הסילוגיזם וההוכחה" (עמוד 127) [224]. באופן טבעי, כמה רשויות רבניות הביעו את מחלוקתן על הצהרות תמימות כאלה. לדוגמה, יצחק בן יוסף אבן פולגר (בסביבות המאה ה -14), שטען: "כאשר הם מתחילים ללמוד לוגיקה, טיפשות וטעות נכנסים לתודעתם, כי הם חושבים שתנאי הסילוגיזם נחוצים בעניינים משפטיים-דתיים [...] בעוד ש] תורתנו הקדושה מבוארת על ידי שלושה עשר העקרונות בלבד" (עמוד 129).

לאחר שלמדתי את הסוגיות הכרוכות בכך בפירוט רב בעבודתי הקודמת JL , הייתי מציב את עצמי איפשהו בין הדעות השונות הללו; לא אכנס לפרטים כאן, אלא רק אחזור על כמה מסקנות. העקרונות ההרמנויטיים הרבניים הם הגיוניים במגוון צורות: חלקם הגיוניים למדי (בעיקר *קל וחומר*), חלקם פחות או יותר הגיוניים, חלקם אינם הגיוניים (*non sequiturs*), וחלקם מנוגדים ללוגיקה (אנטינומיות). לכן, לא מדויק להתייחס אליהם כהגיוניים לחלוטין או כלא הגיוניים לחלוטין. לדעתי, כולם היו צריכים להיות הגיוניים; לוגיקה אינה משהו שאפשר לזנוח כרצונם.

הטענה שהעקרונות ההרמנויטיים היו במקור קוד סודי החל רק על פרשנות התורה עשויה להיראות מתקבלת על הדעת *לכאורה* ; אך ברגע ששוקלים זאת ברצינות, מתברר שקשה להחזיק בה. בקצרה: ראשית, מכיוון שקוד זה אינו ניתן בתורה שבכתב, לטעון שהוא ניתן בתורה שבעל פה ככלי להצדקת התורה שבעל פה הוא טיעון מעגלי. שנית, ניתן לדמיין קוד סודי כהכרחי, בהנחה שאלוהים רצה שרק אנשים מסוימים (כלומר העם היהודי, או אולי

---

[224] דברים אופטימיים דומים של רבי אברהם שלום (המאה ה -15) ורבי אליהו גליפאפא (המאה ה-18) מצוטטים על ידי רביצקי.

ליתר דיוק הרבנים) יבינו באמת את התורה; אך ברגע שקוד זה כבר אינו סודי, הטיעון הקודם לטובתו מתפרק.

מיעלצינר, שציטטתי בנושא זה בסעיף קודם (4.1), מזהה בצדק את העקרונות ההרמנויטיים ככאלה שפותחו אד-הוק על ידי הרבנים לאורך זמן, כאמצעים שבאמצעותם ניתן לעגן - במובן מסוים, אם יורשה לי לומר - חוקים מסורתיים שקיימים והתפתחו מתקופת טרום המשנה ועד לתקופה שלאחר התלמוד, לתורה שבכתב. הצעתי פחות או יותר את אותו הדבר במחקר שלי, *אני חושב שג'יי . אל . רביצקי מפגין את אותה מודעות כאשר הוא מגדיר* אותם כ"כללים בסיסיים ויסודיים לפיהם המסורת שבעל פה קשורה לכתבי הקודש" (שימו לב למונח המעורפל הזהיר 'קשור' בו הוא משתמש, עמ' 117).

כמובן, לא ניתן, עם מדגם כה מוגבל, לתאר ולהעריך ניסיונות מימי הביניים לקשר את העקרונות ההרמנויטיים הרבניים, ובפרט את הראשון שבהם, דהיינו *קל וחומר* , ללוגיקה האריסטוטלית. איננו יכולים אפילו להיות בטוחים שרביצקי, שעל מחקרו הקצר הסתמכנו במידה רבה בחלק זה, בחר וציטט את המחברים והיצירות המשמעותיים ביותר. ראינו שפרשן זה לא שם לב לחולשות מסוימות בלוגיקה בבחירותיו, ובמיוחד לבלבולו של ר' אברהם אליהו כהן בין השוואות כמותיות פשוטות לבין טיעון קל וחומר. יתר על כן, ראינו שרביצקי מיהר מדי להכיר כטיעונים "פורמליים" שעדיין היו, למשמע הדברים הצר, מהותיים. יתר על כן, קבלתו הלא ביקורתית את טענותיו של שאול ליברמן ב"פרשנות רבנית לכתבי הקודש" גורמת לי לפקפק בשיקול דעתו. לכן, איננו יכולים להניח כמובן מאליו שהוא מילא את משימתו בצורה מייצגת לחלוטין.[225]

יידרשו מחקרים מפורטים בהרבה כדי להגיע למסקנות היסטוריות מוצקות. אף על פי כן, בהתבסס על הנתונים שבידינו, אנו יכולים להציע באופן זמני את המסקנות הבאות. פרשנים יהודים מימי הביניים רצו לקשר (לפחות חלק מ) העקרונות ההרמנויטיים הרבניים עם הלוגיקה האריסטוטלית, מתוך רצון ליישב את הפילוסופיה והמדע של זמנם עם השקפת העולם והטענות של התורה והמסורת היהודית שלאחר מכן. חלק מהפרשנים הללו היו בעצמם

---

[225] מדד נוסף שגורם לי .AFL 15 -לגבי שאול ליברמן, ראו את הערותיי ב JL-לחשוש מהימנותו של רביצקי הוא כישלונו להתחשב בעבודתי ב כאשר הוא דן ב"מחקר מודרני". הוא מזכיר ספר זה פעמיים באקראי, בנושאים בעלי חשיבות מינורית; בפעם הראשונה, בנוגע לביטוי " *קל וחומר* ", ובפעם השנייה, רק כדי לרמוז שכמו ג'ייקובס, ראיתי בהנמקה של *בנין אב* סוג של אינדוקציה הקרוב לשיטת כגון הפורמליזציה של *קל* ,JL-ההסכמה של ג'יי.אס מיל. כל העבודה המקורית ב *וחומר* ושל *המידות* המשמשות להרמוניזציה, אפילו לא מוזכרת, שלא לדבר על נלקחת בחשבון. זה מרמז לי שהוא לא טרח ללמוד ספר חשוב זה, אלא רק הזכיר אותו כדי "לרפד" את הפניות שלו. אין פלא שהוא יכול לומר בתקציר שלו: "עד היום, יישום הלוגיקה בתחום 13 העקרונות לא זכה לתשומת לב ראויה בספרות המחקר." זה כמובן לא מדויק עובדתית ונאמר רק כדי להגביר את חשיבות המאמר שלו. אף על פי כן, המאמר שלו אינפורמטיבי ומעורר מחשבה.

רבנים, חלקם היו פילוסופים הדיוטות. הם בדרך כלל לא היו ביקורתיים, במובן המודרני; במקום זאת, הם האמינו שניתן ליישב את שני תחומי העשייה האנושית. הם נשארו בזרם המרכזי של הרבנות, אם כי יש להניח שחלקם עברו לקראיזם.

לוגיקה נתפסה על ידי רבים כדיסציפלינה ניטרלית, ללא השפעה שלילית מתקבלת על הדעת על הדת. רבי ידעיה בן אברהם בדרסי הפניני (בסביבות 1270 - בערך 1340), למשל, כתב כי "אמנות זו [כלומר, לוגיקה] מורכבת מידיעה או השקפות שלא יביאו נזק ולא תועלת לאמונה" (עמוד 135) [226]. חלק מהרבנים, לעומת זאת, הבינו את הסכנות הנשקפות מהלוגיקה עבור נקודת המבט היהודית. כפי שמציין רביצקי, "הם הטילו מגבלות על לימוד הלוגיקה או אפילו התנגדו לה"; חלקם יכלו לראות היטב כי לוגיקה היא "דיסציפלינה המחנכת לביקורת רציונלית, או אפילו להתנגדות, מהסוג שיקשה על קבלת אמיתות דתיות" (עמוד 134). כיום, איש אינו יכול לערער על כך שללימוד הלוגיקה יש השפעה חיובית ושלילית כאחד על האמונה הדתית; בעיקר, אולי, על האחרונה. רביצקי מסכים בבירור כשהוא מסכם: "ניסיונות ליישב [בין השניים] מופרכים ומלאכותיים".

מנקודת מבטו של לוגיקן (ככל שאני יכול לראות עד כה), לא ניתן לטעון כי פרשנים מימי הביניים השונים הללו הצליחו לחלוטין במאמציהם לקשר בין הרמנויטיקה ללוגיקה, משום ש: (א) גישתם לא הייתה פורמלית מספיק; (ב) הם לא היו שיטתיים מספיק; ו-(ג) הם לא עשו את מאמצי התיקוף הנדרשים. אריסטו ויורשיו נתנו להם דוגמאות לפורמליזם, טיפול שיטתי ותיקוף, ביחס לסילוגיזם וצורות אחרות של טיעון; אך הם לא עשו את אותה עבודה ביחס לטיעון קל וחומר או ללוגיקת הסיבתיות. לכן, הפרשנים המאוחרים יותר לא יכלו להסתמך על עבודה קודמת שכזו. כמובן, ניתן היה להסביר במידה מסוימת עקרונות הרמנויטיקה במונחים לא פורמליים. לדוגמה, כללים כמו *גזרה שווה* או *כלל אופרת* יכלו להידון בצורה הולמת באופן לא פורמלי. אך חלקם, כמו *קל וחומר* ובניין אב , אם למנות רק שניים, יכלו להיתייחס באופן אמין רק באמצעים פורמליים. אמצעים אלה היו, למעשה, זמינים במידה רבה בתקופה הנחקרת; אך ככל הנראה, לאף אחד מהפרשנים מימי הביניים שנסקרו לא הייתה הכשירות הלוגית הדרושה ליישמם.

---

[226] רביצקי מצטט גם את רבי יוסף אבן כספי ואת הפילוסוף המוסלמי אל-ע'זאלי באותו נושא. הוא מזכיר גם את הרמב"ם, את רבי אברהם אבן עזרא ואחרים.

9. משה חיים לוצאטו

למרות שהרמח"ל ראוי במובנים רבים להיחשב כמחבר מודרני, הצבתי אותו כאן כדי למנות אותו בין הלוגיקאים היהודים הפוסט-תלמודיים [227]. באופן מפתיע, מחבר חשוב זה אפילו לא מוזכר במחקרים סטנדרטיים רבים של לוגיקה תלמודית, כמו זה של מיעלצינר; איכשהו, ובאופן לא הוגן למדי, הוא חדל מעיניו. גם רביצקי אינו מזכיר אותו.

ניסוח . רבי משה חיים לוצאטו (איטליה-הולנד-ישראל, 1707-1746), הידוע גם בספרות היהודית בראשי התיבות שלו "רמח"ל", כתב שני ספרים על לוגיקה, דהיינו ספר ההיגיון (1741) ודרך *תבונה* (1742[228]); הוא גם כתב כמה ספרים על דקדוק שעשויים להיות בעלי משמעות לוגית מסוימת, אם כי לא קראתי אותם. בנוגע לדרך *תבונות* , שנועד יותר כהוראה של חשיבה תלמודית מאשר של לוגיקה באופן כללי, כתבתי את הדברים הבאים בביקורת שלי עליו (או ליתר דיוק, על תרגום משנת 1989 שלו, שנקרא " *דרכי התבונה* ") ב-JL:

כמו כן, הוא מזכיר טיעון *קל וחומר* , בצורה: X1 גדול מ-X2, ו-X2 הוא Y, לכן X1 הוא Y; עם זאת, אנו עשויים להבחין... שהמונח האמצעי המסביר ומצדיק את התהליך, שהוא *ההיבט* שבו מושווים X1 ו-X2, חסר, וגם שהוא לכאורה אינו מודע לסוגים הפורמליים של הטיעון (אך צורת הטיעון שלו נכונה, כסובייקט חיובי).[229]

אבל בזמן שכתבתי את התגובה הזו, לא ראיתי *את "ספר ההיגיון"* (כלומר, התרגום לאנגלית שלו, שנקרא *"ספר ההיגיון* "), מהסיבה הפשוטה שהוא פורסם לראשונה בשנת 1995, אותה שנה שאמרתי. הספר פורסם לראשונה. על יצירה זו של הרמח"ל יש צורך לומר הרבה, אך מה שייאמר כאן הוא רק מה שהיא אומרת על הטיעון ה"א קל וחומר" (בפרק 14). אני חייב להודות שהבנתו של הרב לוצאטו את הטיעון ה"א קל וחומר" היא מקורית ומתקדמת באופן מפתיע [230]. במחשבה שנייה, אולי לא כדאי לנו להיות מופתעים; אמצע

---

227 בהקשר זה, מעניין לצטט את לואי ג'ייקובס בספרו " *דת והפרט"* , עמ' 101: "למרות שלוזטו חי במאה השמונה עשרה, ההיסטוריון צונץ ציין בצדק כי ימי הביניים היהודיים נמשכו עד סוף המאה השמונה עשרה."

228 של ספר זה בעברית בכתובת PDF ניתן לצפות/להוריד תמונה בפורמט: hebrewbooks.org/19760 .

229 הם שלי. [Y-ו X1, X2 שימו לב שכל הסמלים המוצגים כאן [כלומר הערה: אין לי עותק של הספר בהישג יד, ולכן איני יכול לצטט בדיוק את מה שנאמר בו, כפי שהייתי מעדיף לעשות היום. אני מניח שהסיכום הקודם שלי היה מדויק, אם כי ייתכן שהיום הייתי רואה את הדברים אחרת.

230 בהתחלה תהיתי אם המתרגמים, אולי מבלי משים, החדירו רעיונות מודרניים יחסית משלהם לטקסט המקורי - כי הוא נראה כל כך מודרני! אבל העברית המקורית מוצגת וניכר שהתרגום נכון. בנוגע לתרגום שלהם לדרך *תבונות* אכזבה עזה - לא משום שפקפקתי בכך שהם תרגמו את דברי JL-, הבעתי ב

המאה ה-18 הי"א הרי לא כל כך מזמן, וסופרים מאותה תקופה נחשבים בדרך כלל ל"מודרני מוקדם".

> " **מונחים כמותיים** [הם מונחים ש] **חולקים איכות משותפת, אך לא באותה מידה** . האחד מציג מידה גדולה יותר והשני מידה קטנה יותר של אותה איכות. כללי מידה גדולה יותר: 1. לכל נושא שאליו משויך הגדול יותר, גם הקטן יותר יושווה... 2. מה שלא ניתן להשווה למונח הגדול יותר, לא ניתן להשווה להיות משויך לקטן יותר... כללי מידה קטנה יותר: 1. לכל נושא שאליו לא משויך הקטן יותר, גם הגדול יותר לא יושווה. 2. כל מה שאושר לגבי הקטן יותר, בוודאי יאושר לגבי הגדול יותר." (עמ' 90-89.)[231]

הבה נבחן את ארבעת ה"כללים" הללו ונראה לאיזה מהמודלים הסטנדרטיים של טיעון a fortiori הם תואמים בהתאמה. המונח האמצעי (R) של כל טיעון נותר בשתיקה בכללים אלה, אך ניתן לזהותו עם "האיכות המשותפת בדרגות שונות" המוזכרת בהגדרה. המונחים העיקריים (הגדולים יותר), המשניים (הקטנים יותר) והמושגים המשניים (P, Q, S) מסומנים באופן סמלי (כ-P, Q ו-S, בהתאמה) על ידי בכל כלל. אני נותן את המקור העברי, כדי שכולם יוכלו לאמת את דיוק התרגום:

- מי שיפל בו היתר, יפל בו הפחות . " **לכל נושא** (S) **שאליו יתבסס הגדול** (P) , גם הקטן (Q) **יתבסס** ." טיעון זה, בהיותו מז'ורי למינורי וחיובי, מתייחס לטיעון נשוא חיובי; שים לב ש-P ו-Q הם נשואים.
- מה שלא יפל ביתר, לא יפל בפחות . " **מה** ש-S **לא ניתן ליחס למונח הגדול יותר** (P) **לא ניתן ליחס למונח הקטן יותר** (Q) [232]. משמעות הדבר היא שממז'ורי למינורי ושלילי, והיא מתייחסת לטיעון סובייקטיבי שלילי; שים לב ש-P ו-Q הם נושאים.
- מי שלא יפל בו פחות, לא יפל בו יתר . " **לכל נושא** (S) **שהקטן** (Q) **אינו נשוא, גם הגדול** (P) **לא ינשוא** ." טיעון זה, בהיותו מינורי לגדול ושלילי, מתייחס לטיעון נשוא שלילי; שים לב ש-P ו-Q הם נשואים.
- מי שמחיב בפחות, כל שכן ביתר . " **כל מה** ש-S **יאושש לגבי הקטן** (Q), **בוודאי יאושש לגבי הגדול** (P)." טענה זו, בהיותה מינור לגדול

הרמח"ל במדויק, אלא משום שחשתי שהניסוח האנגלי שבו השתמשו עבור פריטים ותהליכים שונים לא תואם יצירות מוכרות יותר ולכן עלול להיות מטעה.

231 גופנים מודגשים בהם השתמשו המתרגמים הושמטו על ידי.

232 בשמירה על החסות "...ובלבד שהקשר בין גדול לקטן נשמר ביחס לנשוא זה."

וחיובית, מתייחסת לטיעון סובייקטיבי חיובי; שימו לב ש-P ו-Q הם נושאים.

מדהים! זו הפעם הראשונה שאני רואה *את כל ארבעת* מצבי הרוח של טיעון (קופולטיבי) א קל וחומר מפורטים על ידי מישהו לפניי. הם מסווגים בסדר הבא: ראשית שני מצבי הרוח המז'ורי-מינורי, החיובי והשלילי; לאחר מכן שני מצבי הרוח המז'ורי-מינורי, החיובי והשלילי. מסיבה זו, סדר הצגתם נראה מוזר בסטנדרטים שלי: פרדיקטל חיובי, סובייקט שלילי, פרדיקטל שלילי, סובייקט חיובי. אבל זו, כמובן, סוגיה לא חשובה - העובדה נותרת שכל ארבע הצורות נמצאות שם בבירור.

מכיוון שהגדרות אלו בנויות במפורש סביב "איכות משותפת בדרגות שונות", ניתן לומר שהן [233]אכן כוללות את המונח האמצעי (R). עם זאת, מה שחסר בהן באופן ברור הוא הרעיון של סף R שכל נושא חייב לחצות לפני שהוא מקבל את הנשוא. עם זאת, זהו מאפיין מהותי של טיעון קל וחומר שכל מי שטוען שהוא מבין את הטיעון חייב להכיר בו. לכן, ניתן לומר ללא הגזמה שר' לוצאטו ניסח נכון את ארבעת מצבי הרוח של טיעון קל וחומר, במובן של תפיסת שתי האוריינטציות האפשריות שלהם (סובייקטיבי ופרדיקטלי) ושתי קוטביות אפשריות (חיוביות ושליליות) כ-250 שנה לפניי. ככל הידוע לי, הוא היה הראשון שעשה עבודה חשובה זו (בשנת 1741 או לפני כן, ככל הנראה בזמן שהיה תושב אמסטרדם). עם זאת, למרות שניסוחו אכן מזכיר את המונח האמצעי, הוא עדיין לא שלם מכיוון שהוא אינו מזכיר את הסוגיה המכרעת של הספיקות (או חוסר הספיקות) של מונח זה, שבלעדיה לא ניתן לאמת את הטיעון. לכן, בעוד שיש לראות את הרמח"ל כתורם חשוב ללוגיקה קל וחומר, לא ניתן לומר בצדק שהוא היה הראשון שניסח את הטיעון בצורה נכונה.

הערכה . העובדה שארבעת מצבי הרוח הללו אינם מפורטים על ידו באמצעות סמלים במקום מונחים (כמו ה-P, Q, R, S שלי) אינה חשובה. כמו כן, אין חשיבות לכך שהוא אינו המציא שמות תיאוריים לטיעונים (חיוביים/שליליים, סובייקטיביים/פרדיקטליים). מה שיש לנו כאן הוא עדיין מידה ניכרת של פורמליזציה במובן הצר של המונח, שכן מושגים מופשטים משמשים במקום דוגמאות קונקרטיות. ביטויים כמו "מה", "מה שלא יהיה", "הנושא שיהיה", "מבוסס", "מאושר", "המונח הגדול יותר", "הפחות" כולם שקולים לשימוש בסמלים - הם משרתים את אותה פונקציה של הכללות תיאורטיות המאפשרות כל ערך ספציפי שעשוי להתרחש בפועל.

שימו לב גם שהגדרותיו אינן מנוסחות במונחים משפטיים צרים, אלא במונחים הניתנים להתאמה לכל נושא. ניתן גם לומר שהוא היה מודע בבירור למונח האמצעי העומד בבסיס המונחים העיקריים והמשניים, מה שמציב אותו לפני לוגיקאים רבים בעבר ובהווה. לכן, ניתן *כמעט* לומר שר' לוצאטו היה

---

[233] בהתייחס לטיפולו בדרך *תבונות* (המצוטט JL, -בניגוד למה שאני אומר ב לעיל).

הראשון שניסח טיעון קל וחומר, או לפחות את ארבע צורותיו (הקופולטיבים הראשוניים). אני אומר 'כמעט' - משום שביקורת מסוימת על הצגתו אפשרית והכרחית. ישנם מספר ליקויים משמעותיים בו, מנקודת מבטו של לוגיקן פורמלי.

ראשית, ההקדמה, "למספרים כמותיים בכמות יש איכות משותפת, אך לא באותה מידה" (הם שחלוקים בכמות איכותם), היא למעשה הנחת *היסוד העיקרית הלא מוצהרת* של כל ארבעת ה"כללים", האומרת לנו שהאיברים העיקריים והמשניים P ו-Q חולקים איכות משותפת R בדרגות שונות. אין לנתק הנחת יסוד זו מארבעת הטיעונים, משום שהיא חלק בלתי נפרד מכל אחד מהם, מה שמאפשר את ההסקה. יש לחזור עליה בכל פעם שמסתמכים עליה.

שנית, יש לציין במפורש גם את *המונח האמצעי* R בהנחות המשניות ובמסקנות, בעוד שהוא נותר בשתיקה בהן. לא די לציין שם ש-P ו-Q גדולים או קטנים יותר, תוך התייחסות מרומזת להנחה העיקרית. יש לחזור על המונח R המוזכר בהנחה העיקרית בהנחה המשנית ובמסקנה, כדי להבטיח שהם מכוונים בדיוק לאותו מונח; אחרת, אנו מסתכנים בביצוע הכשל של שני מונחים אמצעיים. אם המונח האמצעי אינו מוזכר בכל שלוש הטענות, הוא אינו ממלא את תפקידו כמתווך, מה שמסביר מדוע המסקנה המשוערת עוקבת אחר ההנחות הנתונות.

שלישית, וחשוב מכל, שימו לב שוב להיעדר המושג ההסבר של *מספיקות* (או חוסר מספיקות) בהנחות היסוד ובמסקנות המשניות, כלומר המודעות לכך שבכל מקרה קיים ערך סף של R שעבורו S ישים (או לא). ללא מאפיין עדין זה, אין לנו הסבר לקשר בין הנושא לנשוא בהנחה המשנית, ולכן אין לנו הסבר לטענתנו לאותו קשר במסקנה. המונח האמצעי, והיותו נוכח מספיק או לא מספיק, הם פרטים חיוניים כדי להצליח לאמת את הטיעון. הנחת היסוד המשנית *חייבת* לפרט פרטים אלה, גם אם המסקנה נאמרת בלעדיהם.

אף על פי כן, לא יהיה זה הוגן לומר שרמח"ל בלבל בין טיעון קל וחומר לבין טיעון אנלוגי. אם היה עושה זאת, היה מתיר הסקה בצורה סובייקטיבית חיובית מעיקר למינור ובצורה נשואית חיובית ממינור למינור. העובדה שהוא לא *ראה* נימוק כזה (והנגשות השליליות שלו) כתקף מראה שהוא התייחס להיגיון קל וחומר ולא לאנלוגיה איכותנית.[234] שכן בעוד שהטיעון האנלוגי אינו כיווני, ומסוגל לתפקד באדישות לשני הכיוונים, טיעון קל וחומר הוא כיווני באופן מובהק.

---

[234] האנלוגיה תהיה איכותית ולא כמותית (פרו רטה), שכן בכל אחד נשאר קבוע, כלומר זהה בהנחת S מארבעת מצבי הרוח של רמח"ל המונח המשני היסוד ובמסקנה המשנית. כפי שצוין בהמשך, רמח"ל אינו מגלה מודעות לטיעון (קרשנדו, או אפילו (למיטב ידיעתי) לאנלוגיה כמותית (פרו רטה.

לסיכום, למרות שניתן לייחס בצדק את ניסוח ופירוט כל ארבעת מצבי הרוח של טיעון א קל וחומר (קופולטיבי ראשוני) לרב לוצאטו - בהנחה שאף אחד לא קדם לו בהישג זה שאיני יודע עליו - איננו יכולים לומר שהוא הצליח למסד את הטיעונים הללו *במלואם* . נדרשה מעט יותר עבודה כדי להגדיר ביסודיות כל יחידת הנמקה שמונה, באופן שאפשר את אימותם. האופן הלקוי בו ניסח את הטיעונים (כלומר, ללא אזכור של דיוק או חוסר דיוק של המונח האמצעי בהנחה המשנית) הופך את מסקנותיהם המשוערות לבלתי תקפות - כלומר, הסתירות של מסקנות אלו *נותרות אפשריות מבחינה לוגית* .

כמו כן, יש לציין שהוא אינו מנתח בפועל את ארבעת מצבי הרוח שמונה, ואינו מבחין בין אלו שבהם P ו-Q הם נושאים לבין אלו שבהם הם נשואים. ניתן להניח שהוא היה מודע להבדלים בין מצבי רוח מז'ור-מינור וממינור-מז'ור, ובין מצבי רוח חיוביים לשליליים, בגלל האופן שבו סידר את החומר. אך נראה שהוא לא שם לב בבירור להבדל המבני החשוב גם הוא בין סובייקטיבי לפרדיקטלי. ובכל זאת, אין לזלזל במה שהוא כן השיג. הוא ראוי לשבח רב.

ממצא היסטורי זה הוא בלתי צפוי למדי ומעט מעורר ענווה עבורי. למרות שניסחתי באופן עצמאי את ארבעת מצבי הרוח העיקריים הללו עוד בשנת 1995 (אין ספק זמן מה קודם לכן), עליי להודות כעת שהם כבר היו ידועים פחות או יותר. אך עדיין אוכל לטעון כי ניסוחם וניתוחם המדויקים יותר, כפי שפורט לעיל, הם מקוריים. אני יכול גם לטעון לגילוי צורות ההשלכה המתאימות וצורות משניות נגזרות שונות.

יתר על כן, רביעית, ככל הידוע לי, הרב לוצאטו לא עשה שום מאמץ *לאמת* , אלא קיבל את ההיגיון הכרוך בארבעת "הכללים" שלו כמובן מאליו. אבל כמובן, זה לא יעבוד - לוגיקאים צריכים להצדיק את כל הטיעונים שהם מכירים בהם בדרכים מפורטות ומשכנעות כראוי [235]. לכן, אני יכול לטעון להישג חשוב זה, לאחר שהוכחתי רשמית כי קל וחומר ניתן לצמצם טיעונים לטיעונים מוכרים ומוכחים יותר. וזה כמובן התאפשר הודות לניסוחים וניתוחים מדויקים יותר שלי.

מיותר לציין שארבעת החסרונות הנזכרים בטיפולו של הרב לוצאטו בטיעון קל וחומר אינם משקפים את יכולותיו האינטלקטואליות. ניכר כי היה יכול בקלות לפתח את לימודי הנושא בכיוונים המוצהרים אילו רצה בכך. ברור שהוא היה לוגיקן שעסק יותר בהוראת לוגיקה מעשית מאשר בחקירת סוגיות

---

[235] המתרגמים קובעים: "הוא חורג מהחקירה (xxi, בהקדמה שלהם (עמוד הלוגית של תוקף ואי-תוקף כדי למצוא את האמצעים להערכת מה נכון ומה שקר. בטיפולו בסילוגיזמים, הרמח"ל מדלג על האופן שבו הנחות יסוד נתונות הופכות מסקנה להכרחית מבחינה לוגית." אבל כמובן, אין פטור מהחובה להוכיח תוקף - ה"מעבר" שהם טוענים עבור הרמח"ל הוא התחמקות.

תיאורטיות. כמובן, ניתוח תיאורטי מעמיק יותר אכן משפר את הפרקטיקה, אך עובדה היא שרוב האנשים אינם חשים צורך ללכת כל כך רחוק.

תובנה של ר. לוצאטו שכדאי לציין היא הבאה:

> "בנוסף, יש צורך להבחין בין מונחים כמותיים תואמים שהם גדולים או פחותים מצד אחד, וסבירים יותר או פחות מצד שני. שכן כאשר תכונה מסוימת מוצגת במידה רבה יותר, לכן אין סבירות גבוהה יותר שהיא תתרחש; למעשה, לעתים קרובות היא פחות סבירה." (עמוד 90).

כאן שוב, אנו רואים את צלילות הבהירות של האיש. אנשים רבים, מימי אריסטו ועד ימינו, עשו את הטעות, כאשר דנו בטיעון קל וחומר, של בלבול בין הבדלים *אונטיים* בדרגה בין המונחים העיקרי והמשני ביחס למונח ביניים בסיסי לבין הבדלים *אפיסטמיים* בדרגה, כלומר עם דרגות סבירות. ר' לוצאטו מודע בבירור לאפשרויות החלופיות הכרוכות בכך, שכן הוא מדגיש כי המונח העיקרי עשוי למעשה (במקרים מסוימים) להיות פחות סביר מהמונח המשני. ברור שזהו מחבר שעבודתו על לוגיקה ראויה לקריאה מדוקדקת או קריאה חוזרת.

אף על פי כן, יש לציין כי ארבעת הטיעונים של הרמח"ל המפורטים לעיל הם כולם אך ורק בגדר קל וחומר; הוא אינו, כמו לוגיקאים רבים לפניו ואחריו, מנסים להסיק מסקנות "פרופורציונליות". במובן מסוים, הדבר לזכותו, בכך שטיעון בגדר קל וחומר גרידא הוא מהותו של בגדר קל וחומר. אך במובן אחר זהו חיסרון, בכך שגם טיעון קרשנדו הוא בעל ערך, בתנאי שאנו מבינים שהוא כרוך בהנחה נוספת לגבי "פרופורציונליות".

אי-אזכורו של טיעון הקרשנדו – ובפרט של עקרון *הדיין* – על ידי הרמח"ל מפתיע, בהתחשב בתפקיד הגדול שממלא טיעון כזה בתלמוד, ובפרט בבבא קאמא כה ע"א. איני יודע אם הוא כתב אי‌פשהו הערות בנוגע לטיעון קל וחומר תלמודי. אם כן, יהיה מעניין מאוד לדעת מה הוא אמר, לאור בהירות התובנה שלו וכישרון הלוגיקה שלו מעל הממוצע.

10.יש צורך במחקר נוסף

מה שמצאנו עד כה בעמודים הקודמים בנוגע לדעותיהם של פרשנים יהודים מוקדמים על טיעון קל וחומר עשוי להיראות מעט קלוש. האמת היא שכישוריי הלשוניים אינם מספיקים כדי לעשות עבודה יסודית הרבה יותר מזו עליהם. מישהו ששולט בעברית ובארמית טובות יותר משלי יצטרך לבחון את העניין

הזה בצורה מקיפה יותר, לבחון בקפידה כל הערה רלוונטית בספרות, ולפרסם עבודה חדשה בנושא.

פירוש הדבר כמובן, ראשית, בחינה של הפירושים המאוחרים יותר הממוקמים סביב המשנה והגמרא במהדורות הנוכחיות של התלמוד; אך יש לחקור גם את כל המקורות האפשריים האחרים. למטרה זו, ייתכן ויש צורך לערוך *ביבליוגרפיה יסודית וכרונולוגית* על לוגיקה, פרשנות ומתודולוגיה תלמודית. ניתן לעשות זאת באמצעות חומר ממקורות שונים. נקודות התחלה אפשריות: המאמר *באנציקלופדיה היהודית* על פרשנות תלמודית [236]; הפרק 'לוגיקה ומתודולוגיה' של המאמר בוויקיפדיה על התלמוד [237]; *מבוא לתלמוד* מאת מ. מילצינר , עמ' 83, 96, 129-128; ואחרות. רשימות שונות אלו רחוקות ללא ספק מלהיות ממצות [238]. נראה שהחיבורים שהן כוללות קשורים באופן אגבי ללוגיקה ולכללים הפרשניים הרבניים בכלל, ומשם לנושא של *קל וחומר* בפרט. אך ייתכן שחלקן, או אפילו רבות מהן, אינן מכילות מידע נוסף ייחודי או אפילו אינן רלוונטיות כלל.

הסיבה שאני מזכיר את הרשימות הללו, ואת המחברים והעבודות הפוטנציאליות הרלוונטיות בהן, היא כדי להדגיש שהעבודה הנוכחית רחוקה מלהיות שלמה: היא כנראה במקרה הטוב חלקית. עבודת ההיסטוריה וההערכה שיש לבצע באופן שיטתי טרם נעשתה. עלינו לאסוף את כל המידע הרלוונטי מאותם עבודות ודומיהם לפני שנוכל לקוות לכתוב היסטוריה מקיפה של הנושא ולעקוב בצורה מדויקת יותר אחר האבולוציה בהבנת *קל וחומר* וטיעונים אחרים בקרב לוגיקאים ופרשנים יהודים. כמובן שהייתי צריך - והייתי שמח מאוד - ללמוד את כל העבודות המפורטות שם, אך עד כה לא מצאתי רבות מהן בתרגום לאנגלית (או צרפתית): רובן, כמובן, בעברית.

יכולתי כאן, לפחות לעת עתה, לעשות רק חלק מהעבודה – כל מה שהיה בתחום סמכותי הלשונית. באופן אידיאלי, הספרים המפורטים בביבליוגרפיה הסופית יתורגמו כולם לאנגלית על ידי מישהו, כך שיהיו זמינים לעיון על ידי חוקרים בינלאומיים כמוני שאינם בהכרח שולטים בעברית. לפחות את הקטעים הרלוונטיים למחקר שלנו יש לתרגם; כלומר, אלה הקשורים לעקרונות ולפרקטיקות הפרמנויטיות של הרבנים, ובפרט אלה הקשורים

---

[236] בכתובת באינטרנט www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=34&letter=T&search=Talmudical%20Hermeneutics . הרשימה שם מופיעה בערך הוויקיפדיה המתאים: en.wikipedia.org/wiki/Talmudical_hermeneutics .

[237] ראה: en.wikipedia.org/wiki/Talmud .

[238] אין לפרש את העברת החומר הביבליוגרפי הזה כניסיון מצידי להיראות "מלומד" יותר ממה שאני באמת. החומר שאני מונה כאן הוא, ברובו, חומר שאיני מכיר. אילו הייתי מתייעץ בו, הייתי מטפל בו במסגרת ספרי. הסיבה שאני כולל אותו כאן היא רק כדי לתת לחוקרים אחרים נקודת התחלה מסוימת לחקירה נוספת.

לטיעון קל וחומר. האידיאל יהיה ליצור אתר אינטרנט 'org.' נגיש בחינם שבו ייאספו יצירות כאלה ותרגומיהם יפורסמו לעיני כל.

האמת היא שסביר להניח שרוב הספרים המופיעים ברשימה – במיוחד אלה של רבנים מימי הביניים – פשוט חוזרים על אותן קלישאות ישנות בנוגע לטיעון *קל וחומר* , עקרון *הדיו* ועקרונות פרשניים אחרים. הסיבה לכך פשוטה – חובתם של רבנים להתאים את עצמם לסטנדרטים אורתודוקסים כדי להתקבל על ידי עמיתיהם. אין ספק שלפעמים יש ביניהם חילוקי דעות ואף ויכוחים סוערים מאוד. אך כולם כנראה נמצאים בגבולות מסוימים, שכן אחרת הם לא היו נחשבים כשרים, לא היו מונצחים ונקראים.

עם זאת, עלינו להישאר פתוחים לאפשרות של הבלתי צפוי: התגלית המקורית לכאורה של הרמח"ל את ארבעת מצבי הרוח של טיעון קל וחומר היא דוגמה מבורכת לכך.

5. קל וחומר בלקסיקונים מסוימים

לקוח מתוך לוגיקה א פורטיורי *(2013), פרק 3-32:1.*

בפרק הנוכחי, נחקור את הטיפול (או אי הטיפול) בטיעון קל וחומר באופן כללי – ושל המושגים היהודיים הספציפיים יותר של *קל וחומר* ודאיו – בשלוש אנציקלופדיות סטנדרטיות (עוד מטופלות ב-AFL 32). אין בכוונתנו לסקר את *הנושא* בצורה ממצה, אך היא אמורה לתת לנו מושג טוב כיצד נושא זה נתפס ועד כמה הוא מובן על ידי אנשי האקדמיה, הסופרים והעורכים, המפיקים את הלקסיקונים הרלוונטיים.

1. האנציקלופדיה היהודית

האנציקלופדיה *היהודית* (להלן, JE) היא משאב חשוב בשפה האנגלית למידע על יהדות ויהודים, שפורסם בשנים 1901-1906 בניו יורק. כיום ניתן לעיין בו באינטרנט [239]. המאמר בו שמעניין אותנו כאן נקרא "תלמוד הרמנויטיקה" (בכרך 12, עמ' 33-30); הוא נכתב ככל הנראה על ידי **יעקב זלל לאוטרבאך** (1873-1942), עם ביבליוגרפיה מאת וילהלם באכר [240]. מאמר זה רחב היקף, ועוסק בכל מיני טכניקות פרשנות, כמו גם בטכניקות הלוגיות יותר המעוגנות בשבעת הכללים של הלל ובשלושה עשר הכללים המאוחרים יותר של רבי ישמעאל.[241]

---

239 למידע נוסף על אנציקלופדיה זו, ראו: en.wikipedia.org/wiki/Jewish_Encyclopedia. בכתובת: www.jewishencyclopedia.com.

240 ראה בכתובת: www.jewishencyclopedia.com/articles/14215-talmud-hermeneutics. על תלמוד JE ראוי גם לקריאה במאמרי ועל פרשנות www.jewishencyclopedia.com/articles/10739-methodology המקרא: www.jewishencyclopedia.com/articles/3263-bible-exegesis. בהקשר זה

241 שתי הערות במאמר זה ראויות לציון כבדרך אגב. ראשית, "לא הלל, לא ישמעאל ולא אליעזר בן יוסי הגלילי ניסו לתת רשימה מלאה של כללי הפרשנות שהיו נהוגים בימיו". שנית, כי "ניתן לקבוע את עתיקותם של הכללים רק על פי תאריכיהם של הרשויות המצטטות אותם; באופן כללי, לא ניתן להכריז בבטחה שהם עתיקים יותר מהתנא שאליו הם מיוחסים לראשונה. עם זאת, ודאי ששבע המידות של הלל ושלוש עשרה המידות של ישמעאל קדומות לזמנו של הלל עצמו, שהיה הראשון להעביר אותן. בכל מקרה, הוא לא המציא אותן, אלא רק אסף אותן כעדכניות בימיו, אם כי ייתכן שהוא העשיר אותן. התלמוד עצמו אינו נותן מידע בנוגע למקור המידות, אם כי הגאונים ראו אותן כמידות סינאיות... זה יכול להיות

לא נסקור כאן, מיותר לציין, את המאמר כולו, אלא נתמקד רק במה שהוא אומר בנוגע לטיעון קל וחומר, כלומר, אותו הוא מתייחס כטיעון "ח'ל וחומר", הכלל הראשון ברשימותיהם של הלל ורבי ישמעאל. ה' אומר לנו ש"הטיעון השלם מודגם בעשר דוגמאות המובאות בבראשית ר' י"ג" - אולם, אמירה זו אינה מדויקת לחלוטין, משום שקבוצה זו של עשר דוגמאות נטענת בבראשית רבה צ"ב, ז' כממצה; ה' היה צריך לציין שיש הרבה יותר מעשר דוגמאות לטיעון כזה בתנ"ך (לפחות 46, על פי מחקר עדכני יותר).

ה-JE מזהה את חאל וחומר כ"טיעון 'a minori ad majus' או 'a majori ad minus';" וקובע כי "השם המלא של כלל זה צריך להיות 'חאל וחומר, חומר וחול' (פשוט ומורכב, מורכב ופשוט), שכן באמצעותו מתקבלות ניכויים מהפשוט למורכב או להיפך, בהתאם לאופי המסקנה הנדרשת". זוהי כמובן תצפית חשובה בנוגע לשני כיווני המחשבה קל וחומר; אך ה-JE אינו מבהיר מתי הוא מופיע לראשונה בטקסטים יהודיים. שימו לב גם לתרגומו/פרשנותו למונחים *חאל* וחומר כ*"פשוט* " ו"מורכב" בהתאמה; זו אינה הפירוש המדויק ביותר *של* משמעויותיהם. ראשית, לא נאמר לנו *מה* מוגדר כ"פשוט" או "מורכב", שלא לדבר על משמעותם *של* ביטויים אלה. זו אינה טרמינולוגיה בה השתמשו הרבנים.

שים לב ש-JE אינו נותן הגדרה אחידה לטיעון קל וחומר, כלומר, הוא אינו מנסה לחשוף מה משותף לשתי הצורות הנ"ל שלו. וגם לא מה למעשה מבדיל ביניהן (כלומר, שהראשון חיובי בעוד שהשני שלילי). יתר על כן, JE אינו מנסה להבהיר כיצד ומדוע פועל הטיעון קל וחומר, כלומר לתאר אותו ולתת לו תוקף פורמלי. כל שהוא אומר לנו בנוגע למבנה שלו הוא: "ההנחה העיקרית עליה מבוסס הטיעון נקראת 'נדון', או, בתקופה מאוחרת יותר, 'מלמד' (זה שמלמד); המסקנה הנובעת מהטיעון נקראת 'במין הדין', או, מאוחר יותר, 'למד' (זה שלומד)." לא מדויק לכנות את הנדון *הנחת* היסוד העיקרית; מדויק יותר להתייחס אליו כהנחת היסוד המשנית.

ניכר כי JE אינו מודע להנחת היסוד המשווה את המונחים העיקריים והמשניים ביחס למונח האמצעי, הראוי לשם הנחת יסוד עיקרית. כפי שראינו, הוא אינו מזכיר את המונחים העיקריים והמשניים ככאלה (הוא מזכיר את *ḳal* ו- *ḥomer* ואת פשוט ומורכב - אך אינו אומר שפריטים אלה הם מונחים). כמו כן, הוא אפילו אינו רומז על המונח האמצעי, וגם לא מבין שהוא חייב להיות נוכח (קביעת סף) בהנחה המשנית כדי שהמסקנה תהיה אפשרית. גם הפרדיקציה המשותפת להנחת היסוד המשנית ולמסקנה אינה מוזכרת כלל. יתר על כן, JE אינו מראה מודעות להבדלים בין צורות סובייקטיביות

נכון רק אם הביטוי אומר לא יותר מ'עתיק מאוד', כפי שקורה בקטעים תלמודיים רבים. עם זאת, זו טעות מוחלטת לקחת ביטוי זה פשוטו כמשמעו ולראות את ".המידות כמסורתיות מימי משה על סיני

ופרדיקטליות של טיעון קל וחומר, שלא לדבר על ההבדלים בין צורות קופולטיביות וצורות משתמעות.

בסך הכל, אם כן, מאמר זה מספק מעט מידע על טבעו של נימוק קל וחומר. הוא אכן מזכיר את ההבחנה, המצויה ככללים 5 ו-6 ברשימתו של אליעזר בן יוסעי הגלילי, "בין מהלך נימוק המבוצע עד לסופו הלוגי בכתבי הקודש עצמם ("חאל וחומר מפרשת") לבין מהלך נימוק המוצע שם בלבד ("חאל וחומר סתום)". אך זוהי תובנה יחסית לא חשובה, שכן היא מתייחסת למידה שבה הטקסט המקראי מפורש או משתמע ולא לצורה של טיעון קל וחומר כשלעצמו.

באשר לעקרון *הדיו* , JE מתאר אותו כך:

> "תהליך הדדוקציה ב"חאל וחומר" מוגבל על ידי הכלל שהמסקנה אינה יכולה להכיל דבר מעבר למה שנמצא בהנחה. זהו חוק ה'דייו', אשר מורים רבים, לעומת זאת, התעלמו ממנו. הוא מנוסח כך: ' *דייו לבו מן הדין ליחיות קנידון* ' ('מסקנת הטיעון מתקיימת כאשר היא כמו ההנחה העיקרית')."

גם תיאור זה אינו מדויק, בכך שהוא מבלבל בין עקרון *"הדיו* " לבין מה שכיניתי עקרון הדדוקציה, כלומר הכלל הלוגי החל על כל טיעון דדוקטיבי לפיו "המסקנה עשויה להכיל לא יותר ממה שנמצא בהנחה". כפי שהראיתי, עקרון *"הדיו* " הוא משהו אחר לגמרי: זוהי מגבלה אתית על ההסקה של עונשים גדולים יותר על פשעים גדולים יותר, או חוקים מחמירים יחסית, ממידע שניתן בתורה בנוגע לעונשים קלים יותר על פשעים קלים יותר, או חוקים מקלים יחסית. הוא מהווה ריסון עצמי מצד רבנים, כדי להימנע מסיכון של ענישה מוגזמת, או חומרת חובות, באמצעות פרשנות אנושית שגויה של החוק האלוהי.

JE היה צריך להבין שהסיבה לכך ש"חוק ה'דייו'" יכול להיות "מתעלם" על ידי "מורים רבים" היא דווקא משום שהוא אינו עקרון של דדוקציה, אלא יותר דומה לעקרון של אינדוקציה. JE גם מראה חוסר מודעות להבדל בין הסקה אינדוקטיבית לדדוקטיבית כאשר הוא מודיע לנו כי: "גילוי של כשל בתהליך הדדוקציה נקרא 'תשובה' (התנגדות), או, בטרמינולוגיה של האמוראים, 'פירקא'. האפשרות של התנגדות כזו לעולם אינה נשללת לחלוטין, ולכן לדדוקציה של חאל וחומר אין ודאות מוחלטת."

למעשה, רוב ההתנגדויות הללו בפועל מתייחסות לתוכן, ולא לצורה, של הטיעון קל וחומר. הדדוקציה הכרוך בטיעון, אם מנוסח כראוי, היא ודאית למדי - זהו פירוש המונח "דדוקציה" (כאשר רלוונטי). השאלות המועלות בהתנגדויות הן לעיתים האם הטיעון אכן נוסח כהלכה, אך לרוב האם המידע

או הפרספקטיבה עליהן הוא הסתמך אכן אמינים. לפיכך, אנו רואים, גם כאן, שמחבר המאמר ב-JE לא היה ברור מדי לגבי סוגיות רבות הנוגעות ללוגיקה כללית, כמו גם כמה סוגיות הנוגעות לתלמוד.

אף על פי כן, המאמר בכללותו נותר מעניין מאוד מבחינה היסטורית ודוקטרינלית. הוא בהחלט, למרות היותו קצר, מכיל מידע רב ערך בנושאים שהוא עוסק בהם.

2. אנציקלופדיה יודאיקה

האנציקלופדיה *היודאיקה* (להלן, EJ) הוא מקור מידע עדכני יותר בשפה האנגלית על יהדות ויהודים, שפורסם בשנים 1971-1972 בירושלים ובניו יורק; עם הזמן, נוסף אליו מספר ספרי מחזור וכרכים עשור-שנתיים; מהדורה שנייה, הכוללת תיקונים ועדכונים רבים, פורסמה בשנים 2006-2007 [242]. המאמר שנבחן כאן נקרא "הרמנויטיקה", והוא נמצא במהדורה הראשונה (עמ' 367-372). הוא חתום על ידי **לואי ג'ייקובס** (בריטניה, 1920-2006). מאמר זה נשמר במהדורה השנייה, אולי עם כמה שינויים קלים (מכיוון שהוא שם חתום יחד עם דיוויד דרובן) [243].

למרות שמאמר ה-EJ מפרט את שלושה עשר הכללים של ר' ישמעאל וטכניקות פרשנות אחרות בפירוט מסוים, נעסוק כאן רק בפירוש הכלל של " *כל וחומר* " , כלומר הכלל הראשון מבין שלושה עשר הכללים. מאחר שב-AFL כבר הקדשנו פרק שלם (16) לדעותיו של לואי ג'ייקובס בנוגע לטיעון קל וחומר, אין צורך להיכנס לפרטים רבים בהקשר הנוכחי. די לנו להעיר בקצרה על מספר נקודות.

ראשית, EJ מגדיר " *קל וחומר* " כ"טיעון מהנחת היסוד המשנית (*kal*) לעיקרית (*ḥomer*). זה, כמובן, שגוי – *kal* ו- *ḥomer* מתייחסים לא להנחות יסוד אלא למונחים בתוך ההנחות והמסקנה! נכון שבצורת *a minori ad majus* של הטיעון, המונח *kal* (משני) נמצא בהנחה המשנית; אבל המונח *ḥomer* (עיקרי) שאליו מכוון כאן אינו נמצא בהנחה העיקרית כפי ש-EJ מרמז, אלא במסקנה. ניתן למצוא אותו גם בהנחה העיקרית, המשווה בין שני

---

[242] עוד על אנציקלופדיה זו בקרו בכתובת: en.wikipedia.org/wiki/Encyclopedia_Judaica . שימו לב שקיימת גרסת CD-ROM (ככל הנראה של המהדורה הראשונה) שלה.

[243] באינטרנט בכתובת: www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0009_0_08805.html . ההבדל היחיד שזיהיתי בקטע על *קל וחומר* במהדורה השנייה [הוא] האמירה הנוספת: "לא כל שלושה עשר העקרונות מבוססים על היגיון כמו *קל וחומר* . חלקם הם כלים ספרותיים גרידא, בעוד *שגזרה שווה* תקפה רק אם מתקבלת דרך העברת מסורת רבנית". אמירה זו מעניינת בכך שהיא מאפיינת במפורש *קל וחומר* כ"מבוסס על היגיון".

המונחים, אבל זו לא הטענה שאליה EJ מתייחס כאן. לכן, זוהי טעות, ולו רק של חוסר תשומת לב [244].

יתר על כן, EJ אינו מזכיר את הנחת היסוד העיקרית, ולכן גם לא את נוכחותו בה של איבר אמצעי המבצע את ההשוואה הקובעת איזה איבר הוא העיקרי ואיזה הוא המשני. כמו כן, EJ אינו מזכיר כאן את נוכחותו של האיבר האמצעי בהנחת היסוד ובמסקנה המשנית, ואת תפקידו המכריע בהם בקביעת הסף הכמותי שממנו אפשרית פרדיקציה. גם האיבר המשני (הפרדיקציה) אינו מודגש. שימו לב גם לכך, בעוד ש-JE מכיר במפורש הן במצבי היסוד *a minori ad majus* והן במצבי היסוד *a majori ad minus* של טיעון a fortiori, EJ מתחשב רק בראשון (במרומז, מבלי לנקוב בשמו) ומתעלם מהאחרון.

אז מה שאנו מוצאים במאמר של EJ באופן כללי הוא הבנה מוגבלת מאוד של טבעו והיקפו של נימוק קל וחומר. כל שהוא נותן לנו הוא סקיצה גסה מאוד של הצורה הפרדיגמטית של טיעון כזה. באופן לא מפתיע, הוא אינו מבחין בין טיעונים חיוביים לשליליים, בין טיעונים סובייקטיביים ופרדיקטליים, ובין טיעונים קופולטיביים ומרמזים.

עם זאת, בהמשך, כאשר EJ דוחה בצדק את הזיהוי של שוורץ בין טיעון קל וחומר לבין סילוגיזם אריסטוטלי, הוא מציע הגדרה טובה במקצת בהשראת קונסט: "בקל *וחומר* לא מוצע שה'מייג'ור' שייך לקטגוריה של 'משניים', אלא שמה שנכון לגבי ה'משניים' חייב להיות נכון לגבי ה'מייג'ור'". בהצהרה זו, ה'מייג'ור' וה'משניים' מתייחסים בצורה ברורה יותר לנושאים (או אפילו קודמים), שכן הביטוי "מה שנכון לגביהם" מתייחס באופן ברור לנשוא (או אפילו לתוצאה). לפיכך, ניתן לומר ש-EJ כאן מצביע על שלושה מתוך ארבעת הפריטים של טיעון קל וחומר. אך המונח האמצעי (או בסופו של דבר, התזה) עדיין חסר, וזו כמובן חסר רציני.

באשר לשימוש בטיעון קל וחומר ביהדות, ה-EJ מפרט את עשר הדוגמאות לכך המצויות בתנ"ך על פי המדרש (בראשית ר' צא:ז), ושתי דוגמאות נוספות מהמשנה (סנה' ו:ה) והגמרא (חל' כד, ע"א). לאחר מכן, המאמר מציע את ההבחנה התיאורטית של יעקבס עצמו בין *קל וחומר "פשוט" ל"מורכב"* (אשר שתי הדוגמאות התלמודיות הקודמות משמשות להמחשה, בהתאמה). בסוג "פשוט", "ה'עיקרי' וה'קטן' ניכרים בבירור", ואילו בסוג "מורכב", "יש להביא אלמנט חיצוני... כדי לציין איזה הוא 'קטן' ואיזה הוא 'עיקרי'".

שני הסוגים מיוצגים באופן סמלי באופן הבא: "פשוט: אם ל-A יש x, אז ל-B בוודאות יש x;" ו"מורכב: אם ל-A, שחסר לו y, יש x, אז ל-B, שיש לו y,

---

[244] במאמר משנת 1972, " טיעון *קאל וחומר* בברית הישנה" (*בולטון בית הספר ללימודי מזרח ואפריקאים* , 35: 227-221. הוצאת אוניברסיטת קיימברידג'), כותב ג'ייקובס בצורה מדויקת יותר: "הטיעון הוא: אם א' הוא כך, אז ב' בוודאי הוא כך; אם ל'משני' יש תכונה זו או אחרת, אז ל'גדול' אין ספק שיש אותה."

בוודאות יש x". כפי שטענתי בהרחבה בפרק המוקדש ללואי ג'ייקובס (AFL 16), הנוסחאות הסימבוליות המשמשות להגדרת ההבחנה המוצעת הן שטחיות מאוד, מכיוון שהן אינן מצליחות להבהיר מדוע או כיצד התוצאות צריכות לנבוע באופן לוגי מההשלכות המוקדמות. למעשה, נדרשת הנחת יסוד עיקרית בכל מקרה, בין אם היא ברורה מאליה ובין אם דורשת מאמץ של התבוננות כדי לנסח אותה. משמעות הדבר היא שהסוג הפשוט הוא מורכב באופן מרומז, מכיוון שידוע כי המונחים שלו A ו-B שונים זה מזה במובן מסוים (למשל, בדרגות של y). לפיכך, ההבחנה אינה מספקת מבחינה פורמלית.

אף על פי כן, לצורה ה"מורכבת" המוצעת על ידי EJ יש ערך ניכר, בכך שהיא אכן מרמזת ביעילות על המונח האמצעי ועל ההנחה העיקרית של טיעון קל וחומר. כאן, "y" ממלא תפקיד מתווך זה, אם כי זהו רק מקרה פרטי של צורה כללית יותר. אמירה כללית יותר הייתה: 'אם ל-A, *שיש לו פחות y* , יש x, אז ל-B, *שיש לו יותר y* , בוודאי יש x'. בנוסחה מורחבת זו, ההנחה העיקרית ש'ל-B יש יותר y מאשר ל-A' מרומזת בבירור. המקרה אליו מתייחס EJ הוא המקרה המיוחד שבו 'פחות y' הוא ספציפית 'אין y', ו-'יותר y' הוא ספציפית 'קצת y'. לעתים קרובות בפועל אנו נתקלים בהצהרות קל וחומר הן מהסוג הכללי (עם 'פחות y' ו'יותר y') והן מהסוג המיוחד (עם 'אפס y' ו'יותר מאפס y'). לפיכך, לא ניתן לומר ש-EJ התעלם לחלוטין מהמונח האמצעי ומההנחה העיקרית - הוא פשוט לא הכיר בהם בבירור.

באשר ל"עיקרון *הדיו* ('מספיק')", EJ מציג אותו כ"הסמכה של הקל *וחומר* ", לפיה "המסקנה [יכולה] להתקדם רק עד להנחת היסוד ולא מעבר לה". במונחים סמליים, משמעות הדבר היא: "אין לטעון שאם ל-A יש x, אז ל-B יש y + x. הקל *וחומר* מספיק רק כדי להוכיח של-B יש x, והוא צריך ללכת מעבר לראיות כדי להסיק שגם לו יש y". הגדרה זו, למרות שהיא יפה וברורה, אינה מדויקת בחלקה. זוהי הצהרה טובה של עקרון הדדוקציה עבור טיעון קל וחומר בלבד - אך אינה מהות עקרון *הדיו* באמת.

בצדק מפנה העיקרון למשנה בבא קאמא ב', ה', שם הוא מנוסח לראשונה, אך הוא מפרש באופן שגוי את הדיון בו בגמרא בבא קאמא כ"ה, א'. האחרונה אינה מלמדת במדויק או רק ש"ר' טרפון דוחה את עקרון *הדיו* במקרים מסוימים". אלא שהגמרא, בהסתמך על *ברייתא* (הידועה כברייתא של ר' ישמעאל), דוגלת דווקא בדעה *שקאל וחומר* מניב מסקנה 'פרופורציונלית'. הדבר ניכר מהדוגמה המקראית הנחשבת כאבטיפוס של *קל וחומר* , דהיינו במדבר י"ב, י"ד-ט"ו.

בדוגמה זו, על פי הגמרא, המסקנה הנכונה מ"*קל וחומר*" תהיה עונש של ארבעה עשר ימי מאסר (עבור מרים, על שדיברה שלא בתורה על אחיה משה), למרות שרק שבעה ימי מאסר מוזכרים בתורה. עקרון "*דאיו*" משמש אפוא להפחתת העונש המסכם מארבעה עשר ימים חזרה לשבעה. לפיכך, דעת הגמרא היא ש"*קל וחומר*" הוא למעשה טיעון קרשנדו (ולא טיעון קל וחומר

גרידא כפי שמשתמע מ"הג'יי"), וכי עקרון *"לאיו"* מפחית את מסקנתו לאחר מעשה (במקום להכחיש שניתן בכלל להסיק את המסקנה ה"פרופורציונלית" כפי שמשתמע מ"הג'יי"). לפיכך, "הג'יי" אינו מייצג את עקרון *"לאיו"* כפי שהוא מובן בפועל בספרות התלמודית.

ככל הנראה, ה-EJ רואה את עקרון *הלאיו* כעיקרון של לוגיקה פורמלית, בעוד שהוא במילוי דיוק רבני הוא עיקרון אתי שאומצו על ידי הרבנים כדי להבטיח שדיוניהם לא יגיעו לפסיקות משפטיות חמורות מדי. יתר על כן, היקף עקרון *הלאיו* אינו רחב כפי שה-EJ מציג, אם נתייחס למקורו במשנה האמורה. זה אינו עיקרון כללי הנוגע לכל סוג של מסקנה (כלומר, *כל* א', ב', x ו-y) - אלא באופן ספציפי יותר אזהרה מפני הסקת עונש חמור יותר על פשע חמור יותר מטקסט מקראי המטיל עונש מסוים (עדין יותר) על פשע ספציפי (קל יותר). למרות שאזהרה זו עשויה להיות מורחבת במידה מסוימת לחובות באופן כללי (במקום להיות מיושמת רק על עונשים על פשעים), היא בשום אופן אינה כללית כפי שמרמז ה-EJ.

לסיכום, בעוד שמאמרו של EJ על הרמנויטיקה מלא במידע בעל ערך, בבדיקה מדוקדקת יותר נראה שהוא פתוח לביקורת ניכרת. כפי שאומר הפתגם, "השטן טמון בפרטים". *קאל וצ'ומר* ועקרון *הלאיו* הם בהחלט נושאים מורכבים יותר ממה ש-EJ מציג אותם. ואני מציע, בהתבסס על מחקרי הקודם על עקרונות ההרמנויטיקה ב-JL, שניתן לבקר באופן דומה את הטיפול של EJ בכללים ההרמנויטיים האחרים כפשוט יתר ולא מדויק לחלוטין. כמובן, אין לצפות ליותר מדי ממאמר קצר באנציקלופדיה.

ועדיין, לדעתי, היה כישלון במחקר הולם מצד עורכי האנציקלופדיה החשובה הזו. מזעזע שבמהדורה הראשונה (1971-72) אין אזכור לתרומתו של הרמח"ל משנת 1741 להבנת *קל וחומר* (הוא הצליח לתאר את ארבעת מצבי הרוח העיקריים של הטיעון) ובמהדורה השנייה (2006-7) אין אזכור להבהרה של אבי ציון משנת 1995 לגבי *קל וחומר* (שכללה פורמליזציה מלאה ואישור של נימוקים כאלה).

שנייה (כרך 9), יש מאמר בנושא "פרשנות" שבו, תחת הכותרת "פרשנות אנלוגית", ניתן למצוא הסבר קצר על *קל וחומר* (עמ' 819). מאמר זה נכתב על ידי **מנחם אלון** . המונח "פרשנות אנלוגית" (*מדרש המקיש*) מתייחס ל"נושא של שלוש המידות הראשונות מתוך שלוש עשרה המידות שמנו רבי ישמעאל". הראשונה שבהן היא " *קל וחומר* ", המתייחסת ל"הסקה קל וחומר, קל וחומר במינור או במינור במינור".

"הבסיס של *מידה זו* ", נאמר לנו, "נמצא בכתובים עצמם (בראשית מד:ח; דברים לא:כז) והחוקרים מנו עשרה חמשה *קאל וחומרים* (בראשית ר' צב:ז)." מידע זה אינו נכון לחלוטין. למרות שדוגמאות *לקאל וחומר* מופיעות בכתובים, אין זה אומר שהן "הבסיס" שלו; קל וחומר הטיעון ברור מבחינה רציונלית,

ואינו דורש התגלות. יתר על כן, עשר הדוגמאות שניתנו במדרש המצוטט אינן כולן "חמשה חומשים", כלומר בחמשת חומשי משה (תורה), אלא משתרעות על פני כל התנ"ך היהודי (תנ"ך); וחוץ מזה, למעשה ישנם מקרים רבים יותר של הטיעון באחרון מאשר העשרה המוזכרים במדרש.

מאמר זה מגדיר את "כלל *כל וחומר* " כ"תהליך של חשיבה אנלוגית לפיו מסיקה משני כיוונים מעניין אחד לאחר, כאשר לשניים יש הנחת יסוד משותפת - כלומר, ניתן להסיק אותה מהמינור למייג'ור על מנת להחיל גם את ההיבט המחמיר של הנחת היסוד המשנית (BM 95a), או מהמייג'ור למייג'ור על מנת להחיל את ההיבט הקל יותר של הנחת היסוד העיקרית על הנחת היסוד המשנית (Beah 20b)." שתי הדוגמאות המוזכרות כאן אינן מצוטטות במאמר, אך חיפשתי אותן (במהדורה האנגלית של סונצ'ינו) כדי לבחון אותן.

הדוגמה בבבא מציעא 95א קובעת כך: "ניתן להסיק א- *מינורי* : אם שומר בתשלום, שאינו אחראי לפציעה ולמוות, בכל זאת אחראי לגניבה ולאובדן; אז לווה, שאחראי לראשונים, בוודאי אחראי גם לאחרונים!" טיעון זה אכן הוא ממינורי למייג'ורי, בהיותו סובייקטיבי חיובי בצורתו. המונחים העיקריים, המשניים, האמצעיים והמשניים שלו הם, בהתאמה, "לווה" (P), "שומר בתשלום" (Q), "אחראי לפציעה ולמוות" (R, החל מאפס ומעלה), ו"אחראי לגניבה ולאובדן" (S). שימו לב שמה ש-EJ מתייחס אליו כאן כ"ההיבט המחמיר של הנחת היסוד המשנית" הוא המונח המשני, S; ליתר דיוק, זוהי חומרה החלה על (כלומר מבוססת על) המונח המשני, Q (שבמקרה זה נמצא בהנחה המשנית) אשר מועברת למונח העיקרי, P (הנמצא במסקנה).

בביאה כ' ע"ב ישנן שתי דוגמאות של *כל וחומר* (הן נידונות שם ומנוגדות, אך אין צורך להעסיק אותנו כאן). אלו אכן טיעונים מז'ור למינור, בהיותם סובייקטיביים שליליים בצורתם. הדוגמה הראשונה אומרת: "אם, כאשר אסור [לשחוט כדי לספק מזון] להדיוט, מותר [לשחוט] לעליון, אז כאשר זה מותר מטעם הדיוט, הגיוני בוודאי שזה מותר לעליון". הנחת היסוד העיקרית שלה היא ש"שחיטה להדיוט (P) מוגבלת יותר (R) משחיטה לעליון (Q)", שכן הראשון אסור כאשר השני מותר (זה כרוך בהכללה, שימו לב, ממקרים מסוימים לכל המקרים). הנחת היסוד המשנית והמסקנה מניחות ש-P ו-Q, בהתאמה, "מוגבלים (R) ולא מספיקים כדי להיות אסורים (S)". הדוגמה השנייה אומרת: "אם כאשר אחך סגור, אח האדון פתוח, על אחת כמה וכמה שאח האדון שלך צריך להיות פתוח כאשר אחך פתוח." זה דומה מאוד (ואכן מוצג כ"אותו דבר בצורה אחרת"), אלא שכאן, P הוא "אחך", Q הוא "אח האדון", R הוא "מוגבל", ו-S הוא "סגור".

בהתייחס לטיעונים אלה, EJ מציין כי הם עוברים "מהעיקר למינורי על מנת להחיל את ההיבט הקל יותר של ההנחה העיקרית על ההנחה המשנית". דבר זה אומר לנו שמחבר המאמר מפרש את הביטוי 'מהעיקר למינורי' כמתייחס לא למונחים אלא להנחות יסוד; כלומר, מנקודת מבטו, "ההנחה העיקרית"

היא הטענה המכילה את המונח העיקרי ו"ההנחה המשנית" היא זו המכילה את המונח המשני. אך ברור שפרספקטיבה זו שגויה - שכן הטענה המכילה את המונח המשני כאן אינה הנחת יסוד אלא המסקנה! לכן, זוהי פרשנות שגויה של הביטוי האמור. דבר זה מגלה שהמחבר אינו בקיא במיוחד בלוגיקה.

באשר לעקרון *הדאיו* , המאמר קובע: "חומר לכלל זה הוא העיקרון *דאיו לבה מן הדין להחיות כנידון* (ספרא, שם; ספרי קודש כה, א, וכו'), כלומר, די בכך כאשר המסקנה הנגזרת מהטיעון (*הבא מן הדין*) שווה בחומרתה להנחת היסוד ממנה היא נגזרת (הנידון *)* , אך לא ביתר שאת, אפילו לא כאשר ניתן לטעון שמבחינה לוגית המסקנה צריכה להיות מחמירה אף יותר מהנחת היסוד ממנה היא נגזרת." ניסוח זה הוא פוטנציאלי מעניין, בכך שהגבלת *הדאיו* מוצבת בניגוד ל"מסקנה לוגית" אפשרית. למרבה הצער, המחבר אינו דן בהשלכות של ניגוד כזה. אם היא סותרת את המסקנה הלוגית, אז *דאיו* אינו עיקרון לוגי; ובמקרה כזה, עלינו להניח שהוא מבוסס על שיקולים אחרים, אולי מוסריים. יתר על כן, עלינו להרהר: האם המסקנה הלוגית בהכרח, או רק באופן מותנה, "מחמירה יותר"? אם ההסקה הלוגית היא בהכרח קרשנדו, כיצד ניתן להתעלם ממנה מדי פעם על ידי עקרון *דאיו* ? ואם ההסקה הלוגית היא רק מדי פעם קרשנדו, באילו תנאים זה קורה, בדיוק? המחבר אינו שואל את השאלות הללו.

למרות טעויות וליקויים כאלה, המאמר של ה-EJ על פרשנות הוא באופן כללי, כמובן, אינפורמטיבי מאוד.

3. אנציקלופדיה תלמודית

האנציקלופדיה *תלמודית* (להלן, ET) היא אנציקלופדיה בשפה העברית שמטרתה "לסכם את כל הסוגיות והמושגים ההלכתיים התלמודיים, ואת כל דעותיהם של חכמי ההלכה, מהשלמת התלמוד ועד ימינו, על כל היבט של ההלכה היהודית" [245]. משימה שאפתנית זו החלה לפני למעלה מ-60 שנה, ועדיין רחוקה מלהסתיים כיום (אם כי עד כה פורסמו 29 כרכים, 50 נוספים בדרך). תרגום לאנגלית, הנקרא אנציקלופדיה *תלמודיקה* , מתפרסם גם הוא עם הזמן.

חיפשתי אך לא מצאתי בשום מקום את הכרך העברי של ה-ET המכיל מאמר על *קל וחומר* [246]. עם זאת, מצאתי את הכרך עם מאמר על עקרון *הדיו* (כרך

---

[245] הספר יוצא לאור על ידי מכון התורה יד הרב הרצוג בירושלים. מידע נוסף על עבודה זו ניתן למצוא בכתובת: www.talmudic-encyclopedia.org/ .

[246] אולי הספריות שבדקתי בהן לא קנו את הכרך הזה; או שאולי הוא עדיין לא פורסם; או שאולי הוא עדיין לא נכתב - אני לא יודע.

7, 1990) [247]. על מאמר זה אגיב כאן בקצרה. כצפוי מאנציקלופדיה המוקדשת למחשבה הלכתית ביהדות, היא פשוט מציגה את קווי התפיסה המסורתיים של עקרון *הדיו* ביחס לטיעון *קל וחומר* . אין בו מחקר תיאורטי חדשני, או ביקורת על דוקטרינות ושיטות קיימות.

עקרון *"דאיו"* מתואר על ידי חז"ל במשנה כ: *"דאיו לבו מן הדין ליהיות קנידון"* , שמתורגם כ: "די בכך שהחוק לגבי הדבר המוסק יהיה שווה ערך לזה שממנו הוא נגזר". ה"ע" מסביר כלל זה כמלמד, בנוגע להסקות המוסקות באמצעות קל וחומר, ש"אי אפשר לקבוע (*להטיל*) יותר במסקנה (*הלמד*) מאשר בהנחות היסוד (*המלמד*)." זהו הסבר סביר, אלא שנראה שכאן הוא מכוון באופן כללי מדי; כלומר, הוא אינו מציין מה "מונח", בעוד ש(לדעתי) עליו לומר שכלל זה נוגע ספציפית להסקת *עונשים או חוקים מגבילים* (כפי שנכון לדוגמה המשנית שבה העיקרון מנוסח לראשונה).

ה"ת" ממשיך ואומר ש"עיקרון זה של *דאיו* הוא מהתורה"; והוא מציג את מקורו, בדיוק כפי שעושה הגמרא (בבא קמא כה ע"א), כפרשה של עונש מרים (במדבר י"ב, יד-טו). על פי הגמרא, למרות שהתורה מזכירה רק שבעה ימי מאסר ואינה מזכירה ארבעה עשר יום, העונש של שבעה ימים על פגיעה באלוהים לא הוסב ישירות (על ידי טיעון קל וחומר גרידא) משבעת הימים על פגיעה באביו, אלא הוסב בעקיפין (על ידי טיעון קרשנדו ולאחר מכן על ידי יישום עקרון *הדאיו*) מארבעה עשר יום על פגיעה באלוהים. לאחר מכן, ה"ת" דן רק בבסיס האינטרפולציה של "ארבעה עשר יום", ולא בכל כמות אחרת (למשל, גדולה לאין שיעור).

אבל האמת היא שהסיפור הזה הוא תחזית רטרואקטיבית דמיונית של הגמרא (המבוססת על *ברייתא*). עקרון *"דאיו"* מופיע היסטורית לראשונה במשנה (בבא קמא ב', ה') שעליה מתייחסת הגמרא. כאן, רבי טרפון מנסה להוכיח בשתי דרכים שונות שהעונש על נזק שנגרם על ידי שור ברכוש פרטי הוא תשלום מלא, ועמיתיו החכמים דוחים את שתי ההוכחות שלו, ואומרים בשתי הפעמים: " *דאיו* - די". ההסבר של הגמרא למחלוקת זו הוא מאולץ למדי ורחוק מלהיות אמין, כפי שהראיתי קודם לכן בכרך הנוכחי. יתר על כן, הגמרא מתחשבת רק בטיעון הראשון של רבי טרפון בנרטיב שלה. עתיד הקודש אינו מראה כל מודעות לסוגיות הלוגיות הכרוכות בכך, אלא מקבל את הטיפול המסורתי ללא מחשבה רבה.

---

[247] איני יודע מי מחברו (או מי הם). שכרתי מישהו שיתרגם לי אותו. למעשה, הוא תרגם רק את הטקסט העיקרי, והתעלם מהערות השוליים. הוא היה דובר עברית, אבל (בלשון המעטה) לא ממש טוב באנגלית.

לאחר מכן, הספר אכן מזכיר את שני טענותיו של רב טרפון, אך רק כדי להמחיש את שני סוגי היישום *הדתי* . זהו כמובן הבחנה חשובה [248]. הסוג הראשון, הנקרא "בתחילת החוק" (*על תכלת הדין*), *מודגם על ידי טענות* חז"ל לטיעון *השני* של רב טרפון ; בעוד שהסוג השני, הנקרא "בסוף החוק" (*על סוף הדין*), *מודגם על ידי טענות* חז"ל לטיעון *הראשון* של רב טרפון .

שני טיעוניו מנסים להוכיח שנזק באמצעות קרן ברכוש פרטי כרוך בפיצוי מלא; ובשני המקרים, חכמים דוחים את מסקנתו ומגבילים את העונש למחצית. רבי טרפון טוען תחילה מהעובדות שנזק באמצעות שן ורגל ברשות הרבים כרוך באפס פיצוי, בעוד שברכוש פרטי הוא כרוך בפיצוי מלא, וכי נזק באמצעות קרן ברשות הרבים כרוך בחצי פיצוי. לאחר מכן, לאחר שטענתו נדחית, הוא טוען מהעובדות שנזק ברשות הרבים באמצעות שן ורגל כרוך באפס פיצוי, בעוד שבקרן הוא כרוך בחצי פיצוי, וכי ברכוש פרטי נזק באמצעות שן ורגל כרוך בפיצוי מלא. שני הניסיונות, למרות שהם שונים באופן משמעותי, נחסמים על ידי חכמים תוך שימוש באותן מילים בדיוק: *לאיז לבו מן הדין ליהיות קנידון* .

נראה כי ההסבר של ET לשני המונחים הוא כדלקמן. התנגדות *הדייו* לטיעון השני מאופיינת כ"בתחילת החוק", משום שהיא מוחלת על הנחת היסוד העיקרית (שבאה ראשונה), בעוד שהתנגדות *הדייו* לטיעון הראשון מאופיינת כ"בסוף החוק", משום שהיא מוחלת על הנחת היסוד המשנית (שבאה אחרונה). לא ניתן היה להחיל את סוג ה"התחלה" של *הדייו* לטיעון הראשון, משום ששם הנחת היסוד העיקרית אינה מזכירה נזק לקרן; לא ניתן להחיל את סוג ה"סוף" של *הדייו* לטיעון השני, משום ששם להנחת היסוד המשנית (לגבי שן ורגל) ולמסקנה (לגבי קרן) יש את אותו חוק (כלומר, תשלום מלא). הסבר זה נכון בעיקרו לדעתי, אם כי הייתי אומר בצורה מדויקת יותר שבנוגע להנחת היסוד העיקרית, דווקא ההכללה שקדמה להיווצרותה היא שהדייו *חוסם* ; ובנוגע להנחת היסוד המשנית, דווקא היווצרותה של הנחת היסוד הנוספת של "פרופורציונליות" היא שהדייו *חוסם* .

לאחר מכן, הספר "העתיד" מפתח בפירוט מסוים את הרעיון, המצוי באותה גמרא, של "ביטול" של טיעון קל וחומר. הוא מציג השקפות שונות בנוגע למועדי ביטול כזה אפשרי או אפילו הכרחי, וכיצד הדבר משפיע על יישום עקרון *הדאיז* . הספר "העתיד" מפרט גם מגבלות שונות המוטלות על עקרון *הדאיז* בשיח רבני מאוחר יותר. כל זה מוצג עם דוגמאות רלוונטיות. אך הסוגיות הלוגיות העומדות בבסיס מניפולציות כאלה של השיח האנושי אינן עולות כלל. לפיכך, הטיפול של הספר "העתיד" בנושא נוטה להישאר ברמה

---

[248] אינו מציין במדויק מי עשה לראשונה את ההבחנה; ET ,למיטב ידיעתי מידע זה חשוב מבחינה היסטורית ויש לחפש אותו. אני חושד שהגילוי נעשה על ידי תוספות כלשהו, אם כי לא גיליתי בדיוק מי ובאיזה פרשנות.

שטחית למדי, הצגה גרידא של דוקטרינות מסורתיות ללא כל ניסיון להטיל בהן ספק ולחפור עמוק יותר.

כפי שכבר נאמר, זה היה צפוי מסוג הפרסום ש-ET נועד להיות. אף על פי כן, ניתן להאשים את המאמר בכך שהוא חסר מידע כרונולוגי, כלומר בכך שהוא אינו עוקב אחר ההתפתחות ההיסטורית של רעיונות הקשורים לטיעון קל *וחומר* ועקרון *הדיו* . יתר על כן, הוא אינו מצליח להציג רעיונות מסוימים בצורה ברורה כפי שיכול היה וצריך היה להציג, ומעדיף לשחזר נאמנה את דרכי הביטוי הייחודיות המצויות בשיח הרבני.[249]

[249] על *קל וחומר* , אם כבר קיים או ET-אולי חלק מזה יופיע במאמר של ה מזכיר שם את התרומה ET-אי פעם קיים כזה. הייתי סקרן לראות, בפרט, אם ה החשובה של הרמח"ל לסיווג ומכאן להבנה של טיעון *קל וחומר* . ראה את מאמרי בנושא זה בפרק 4.9 של הכרך הנוכחי.

6. רשמים ראשוניים על השיטה

לקוח מתוך לוגיקה יהודית (1995), פרק 8.

בפרק זה, נבצע כמה השוואות ראשוניות וכלליות בין כמה מצורות הטענה והתהליכים הלוגיים המשמשים בספרות המקראית, התלמודית והרבנית, לבין אלו המצויים במחשבה המדעית החילונית המודרנית [250].

אך שימו לב היטב שהרהורים ראשוניים אלה נכתבו לפני שהחלנו בניתוח פורמלי של עקרונות הרמנויטיים. הניתוח האחרון, כפי שנראה בפרקים הבאים, משנה באופן ניכר את נקודת המבט שלנו [251].

1. שיטות ותכנים

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

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

למיטב ידיעתי, לא נאמר לנו על ידי המסורת היהודית כיצד בדיוק נכתב ***ספר התורה* הראשון (מגילת התורה הפיזית)** .[252]

---

[250] שימוש במונחים "חילוני" ו"מדעי", כאן, מבלי לרמוז שחשיבה כזו היא מלכתחילה או בהכרח אנטי-דתית (חילונית). אנו יכולים לכלול תחת אותה קטגוריה רחבה לא רק את מדעי הטבע וההיסטוריה, אלא גם את הפילוסופיה במיטבה (לא כל פילוסופיה מחושבת היטב; עם זאת, לרוב הפילוסופיה יש תרומה לתרום, גם אם היא מבוטאת בצורה לא ברורה), וכל היבט של מדעי הרוח שעומד בקריטריונים הספציפיים עליהם הוא מבסס מסקנות אלו נכונים במהותם.

[251] המסקנות הכלליות של המאמר הנוכחי אופטימיות מדי; אך הפרטים.

[252] ראה לויטס, עמ' 35. הוא מצטט את הרמב"ם כאומר "... אם כי בדיוק באיזו שיטה ידועה רק למקבל, משה". בתלמוד, *גיטין* ס ע"א, מועלות שתי

האם אלוהים הכתיב את הכל בעל פה מילה במילה למשה, ואם כן, בקול רם או בראשו? או שמא אלוהים הציג טקסט חזותי למשה להעתיק, ואם כן, חיצונית או פנימית? או שמא אלוהים השתלט על ידו של משה ישירות, מבלי להעביר את המסר דרך מוחו ולבקש ממנו לתמלל אותו? ההשערה האחרונה נראית סבירה יותר, לפחות בקטעים מסוימים *על* משה, כמו אלה המכריזים עליו כענוו האדם. השערות ההכתבה מוצעות על ידי קטעים מקראיים כמו שמות י"ז, יד, "כתוב זאת... בספר", אם כי ניתן לתהות מדוע פקודות כאלה היו ניתנות במקרים ספציפיים אם הן היו הכלל [253]; תצוגת וידאו מוצעת, למשל, שמות כה, מ.

בכל מקרה, התורה חייבת להיות *כולה* מאלוהים, כדי להיות סמכותית; איננו יכולים לחשוד *שחלקים בלתי מוגדרים* ממנה נכתבו על ידי בני אדם, בין אם משה או כל אדם אחר, ללא מקור ושליטה אלוהיים.

בנוגע לסוגיית כתיבת התורה, יש להבחין בין זמן *האירועים* לזמן סיפורם. קריאת הסיפורים בדרך כלל שקוע מדי מכדי לחשוב שהם כנראה לא נכתבו בזמן *התרחשותם* . ברור שהיו מצבי פעולה שבהם משה היה עסוק מדי מכדי לכתוב דוחות; הוא בוודאי כתב אותם מאוחר יותר, תחת איזושהי שליטה אלוהית (רצוי - מכיוון שהזיכרון האנושי הוא תמיד סלקטיבי). אפילו במקומות בהם אנו קוראים שאלוהים דיבר אל משה כדי להעביר חוקים (למשל ויקרא א', א'), אנו עשויים לתהות האם משה כתב זאת תוך כדי אירוע או שכתב זאת לאחר מעשה.

ניסיון לנסח רציונל אפיסטמולוגי של ההלכה היהודית יתנהל כדלקמן. מה שמתגלה אלוהי הוא ללא ספק נכון, משום שאלוהים הוא כל יכול, יודע-כל וקדוש; ומה שמוסק באופן מדויק מנתונים כאלה על ידי אנשים קדושים ומסורים לחלוטין, כמו חכמי ישראל, הוא גם נכון ללא ספק. לכן, חוקים כאלה הם בלתי ניתנים לשינוי, אינם פתוחים לספק או לביקורת על ידי רשויות דתיות מאוחרות יותר או הוגים מן השורה. הבה נבחן כעת בקצרה את נקודות החוזק והחולשה של רציונל כזה.

ראשית, כמה הערות להגנה על מושג ***ההתגלות*** . מה שמעניק באופן עקרוני לאמת הנגלה את אופייה ה"אפודיקטי", הוודאי לחלוטין, הוא שהיא מוצעת לנו על ידי ישות, אלוהים, שהוא בורא כל המציאות (כולל ערכים אובייקטיביים, כמו גם עובדות ניטרליות), ולכן יודע-כל (לאחר שיצר את כל מה שרצה, במודע, בידיעה בדיוק מה הוא עושה ומדוע הוא עשה זאת), והוא מושלם במוסר (לאחר שהמציא אותו ורצה בו בחופשיות), ולכן כן ואמין לחלוטין (רוצה לשכנע אותנו, לא לתמרן אותנו). אלה, אין ספק, אינם

אפשרויות, האחת, שמשה כתב את התורה כשהיא נמסרה לו, השנייה, שהוא שינן אותה וכתב את כולה בסוף הקריירה שלו.

253 א. אבן עזרא מציע שייתכן שצו ספציפי זה התייחס לספר מלחמות ה', (ולא לספר התורה (כהן, עמ' 433).

טיעונים, אלא מושגים הכלולים או משתמעים מגילוי התורה עצמו, שיש לקבלם באמונה; עם זאת, חשיבותם היא יכולתם להשתלב ברעיון ההכרח הלוגי.

כפי שראינו בפרק הפותח של JL, טענה היא הכרחית מבחינה לוגית, אם היא נראית כנכונה בכל הקשרי הידע. ישנן רק שתי דרכים אפשריות שבהן אופן כזה יכול להתרחש: או בכך שיש לה סתירה שהיא סותרת את עצמה באופן מיידי; או ***בכך שהיא נתפסת כברורה בכל הקשר ידע שיכול להתעורר אי פעם*** . התובנה מסוג הראשון נמצאת בכוחם של כל בני האדם, למרות שליכולתם הקוגניטיבית יש גבולות טבעיים; והיא מאפשרת את הבסיס האיתן של ידע חילוני (מדע). התובנה מסוג השני אינה בהישג ידנו, אך היא תהיה נגישה לתודעה מקיפה-כל, כמו זו של אלוהים; ומכאן חשיבות ידיעת-הכל של אלוהים לדת הנגלה. הקושי בנימוק זה הוא שלבני האדם אין לנו ידע קודם על אלוהים, אלא באמצעות הגילוי, ולכן איננו יכולים להצדיק מבחינה לוגית את הגילוי ללא מעגליות, אלא תמיד חייבים להסתמך בסופו של דבר על אמונה.

באשר לחלק השני של ההיגיון של *הסטטוס קוו היהודי* , דהיינו חוסר הטעות המשתמע של חכמי התלמוד ושל הסמכויות הדתיות המאוחרות יותר, ההצדקה שניתנה היא בעיקרה שבזכות צייתנותם הבלתי מעורערת לחוק בפועל, אנשים אלה זכו לעזרה מיוחדת על ידי אלוהים במרדף אחר האמת, עזרה שמעטים מאוד זכו לה מאז; לפיכך, לא ניתן לעיין במסקנותיהם על ידי אף אחד. בהרהור על הפלא המופלא של התודעה כשלעצמה, ובהכרה בקיומה של ההשגחה, קל להבין שכל ידע הוא מתנה מאלוהים. מנקודת מבט זו, כאשר אפילו היודע המדעי הוא מקבל פסיבי, הרעיון שאנשים מסוימים עשויים להיות כפופים לחסד נוסף, ולקבל השראה מיוחדת במרדף אחר ידע דתי, אינו נראה מופרך. אף על פי כן, גם כאן, ישנן מעגליות לוגיות, ועלינו לראות את ההצהרות שנעשו כביטויים של אמונה, ולא כנימוק טהור. הקושי הוא כמובן שטענות דומות יכולות להיות, ואף מבחינה היסטורית, הועלו על ידי אנשים אחרים, אפילו אנשים בדתות אחרות.

בניגוד לדת, מדעי הטבע הם בעיקרם מפעל *אינדוקטיבי* . כלומר, הם מסתמכים במידה רבה על ראיות אמפיריות, מהן הוא גוזר הצהרות כלליות באמצעות שיטות של "ניסוי וטעייה", כמו הכללה ופרטיקליזציה, ואדוקציה, יצירת תיאוריות דמיוניות ובחינתן - שיטות שבהן תפקיד הדדוקציה, למרות חשיבותו, עדיין משני יחסית. מול עולם של מראית עין, שלעתים קרובות מתנגשים זה עם זה ומשתנים, המדען [254]הוא פשוט בן אדם המנסה כמיטב יכולתו להבין ולהבין דברים. לאחר שלא נחשפו לשום תוכנית משחק לחישה, אפילו הכלים המתודולוגיים עליהם מסתמכים המדענים נאלצו להתפתח באופן אינדוקטיבי, החל מתפיסות אינטואיטיביות שהוכיחו בהדרגה את אמינותן בהקשר רחב יותר ויותר.

---

[254] המדען האידיאלי, אם אתם מעדיפים.

בגישה כזו לידע, כל פנייה להשראה אלוהית נמנעה, ולכן כל החוקרים עומדים על מעמד שווה ביחס לצורך לספק ראיות וטיעונים משכנעים לטענותיהם. לאף אחד אין סמכות בלתי מעורערת, גם אם ראוי לכבודו בזמנו, על תגליות גדולות ורעיונות גאוניים.[255] אין יין ישן וטוב, או ליתר דיוק, מקור וגיל אינם רלוונטיים. אמיתות חדשות יותר אמינות יותר מאמיתות ישנות יותר, במידה שהן לוקחות בחשבון לא רק את הנתונים עליהם התבססו אמונות קודמות, אלא גם תגליות ותובנות עדכניות יותר. איננו קשורים לעבר מושלם כלשהו, אלא להיפך, ידע מלא צפוי להיות בעתיד רחוק, משהו שאליו נוכל רק לשאוף, אך לעולם לא נוכל לצפות להגיע אליו במלואו.

מאחר שמאגר הנתונים של הניסיון משתנה וגדל ללא הרף, ותובנות ורעיונות חדשים תמיד ניתנים להעלות על הדעת, עלינו להיות תמיד, באופן עקרוני, מוכנים ונכונים לבחון מחדש את אמונותינו ומערכות האמונות שלנו, ודאיות ככל שייראו בכל זמן נתון. אין בכך כדי להצביע על אנרכיה או עבודה בוואקום; ישנה המשכיות אינטלקטואלית ותרבותית ושינויים מושגים לאורך זמן ובאמצעות מאמצים קולקטיביים. ובכל זאת, כל טענה היא בסופו של דבר לא יותר מתיאוריה, השערת עבודה, תקפה רק כל עוד היא אינה מתהפכת על ידי טענה אחרת, אינפורמטיבית ועקבית יותר. השקפת עולם מדעית עשויה להיזנח בבת אחת, ולו ברגע שתימצא אחרת שהיא משכנעת ופורייה יותר באופן סביר - וזה קרה מספיק פעמים.

כפי שנראה, לניגוד הנ"ל בין שיטות הדת והמדע, כדדוקטיביות ואינדוקטיביות בהתאמה, יש אמת וצדק מסוימת; אך הוא מדגיש הבדלים, שחלקם שטחיים, מבלי לשים לב כראוי לדמיון רב.

אך לפני שנמשיך לסוגיות המתודולוגיות, ראוי להעיר כמה הערות בנוגע לסוגיות *התוכן* . השוואה בין התוכן הספציפיים של התורה והמדע אינה עניינו כאן; קוראים המעוניינים בכך מופנים לספרות ייעודית[256]. רבות נכתב ונכתב, בהשוואה בין טענות הדת היהודית לאלו של מדעי הטבע. השוואות כאלה

---

[255] כאשר אנו תומכים או דוחים רעיון, רק ביחס לאדם/אנשים המנסחים אותו, ללא קשר לקוהרנטיות ולחדות שלו, אנו מבצעים את הכשל הלוגי של " *אד הומינם"* . (יש ששומרים את הביטוי למקרה השלילי, ומעדיפים *"אד verecundiam"* למקרה החיובי; אך אין הבדל מהותי, לדעתי.)

[256] נספח 2 להערות .JL ראו גם .Kelemen או Schroeder לדוגמאות, ראו נוספות.

מתייחסות בדרך כלל לקוסמוגוניה [257], קוסמוגרפיה [258], ביולוגיה [259]או היסטוריה [260].

מחקרים השוואתיים כאלה, בהתאם לאידיאולוגיה ולמידע של הכותב - ינסו להנגיד בין דת למדע, ולדחות את האחד או להתנגד לאחר; או ליישב בין השניים, באמצעות פרשנות מחודשת במונחים מטאפוריים יותר של טענות מסוימות של דת, או על ידי הצגת ההתאמה המהותית של טענות דתיות ספציפיות עם השקפות מדעיות עכשוויות, או על ידי הדגמת אי הוודאות המתמשכת בעמדות המדעיות הנבדקות.

התורה עצמה מכילה מידע "עובדתי" מגוון; חלקו נוגע להיסטוריה האנושית, חלקו לטבע, וחלקו מטאפיזי יותר [261]. בנוגע להיסטוריה - למשל, המקור המשותף של כל העמים (סיפור אדם וחוה), חלוקתם לקבוצות לשוניות (סיפור מגדל בבל), הזמן והנסיבות של יציאת מצרים וכניסת בני ישראל לארץ הקודש, וכן הלאה. בנוגע לטבע - למשל, גיל העולם או נתונים על הפיזיולוגיה של בעלי חיים מסוימים או הפסיכולוגיה של בני האדם. בנוגע למטאפיזיקה - אנו יכולים להזכיר מידע כמו קיומו של אלוהים, שמותיו, תכונותיו, כוחותיו ומעשיו, כמו אחדותו, עליונותו, צדקו וחסדו, סמכותו את היקום והתערבותו הגלויה או הנסתרת של ההשגחה בענייני האדם, וכן הלאה.

באופן דומה, לגבי שאר התנ"ך, התלמוד וכתבים רבניים אחרים. בדיונים המשפטיים של התלמוד, הרבנים מרבים לטעון טענות עובדתיות, שיכולות להיות היסטוריות או טבעיות כמו גם מטאפיזיות, כדי להצדיק את עמדותיהם.

---

257 לדוגמה, השוואה בין סיפור הבריאה המקראי, שככל הנראה התרחש ב-7 ימים, לפני 5754 שנים, לבין תרחיש המפץ הגדול, לפני 15 מיליארד שנים.

258 לדוגמה, השוואה בין התפיסה המקראית לכאורה של כדור הארץ כזירה העיקרית של הדרמה האוניברסלית, לבין הראיות האמפיריות לכך שכוכב הלכת שלנו חסר מרכזיות במערכת השמש שלו, או אפילו בגלקסיה, והוא רק גרגר אבק ביקום עצום. למעשה, נראה כי נושא זה היה נושא בוער בזמנו של גלילאו, אך כיום נראה לא רלוונטי, למעט אולי לאנשים המחוברים לתפיסות הקבליסטיות של "ספירות שמימיות" הבנויות על המודל התלמי של היקום (למעשה עתיק בכמה מאות שנים מתלמי, כפי שמצוי אצל אפלטון ואריסטו).

259 לדוגמה, מהו טבעם של החיים, האם הם חומריים או רוחניים? ומהם המקורות, הגילאים והמהלכים האבולוציוניים, אם בכלל, של מינים חיים?

260 לדוגמה, השוואת הסיפורים והתאריכים המופיעים בתנ"ך ובמסורת המאוחרת יותר, עם ממצאי הארכיאולוגיה והתרחישים שהם מציעים.

261 היסטוריה היא כמובן היבט של הטבע, במידה שאנחנו בני האדם שייכים לעולם הזה; עם זאת, מה שמבדיל מבחינה פילוסופית תהליכים היסטוריים מתהליכים טבעיים אחרים, הוא התפקיד שממלא הרצון החופשי האנושי בתהליכים טבעיים אחרים; מבחינה מתודולוגית, ההבדלים נובעים מהאינטימיות הייחודית, הסינגולריות והמרחק הזמני של רוב העובדות ההיסטוריות, מה שהופך את רוב התיאורים שלהן להשערות במידה רבה, בעוד שעובדות טבעיות ניתנות בדרך כלל לאימות ביתר קלות. באופן דומה ניתן לנתח את המטאפיזיקה ביחס להבחנותיה ממדעי הטבע.

לדוגמה, ביום טוב ב' ע"כ , רבא טוען שביצה תמיד 'פותחת במלואה' יום לפני הטלתה; מבחינתו זה ברור מאליו, משום שזה נדרש כתנאי מוקדם הגיוני לחוק עליו הוא מגן [262]. למעשה, חוקים שנמסרו על ידי מסורת עשויים להיות ודאיים מספיק כדי להסיק מהם אפילו 'עובדה' פיזית או ביולוגית פשוטה [263].

יש לציין כבדרך אגב שחלק ניכר מהשקפת העולם של הדת היהודית, "טבעית" ו"על-טבעית", בנויה על דרך חשיבה זו: כלומר, השלכת תכונות העולם מחוקים (או אפילו, בסופו של דבר, סתם מסורות). האחרונים משמשים למעשה כ"נתונים אמפיריים" שמהם מתפתחת באופן מצטבר השקפת עולם; הם מהווים קרשי קפיצה וגבולות לתיאוריות שאינן משפטיות. אך יש להתייחס לתיאוריות כאלה כספקולטיביות, במידה שהן מתעלמות או סותרות את נתוני הקוגניציה הטבעית.

כעת, במקרה של חילוקי דעות בין דת למדע בנוגע לעובדות טבעיות או היסטוריות, אנו ניצבים כמובן בפני בעיה, אשר בסופו של דבר חייבת להיפתר איכשהו, אם ברצוננו שיהיה לנו גוף ידע עקבי. יהיה זה לא ישר להתעלם מפערים כאלה; אך מצד שני, יהיה זה נאיבי לצפות לפתור את כולם בצורה משכנעת או לשפוט אותם בחומרה יתרה כאשר לא ניתן. עלינו להשאיר מקום לספק ואפילו למסתורין [264]. בנוגע לעובדות מטאפיזיות, כמו ריבונותו העליונה של אלוהים, אלה במידה רבה אינן נגישות להערכה אמפירית רגילה; אנו יכולים רק לשער לגביהן, אם לא ניחנו במצבי תודעה מיוחדים או התגלות אלוהית.

בכל מקרה, התפיסה המסורתית היא שהתורה, כפי שמעיד שמה, היא במהותה מסמך משפטי. נתונים עובדתיים בה, הנוגעים להיסטוריה או לטבע, הם מקריים, ומספקים הקשר להבנת החוק. באשר למידע על אלוהים, הוא מספק הצדקה והיגיון לחוק, ומרמז על קיומו של "סדר מוסרי" ביקום. אך המסר המהותי הוא החוק. לפיכך, תוכנו של מסמך דתי כזה הוא בעיקרו ***נורמטיבי*** , ולא תיאורי. תפקידו הוא לקבוע או לאסור, או לאפשר ולפטור, או להשאיר לבחירת הפרט, מעשים ספציפיים של התנהגות אנושית [265]. מנקודת מבט כזו, ייתכן שלא משנה מהו תאריך הבריאה, או האם בני האדם התפתחו מבעלי

---

262 דהיינו, האיסור לאכול ביצה שהוטלה ביום קדוש.

263 בדוגמה שניתנה כאן, המושג של התפתחות מלאה של ביצית מעורפל ודו-משמעי מספיק כדי שלא ניתן לאמת אותו. יש למצוא דוגמה טובה יותר.

264 בכל מקרה, כפי שכבר צוין, הרמוניזציות כאלה אינן בתחום עבודתה הנוכחית.

265 שימו לב שחוקי התורה נתפסים על ידי היהדות כמחייבים את נתיניהם, בעוד שהמושג "נורמות" נתפס בדרך כלל באופן רחב יותר, ככולל את העצה והעדינה של החוכמה.

חיים, ואין צורך לפרש קטעים מקראיים הנוגעים לעניינים כאלה פשוטו כמשמעו [266].

לעומת זאת, תוכן המדע הוא ***תיאורי באופן גורף*** ; הוא נוטה להימנע במכוון מסוגיות נורמטיביות. מטרתו היא "להגיע לעובדות" - לספק לאנושות מאגר נתונים ניטרלי, המאפשר לנו לקבל החלטות מושכלות ולספק לנו כלים אינטלקטואליים וחומריים לביצוען ביעילות. שיפוטים ערכיים נתפסים כבעיה נפרדת, עניינה של פילוסופיה אתית או דת. שאיפתו של המדע היא רק לדעת את האופן שבו הדברים "הם" (או לפחות, איך הם נראים לנו), הכוללת צורות מסוימות של הסבר (תשובותינו ל"מדוע" דברים הם כפי שהם, הן בעצמן תיאורים נוספים, תוך התייחסות להפשטות רחבות או עמוקות יותר או לגורמים סיבתיים רחוקים עוד יותר). בנוגע לאופן שבו דברים "צריכים להיות", המדע שותק במידה צנועה [267].

יתר על כן, מייסדי המדע המודרני בחרו במכוון לעקוף סוגיות מטאפיזיות. רעיון האל, כביכול, הוכנס בין סוגריים. היו לכך סיבות פוליטיות: לכנסייה לפני כמה מאות שנים היה הכוח לרדוף את אלו עם רעיונות שנחשבו מאיימים, ולעתים קרובות השתמשה בכוח זה. האינטרסים של המדענים היו בכל מקרה חילוניים וחומריים; לא היה להם אכפת להשאיר סוגיות דתיות ורוחניות ל"מומחים". אך כמו כן, הם הבינו שסוגיות כאלה בסופו של דבר אינן ניתנות לפתרון, והם לא רצו להיתקע בהן, אלא העדיפו להמשיך הלאה ולהתמודד עם תופעות נגישות יותר לבדיקה אמפירית ולבדיקה רציונלית.

חלוקה שכזו של החתירה לידע לא בהכרח שיקפה גישה שלילית כלפי דת, אלא ייצגה אסטרטגיה לגיטימית. רעיון האל לא נועד להתעלם או להידחות לצמיתות, אלא פשוט הושהה. לעתים קרובות הבעיות הקשות שאנו נתקלים בהן נדחקות הצידה, ואנו מתמקדים בבעיות הקלות יותר, בתקווה שלפחות באופן זמני, וממתינים לתובנות חדשות ולאיסוף נתונים נוספים בינתיים. ככל שהישגי המדע גברו, אנשי הכנסייה החלו בהדרגה לקבל, גם אם בחוסר רצון,

---

[266] קושי מתעורר מהסבר שאם התנ"ך אינו מילולי לחלוטין, לא ניתן להחשיב אותו כאמת, ולכן ניתן לפקפק במקורו האלוהי. עם זאת, ניתן גם להעלות על הדעת שאלוהים רצה שנגלה לעצמנו עניינים פחות רלוונטיים או דחופים, לאורך זמן, באמצעים טבעיים (מדע) - וראה בכך די שיהיו לנו, עד אז, תיאורים סמליים קלים להבנה של דברים, דימויים ורעיונות שנועדו לעורר השראה ולא ליידע.

[267] כמובן, הנתונים הנורמטיביים שהם הדאגה העיקרית של הדת הם בסופו של דבר "עובדתיים" ו"תיאוריים", במובן המורחב של מונחים אלה, כנתונים ניטרליים שמעניינים את המדע. אם קיימים ערכים אובייקטיביים, שנקבעו על ידי הבורא, הם למעשה "רשומים בטבע", בדיוק כמו תופעות אחרות. מעמדם האונטולוגי זהה, אם כי הם שונים מבחינה חוקתית. עם זאת, מעמדם האפיסטמולוגי עשוי להיות שונה: בעוד שמידע ניטרלי ידוע באמצעות הופעתו ההדרגתית בפני חושינו התפיסתיים ותובנתנו המושגית, היהדות מציעה שאלוהים בחר למסור לנו מידע נורמטיבי (בעיקר, אם לא באופן בלעדי) באמצעות הכרזה מיוחדת.

את צמצום תחומם. בפועל, חלוקת העבודה לא תמיד נשמרה - משני הצדדים. מאמינים רבים באלוהים ובתנ"ך ממשיכים להחזיק בדעות חלוקות בנוגע לטבע ולהיסטוריה [268], וחלק מהמדענים טוענים מדי פעם שלתיאוריות או לממצאים שלהם יש השלכות מטאפיזיות או נורמטיביות [269].

מנקודת מבט לוגית, קביעת נורמות תמיד הייתה בעיה קשה לפתרון. כמובן, היו ניסיונות להפיק הצעות אתיות מעובדות רגשיות, פסיכולוגיות או סוציולוגיות, אך בדיקה מדוקדקת תמיד מגלה את אלמנט השרירותיות המעורב, את הסובייקטיביות וההטיה התרבותית העומדת בבסיס הנורמות המוצעות. אנשים רבים, כולל פילוסופים מוכשרים רבים, מסיקים שנורמות אובייקטיביות אינן אפשריות. הדת היהודית מציעה שבתחום הנורמטיבי, יכולות הקוגניציה האנושיות אינן מספקות משום שהתשובות לשאלותינו אינן חרוטות ומתגלות בטבע: חייב להיות דחף חיצוני, מסר אמין מאלוהים, כדי ליישב סוגיות ולספק לנו סטנדרטים. נראה שאלוהים רצה לשמור לעצמו גישה לתחום זה, ולהעביר לנו הדרכה מוסרית באמצעות דברי תורה.

2. דווקה או לב-דווקה?

בחלק זה, נדגים, באמצעות ייחודיות טכנית של הלוגיקה התלמודית, שבניגוד לסוגים אחרים של שיח, היא מטבעה מכוונת לדדוקציה. עם זאת, נתחיל גם לחשוף, תוך התייחסות לחריגים לאותה ייחודיות, את הזרמים האינדוקטיביים החזקים העומדים בבסיס תהליכי החשיבה התלמודיים.

כאשר משווים את ההצהרות הלוגיות בשיח התלמודי ובשיח הרבני האחר ללוגיקה הנראית לעין במחשבה ובדיון המדעיים והנפוץ, הבחנה מעשית מורגשת מיד היא ***הפרשנות השונה שכל אחד נותן לטענות ספציפיות*** . הכוונה היא למשפטים המוצגים על ידי הכימות "חלק", כמו ב"חלק מהברבורים לבנים".

---

[268] אמונה או חוסר אמונה באלוהים לא אמורות להשפיע על המראה התיאורי של העולם הטבעי, שכן תמיד ניתן לטעון כי, בכל דרך שבה העולם נראה, ייתכן בהחלט שהוא היה האופן שבו הוא בחר ליצור אותו. קונפליקטים בין דת למדע מתעוררים רק ביחס לטקסטים דתיים או למסורות שבעל פה; וגם אז, לגמישות ולאינטליגנציה של הצופה יש חשיבות רבה.

[269] לדוגמה, ספקולציות על הבריאה על ידי תומכי המפץ הגדול, או עצות הניתנות על ידי פסיכולוגים ללקוחותיהם. אבל אסור לנו לשכוח שגם מדענים הם בני אדם; וכמו כל האנשים, זקוקים לתשובות לשאלות מסוימות כרגע, כדי שיוכלו לנהל את חייהם. לאנשים, אפילו ללא דת, יכולות להיות דעות לגבי מה נכון או לא נכון, ורעיונות נכונים או לא נכונים לגבי כיצד להצדיק דעות אלה. לעתים קרובות, אמונות מוסריות חילוניות נובעות מבחינה היסטורית מהדת, אך לאחר שהן מושרשת עמוק באדם או בתרבות הן הופכות לעצמאיות מהדת.

בדרך כלל, **בשיח יומיומי או במדע** , אנו מבינים את הביטוי "חלק" כ"לפחות חלק" - הוא *בלתי מוגדר* לגבי הכמות המדויקת. אמירה כזו נותרת *פתוחה, כדי לתת לנו זמן לחקירה נוספת* , *שתקבע* האם נוכל להניח, לנושא הנדון, *שה*"הכל" האוניברסלי ישים או *שעלינו* לטעון *שהמותנה* "רק חלק" (כלומר "חלק, אבל לא הכל", או "חלק כן וחלק לא") הוא המקרה. כמויות אחרונות אלו הן *יחסית יותר... מוגדר* (ביחס לפרופורציה, אך לא למספר) . לעומת זאת, **בתלמוד ובדיונים קשורים** , למילה "חלק" יש בדרך כלל ערך *לכאורה* של "רק חלק", *שאינו* כולל את האפשרות "הכל". רק לאחר ויכוחים רבים , *במקרים נדירים* , מסיקים כי המילה "חלק" הראשונית נועדה כפרט בלתי מוגדר, המאפשר פרשנות כ"הכל".

הצהרות פרטיקולריות הנחשבות כמותנות נקראות " ***דברה*** פרטיקולרית"; בעוד *שפרטים* בלתי מוגדרים, המאפשרים פרשנות אוניברסלית ומותנית כאחד, נקראים ***"לב דברה"*** . *"דברה "* היא ארמית [270], ופירושה "כך", או "בדיוק כך", או "באופן בלעדי כך"; *"לב"* מסמל "לא". ביטויים אלה אינם מוגבלים, כמובן, לכמת "חלק", אלא ניתנים למילוי על כל כמות הניתנת לפירוש שונה; לדוגמה, האם "10" פירושו בדיוק עשר, או עשר או יותר, או עד עשר, או בערך עשר?

כעת, להבדל הגישה הזה יש סיבה עמוקה ומעניינת; הוא אינו מקרי או סתם קונבנציונלי. כאשר, נניח, אמורא (רב בגמרא) נתקל באמירה מסוימת של תנא (רב משנה), או בתורה עצמה, מובן מאליו שהוא יפרש אותה, לפחות מלכתחילה, כ"דברה " "חלק", כלומר, "חלק, אך לא הכל". *שכן זוהי אמירה שנאמרת על ידי ישות תבונית* (תנא, במקרה של המשנה, או אלוהים, במקרה של התורה). לכן, הוא (האמורא) יכול לטעון: " *נו?* אם המחבר התכוון ל'כל', הוא היה אומר זאת!" לפיכך, ניתן להניח באופן סביר *שהאמירה* אינה אומרת יותר *ממה שהיא* אומרת - כלומר, רק "חלק", או "רק חלק".

בלוגיקה התלמודית, אם כן, "חלק מה-X הם **I**) "Y") מתפרש כמרמז *ומשתמע מ"חלק* מה-X אינם **O**) "Y"), משום *ששניהם* פירושם לא פחות מ- **IO** ; כלומר, אין כאן **I** או **O** מלבד ב- **IO** . כלל [271] ***דדוקטיבי*** זה מתקיים ברוב המכריע של המקרים, כעמדת ***הלכתחילה*** . לעיתים רחוקות יחסית, לאחר ניתוח מעמיק של המצב, הנחה כזו *מהתחלה* נמצאת כבלתי סבירה, משום שהיא מובילה לסתירות פנימיות או לחילוקי דעות חריפים בין רבנים שונים. במקרה כזה, הפרטיקולרי, אשר נלקח תחילה *כדברה* , ***נחשב*** (כמוצא אחרון) מוריד בדרגה למעמד *של לב דברה* (מה *שהופך* אותו לתואם לטענה כללית מקבילה, ובמקרה כזה **I** ו- **O** הם תת-סותרים). כאן, הפרטיקולרי

---

[270] שמרמז על זעירות, כמו ב- , *DQ* קשור לשורש העברי בן שתי האותיות .*דק* , אבק דק (ישעיהו, מ', ט"ו), *דקה* , דקה בזמן, ובדיוק , בדיוק

[271] צורה זו של הסקה, שהיא די נפוצה בשיח התלמודי, יכולה להיקרא, . באנגלית, "הסקה באמצעות שלילה"; בלטינית, שמה הוא, אם איני טועה, *א-ניגדי*

הבלתי מוגדר הוא תוצאה של תהליך ***אינדוקטיבי*** , ניסיון ליישב תזות סותרות, לפתור קושי. עם זאת, הוא אינו שומר על מעמד זה זמן רב, שכן כל מטרת התהליך היא להגיע למסקנה הכללית המתאימה![272]

האמור לעיל מסביר מדוע הלוגיקה התלמודית נחשבת דדוקטיבית במהותה. התלמוד בנוי על מספר טענות *מוכנות* (בכתב או בעל פה) הנחשבות למקור אלוהי. במצב כזה, טענה בצורה בלתי מוגדרת **I** או **O** היא בסך הכל ביטוי מקוצר של המילה המורכבת **IO** , משום שזוהי התוצאה האינדוקטיבית הצפויה, נניח (זהו ניחוש פרוע), ב-95% מהמקרים שיש לטפל בהם. הנתונים הגולמיים עליהם מבוסס ידע כזה כבר מתוארים במילים; התהליכים האפיסטמולוגיים המשמשים מכוונים לפרשנות ***הנתונים הגולמיים המילוליים הללו (ביטויים במילים אחרות, הסקת מסקנות מהם), באמצעות שילובם*** הפנימי והחיצוני (כלומר, בדיקת העקביות ההדדית של חלקי הגילוי, והקוהרנטיות שלהם עם ההקשר הרחב יותר של ידע אמפירו-רציונלי, כולל גורמים לשוניים).

לעומת זאת, במחשבה רגילה או מדעית, אין נתונים *מילוליים* , מלבד אלו הפוגעים באנשים משאר החברה [273]. ידע מילולי נבנה בסופו של דבר מניסיון, על ידי תיוג קבוצות של תופעות דומות ונבדלות (בין אם הן חושיות או שכליות, קונקרטיות או מופשטות). במסגרת כזו, אין כמעט דברים מוחלטים שיכולים לשמש כעקרונות עליונים שמהם ניתן לגזור את שאר הידע; מלבד מספר קטן מאוד של אקסיומות ברורות מאליהן מבחינה לוגית (שהכחשותיהן

---

[272] עלינו לפרש ברוח דומה הצהרות כמו זו של גוגנהיימר (עמ' 179, 193):
"ההיגיון הפנימי של החוק (...) עוין בהחלט את המודים... התלמוד נמנע מכל ניסיון של היגיון מודאלי. במקום זאת, יש לנו מערכת של כללים, המכונים **רוב** (רוב) **וחזקה** (מצב קיים) המשמשים להפיכת הסתברויות ממשיות לוודאויות שיפוטיות. התוצאה של טרנספורמציה כזו עשויה לשמש ביקום של שיח שבו לאופנים אין מקום."
אמנם נכון שדברי לב *דביקה* בתלמוד נותרים בלתי מוגדרים לא יותר מעבר למציאת סיום *דביקה* לדיון בהן, אך אין זה נכון לחלוטין לטעון שאין מודאליות בתלמוד. עצם העובדה שנעשה הבחנה בין *לכתחילה* לעמדות *מאמינות* היא הוכחה מספקת לכך שמעורבות בה מודאליות. ההכרה בכך שחלק מהטיעונים חזקים (דדוקטיביים), וחלקם חלשים יחסית (אינדוקטיביים), היא הוכחה נוספת. אך בכל מקרה, ה"טרנספורמציות" המוזכרות בציטוט לעיל יספיקו: לפני שניתן פסק דין, הוא חייב להיות לא ודאי לרגע, אחרת הוא לא היה פתוח לדיון. באשר למודאליות טבעיות, זמניות, הרחבות ובמיוחד אתיות - התלמוד לא היה מסוגל לתאר מצבים ותנאים שונים ללא שימוש בהם, וגם לא היה מסוגל לקבוע פסיקות משפטיות. יכולנו בקלות לתרץ את גוגנהיימר בהתייחס לפער הנרחב בידע בנוגע ללוגיקה מודאלית, שהוא עצמו מודה בו באומרו: "לוגיקה מודאלית אינה מנוסחת בצורה מספקת גם כיום"; .אבל ההכחשה שלו את המודאליות קיצונית מדי אפילו בהקשר הזה

[273] עלינו להתייחס כאן לאנושות כולה מאז ראשיתה, כאשר דנים בבניית שפה וידע מאפס; ניכר כי כיום אנשים מקבלים חלק ניכר מהידע שלהם בצורה מילולית שכבר נאמרה, מהחברה סביבם.

יהיו פרדוקסליות, כלומר, סותרות את עצמן), עלינו לפתח ידע באופן מהוסס ובהדרגה. כאן, הצורות הפרטיקולריות הבלתי מוגדרות **אני** ו- **O** נחוצות בדחיפות לשיח יעיל, כתחנות דרך ואבני דרך לידע מלא יותר, כפי שכבר הוסבר.

אף על פי כן, התצפית שלנו לעיל אינה מעידה על כך שקיים פער אפיסטמולוגי בלתי ניתן לגישור בין שני ה"לוגיקות", זה של התלמוד וההיגיון המשותף. מן האמור לעיל ברור ששתי המערכות משתמשות במידה רבה באותה לוגיקה [274], רק *שהנתונים שלהן שונים בפורמט* . כלומר, אילו היו מתמודדים עם נתונים בעלי פורמט שווה, דרך התפתחותם אכן הייתה זהה; אך האחד תלוי במידה רבה בנתונים מילוליים, בעוד שהשני מוגבל לנתונים לא מילוליים. נכון שהנתונים *שלהם נבדלים גם במקורם* , כשהם מתגלים אלוהית (לחלק מהאנשים) במקרה אחד וגלויים באופן טבעי (לכולם) במקרה השני; אך סוגיה זו משפיעה על אמינות הנתונים הראשוניים, ולא על התהליכים המנטליים הבאים הקשורים להטמעת המידע.

בכל מקרה, שימו לב, שני גופי הידע אינם סותרים זה את זה. ראשית, ידע דתי לעולם אינו עצמאי לחלוטין מנתונים חילוניים; דת עשויה להסביר את העולם החומרי כאשליה גדולה, אך היא לא יכולה להתעלם ממנו לחלוטין - השפה בה משתמשת הדת מובנת רק משום שהיא ניתנת לצמצום לחוויה נפוצה. ומכיוון שהדת (בוודאי, הדת היהודית) מודה בנתונים חילוניים, היא מכירה גם בשיטה האינדוקטיבית שמטמיעה נתונים כאלה. אך יתר על כן, כפי שנראה, השיטה שבה הדת (לפחות, היהודית) מטמיעה בסופו של דבר את הנתונים הייחודיים שלה דומה מאוד לחילונית.

ידע חילוני ללא נתונים דתיים אולי נראה מתקבל על הדעת, אך רק אם עוצמים עין משאלות שונות בוערות - בסופו של דבר, דת היא בלתי נמנעת, אלא על ידי שתיקה, משום שאפילו תשובות שליליות לשאלות כאלה עשויות להיחשב כ"דתיות" בדרכן שלהן [275]. בכל הנוגע למתודולוגיה, המדעים החילוניים בהחלט, במידה מסוימת, משתמשים בטכניקות המצויות בלימודי דת, כמו ניתוח טקסטואלי, שכן המדעים יוצרים טקסטים כדי להעביר את תוצאותיהם, וטקסטים אלה בזמן כתיבתם או קריאתם נתונים לניתוח. ניתוח טקסטואלי משמש גם בהקשרים חילוניים ביחס למסמכים היסטוריים (מסמכים ספרותיים או משפטיים, כולל התנ"ך עצמו). לכן, מדענים אינם יכולים להתנגד להרמנויטיקה כשלעצמה (אם כי הם עשויים להתייחס בחשדנות לטכניקות פרשניות ספציפיות).

---

[274] הצהרה זו, ודומותיה במקומות אחרים בפרק הנוכחי, יצטרכו לעבור תיקון ניכר בהמשך הספר, לאחר ניתוח פורמלי של ההרמנויטיקה הרבנית. שכן לאחר מכן נגלה תהליכי חשיבה תלמודיים שניתן לכנותם 'לוגיים' או 'אינדוקטיביים' רק על 'ידי ויתור נדיב מאוד - אך ראויים דווקא לתוויות 'פסבדו-לוגיים' ו'שרירותיים.

[275] במובן זה, אתאיזם היא גם דת, כזו שבוחרת בתשובה שלילית לשאלת קיומו של אלוהים.

ראינו כי הלוגיקה התלמודית, בהיותה דדוקטיבית יותר מאשר אינדוקטיבית, מעדיפה פרשנות *דביקה* של טענות מסוימות. עם זאת, כעת נראה כי *הלוגיקה הפורמלית אינה יכולה להימנע בסופו של דבר משימוש ב"ל-דביקה". פרטים, וכך מדגימים כי הלוגיקה התלמודית חייבת להכיר בהם לפחות באופן מרומז.* המצבים המשתמעים מהצורות **אני** ו- **O** , של בורות חלקית או ידע לקוי, עולים שוב ושוב במהלך כל המחשבה האנושית - לא רק בתהליכים אינדוקטיביים של איסוף ושיפוט נתונים אמפיריים, אלא באותה מידה *בתהליכים דדוקטיביים גרידא* . פרטים בלתי מוגדרים הם לכן הכרחיים אם ברצוננו להיות רהוטים.

למעשה, נוכל לבנות לוגיקה פורמלית עם ארסנל טענות נטול פרטים בלתי מוגדרים, פשוט על ידי הבעת עמדתנו במקרים כאלה במפורש על ידי הפרדת צורות מוגדרות (כלליות ומותנות). במקום **I** , היינו תמיד אומרים "או **A** או **IO** "; ובמקום **O** , "או **E** או **IO** ". אבל זה יהיה מלאכותי. מדוע לשלול מחשיבתנו כלים יקרי ערך, ולא לקבל כמובן מאליו את מה שהשפה הרגילה סיפקה? שפה רגילה בוודאי עונה על צרכי היכולות הקוגניטיביות שלנו. מידה מסוימת של קיצור לשוני נחוצה כדי להסיק בצורה ברורה, אחרת השפה עלולה להפוך למקור לבלבול. הצורות **I** ו- **O** מאפשרות פישוט כזה (למרות שהחזקתן מגדילה מעט את גודל ארסנל הטענות שלנו).

כדי להראות שתלמודים זקוקים לפרטים בלתי מוגדרים בדיוק כמו כל אחד אחר, כדי להסיק בצורה ברורה מעבר לשלב *ה"ראשוני"* , אין צורך להיכנס לרשימה וניתוח שיטתיים וממצים של תהליכים לוגיים. די לנו לשקול כמה *טיעונים שמסקנותיהם אינן מוגדרות כמותית יותר מהנחות היסוד שלהם* . בהרחבה, נוכל להמחיש למה אנו מתכוונים בהתייחס להמרות מסוימות:

(**א**) כל ה-X הם Y, ניתן להמרה ל-(**I**) חלק מה-Y הם X.

(**IO**) חלק מה-X הם Y וחלק מה-X אינם Y, הופך ל-(**I**) חלק מה-Y הם X.

בין אם נתחיל עם טענה חיובית כללית או טענה מותנית, נוכל באמצעות המרה להגיע רק לפרט בלתי מוגדר; כך שלמעשה רק אלמנט ה- **I** בצורות אלו הוא שניתן להמרה [276]. לעומת זאת, בצד השלילי, טענה של **O** אינה ניתנת להמרה, ורק את צורת **ה-E** ניתן להמיר (אך זאת במלואה, ל- **E**) [277]. לפיכך, בהינתן **A,** או בהינתן **IO** , היסק באמצעות המרה יניב רק מסקנה בעלת כמות פחות מוגדרת, כלומר **I.** נוכל, כמובן, לנסח מחדש את המסקנה כ"או שכל ה-Y הם X, או שחלק מה-Y הם X וחלק מה-Y אינם X", אך

---

276 שניהם פירושם "חלק "X הם Y-ו-"חלק מה "Y הם X-חלק מה" כאשר סדר המונחים אינו רלוונטי, "Y וגם X מהדברים הם גם.

277 באופן אבסורד; או שניתן להבין אותה , **I** לזו של **E** את ההמרה של באופן עצמאי, באופן דומה.

נכונותה עשויה להיראות פחות ברורה באופן מיידי. הסקות אחרות מציגות תוצאות דומות, אם כי במקרים שונים [278].

בנוגע להנמקה סילוגיסטית, מסקנות פרטיקולריות כמעט תמיד אינן מוגדרות. רק באיור השלישי (על ידי חיבור מצבי הפעולה התקפים **IAI/3** ו-**OAO/3** , בעלי אותה הנחת יסוד משנית) ניתן לבנות טיעון עם הנחת יסוד מותנית (ראשית), המניבה מסקנה מותנית, ולכן מוגדרת באותה מידה. אנו מקבלים את "הסילוגיזם הכפול" הבא:

חלק מ-Y הם Z וחלק מ-Y אינם **IO**) Z);

וכל ה-Y הם **A**) X);

לכן, חלק מ-X הם Z וחלק מ-X אינם **IO**) Z).

בכל המקרים האחרים, גם אם נתחיל עם טענה מותנית כאחת מהנחות היסוד שלנו, המסקנה כשלעצמה יכולה להיות רק פרטיקולרית בלתי מוגדרת. שכן באיור הראשון והשלישי, לא ניתן לשלב את מצבי היסוד התקפים **AII** ו-**EIO** , מכיוון שהנחות היסוד העיקריות שלהם סותרות, ואין מצבי יסוד תקפים עם הנחת יסוד משנית שלילית; ובאיור השני, ניתן להסיק רק מסקנות שליליות (ראה **AOO** ו-**EIO**), בכל מקרה. זה מראה שכל מי שמסיק סילוגיסטית מהנחות מותנות, *במוקדם או במאוחר נידון להיתקל במסקנות פרטיקולריות בלתי מוגדרות* .

לפיכך, לוגיקה דדוקטיבית דורשת *שפה* עם פרטים *של לב דברה* , בדיוק כפי שלוגיקה אינדוקטיבית דורשת. דבר זה, אגב, מאשר שלוגיקה מסוג אריסטו היא אכן גנרית, כפי שהיא רלוונטית לתפיסת העולם של התלמוד (עם ריכוז הדדוקציה), כמו גם לתפיסת העולם של אנשים העוסקים בקוגניציה של תופעות שאינן התגלותיות (המסתמכים יותר על אינדוקציה).

קריאת טענות *פרטיקולריות (בלתי מוגדרות)* כמותנות היא הפרדיגמה של פרשנות *הדבקה* ; תנועה מחשבתית דומה משמשת ביחס לטעויות *כלליות* , כפי שנסביר כעת. כאשר אנו קוראים טענה מסוימת 'חלק מ-X הם Y' כדבקה , אנו מייצרים מידע חדש, משום שאנו מניחים ש'חלק מ-X (אחר) אינם Y'. הטענה האחרונה נוגעת למופעים של X *שאינם* כלולים בראשונה; והיא משייכת להם את *הנשוא ההפוך* (כלומר, לא Y, במקום Y).

מסיבה זו, הטענה הנגזרת לכאורה נחשבת לעיתים, בלטינית, כ"א ***-קונטראריו"*** של המקור. עם זאת, אני מהסס להשתמש בביטוי זה בחופשיות רבה מדי, משום שהוא עלול להתפרש באופן שגוי. חשוב לציין שהטענה המקורית והטענה הנגזרת ממנה על ידי קריאת " *דאבקה"* אינן סותרות; הן תואמות, שכן הן יכולות להיות מחוברות והן מחוברות. לפיכך, *"א-קונטראריו*

---

[278] הן שמעכבות את התהליך, מכיוון **I** -וה **E** -לדוגמה, בניגודיות, צורות ה X-ו"חלק מה ,"nonX הם nonY-עשוי להיות מנוגד ל"כל ה (**A**) "Y הם X-ש"כל ה Y אינם nonX אינם nonY-ל"חלק מה (**O**) "nonX".

" אינו פירושו "להיפך", אלא מקצה, לשארית מחלקת נושא, את השלילה של נשוא.[279]

לפיכך, מהותה של פרשנות *הדביקה* היא *להגביל* אמירה, באמצעות *החרגה* . במקרה של פרטים, תנועת המחשבה היא מ"חלק מה-X הם Y" ל"רק חלק מה-X הם Y" (או, מיותר לציין, מ"חלק מה-X אינם Y" ל"רק חלק מה-X אינם Y"). באופן דומה, במקרה של כללים, הקריאה הדביקה *של* "כל ה-X הם Y" היא הקריאה הבלעדית של "רק ה-X הם Y", ומרמזת על "כל שאינו X אינו Y" - כלומר, "שום שאינו X אינו Y" [280](או, באופן דומה, הקריאה *הדביקה של* "שום X אינו Y" היא "כל *שאינו* X הם Y").

שימו לב היטב, *שעל* ידי *אדוקציה גרידא* , אנו יכולים רק להסיק מ"כל ה-X הם Y" ש"חלק מה-non-X הם non-Y" (התהליך נקרא אינוורסיה, ומאושר במקרה זה על ידי ניגודיות, ולאחר מכן המרה [281]); כדי להגיע למסקנה "כל ה-non-X הם non-Y", עלינו *להכליל* את ההיפך. מנקודת מבט של לוגיקה רגילה, לכן, קריאת *ה"דאבקה"* של טענה כללית כרוכה בגורם אינדוקטיבי. כשם שבמקרה של פרטים, נוצר מידע חדש, כך גם במקרה של כללים.[282]

את ההקבלה בין פרשנויות *הדאבקה* של טענות כלליות ופרטניות באופן הבא. נתבונן בנושא S (למינים), אשר כלול תחת נושא גדול יותר G (לסוג); ותן ל-P להתייחס לנשוא. המשמעות הכללית 'כל ה-S הם P' מרמזת על המשמעות הפרטית 'חלק מה-G (כלומר, אותם S) הם P', והמשמעות *של הדאבקה של הראשון* 'כל ה-non-S הם nonP' מקבילה לאחרון ל'חלק מה-G (כלומר, אלה שאינם S) אינם P'.

ניתן לבצע קריאות דומות ביחס לטענות תנאי (רגילות). לדוגמה, כאשר 'אם P, אז Q' מובנת כ- *davqa* , זה מרמז על 'אם לא P, אז לא Q'; למרות *ש-lav davqa* , זה מרמז (בדרך כלל) רק על 'אם לא P, לא אז Q'.

---

[279] שימו לב, בכל מקרה, ש"א -*קונטראריו"* אינו באמת "טיעון" (אם כי משמש בטיעונים); זוהי בסך הכל "קריאה", מכיוון שהתוצאה אינה ניתנת להסקה פורמלית מהנתון.

[280] נועד 'X are Y *davqa all*' -זה בדרך כלל המצב, אם כי יש לשים לב ש X הם Y (לעתים קרובות להיות: *פשוטו כמשמעו, כל* מה שמבוטל). (ולא רק רוב משמש במובן היפרבולי, כלומר 'all' במקרה כזה, הוא ההנחה האפשרית שהכמת הכל (אבל לא לגמרי הכל *כמעט הכל* ' או 'כמעט הכל' (כאשר הכוונה האמיתית בו היא').

[281] יבוצע על ידי המרה, ולאחר מכן ניגודיות "Y הוא X היפוך של "אין.

[282] שימו לב שייתכנו שינויים בשיטות. לדוגמה, הפירוש הרבני של ויקרא ז', יט, הקובע כי לטמאים *מותר* לאכול קדשים, הוא כי לטמאים *אסורים* לאכול קדשים (ראה שרמן, עמ' 51).

3. קושיה ותרוץ

בהשוואה בין המתודולוגיות של התלמוד (והחקירות המקורבות) לבין המדע (והשיח היומיומי), עד כה, הדגשנו הבדלים כוללים מסוימים. ראשית, ציינו את מאגרי הנתונים השונים שלהם. ושנית, הצגנו את הדת כמערכת דדוקטיבית בעיקרה, ואת המדע החילוני כמערכת אינדוקטיבית במהותה, וציינו כמה מהסיבות לניגוד זה. אך כעת עלינו לשקול קווי דמיון מסוימים בין דיסציפלינות אלה, כדי לקבל הערכה מאוזנת יותר, שכן בדיקה נוספת מבהירה כי הן מתכנסות במובנים רבים.

באשר לנתונים גולמיים, למרות שבתיאוריה דתנו מבוססת על חוויות מיסטיות (בעיקר התגלות סיני, שהייתה חלקית קולקטיבית, אם כי במידה רבה זכותם של נביאים, ובמיוחד משה, שאליהם עלינו להוסיף אירועים מאוחרים יותר, כמו נבואות ישעיהו, למשל), שכללו רכיבים לא מילוליים ומילוליים כאחד - בפועל, כיום, נותרו רק הרכיבים המילוליים, כך שדתנו תלויה בנתונים חושיים רגילים מאוד, כלומר *מילים הנקראות בספרים או נשמעות מפי אחרים*, כמו גם כמה אינטואיציות אישיות, וכמה דמיונות ורגשות.

באשר ללוגיקה, למרות שנקודת המוצא של המשפט היהודי היא דדוקטיבית מבחינה תיאורטית, אם נשים לב היטב לאופן שבו משפט זה *מתפתח בפועל* בטקסטים תלמודיים ורבניים, ולאופן שבו הוא *נלמד ונלמד* בפועל, נראה שהם *אינדוקטיביים באופן מובהק*. התלמוד מתפתח במידה רבה **באופן דיאלקטי**, על ידי גילוי ***קושיה*** (מילולית, קושי - בעיה לוגית) בתוך טקסטים מקובלים ונתונים קשורים, וחיפוש ובדרך כלל מציאת ***תרוץ*** (פתרון) עבורה. זוהי גם הדרך בה התלמוד נלמד ונלמד, תוך חזרה על שלבי הוויכוח המקורי.

הקושיה המדוברת עשויה להיות סתירה מוחלטת, או שהיא עשויה להיות מתח פחות ברור בין שתי הצהרות או יותר. ניתן לומר ששתי טענות או יותר נמצאות במצב של *מתח* - של אי התאמה אפשרית - אם קיימות הסתייגויות לוגיות או טבעיות שניתן להעלות על הדעת שבמסגרתן הן יהיו סותרות, או שישנן פרשנויות אפשריות למונחים שלהן שיובילו לאנטינומיה בלתי נסבלת. כמו כן, הקושי לא בהכרח נובע מקונפליקט בין הצהרות מפורשות, אלא קשור לגורמים מרומזים, כגון שתיקה מבלבלת בנוגע לנושא כלשהו או הערה מיותרת באופן מפתיע. עם זאת, ברגע שמקור אי הנוחות השקט עולה לגלוי, הקושי מתבטא במילים וניתן להתמודד איתו.[283]

---

[283] למילה *קושיה* יש במקור, בתלמוד, משמעות מיוחדת יותר, המתייחסת במיוחד להבדלים טקסטואליים. עם זאת, כיום, בלימוד התלמוד, המילה נמצאת בשימוש רחב יותר, בדומה למילה האנגלית 'difficulty' (קושי). במובן זה נשתמש בה כאן. שימו לב שלעתים קרובות מעורב אלמנט סובייקטיבי: מדובר *באדם* המבולבל משתיקה או מופתע מחזרה וכו'. במקרה כזה, יש צורך להבין את הסיבות והסיבות לציפיות ההגיוניות או האחרות של אותו אדם, שאנשים אחרים עשויים שלא לחלוק.

הצעות סותרות עשויות להגיע מאותם מקורות או ממקורות שונים. המקורות הרלוונטיים הם, כפי שראינו, התורה שבכתב, הנ"ך, המשנה ומסמכים נלווים (למשל, ברייתות), הגמרות הירושלמיות והבבליות ומסמכים נלווים (למשל, מדרשים מאוחרים יותר), מסורות שבעל פה שנישאו על ידי רבנים מוסמכים, ומאוחר יותר תשובות רבניות שונות ומשפטים [284]. כך, לדוגמה, משנה עשויה להיראות מתנגשת עם משפט כלשהו בתורה; או שתי גמרות, אפילו שתיים בעלות אותו מחבר, עשויות לכאורה להתנגש; וכן הלאה (בכל שילוב). במקרים נדירים, הקושי עשוי להיות סתירה לכאורה בין תורתו של רב כלשהו לבין תורת מדע כלשהי (למשל, אגרונומיה או רפואה).

תפקידו של *התרוץ* הוא ליישב הבדלים אמיתיים או מדומיינים כאלה. ניתן להשיג זאת במגוון דרכים. לעיתים, הרבנים מודים שאינם יודעים כיצד לפתור בעיה, והם משאירים את הסוגיה פתוחה (***תקוע***) "למען אליהו הנביא" להתמודד איתה כשיחזור. בינתיים, הם עשויים להשתמש בסמכותם לבורר, ופשוט לדחות, באמצעות רוב קולות [285], אחת התזות הסותרות, אשר מסווגת מחדש כ"מסורת תיאורטית ללא משיכה מעשית" [286]. אך ***עדיף שהסכסוך יפוזר על ידי הוכחה שהטענות המעורבות נוגעות להנחות שונות, או מתייחסות למקרים שונים, או חלות על נסיבות או זמנים שונים, או משמעותן שונה*** . במבט ראשון, הסכסוך נראה בלתי עביר, אך לאחר ניתוח מילולי או מושגי מדוקדק, הטענות מוצגות כהרמוניות יותר ממה שחשבו בעבר.

פתרונות כאלה של פרדוקסים הם לעתים קרובות, לאחר ויכוח ארוך ומייגע, באופן מאכזב: אמירה שנראתה בתחילה כללית, מתגלה כבעלת תחולה

---

284 *תשובות* הן תשובות כתובות לשאלות המופנות לרבנים בעלי סמכות בנוגע להלכה; דרך זו של הבהרה והסבר של החוק מילאה תפקיד חשוב בחיים היהודיים מאז ימי הגאונים. הקודקסים, כמו *משנה תורה של הרמב"ם ושולחן ערוך* של רבי יוסף קארו , היו פיתוחים מאוחרים יותר, אך כיום הם כמובן בעלי סמכות רבה בכל קבלת החלטות משפטיות.

285 בנוגע לעיקרון החשוב שדעת הרוב היא הלכה, הצדקתו האפיסטמולוגית כמובן אינה יכולה להיות שהאמת מתגלה באמצעות הצבעת רוב. במקום זאת, אנו יכולים להתייחס לרושם משותף של אמת, או לזיכרון קולקטיבי של אמת ידועה בעבר, אך אינה ודאית עוד, ובמקרים כאלה הצבעת רוב קובעת מעין הסתברות אינדוקטיבית. רציונל טוב עוד יותר להציע הוא אונטולוגי: באמצעות כוח המוענק על ידי סמכות אלוהית, חוק פוטנציאלי הופך לממשי על ידי בוררות רוב.

286 המניע האפיסטמולוגי של מושג זה ברור למדי: כלומר, לשלול את התזה שנדחתה מבחינה הלכתית, מבלי לבטל את סמכותו של תומכה, כלומר מבלי להטיל ספק בחסינותו של הטעות בהקשרים אחרים. מבחינה אונטולוגית, נראה שהמושג מרמז על מאגר טרנסצנדנטלי של חוקים פוטנציאליים בעבר, שאינם ניתנים עוד למימוש. רעיון זה עולה בקנה אחד עם ההערה שהועלתה קודם לכן, לפיה יש לראות את סמכות החקיקה שניתנה לכאורה לרבנים על ידי אלוהים ככוח יוצר, שכן ברגע שחוק מתפרסם על ידם הוא הופך לערך אובייקטיבי, לעובדה נורמטיבית. אם כן, נוכל לדבר על מימוש בלתי הפיך של חוק פוטנציאלי.

מוגבלת יותר; או אמירה שנאמרה בתחילה ללא תנאי, מסתברת לבסוף כמי שנועדה להיות מותנית; או שמילים מסוימות שהיו זהות לכאורה מקבלות משמעות דיסוננטית בהקשרים שונים. אפשר לתהות מדוע האנשים המעורבים לא טרחו מלכתחילה לבטא את עצמם בצורה ברורה וחד משמעית, אם מה שהתכוונו היה זהה למה שהתכוונו מאוחר יותר. במקרים מסוימים, מתפתה לחשוד בכפייה של פיוס *לאחר* מעשה! עבור אדם חדש, או זר חסר אמפתיה, התהליך עשוי להיראות לעיתים חסר יושר לחלוטין, תרמית, אריגה והתרה של אשליות מבזבזות זמן [287]. אבל ברור, או לכאורה, שיש התקדמות, שכן דוקטרינה עקבית ומשמעותית למדי אכן צצה בהדרגה. מנקודת מבט דידקטית, רצף הבלבול וההקלה משמש ליצירת ושימור עניין. בכל מקרה, מה שמעניין אותנו כאן הוא התפקיד האינדוקטיבי של הדיאלקטיקה.

בעיה בסיסית היא הסגנון הטלגרפי המשמש בשיח התלמודי. מילה פשוטה לכאורה היא לעתים קרובות *מילת מפתח בלבד* לתזה מורכבת מאוד, ואין לנו דרך לדעת מהי מה אלא *באמצעות* הדיאלקטיקה. ***תזות ותזות נגדיות אינן מוגדרות בבירור מלכתחילה, אלא מקבלות את צורתן הסופית רק באמצעות הסינתזה הסופית*** , מה שמראה שהן לא היו כה מנוגדות כפי שנראו.

דוגמאות לכך הן בשפע. לדוגמה, ב"באבא *קאמא"* פ"ד ע"ב, הדן בתשלום פיצויים במקרה של כוויה (גרימת כאב) או חבורה (פציעה) - עבור צד אחד, המונח "כוויה" מתפרש כלא *כולל* "חבורה" מעצם הגדרתה, והמונח "חבורה" מתפרש כלא *כולל* "כוויה"; עבור צד אחר, המונח "כוויה" מתפרש כ"כוויה *וחבורה* " מעצם הגדרתה, והמונח "חבורה" (למרבה הפלא, אם איני טועה) מתפרש כ"כוויה ללא חבורה"; וכן הלאה. אנו רואים כאן ש-"X" לא בהכרח מתכוון ל-"X, בין אם Y ובין אם לאו", אלא עשוי להיות מתכוון ל-"X ו-Y", או ל-"X אך לא Y", או אפילו ל-"לאX ו-Y", או ל-"לאX ולאY". מונח הוא בסך הכל כותרת מקוצרת (***techila***) לביטוי מורכב יותר, שבו עשוי להיות לו אפילו ערך שלילי!

כעת, התהליך הדיאלקטי של קורלציה של תשובות שונות לשאלה משפטית אינו יכול להיחשב כחלק מלוגיקה דדוקטיבית, אלא יש לסווג אותו כאינדוקטיבי, מכמה סיבות קשורות. ראשית, תהליך מציאת תשובות לשאלות המוצגות הוא יצירתי יותר מאשר מכני; זהו למעשה תהליך של *אדוקציה* - הצעת מונחים או תנאים חדשים, אשר ישימו מחדש עקביות פנימית או חיצונית בבסיס הידע של האדם. שנית, בדרך כלל ניתן להציע פתרונות חלופיים לבעיה הנדונה, ולעתים קרובות אכן מוצעים. שלישית, ההחלטה הסופית, אם בכלל, מתקבלת לעיתים רחוקות באופן מיידי, אלא באמצעות

---

[287] יש לציין כי סוג זה של נימוק, שבו המטרה היא ליישב בין סמכויות סותרות, אינו מוגבל ליהדות, אלא היה נוהג נפוץ באוניברסיטאות אירופה של ימי הביניים.

תהליך הדרגתי של ניסוי וטעייה. חז"ל מציעים הצעות שונות כיצד *ניתן* להרמוני את התזות הסותרות, והצעות אלו מבוטלות בהדרגה מסיבה זו או אחרת, עד שנמצאת הצעה המקובלת באופן ברור על כולם או עומדת בכל הביקורת המופנית נגדה.[288]

שימו לב שיש לנו שתי רמות דיון זו מזו: בליבת העניין, יש קונפליקט הקשור לעניינים טקסטואליים ו/או דעות סמכותיות בנושאים כאלה; אך שנית, ייתכנו דעות סותרות לגבי האופן שבו ניתן לתקן את הקונפליקט המרכזי. ניתן לזהות רמות דיון נוספות, כאשר ניקח בחשבון את כל הפרשנויות והפרשנויות העל שבאו לאחר מכן לאורך המאות! כל זה מהווה עדות נוספת לאופי האינדוקטיבי של חלקים גדולים של השיח התלמודי.

באופן דומה, אגב, הפעולות המנטליות של כל מי שמלמד או לומד את התלמוד הן בהכרח אינדוקטיביות. קל וחומר, שכן התלמוד אינו מציג את תוצאותיו בצורה מסודרת ומאורגנת, אלא משאיר את מחקריו בצורתם הגולמית. הקורא נדרש לעקוב אחר מהלך הדיון, כאילו היה משתתף בו, באמצעות ניסוי וטעייה. מסיבה זו, התלמוד נותר לנצח מסמך חי במיוחד, חופשי מהסופיות היבשה של קודיפיקציות משפטיות מודרניות יותר.

את הרדיקליות והחשיבות של סיווגנו של חלק ניכר מהלוגיקה התלמודית תחת הכותרת של לוגיקה *אינדוקטיבית* , שכן הדבר סותר את דעותיהם של פרשנים מסוימים מהעבר אשר (יש לומר, מבלי לכוון לזלזל) לא תמיד היו בעלי ידע והבנה מתקדמים במיוחד של מדע הלוגיקה.

4. סטנדרטים של ידע

לפיכך, לסיכום (עד כה במחקר שלנו), תהליכי החשיבה המעורבים בתלמוד ונוצרים על ידיו דומים במידה רבה לאלה של המדע. כמו המדען, גם התלמודאי חייב לעלות השערות שוב ושוב ולבחון אותן על סמך הנתונים הנתונים הנוגעים לו באופן ספציפי, וכן לשאוף לעקביות לוגית.

עבור המדען, מסד הנתונים מורכב בסופו של דבר מרשמים חושיים לא מילוליים של תופעות טבע (אשר באופן אידיאלי ניתנים לשחזור בפומבי, אם כי לא תמיד כך). עבור התלמודיסט, כפי שראינו, מסד הנתונים מורכב משאריות מילוליות (בכתב או בעל פה) של חוויות מיסטיות מהעבר. אך מלבד ההבדלים המהותיים הללו בהקשר האמפירי, השניים מציגים *תגובה נפשית אחידה, אותה מערך של כלים מתודולוגיים - טיעונים אינדוקטיביים ודדוקטיביים המשמשים בשילובים ובסדרים שונים* . וזה צפוי - כולנו אנשים, בעלי מבנה

---

288 ראו לויטס עמ' 66-68 על מחלוקת רבנית; בפרט, שימו לב לדבריו של רבי ינאי: "אילו התורה הייתה ניתנת חד משמעית, לא היו מתקבלות דעות בהיכלי הלימוד". על סמכויות החוק הנרחבות של הסנהדרין הלכה למעשה, ראו עמ' 62-63.

דומה, בעלי אותן יכולות קוגניטיביות, כפופים לאותן יכולות ואילוצים אפיסטמיים.

אפיסטמולוגיה היא הדיסציפלינה הפילוסופית העוסקת בהבנת האופן שבו מושג ידע וכיצד ניתן להצדיקו. דיסציפלינה זו, באמצעות עבודתם של לוגיקאים פורמליים, הבהירה כי ההצדקה של כל תוכן של ידע, או של כל שינוי מתוכן אחד לאחר, היא *סוגיה פורמלית* . לפני כל הסקה מדעית או תלמודית, בין אם אינדוקטיבית או דדוקטיבית, יש ***צורך לבחון את התוקף הלוגי של שיטת ההסקה באופן עצמאי מתוכנה*** . שום תהליך חשיבה, בין אם של תלמודיסט אדוק, מדען מקצועי או אדם או אישה פשוטים, אינו פטור מבדיקה פורמלית שכזו.

עם זאת, יש להדגיש כי (בניגוד לדעותיהם של פילוסופים ולוגיקאים מסוימים) אימות של לוגיקה הוא הישג פרוזאי מאוד של "שכל ישר", וכלל לא זכות יתר מיוחדת של שיטה טרנסצנדנטלית כלשהי. כשם שההיגיון היומיומי שלנו מתנהל על ידי אינטואיציות לוגיות - תובנות מושגיות נפוצות שלנו, ש, נניח, תזה כלשהי תואמת או לא תואמת אחרת, או מרמזת עליה או לא - כך גם תהליכי ההיגיון של לוגיקאים המכוונים לאימות פורמלי. המבחן האולטימטיבי של כל תהליך הנמקה, חומרי או פורמלי, הוא יכולתו לשכנע אותנו. אם, בכנות, לא משנה כמה נהיה בעלי ידע ואינטליגנציה וכמה שנתאמץ, איננו משוכנעים - אזי, איננו משוכנעים. טיעון חייב לשאת בתוכו את הכוח לשנות את דעתנו.

ישנם לוגיקאים שחושבים שאנו יכולים, בהתאם למודל של הגיאומטריה האוקלידית, להניח מראש סטנדרטים של חשיבה, באמצעות "אקסיומות" הניצבות מחוץ לכלל הידע. אך הם אינם מבינים ש"אקסיומות" כאלה יישארו בעצמן בלתי מוכחות, ולכן לא יוכלו להוכיח דבר. לוגיקאים אחרים, המוצאים את המעגליות הזו בעייתית, מנסים להימנע ממנה על ידי דחיית כל ידע מושגי וראיית ידע תפיסתי טהור כתקף בלבד. עם זאת, עמדה כזו אינה ניתנת לקיומה באופן עקבי, בהיותה עצמה הצעה מושגית. נקודת מבט מאוזנת ומעשית אפשרית רק באמצעות התבוננות פנימית כנה והכרה בדרכים בהן אנו באמת חושבים, ומחשבות על חשיבה.

הנמקה תלמודית, כמו הנמקה חילונית, לא הייתה יכולה להתקיים אלמלא היו לנו אותן תגובות לוגיות לגירויים של דוקטרינות מקובלות. "היגיון" אזוטרי, כמו האקרובטיקה המנטלית הבלתי נתפסת של הקואן הזן , בעל אמינות מועטה. רק במידה ש"היגיון" גורם לתגובה אוניברסלית של הבנה והרשעה, הוא נחשב כהיגיון אמיתי. מטרת הקואן *אינה* לשכנע באמצעות פנייה לראיות ולתהליכים רציונליים, אלא לסייע לאלה המדיטים עליו להתגבר על דפוסים מנטליים רגילים כאלה ולפרוץ דרך לסוג אחר של תודעה; במקרה כזה, בהנחה שאפילו הוא פועל ומייצר את התוצאה הרצויה, הקואן *אינו* היגיון, אלא במקרה הטוב כלי פסיכולוגי.

באופן דומה, עלינו למתוח קו ברור בין היגיון תלמודי לאמונה; בסיסי אמונה אלה אינם ניתנים לבלבול. כאשר אנו ניצבים בפני טיעון, או צורת טיעון כלשהי, המשמשת בתלמוד, אם ברצוננו להעניק לו *מעמד של היגיון* , עליו להיות מסוגל לשכנע אותנו בעצמו, *ללא תלות* בכל סוגיה *של* אמונה. אנו בהחלט יכולים להעניק כבוד ראוי לאמונה, אך איננו יכולים לנקוט באלימות כלפי תודעתנו ולהעמיד פנים *שיש* היגיון במקום שאין. השתכנעות על ידי טיעון אינה יכולה להיות *מבחן לאמונה* ; או שאנו מגיעים להכרעה באמצעות היגיון, ובמקרה זה אין צורך בכפיית אמונה או אין צורך בכך, או באמצעות אמונה, ובמקרה זה אנו פשוט מודים בכנות שזהו הבסיס לאמונתנו.[289]

יש להעיר הערות אלה כאן, משום שייתכן שלתלמוד יש תפקיד דמוי *קואן* . עמדות ותהליכים רבים המצויים בו עשויים להיראות מוזרים לאנשים מסוימים; ייתכן שלימוד מתמשך גורם בסופו של דבר למעין שינוי תודעתי, שלאחריו כל מה שנחשב בעבר אניגמטי הופך מובן לחלוטין. יהיה אשר יהיה, איננו יכולים להיות מושפעים משיקול כזה; עניינו בכרך זה הוא רק בלוגיקה. בהמשך נבחן דפוסי טיעון שונים המצויים בתלמוד ובמסמכים קשורים, וננסה להעריך באופן הוגן וכנה את אמינותם, תוך התייחסות לסטנדרטים גבוהים של אמת.

---

[289] מה שנאמר כאן אמור להיות ברור מאליו, אך ראיתי לעתים קרובות מספיק אנשים שחוששים להודות בכך שאינם משוכנעים מטיעון, מחשש שייחשדו בחוסר אמונה או בחוסר כבוד כלפי הרבנים.

7. תורות מסורתיות

לקוח מתוך לוגיקה יהודית (1995), פרק 9.

סקירה קצרה של הדרכים בהן היהדות מציגה באופן מסורתי את אמנות "תלמוד תורה", ולאחר מכן כמה הצעות בנושא.

1. פַּרשָׁנוּת

ההלכה התלמודית הוכרעה, תוך התייחסות לתורה, לאחר ויכוחים רבים. בשלב ראשון, הוויכוח התגבש כמשנה; בשלב מאוחר יותר, כגמרא. השיטות בהן נעשה שימוש בשיח כזה כדי לפרש את מסמך התורה ידועות כעקרונות 'הרמנויטיים' (או, ככל שהם נקבעו, כללים). בעברית, הם נקראים ***מידות, שמשמעותן המילולית '*** *מידות '* *או 'מידות'*. ל'היגיון ' התלמודי הזה, כפי שנראה, יש ייחודיות מסוימת, הן בהשוואה ללוגיקה כללית והן באופן פנימי בדרך של נטיות שונות באסכולות שונות. רבנים שונים הציעו אוספים מגוונים של הנחיות מתודולוגיות כאלה, מתוך כוונה בכך להסביר ולהצדיק קבלת החלטות משפטיות [290].

הקוראים עשויים למצוא שימושי, בהקשר זה, ללמוד: את המאמרים על הרמנויטיקה ב-JE [291] ו- EJ [292], כמו גם *"שער התלמוד" מאת ברגמן* [293], ומדריך *העיון* למהדורה האנגלית של שטיינזלץ של התלמוד.

האוספים המוקדמים ביותר היו: שבעת **חוקי הלל הזקן** (המאה הראשונה לפנה"ס) [294]; **שלושה עשר חוקי רבי ישמעאל בן אלישע** (המאה השנייה לספירה); ושלושים **ושניים חוקי רבי אליעזר בן יוסי הגלילי** , מתוארכים מעט מאוחרים יותר. רשימות אלו ניתנות כברייתות, שתי הראשונות בפרק

---

290 העקרונות ההרמנויטיים חלים באופן רחב יותר על כל פרשנות המקרא, כולל ההגדה; עם זאת, במקרה של ההיבטים שאינם משפטיים, לעתים קרובות נעשה שימוש בנוסף בצורות פרשנות פחות מוסדרות. אם האחרונות אינן נחשבות אמינות מספיק עבור ההלכה, איני רואה כיצד ניתן להסתמך עליהן עבור ההגדה, המשפיעה גם על אמונותיהם ומעשיהם של אנשים.

291 כרך, עמ' 30-33.

292 כרך 8, עמ' 366-372.

293 ספציפית, פרק 13.

294 שימו לב כי הלל ושמי אינם מקבלים באופן מסורתי את התואר רב, או כל תואר מקביל אחר.

המבוא לספרא (א', ז') [295]והשלישית בחיבורים מאוחרים יותר. כפי שכבר הוזכר, הברייתות היו פסקי דין של תנאים שלא נכללו במשנה; אך הן נחשבו בגמרא כבעלות סמכות כמעט שווה [296].

על פי המסורת היהודית, לפחות מאז ימי הגאונים (ובעיקר, סעדיה גאון) ועד היום, כללים אלה כולם מתוארכים למגילת הר סיני ומאז הועברו ממורים לתלמידים ללא הפרעה [297]. דבר זה אושר *בחלקו* על ידי הצהרות בתלמוד ובספרות של אותה תקופה, בהן טוענים רבנים שקיבלו ידע על כללים מסוימים ממוריהם [298]. אך האמיתות ההיסטורית של הטענה *הכללית* לא הוכחה עד כה על ידי ראיות טרום-תלמודיות כלשהן: בפרט, אין אזכור ברור של עקרונות פרשניים כאלה בשום מקום בתנ"ך.

לפי JE: "ניתן לקבוע את עתיקותם של הכללים רק על פי תאריכיהם של הרשויות המצטטות אותם; באופן כללי, לא ניתן לקבוע בבטחה שהם קדומים יותר מהתנא שאליו הם מיוחסים לראשונה. עם זאת, ודאי ששבע מידותיו של הלל ושלוש עשרה מידותיו של ישמעאל קדומות יותר מזמנו של הלל עצמו, שהיה הראשון להעביר אותם. בכל מקרה, הוא לא המציא אותם, אלא רק אסף אותם כעדכניים בימיו, אם כי ייתכן שהוא העשיר אותם." ובכל זאת, לפי *JE* , כללי ישמעאל הם "רק הרחבה" של כללי הלל; ובאופן דומה, כללי אליעזר חופפים במקרים רבים לכללי הלל וישמעאל, אם כי במקרים אחרים הם נוגעים להגדה ולא להלכה.

בכל מקרה, לא נראה סביר שכללים כאלה "יומצאו" לפתע, כמעשה מודע, על ידי מחבריהם לכאורה או כל אדם אחר. התרחיש הסביר ביותר, מנקודת מבט חילונית, הוא שבמשך זמן מה הם היו פרקטיקות שיח לא מודעות של משתתפים בדיונים משפטיים; בהדרגה, עלה בדעתם של חלק מהמשתתפים הללו (ככל הנראה דווקא אלה ששמם הגיע אלינו כמנסחים, או כתבים ואוספים, של כללים פרשניים) שהם ועמיתיהם, וקודמיהם, פנו שוב ושוב לצורת הנמקה או טיעון זו או אחרת, והנחות יסוד מרומזות כאלה היו מתפרסמות (ובכך מחזקות את השימוש בהן). פרשנים שונים כאלה היו מוצאים כללים מסוימים משכנעים יותר מאחרים וכך מרכיבים מבחר; בסופו של דבר, צצו אסכולות מתחרות.

---

[295] פירוש הלכתי *ליקרא* , המכונה גם *תורת כהנים* , המיוחס לר' יהודה ב. עילאי, תלמידו של ר' עקיבא (המאה ב' לסה"נ).

[296] כפי שציין שרמן, הברייתות הללו היו שונות, בכך שהן לא היו כשלעצמן הצהרות הלכה אלא הסברים לאופן שבו החוקים נגזרו ממקור התורה.

[297] כדי להסביר את ההבדלים ברישום, פרשנים אורתודוקסים מרחיקים לכת. תהיה לנו הזדמנות לדון בכמה מההסברים הללו בהמשך.

[298] לדוגמה, *כלל אופרת* , עיקרון של רבי ישמעאל, מיוחס לנחוניא בן הקנה (*תוספתא שבועות* א', ז'); *ריבוי אומיות* , עיקרון של רבי עקיבא, מיוחס לנחום איש גמזו (*שבועות כו*, ע"א).

אלו יהיו השלבים הטבעיים בהתפתחות גוף ידע כזה: ראשית, *תרגול לא מודע* (שיכול להיות נכון או לא נכון); שנית, *מודעות מתפתחת* לתרגול כזה (בשל מה שאנו מכנים 'מודעות עצמית'); שלישית, *מילול* , באופן אקראי בתחילה (על ידי אנשים יוצאי דופן, תוך התמקדות בפרקטיקות הבולטות ביותר), ולאחר מכן יותר ויותר נפוץ (יותר תובנות, על ידי יותר אנשים, ככל שמתפתח הרגל תרבותי); רביעית, *שיטתיות* (מהסוג הפשוט ביותר, כלומר: רישום) ומחלוקת (כאשר רשימות שונות מנוסחות על ידי קבוצות שונות). במקרה של היהדות, השלב הבא היה *מיזוג* תוצאות (על ידי דורות מאוחרים יותר, מתוך הערצה, הפיכת כל הרשימות ל'כשרות' בבת אחת); ובהמשך, היה שלב של *פרשנות* (ניסיון להצדיק, להסביר - במסגרת פרמטרים מסוימים). עם זאת, למרבה הצער, כפי שנראה, השלבים הטבעיים האחרונים של *פורמליזציה והערכה* מעולם לא התרחשו (עד לאחרונה, מחוץ לחוגים האורתודוקסיים).

לפי JE, רשימות שונות אלו לא נחשבו, אפילו בזמנן, כממצות. איני בטוח עד כמה הערה זו נכונה, כלומר האם ישנה אמירה כלשהי בתלמוד או בספרות קשורה המאשרת את ההנחה שהלל, רבי ישמעאל, רבי אליעזר, או מי שחיבר רשימה, לא ראה את עצמו כמי שהצליח לבצע ספירה מלאה של *מידות תקפות* . בקצה השני, השקפתם של המסורתיים כיום, לפיה רשימות אלו היו שלמות באותה מידה, היא (כפי שנראה) באותה מידה השערתית, ומבוססת על טיעונים אנכרוניסטיים ומעגליים.

מה שברור בכל מקרה, הוא שהכללים בכל רשימה לא היו בלתי מעורערים בזמנם. אסכולת הלל נתקלה בהתנגדות של **אסכולת שמאי** , וניסוחיו של רבי ישמעאל ערערו על ידי **רבי עקיבא בן יוסף** . מעניין לציין *שבתחילה, דעות מנוגדות אלו נחשבו כמוציאות זו את זו; אך עם הזמן, הן החלו להיות בשימוש ללא הבחנה* [299].

ככל הנראה, התבסס ההנחה שלמרות ששני כללים דיסוננטיים אכן עשויים להוביל לפרשנויות סותרות, הבחירה באחד מהם ככלל החל סופי בכל הקשר נתון, הייתה עניין של מסורת או הכרעת רוב; למעשה, המסקנה הנכונה נקבעה מראש, והכלל שנבחר שימש רק כרציונליזציה לאחר מעשה. לפיכך, המעמד האונטולוגי שיוחס לכללים ההרמנויטיים הוא שהם היו מותנים בגורמים מהותיים - פורמליות שהופעלה או נותרה רדומות על ידי תוכן טקסטואלי (אשר פרטים אלו נקבעו, אחד אחד, על ידי הרשויות, על סמך העברות או על ידי הצבעה).

למרות שגישתו של רבי עקיבא שררה בדרך כלל בפועל, שלוש עשרה *המידות* של רבי *ישמעאל* הן הידועות ביותר: הן הפכו לחלק מהליטורגיה

---

[299] גם כיום, בלימוד התלמוד, אנשים אינם מוצאים זה מוזר שכלל של רבי ישמעאל יכול לשרור בהקשר אחד וכלל של רבי עקיבא בהקשר אחר. באופן הגיוני, אפשר היה לחשוב שרק אחת מהשיטות תצטרך להיות מאומצת עבור התלמוד כולו.

היומית וניתן למצוא אותן ברוב ספרי התפילה היהודיים. מאז הניסוחים הראשוניים שהוזכרו לעיל, נעשו ניסיונות רבים לערוך רשימות מלאות יותר (למשל, על ידי מלבי"ם). בפרק הבא ננתח את כל העקרונות ההרמנויטיים באופן שיטתי עם דוגמאות; כאן, נסתפק רק בכמה הערות מבוא.

בתחילה, יצוין כי **הכללים *אינם* כולם בעלי אופי דדוקטיבי גרידא** , בניגוד למה שניתן לחשוב במבט ראשון. כאשר הכללים מצביעים על "גזירה", הם אינם בהכרח מתייחסים לקשר מכני בין הנחות יסוד למסקנה. רוב תוצאות הכללים הן אינדוקטיביות חלקית או כולן; כלומר, הן, במקרה הטוב, השערת עבודה טובה בהקשר הנתון של ידע, אשר עשויה להיות מוחלפת בהשערה אחרת או בהסקה דדוקטיבית בהקשר ידע שונה.

חלק מהכללים, כולם או חלקם, מייצגים עקרונות דדוקטיביים או אינדוקטיביים שניתן להצדיקם בקלות על ידי הלוגיקה הטבעית. מבין אלה, חלקם ניתנים לאימות במונחים פורמליים (כלומר, החלפת סמלים בתכנים ספציפיים); בעוד שאחרים מתארים פעולות דיסקורסיביות שהן אינטואיטיביות למדי - תגובות לנתונים חומריים ללא דפוסים קבועים - וניתן לאשר אותן תוך התייחסות לשיקולים אפיסטמולוגיים רחבים יותר. עם זאת, חלק מהכללים, כולם או חלקם, נראים, מנקודת מבטה של הלוגיקה הטבעית, מעורפלים ושרירותיים למדי, ונשארים מקובלים רק בשל הטענה שהם ממקור אלוהי.

התלמוד עצמו מכיר, לפחות באופן מרומז, באופיים האינדוקטיבי של רבים מהטיעונים בו. עדות לכך היא העובדה שכאשר ניתנות מספר הנחות חלופיות למסקנה מסוימת, היא נתפסת כחלשה. הרבנים טוענים: *לא* , אם כל אחת מקבוצות הנימוקים שניתנו הייתה מספקת, מדוע לטרוח להביא את האחרות? מנקודת מבט דדוקטיבית, אכן אין תועלת במתן נימוקים רבים; אך גם אין בכך כל נזק. רק בלוגיקה האינדוקטיבית, מתן נימוקים רבים יותר מגביר את הסבירות לתוצאה, ולכן גם מרמז (אגב) על חולשתה היחסית.

ההערה שלנו כי *יש להדגיש* **את ההיגיון התלמודי (ואף הרבני המאוחר יותר) שהוא לעתים קרובות אינדוקטיבי** , ולא דדוקטיבי לחלוטין. זה סותר את האמונה הרווחת (אנשים די מופתעים כשאני מציע זאת), וזוכה להתעלמות כה רבה מצד סופרים אחרים, עד שאני נוטה לטעון שהוא מקורי. אם הוא מקורי, אז יש להדגיש אותו כחשוב מאוד, בין התובנות המשמעותיות ביותר של עבודה זו. בכל מקרה, זוהי עובדה ברורה ובלתי ניתנת לערעור.

הרעיון מטריד, שלא לומר הרסני, עבור אנשים רבים, משום שאינדוקציה נתפסת כבעלת פוטנציאל לטעות מטבעה יותר מנידוקציה, וקשה להתמודד עם ספק ודוגמה. אבל למען ההגינות, האמת היא שגם הנמקה דדוקטיבית יכולה באופן עקרוני לטעות, ולעתים קרובות אכן עושה זאת בפועל, ושהנמקה אינדוקטיבית אינה בהכרח חלשה באופן עקרוני וגם לא תמיד משתבשת

בפועל. יש לשקול כל מקרה לגופו; אי אפשר לקבוע הצהרות גורפות בעד או נגד קטגוריות רחבות כאלה של תהליכים נפשיים.

הבה נבחן בקצרה את אופיין של י"ג *מידות* של רבי ישמעאל; תהיה לנו הזדמנות בהמשך לנתח אותן ביתר פירוט [300]. נוכל להבחין בין שלוש קבוצות:

a. *מידות* שמטרתן **להסיק מידע** מהטקסט, כלומר להבהיר את מה שמשתמע ממנו; זה כולל **את הכללים מס' 1-3 ו-12** .
b. *מידות* שימשו **להבהרת מונחים** בטקסט, ובמיוחד את ההיבט ההרחבתי שלהם; זה כולל **כללים מס' 4-7** .
c. *מידות* משמשות **להרמוניה של** סתירות לכאורה או גלויות בטקסט, כולל, כמו גם סתירות, עודפות גרידא, פערים ומקורות אחרים של מבוכה; זה כולל **את כללים 8-11 ו-13** .

יש להודות, קיבוץ זה של 13 *המידות* הוא מעט מלאכותי. שכן, מבחינה צרודה, כל הסקה של מידע היא בסופו של דבר הבהרה של מונחים ומניעת חוסר עקביות; ובאופן דומה, כל הבהרה של מונחים מהווה הסקה של מידע והרמוניזציה; ובאופן דומה, כל הרמוניזציה מביאה להבהרה של מונחים ומובילה להסקות של מידע. אף על פי כן, המטרות המיידיות של תנועות מחשבה שונות אלה שונות מספיק כדי להצדיק את חלוקות המשנה שלנו. דבר נחמד בקבוצות אלה הוא שהן מראות סוג של המשכיות בגישתו של רבי ישמעאל, ומסבירות ומצדיקות את הסדר שבו *המידות* נרשמו. *המידה היחידה שאינה במקומה* , לדעתנו, היא מספר 12, שאמורה להיות קרובה יותר למספר 2, או לפחות באותה קבוצה.

א) הסקות מידע

כלל 1, ***קל וחומר*** (מילולית: מקל ומחמיר), מתייחס ל-"א-פורטיורי", צורת טיעון שמסקנתה היא דדוקטיבית במהותה, אם כי בפועל ישנם היבטים אינדוקטיביים המעורבים בקביעת הנחות היסוד, כפי שראינו. בתוך הלוגיקה היהודית, צורת חשיבה זו שימשה למעשה כפרדיגמה של דדוקציה, בדומה לסילוגיזם של אריסטו (שאיתו הוא מתבלבל לעתים קרובות) שזכה לכבוד בתוך הלוגיקה המערבית. גילוי "א-פורטיורי" הוא, הייתי אומר, אחת התרומות המבריקות ביותר של לוגיקאים יהודים ללוגיקה הגנרית. יש לציין כי "א-פורטיורי" יש שורשים מקראיים, כפי שהמסורת היהודית דיווחה עוד מימי התלמוד, אם לא קודם לכן.

כלל 2, ***גזרה שווה*** , מתייחס לטיעונים באמצעות אנלוגיה, או ליתר דיוק, להסקות המבוססות על הומונימיה (דמיון ניסוח) או על סינרדינומיה (דמיון משמעות). הנמקה באמצעות אנלוגיה הייתה נפוצה מאוד בקרב הקדמונים, יהודים ואחרים, עד להופעת השיטה המדעית בתקופה מודרנית יחסית; היא יכלה לנוע בין השוואות מופרכות למשוואות אמינות מאוד. כמובן, רוב

[300] ראה פרקים 8-9 בכרך הנוכחי.

הטיעונים, כולל סילוגיזם, מבוססים על אנלוגיות, שכן ההמשגה תלויה באינטואיציה שלנו לגבי קווי דמיון בין אובייקטים נתפסים. עם זאת, רק לאחרונה הובן במלואה כי הלגיטימיות של אנלוגיה נשענת על הטיפול בה כהשערה שיש לבחון, ולסבול אותה שוב ושוב (כלומר, לא לדחות אותה) ואף לאשר אותה (אם היא ניבויית) על ידי ראיות, יותר מאשר על ידי חלופה/ות שלה. לכן, אנלוגיה היא למעשה אופן חשיבה אינדוקטיבי.

בעוד *שגזרה שווה* מבוססת על קרבת נושא, הסקות מההקשר פונות לקרבה הטקסטואלית בין נושאים. שיקולים לוגיסטיים כאלה הם יחסית מקריים, אך הם נשענים על העובדה שהטקסט המדובר נכתב על ידי מוח מסודר. צורת הנמקה זו כוללת: את הכללים המכונים ***חקש*** (המתייחסים לשני פריטים באותו פסוק) ***וספוכים*** (המתייחסים לשני פריטים בפסוקים סמוכים), אשר נחשבים באופן מסורתי כהיבטים של כלל מס' 2 (אם כי כנראה הכללות מאוחרות יותר תחת כותרת זו); וכללים המסווגים כמס' 12, ***מעינינו*** (הסקה מההקשר המיידי) ***ומיסופו*** (הסקה מהפניה מאוחרת יותר). נימוק כזה צריך כמובן להיחשב כאינדוקטיבי, שכן למרות המיקום המכוון של מילים, ביטויים או משפטים, חייבים להיות שינויים מדי פעם בנושא.

עניין בעל משמעות קשורה, יש לציין, הוא ההנחה של רבי עקיבא שבמסמך אלוהי כמו התורה, בחירת המילים והמיקום שלהן אינם יכולים להיות מקריים; מכאן, שום מילה שחוזרת על עצמה אינה מיותרת ושום מילה חסרה אינה חסרת משמעות, כל אות חשובה, וכן הלאה. השקפה זו מאפשרת, ואף מעודדת, הסקות רבות (או הסקות לכאורה). יאמר, רבי ישמעאל לא הסכים באופן עקרוני בנושא זה, אלא סבר שהתורה "מדברת בשפת בני אדם".

הפרשנויות הכרוכות בטיעונים אנלוגיים או קונטקסטואליים עשויות להיות סבירות מספיק באופן אינטואיטיבי, אך הן אינן ניתנות לניסוח בקלות במונחים פורמליים ולכן קשה לאמת אותן באופן שיטתי. בכל מקרה, כאשר הן מיושמות ללא הבחנה, טיעונים כאלה עלולים להוביל לקשיים - קו חשיבה אחד עשוי להוביל למסקנה אחת, ואחר להיפך, בהיעדר הגנה לוגית אינהרנטית מפני סתירה. ואכן, לעתים קרובות נתקלו בקשיים. מסיבה זו, הוטלו מגבלות רבות על כללים אלה; ובסופו של דבר, הם נחשבו כבלתי שמישים ללא תמיכה של מסורת מקובלת, או לפחות הסכמת רוב הרשויות.

כלל 3, ***בנין אב*** (מילולית: מבנה אב), מתייחס לכאורה להיגיון סיבתי; כלומר, למציאת הסיבות (במובן הרחב) להבדלים או לשינויים, ובכך לחזות השפעות דומות בהקשרים אחרים. בהקשר משפטי, פירוש הדבר מציאת הבסיס של חוקים ידועים, על מנת שנוכל לחוקק חוקים קוהרנטיים בתחומים אחרים. גם כאן, מעורב טיעון אנלוגי, ואופן החשיבה הוא אינדוקטיבי במהותו. האופן שבו הכלל מנוסח באופן מסורתי ("עיקרון מקיף הנגזר מטקסט אחד, או משני טקסטים קשורים") נותן רושם מוטעה שהוא מתייחס להסקה מיידית או סילוגיסטית; אך עלינו לבחון את פעולתו בפועל כדי להבין

אותו, ובמקרה כזה, התפקיד שממלא בו תהליך ההכללה מתברר. בעוד שהיגיון כזה קל יחסית, כיום, לבטא באופן פורמלי ולבקר באופן מדעי, הרבנים (כפי שנראה) התקשו באופן מפתיע איתו.

ב) הבהרת מונחים

כללים 7-4, המסומנים יחד כ"כללים ***אופרתים"*** , נוגעים במידה רבה ללוגיקה מעמדית, שכן הם כוללים את הביטויים *כלל* (כללי) *ופרט* (פרטי) בצירופים שונים. ניתן לראות טיעונים רבים מסוג זה כנובעים למעשה ממוסכמות לשוניות מוגדרות - במובן הלא-מזלזל, שהם משקפים אחידות מסוימת של כוונה, בסגנון הביטוי העברי בו משתמשת התורה. לדוגמה: שילוב של מונח כללי ואחריו מונח מסוים, בפסוקי תורה קרובים או בחלקי פסוק, מניב תוצאה מסוימת (" *כלל אופרת* "); בעוד שהשילוב ההפוך, של מונח מסוים ואחריו מונח כללי, מניב תוצאה כללית (" *פרטת כלל* "). כפי שכל סופר או דובר יודע, ניתן להעביר מקסימום מידע במינימום מילים, באמצעות פיתולים מסוימים של ניסוח. נראה שזהו המניע כאן.

טוב ויפה, עד כאן - בתיאוריה. אבל בפועל, לא תמיד ניתן לקבל את הביטויים כלל ופרט כפשוטם. היכרות מדוקדקת יותר עם יישומים מעשיים של *כללי הכללים האופרתיים מגלה* שהלוגיקה שלהם אינה זהה לחלוטין לזו של אריסטו. בתורת הלוגיקה המערבית, הכללות או אי הכללות בין מושגים רחבים יותר (סוגים, מחלקות-יתר) לבין מושגים צרים יותר (מינים, תת-מחלקות), או מחלקות ומופעים יחידניים שלהם (פרטים), הן הליכים מכניים בלבד, המניחים מונחים *מוגדרים בבירור* . טיעונים סותרים כאלה ניתנים להצגה בקלות באופן ציורי על ידי מעגלים בתוך מעגלים אחרים, המצטלבים או מחוצה להם, המכונים דיאגרמות אוילר, והם נחלתם של התהליכים הסילוגיסטיים של אריסטו. אבל בלוגיקה המזרחית יותר של התלמוד, הדברים אינם כה פשוטים; מונחים מעורפלים יותר וניתן לפרש אותם כ"מרמזים" על מונחים שאינם קשורים באופן פורמלי.

האמת היא שבפועל, *אפילו במחשבה המערבית* , מונחים לא תמיד מוגדרים בבירור מלכתחילה; במקום זאת, בדרך כלל, הגדרת המונח מתקבלת בתהליך הדרגתי ואינדוקטיבי, ככל שאנו מתמקדים בנושא יותר ויותר, ורוכשים ידע מעמיק יותר עליו. לפעמים אנו מחליטים, על פי מוסכמה, לתת שם לתופעה שאת תיאורה כבר יש לנו; אך לעתים קרובות יותר, אנו נותנים שם לתופעה לפני שאנו מסוגלים לבטא את מהותה במילים, ואז מתקדמים בניסוי וטעייה עד להגדרה מספקת שלה. היבט התפתחותי זה עדיין אינו מוסבר היטב בתיאוריה הקלאסית של לוגיקת המעמדות.

מאמצים מסוימים בפרשנות מעוותים למדי, ונדרשת מידה רבה של פנטזיה ותמימות כדי לקבלם. המתודולוגיה של רבי עקיבא, שבה המונחים המשמשים למטרות הכללה או אי הכללה הם ***ריבוי*** (רחב) ***ומעו"ת*** (צר), נראית מוזרה במיוחד לתודעתנו. לדוגמה, "כבשים" עשוי לרמוז על "ציפורים" או אפילו

"בגדים", ללא חרוז או סיבה נראית לעין [301]. זו הסיבה שהרמב"ם ראה בטיעונים כאלה כבעלי מטרה זיכרון בלבד [302]. מסקנותיהם היו ידועות מראש [303], התקבלו בשרשרת המסורת שבעל פה; אף על פי כן, הרבנים עשו מאמץ נחוש לעגן אותם, גם אם קלושות, בתורה שבכתב.

הטוב ביותר שנוכל לעשות כדי למסד לוגיקה כזו, אם כן, יהיה לומר שבהינתן *המסורת* שהחוקים הנוגעים לנושא מסוים הם X, Y ו-Z; וכי חוקים אלה צריכים לנבוע מקטע מסוים בתורה, המובחן על ידי המונחים או הביטויים א', ב' ו-C; *אז, אם* X קשור ל-A, ו-Y קשור ל-B, *נובע מכך ש-* Z צריך להיות מזווג עם C. [304]לכן, הלוגיקה הפורמלית המעורבת היא צימודית והיפותטית:

אם A ו-B ו-C, אז X ו-Y ו-Z;

ואם A אז X ואם B אז Y;

לכן, אם C אז Z.

עם זאת, מלבד היבט זה, לעתים קרובות קשה למצוא בכנות הצדקה פורמלית לטענה כזו; כלומר, כיצד נקבעו מלכתחילה יחסי החיבור בין ההנחות העיקריות והמשניות. כאשר בהקשרים כאלה הרבנים מתווכחים בינם לבין עצמם באריכות, הדיון לעתים קרובות אינו סובב סביב סוגיות בסיסיות כאלה של הוכחה, אלא הוא בסך הכל מחלוקת בשאלה *איזה* מבין X, Y, Z יש לזווג (באופן שרירותי לכאורה) עם מי מבין A, B, C. הדרך היחידה שנותרה לנו, אם כן, להסביר את הבלתי מוסבר, היא לפנות ל"מסורת".

ג) הרמוניזציה

---

[301] ב"בבא *קמא*" , כפי שאני זוכר, לא שמתי לב לעמוד. עם זאת, הנה דוגמה נוספת בה השתמשו פרשנים, שכנראה קשורה קשר הדוק. חשבו, למשל, על המשפט "על כל עבירה, על שור, על חמור, על כבש, על בגד, על כל אבידה... ישלם כפלים לרעך" (שמות כב, ח). השאלה היא, מדוע לאחר אמירת "הכל" מוזכרים מאפיינים ספציפיים שונים (שור, חמור וכו')? *כלל אופרת* מבין אותם כבעלי פונקציה *בונה* , הוא מתחיל בתזה מינימליסטית ואז מרחיב אותה: "שור " *פירושו* שור, וכן הלאה. *ר'בוי אומיות* נותן להם פונקציה *אלימינטיבית* , החל בתזה מקסימליסטית ואז מצמצם אותה ברצף: "שור" מוזכר *כדי לא לכלול* אדמה (שהיא מקרקעין, בניגוד לשוורים), "חמור" ו"כבש" כדי לא לכלול עבדים או שטרות (השונים מהדוגמאות הנתונות במובנים מסוימים שלא צוינו), "בגד" כדי לא לכלול את הלא ספציפי (כגון כמות שלא צוינה).

[302] לפי מה שאמר לי המורה; לא חיפשתי את ההפניה.

[303] כדי להמחיש זאת, מופצת בדיחה מצחיקה בישיבות: "איך אתה יודע שאתה חייב לחבוש כיפה? כי כתוב שם " *ויצא יעקב* "... האם יעקב היה יוצא בלי כיפה?"

[304] כדוגמה להיגיון כזה, נוכל להביא את דבריו של רש"י "אם לא חל", אשר ברגמן מבהיר כך: "אם התורה מצביעה על הלכה במקרה או בקטגוריה שבהם היא *כבר* ידועה, אזי יש להחיל את ההלכה הזו על מצב *אחר* " (עמוד 120, ההדגשה שלי). ברור שכאן, רש"י פונה גם לעקרון רבי עקיבא שאין דבר חוזר על עצמו או מיותר בתורה. נותרת הבעיה, *באיזה* מצב אחר, *וכיצד* ניתן להצדיק את הבחירה!

כללים 8-10, המתחילים במילים " ***כל*** *דבר שהייתה בכלל ויצא*", עוסקים בקבוצות של אמירות שהנושאים שלהן נמצאים ביחסי מין-סוג. כלל 8, למרות שאולי נועד במקור ככלל אחד, נתפס באופן מסורתי כבעל שני גרסאות, שאנו מכנים " ***ללמד אותו הדבר"*** וללמד ***הפוך הדבר*** ; אלה נוגעים למקרים שבהם הנשואים נמצאים גם הם ביחס כלשהו בין מין לסוג. כלל 9, ***"ליתון טואן אחר שהו חייניאנו"*** , נוגע לנשואים התואמים זה את זה; וכלל 10, ***"ליתון טואן אחר שלו חייניאנו",*** נוגע לנשואים שאינם תואמים זה את זה.

כלל 11, שגם הוא מתחיל במילים " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא*" , וממשיך במילים ***"לידון בדבר חדש"*** , עוסק במצבים בהם אדם משנה מעמד ואז חוזר למעמדו המקורי. כלל 13, האחרון ברשימתו של רבי ישמעאל, ***"שני כתובים המחייבים"*** , עוסק ביישובים אחרים של תזות סותרות; יש לציין כי עיקרון זה משתקף במידה מסוימת מוקדם יותר בכרך הנוכחי, בחלק על *קושיה* ותרוץ (6.3).

כל העקרונות הדיאלקטיים הללו ניתנים בהחלט לביטוי פורמלי, וכפי שנראה) הם בעיקרם אינדוקטיביים באופיים, הכוללים הכללות ופרטיקליזציות. ישנם כמה היבטים דדוקטיביים, הכרחיים מבחינה לוגית, בהם; אך בסך הכל, כמכלולים של תגובות אינטלקטואליות למצבים טקסטואליים נתונים, הם מעדיפים מסלול אחד על פני אחר, שהוא אפשרי מבחינה לוגית באותה מידה, אם לא סביר באותה מידה, ולכן הם מהווים פעולות מנטליות אינדוקטיביות.

אפשר לשאול מדוע אלוהים, מחבר התורה האולטימטיבי, ביטא את עצמו בצורה כה מפותלת ומבלבלת, שחייבה עקרונות פרשניים כה מסובכים, במקום לדבר בצורה ישירה וברורה. התשובה שקיבלתי ממורים כששאלתי שאלה זו הייתה שמטרתו הייתה להסתיר במידה מסוימת את האמת, כדי לעודד לימוד תורה. כמו כן, אם הכל היה מובהר בצורה שיטתית ומפורשת, היה ניתן ללמוד את התורה במלואה בבידוד; בעוד שאלוהים רצה שהיא תילמד בצורה חברתית יותר.

יש המציעים גם כתשובה, על סמך רעיונות קבליים, שאם התורה הייתה מפורשת לחלוטין וחד משמעית, אז לא היה מקום לספק בעולם, ולספקנים לא הייתה הזדמנות לעשות את קפיצת האמונה הגאולת, הדרושה כדי להגן על חופש הבחירה האנושי. אם אלוהים היה מתגלה לחלוטין, אז בני האדם היו נאלצים, בפחד ובחרדה, ומתוך אהבה אינסופית, לוותר על כל רצון וזהות אישית. גיוון העולם נוצר ומתקיים דווקא באמצעות הסתרה של חלק מהאמת (כי אם העולם הוא בסופו של דבר, באמת, אחדותי, אז כל מראית עין של ריבוי חייבת להיות סוג של שקר).

אז בקצרה, תוכן רשימת הכללים של רבי ישמעאל. הניתוח שלנו (למעלה ולמטה) מצדיק במידה מסוימת את הסדר שבו הכללים מופיעים ברשימה זו (למעט, כפי שכבר צוין, כלל 12). עם זאת, חלק מהקבוצות המשתמעות

מרשימה זו פתוחות לדיון. הייתי מציע שכל ההסקות מההקשר, כולל *חקש* וספומים (הנחשבים באופן *מסורתי* כתת-קטגוריות של *גזרה שווה*) *ומיינינו* ומסופו , היו צריכות להיות מקובצות יחד תחת כותרת אחת (בדיוק כפי, למשל, *גזרה שווה* מהווה כותרת אחת עם חלוקות משנה). בפרט, לדעתי, יש לארגן מחדש את הכללים האופרתיים, ולספור אותם ככותרת אחת, או לכל היותר כשתיים (סיווג כל תהליך לפי תוצאה שלו היא *כלל או פרט*) , במקום[305]ארבע. לבסוף, לדעתי, יש להתייחס לשני הגרסאות של *ללמד* ככללים נפרדים, בדומה לשני הכללים *"ליטון טואן אחר"* .

הערה ראויה היא שייתכן שסידור ומספור המידות *אינם* תנאים של ר' ישמעאל, אלא הצעות של המהדר ר' יהודה. למיטב ידיעתי (מבלי לחקור את הנושא לעומק), ר' ישמעאל לא קיבץ ומונה באופן שיטתי *את המידות שלו* , אלא רק ניסח אותן והתייחס אליהן בנפרד בהקשרים שונים לפי הצורך; כנראה שר' יהודה הוא זה שאיחד אותן מאוחר יותר לרשימה, וארגן אותן ל-13 משפטים בסדר הנתון. אך המספר 13 אינו קדוש. לדברי ברגמן, הראב"ד ציין את האפשרות של ספירה של 16 (ספירה של כללים מס' 3, 7, 12 כשניים כל אחד); בעוד שאחרים הציעו לספור את כללים 11-8 כאחד[306]וכך הגיעו כביכול לספירה של 10. אופן הספירה המועדף עליי מניב את המספר 1+2-13=12.

יש לציין כי, אם לשפוט לפי השיח התלמודי והרבני בפועל, הרשימה אינה שלמה [307]. פרשנים אורתודוקסים לא היו מקבלים את ההערה האחרונה הזו, ומנסים להסביר כל שתיקה או מחלוקת של רבי ישמעאל (או רבי יהודה) בנוגע לכלל כלשהו או פרט כלשהו של כלל שהוזכר על ידי רשויות אחרות,

---

[305] כולל, בהפרדה הולמת, שני הכללים המובחנים על ידי המילה *חצאריק* , אשר באופן מסורתי מקובצים יחד תחת מס' 7. כפי שנדון בהמשך, ההתייחסות להשלמה כמשהו נפרד היא תגובת יתר, לדעתי.

[306] לדעתי, זה שגוי. כלל 11 שונה באופן קיצוני מבחינה פונקציונלית מכללים 8-10, למרות שמשפט הפתיחה המשותף. וכללים 8-10 שונים מספיק בהנחות היסוד ובמסקנות שלהם כדי להצדיק טיפול נפרד, למרות שהם בבירור סדרה קשורה. זה יתבהר בהמשך.

[307] עקרונות נוספים שכדאי לציין, המשמשים בפועל למטרות פרשנות, הם *רוב* (עיקרון סטטיסטי זה מקושר בדרך כלל להכרעת רוב של שופטים, אך ניתן להחיל אותו גם על *עניני* שיפוט, כמו למשל בעבודה *זרה עה* ע"ב, שם במדבר לא:כב-כג "כל אשר יעמוד באש" מובן על ידי רש"י כמתייחס לכלי בישול, שכן הם כלי מתכת החשופים *בדרך כלל* לאש) ואולי *חזקה* (אשר, שוב, מקושרת בדרך כלל *לסטטוס קוו המשפטי* , אך בהקשרים רבים מתייחסת לראיות אמפיריות). שימו לב כבדרך אגב, בהתייחס לבמדבר לא:כב, לאזכור *הברזל* - מה שמרמז שתקופת הברזל החלה עד שנת 1300 לפנה"ס, בעוד שהיסטוריונים, כביכול על סמך ממצאים ארכיאולוגיים, מקימים אותה קרוב יותר לשנת 1000 לפנה"ס, אם איני נספח 3 להערות על ,JL טועה [אך לגבי נושא זה, ראו גם י"ל, תוספת 5]. ראו גם נומרולוגיה יהודית (*גימטריה*), וטכניקות פרשניות אחרות דומות, הנחשבות כהיבטים, גם אם שוליים, של הלוגיקה היהודית.

מוקדמות יותר, בני זמנו או מאוחרות יותר. מכיוון שהם רואים ב-13 הכללים חלק (בעל פה) ממעמד הר סיני, עליהם להסביר מדוע הלל מנה רק 7 כללים, או שר' אליעזר מנה עד 32. מסיבה זו אנו מוצאים את ברגמן אומר דברים כמו "הלל בוודאי לא התכוון לערער על תורתו של רבי ישמעאל", למרות שהלל חי כמה מאות שנים לפני רבי ישמעאל![308]

כלליו של הלל (אשר נסומן ב-(**א**) עד (**ז**), כדי להבדיל אותם מכלליו של רבי ישמעאל המסומנים במספרים) ניתנים ב-JE כדלקמן:

[308] חוץ מזה, איך אפשר לשער השערות לגבי "כוונות" של אדם מהעבר, ?"ללא תיעוד כתוב התומך בטענותיו, ולומר "בוודאי!

ר' ישמעאל	הילל'ס	
1	*קאל וקומר*	**א**
2	*גזרה שווה*	**ב'**
3[309]	*בניאן אב*	**ג, ד**
5 ,4	*כלל אופרת ופרת אוכלאל*	**ה**
?[310]	*קאיוצה בו מימאקום אכר*	**ו**
חלק מ-12	*מיינאנו*	**ז**

כעת, רשמתי בעמודה האחרונה את רשמי הראשוניים לגבי ההתאמות; מהם עולה כי הלל לא הכיר (או השתמש או מנה) לפחות שבעה מכלליו של ר' ישמעאל, כלומר 6-11, 12 (החלק *המיסופו*) ו-13, בעוד שהוא מוסיף (או שיש לו שם אחר) אחד, כלומר (ו). נוכל למתוח את המשוואות שלנו, ולכלול את כללים 6 או 7 תחת (ה); להתייחס *למיסופו של ר' ישמעאל* כאל מקרה פרטי של *המייניאנו של הלל* ; ואולי אפילו להטמיע מקרים עתידיים של (ו) תחת כללים 2, 3 ו-12. אבל נראה לי מאוד לא סביר שהלל התכוון לאף אחד מכללי ההרמוניזציה של ר' ישמעאל (11-8, 13).

ייתכן בהחלט, כפי שמציע י"א , שרבי ישמעאל פיתח בהדרגה את הכללים הנוספים האחרונים [311]כ"יישומים מיוחדים" (אני מעדיף לומר הרחבות) של (ה) של הלל, מכיוון שהם נוגעים לנושאים ביחסי מין-סוג. אך בכל מקרה עלינו להודות שרשימת 13 של רבי ישמעאל הייתה יותר מסידור מחדש של רשימת 7 של הלל; היו בה אלמנטים חדשים בבירור [312]. דפוסי התפתחות דומים, הכוללים חלוקות משנה, קריסת קטגוריות וסוגיות חדשות, ניכרים

---

309 אבל אני לא רואה, .13=(d)-בעוד ש 3=(c)-ברגמן טוען, בשם ראב"ד, ש אם לשפוט לפי ניסוחו של י"א , כיצד עמדה כזו אפשרית. אני חושד בניסיון אופייני לכפות עובדות כדי להתאים לדעה המנחמת שרשימתו של הלל היא תקציר של זו של ר' ישמעאל; חשוב לציין שברגמן מסתיר את הניסוח האמיתי של הכללים המדוברים במקורות המקוריים.

310 כלל זה נקרא על ידי ברגמן " *מה מצינו* "; מעניין לציין שמה *מצינו* משווה על ידי שרמן *לבנין אב* ! הניסוח "כפי שיצא לו ממקום אחר" מרמז בכל מקרה על סוג של הסקה של מידע.

311 *ה'* לא כולל את כלל 13 של רבי ישמעאל בהערה זו. לגבי כלל 13, *ה'* אומר שהוא "לא נמצא בהלל".

312 ככל הנראה, חלק מהפרשנים האורתודוקסיים מודים בנקודה זו, שכן ברגמן מעיר "יש המסבירים שכאשר הלל [פירט]בפני זקני בסירה, הוא דרש רק את שבעת הכללים הללו", ומרמז על קיומם של כללים אחרים שלא פירט על ידו באותה הזדמנות.

ביחס לרשימת 32 של רבי אליעזר [313], אם לשפוט לפי הנתונים שניתנו ב-י"א. שימו לב שאם נתייחס לשמאי ולרבי עקיבא, בעיות ההשוואה והניגוד הופכות למסובכות הרבה יותר [314]; ויהיה קשה מאוד לטעון שרשויות שונות אלה ביססו את עבודתן על תוכנית אב משותפת.

לא רק שללוגיקה התלמודית יש ייחודיות בהשוואה ללוגיקה הגנרית, אלא שישנן גם מגמות לוגיות שונות *בתוך* התלמוד עצמו. זה כבר ברור ממה שאמרנו לעיל, בנוגע לתחרות בין בתי הספר של הלל ושמי, או בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא. אך ההבדלים המגולמים בעקרונות מפורשים עשויים לא לשקף את כל ההבדלים הבסיסיים; נראה שישנם גם הבדלים שלא נאמרו, שלא הובאו לגלוי. זה מתייחס למושג השיטה *:* כידוע, ישנם מוטיבים מרכזיים העוברים דרך פסיקותיהם המשפטיות של רבנים בודדים.

חלק מהרבנים, כמו הלל למשל, נוטים לפסוק בהקלה; אחרים, כמו שמאי, ידועים כמי שנוטים לפסוק מחמיר. אין להתייחס למונחים מקלים ומחמירים כאן כמרמזים על שיפוט ערכי מצידנו. הלל נראה החם מבין השניים, משום שהוא נוטה להקל על חובותיהם של אנשים; אבל שמאי גם דואג לאנשים, הוא רק רוצה לוודא שהם מגיעים לגן עדן. (מעניין לציין, כבדרך אגב, שבצרפתית המילה *chamailles* מתייחסת למריבות אינסופיות! אני חושד זה מכבר, למרות שזה לא ההסבר שניתן במילונים אטימולוגיים, שהמילה נגזרה מהמחלוקת הפתגמית בין שמאי להלל).

מה שמעסיק אותנו כאן הוא האפשרות *שהיגיונות שונים* עומדים בבסיס הנטיות השונות הללו. נניח, מישהו נודר מה שנראה כמו נדר; עד כמה זה מחייב מבחינה משפטית? רב אחד עשוי לענות בנדיבות שההצהרה מחייבת רק אם יש לה ניסוח מדויק מסוים; יש לקבל אותה כפשוטה, *עם... מינימום של השלכות* , תוך קבלת מסקנה רק מה שנובע בהכרח מההיגיון הפורמלי הגנרי. רב אחר עשוי לנקוט בגישה חמורה יותר, לפיה ברגע שהאמירה מנוסחת, כל מיני מניעים וכוונות עשויים להילקח כמובן מאליו כמשתמעים; אין צורך לומר זאת כדי שיהיה משמעות רבה. הרב האחרון נראה כמתייחס למסגרת לוגית ספציפית יותר, שבה קיימים יחסים לא רגילים בין טענות.

כדי לתת מושג על הסוגיה, הנה: בלוגיקה רגילה "כל X הם Y" לא מרמז על "כל Y הם X"; אבל אפשר בקלות לבנות מערכת לוגית מיוחדת שבה הסקה כזו מקובלת. זה יהיה מכביד, יקשה על ביטוי כל המחשבות האפשריות, אבל זה לא בלתי נתפס (מכיוון שלכל צורה יש סתירה). ייתכן בהחלט שדפוסים

---

[313] כפי שכבר הוזכר, רשימתו של רבי אליעזר מאופיינת בשילוב של עקרונות בעלי ערך הגדי בלבד עם עקרונות בעלי ערך הלכתי; פרשנות סיפורי השראה מוסדרת פחות בקפדנות מזו של עניינים משפטיים. איני יודע ממקור ראשון עד כמה נכונות הערות אלה, אך אני רק מעביר מידע.

[314] האם כדי להימנע מחשיפת בעיות כאלה, כנראה, לא ניתנות באופן מסורתי רשימות לכללי שמאי ורבי עקיבא?

ברורים (ספציפיים) כאלה של לוגיקה פורמלית עומדים בבסיס ההבדלים *בשיטה* . זוהי בסך הכל ספקולציה; אבל הרעיון נראה ראוי להמשך. כדי להדגים זאת באופן חד משמעי ידרוש ניתוח של כל הצהרותיו של רב נתון, בחיפוש אחר אחידות.

2. היוריסטיקות

העקרונות ההרמנויטיים נועדו, כפי שנדון בסעיף הקודם, להסביר ולהצדיק את התפתחות המשפט היהודי ממקורו התורני. הם היוו את הגשר המתודולוגי בין התורה למשנה ולגמרא; הטכניקות הלוגיות, פחות או יותר, שבאמצעותן (במידה שהן עיבודים מדויקים ומפורטים באופן ממצה) הוסבו מסמך היסוד הכתוב, יחד עם המסורת שבעל פה, לתלמוד.

עם זאת, קבוצה נוספת של עקרונות מועברת באופן מסורתי ביהדות, המשקפת באופן רחב יותר את המעבר ממשנה לגמרא, ולאחר מכן מהתלמוד להלכה הרבנית שבאה לאחר מכן, ולבסוף את האופן שבו הלכה *נלמדת ונלמדת בפועל* . ניתן לאפיין עקרונות נוספים אלה *כהיוריסטיים* (כללי אצבע מעשיים), ולא כהרמנויטיים (מתודולוגיות *אפריוריות*), בכך שרובם מהווים סיכומים *לאחר מעשה* של אחידות מסוימת בטרמינולוגיה [315], בהצגה טקסטואלית ובסמכות אישית המצויה בתלמוד. אני אומר 'רובם', משום שחלקם, למרות שהם רשומים יחד עם כללי אצבע יחסית מקריים, הם צורות לוגיות אובייקטיביות פחות או יותר והיו רשומים בצורה הולמת יותר יחד עם טכניקות פרשניות [316].

רבים מהעקרונות ההיוריסטיים כבר הובהרו במפורש בתלמוד עצמו, ומשקפים את האינטליגנציה, המודעות העצמית ואחדות המטרה של גיבוריו, הכותבים והעורכים [317]; אך חלקם נוסחו ככל הנראה במאות שלאחר מכן, על ידי סבורים, גאונים, ראשונים ואחרונים. בין היצירות הנוכחיות באנגלית המתארות עקרונות כאלה, לעתים קרובות במקביל לפרקטיקה, נוכל להזכיר שוב את *"מדריך העיון" של שטיינזלץ*, *"שער התלמוד" של ברגמן* , כמו גם את *"טרמינולוגיה תלמודית" של רבינוביץ'* [318](שהקדמתה כוללת ביבליוגרפיה

---

[315] שים לב כבדרך אגב, כי חלק מהמונחים שמורים ככל הנראה להקשרים הלכתיים, בעוד שאחרים שמורים להקשרים הגדיים (רבינוביץ').

[316] הסיבה להכללתם היא בדרך כלל להבהיר את המינוח, ולא כדי ללמוד לעומק את התכונות הלוגיות שלהם.

[317] היו כמה מאות , *Aiding Talmud Study* אם לשפוט לפי טבלה בספר משתתפים שמונו במשך תקופה של כ-450 שנה.

[318] יצירה זו, לדברי מחברה וכפי שמשתמע משמו המלא, היא עיבוד של " *הקדמה לתלמוד" מאת מ. מילצינר* ; ניו יורק, 1903.

מצוינת בנושא) ואת[319] *"הבנת התלמוד"* של פייגנבאום . שני הספרים האחרונים מסוכמים בנספח 4 של JL להכשרת הקורא.

התפקיד העיקרי של הלימודים המסורתיים הוא פשוט לאפשר לתלמיד להבין על מה עוסק הטקסט התלמודי הצפוף. זה מניח, ראשית, ידיעת עברית[320], מעקב אחר המשנה, וידיעת ארמית, מעקב אחר גמרא, כולל יכולת קריאה וכמות מסוימת של אוצר מילים ודקדוק. תרגול הוא, כמובן, חיוני, אך גם אביזרים תיאורטיים חיוניים, הן בהתחלה והן ככל שמתקדמים. כלים כאלה ניתנים במידה מסוימת בתוך הטקסט עצמו; אך לימוד עם מורה, לפחות בהתחלה, הוא הכרחי עבור רוב האנשים, ומהווה דרך קלה יחסית לאיסוף מידע ומיומנות; בנוסף, ישנם לא מעט עזרים כתובים ללימוד תלמוד.

הביטויים המשמשים בתלמוד, כמו גם משמעויותיהם ורצפיהם, אינם אחידים לחלוטין וקבועים, אך משתנים בעדינות מהקשר להקשר, כמו גם (במידה רבה יותר) ממיקום גיאוגרפי אחד לאחר ומתקופה היסטורית לתקופה היסטורית (בדורות השונים של תנאים, אמוראים ושל רבנים מאוחרים יותר)[321]. האחידות באוצר המילים ובסמנטיקה התפתחה ללא ספק באופן ספונטני במידה רבה, ומשקפת את הביטוי של זמן ומקום, אם כי גם הוויכוחים התלמודיים ומחברי התלמוד יצרו כמה מוסכמות שרירותיות. באשר לדפוסי הפרשנות, למשל הכלל ש"אם משנה אנונימית [המכילה רק דעה אחת]קודמת לדעה המכילה מחלוקת, ההלכה אינה עוקבת אחר המשנה האנונימית"[322], הן בוודאי היו מוסכמות מודעות *מלכתחילה* או לפחות החלטות *לאחר מעשה* שהתבססו כביכול על ממצאי מחקר.

באשר לכללי האצבע ולחריגים שלהם, הנוגעים לאמינותם היחסית של קובעי החוק, למשל ש"ההלכה בדרך כלל הולכת לפי בית הלל על פני בית שמאי, למעט..." במקרים מסוימים, יש להבין אותם כסיכומים שלאחר מעשה[323]. הם לא היו דעות קדומות שהוטלו על ידי צו אלוהי, אלא הערכות סופיות של

---

[319] החיבור המוקדם ביותר בנושא טרמינולוגיה שהוזכר על ידי רבינוביץ' הוא *ספר כריתות* מאת רבי שמשון מחינון, 'אחד מאחרוני בעלי התוספות הצרפתים (המאה הארבע עשרה)'. לאחר מכן ישנו *מבוא התלמוד* של רבי שמואל אבן נגרלה 'הנגיד' (שנקרא כך, אך בטעות על פי מ. מרגוליס). וכן הלאה. לפיכך, על פי רשימתו של רבינוביץ', ההתפתחות *השיטתית* של ניתוח לשוני כזה היא תופעה מאוחרת יחסית (ראשונים). פרטים נוספים על שאלה זו ניתן למצוא ב"תולדות *התלמוד"* מאת רודקינסון (1903), המוזכר בעמוד י"ד, שלא קראתי.

[320] נספח JL, 5 לכמה הערות אגביות למדי על השפה העברית, ראו.

[321] הניגוד בין עברית משנה לארמית של הגמרא או בין הארמית של בית משפט הקודש לזו של י"ט הם רק הוריאציות הברורות ביותר.

[322] ברגמן, עמ' 92.

[323] ראה ברגמן, עמ' 94. אפילו כאן, ישנן דעות שונות. לדוגמה, יש האומרים שההלכה הולכת לפי בית שמאי ולא לפי בית הלל ב-6 מקרים, בעוד שחלקם אומרים ב-3 מקרים; או שוב, יש האומרים שבמחלוקות בין רבי יהודה לרבי נחמיה, האחרון מנצח, בעוד שהרמב"ם דוחה כלל אצבע זה.

המנצחים והמפסידים במספר רב של סכסוכים שאינם קשורים. במילים אחרות, עקרונות כאלה הם דוחות סטטיסטיים על ציונים אישיים, ולא הרהורים על מהות או טכניקות לוגיות; לא ניתן להשתמש בהם כהוכחות.

עלינו לקחת בחשבון את ההתפתחות ההיסטורית של מדע זה[324] של השפה התלמודית, סדר הטקסט והסמכות האישית. קיים אלמנט אמפירי בלתי נמנע המעורב בניסוח עקרונות היוריסטיים, שכן הם אינם (כביכול) חרוטים בטבע כפי שהלוגיקה, אלא תלויים בגורמים אנושיים. אנו עשויים לתהות כמה מהסדירות המתוארת בספרים בנושא היא הנחה רעועה וכמה ממנה מבוססת באופן בלתי מעורער: כלומר, מה מהווה *ראיה להנחה שיש סדירות* , ואיזו *מסקנה* נובעת מההנחה *שיש* סדירות; שכן אם ההנחה היא הכללה אמפירית, ולא מוסכמה שלפני מעשה, אז יש ללמוד אותה בקפידה רבה יותר (מכיוון שהחוק מושפע ממנו).

דף התלמוד ערוך בצורה סטנדרטית, כאשר תחילה מופיעים חלקים מהמשנה, ולאחר מכן פירוש הגמרא, כאשר האחרון מופרד על ידי האותיות גמ ; פירושים מאוחרים יותר, כולל בעיקר אלו של רש"י ותוספות, כלולים בדרך כלל בדף, סביב הטקסט התלמודי. יש לציין כי מכיוון ששפות שמיות הן בעיקרן עיצוריות, הטקסט נכתב ופורסם במקור ללא *סימני תנועה* ; ועד לאחרונה נוהג זה נמשך, בין היתר בגלל אי ודאויות או מסורות שונות בנוגע לניקוד נכון. מכיוון שהטקסט גם נטול *סימני פיסוק* , ראשית יש צורך לזהות היכן מתחיל ומסתיים משפט, ואת הסעיפים השונים שלו; מה שאנו כוללים או לא כוללים במשפט, וכיצד אנו חותכים אותו לסעיפים, ישפיע באופן טבעי על משמעותו. כמו כן, נעשה *שימוש בקיצורים רבים* , *שיש* להטמיע.

כפי שמבהיר פייגנבאום, סוגיה קשורה היא *תפקידו* של המשפט בהקשר הרחב יותר: האם מדובר בנושא חדש או בהמשך של דיון מתמשך; ואם האחרון, האם מדובר בשאלה או בתשובה, ובקשר למה? משמעות הדבר היא הצורך לזהות ולהעריך את תפקידה של כל מילה, ביטוי או משפט בכל שורה ושורה של טיעון, ולעקוב אחר מי אמר מה ומדוע. הקלה על תפיסה והבנה כאלה היא העובדה שישנן סכמות חוזרות; אך אפילו הכנה עצמית על ידי לימודן התיאורטי אינה תמיד מבטיחה את יכולתו בפועל להתאים נכון את הנתונים ולמפות את מהלך הדיון.

היוריסטיקות תלמודיות, אם לשפוט לפי מאמציה המצוינים של רבינוביץ', מורכבות מלקסיקון מסודר של מונחים, הכולל, ראשית, ***מונחים המצויים במשנה*** , לאחר מכן ***מונחים שהגמרא משתמשת בהם כדי להבהיר את קודמיה המשנה*** , ולבסוף ***מונחים שהגמרא ייסדה לצורך פיתוחה שלה*** .

---

[324] לשפה ולארגון התלמוד יש היסטוריה; וגם *לחקר* ההיסטוריה הזו יש היסטוריה משלו. באיזו מידה אותרה האחרונה, ובדייקנות, איני יודע. נראה כי נעשה מאמץ מסוים, כפי שיפורט בביבליוגרפיה של רבינוביץ'; אך ייתכן שיידרש מאמץ יסודי יותר.

ניתן לאפיין מונחים מסוימים כאנליטיים, שכן הם מסייעים בהגדרת הנושא, תוך התייחסות להיבטים שונים של סיווגו; חלוקה זו נוגעת בעיקר לצורה ולתוכן של טענות, למונחים שלהן, לכמותן, לקוטביות שלהן, ובסופו של דבר גם למודליות או לתנאים שלהן; ו(במידה מסוימת) למודעות למה שטמון בהן. מונחים מסוימים הם סינתטיים, המתארים את ההליכים הלוגיים או הדיסקורסיביים שבאמצעותם טענה מנוסחת הגיעה לשיקול ובסופו של דבר התבססה או נדחית.

החלוקה והתת-חלוקה של מילים וביטויים המתאימים לכל הקשר, שונות במידה ניכרת במשנה ובגמרא, בגלל הבדלים בהתפתחות של שתי המסמכים הללו. המשנה היא למעשה מסמך שנועד לקבוע חוקים קבועים מראש; תמונה סטטית יחסית של החוק בזמן נתון, תוצר סופי. בעוד שהגמרא עוסקת, בתחילה, בתהליך לימוד ועיכול, ובסופו של דבר, לאחר שצברה תאוצה, היא מפתחת את החוק עוד יותר בנוכחות הקורא.[325]

עד כאן, תוכן ההיוריסטיקות של התלמוד; אין צורך להיכנס לפרטים, תוך שכפול עבודתם של אחרים. עם זאת, יש צורך בכמה הערות ביקורתיות רחבות בנושא. ראשית, הבה נציין שאם ברצוננו להפיק מתורות ההיוריסטיקות כמה פריטים בעלי משמעות אפיסטמולוגית, עלינו לבחון במיוחד את כל ההערות הקטנות שמחבריהם מעלים בנוגע ל*סטיות* מהנורמה: מונחים המשמשים במשמעויות שונות בהקשרים מסוימים; מונחים שונים המשמשים לאותו הדבר לכאורה; מונחים יוצאי דופן המשמשים לעיתים שחקנים מסוימים במקום המונחים הסטנדרטיים המשמשים בעיקר; גמרא הסותרת או מתקנת משנה, סבורים עושים אותו דבר לגמרא; וכן הלאה. דווקא מקרים מגבילים כאלה, הנופלים מחוץ לנורמות המרכזיות המסורתיות המודגשות, הם אשר עלינו לשקול בקפידה על ידינו.

אנו עשויים להתייחס לכמה דוגמאות להיוריסטיקה חריגה המובאת בחיבורו של רבינוביץ'. הגמרא עשויה להצביע על מקרים "שלא נקבעו במשנה" (עמוד 62). דבר זה מרמז על כך שהאמוראים לא ראו בתנאים כיודעי כל, או לפחות ככאלה שצפו את כל האפשרויות. הגמרא דוחה לעיתים משנה, מסיבה זו או אחרת: "במקרה אחד (*נדה יג* ע"ב) המשנה אינה מתקבלת משום שההלכה שהיא קובעת נחשבת כלא הגיונית!" והגמרא תעשה לעתים קרובות "תיקונים קלים בטקסט" של המשנה (עמוד 21); "במקרה אחד (*יבמות מג* ע"א)", עקב הבדלים בהחלטות לגבי מקרים דומים לכאורה, הגמרא קובעת ש"משנה זו אינה מוסמכת" (עמוד 26). דוגמאות אלה מרמזות על כך שחכמי הגמרא ראו

---

[325] בראיטות לעיתים קרובות מעוררים ויכוח סוער. שלא כמו משניות (שיש להן סמכות ראשונית), הכרזות אלו של תנאים *אינן בהכרח ידועות לכל* האמוראים, אך עם זאת יש להן סמכות ניכרת (אחרי משניות). מסיבה זו, ברייתות גורמות לעיתים קרובות לחילוקי דעות בין אמוראים: אלו שיודעים דעה אחת, ואלו שאינם יודעים דעה אחרת.

את עצמם ראויים לערער על שיקול דעתם של חכמי המשנה, ודחו חומר אשר עם הזמן הופך לסותר את ההיגיון.

הדבר ניתן למצוא גם בדוגמה הבאה: "למעשה, במקרה אחד (*יבמות* כ"ז ע"ב)" הגמרא "דוחה משנה מתוך כבוד לממרא של רבי יוחנן!!" (שהיה אמורא) (עמוד 28). ישנן גם הצעות לכך שטקסט המשנה זוהם עד למועד סקירתו של הגמרא: "בשני מקרים לפחות (*חולין* פד ע"א)", הגמרא אינה יכולה לפתור סתירה בין קטעים סמכותיים, "וחייבת לטעון שחוק מסוים אינו באמת חלק מהמשנה!" (עמוד 28); ניתן גם לתקן משנה (עמוד 32). גם ברייתות התעלמו מדי פעם (עמוד 37) או תוקנו (עמוד 32), אם כי זה פחות משמעותי, שכן בהגדרה, למרות שהן מאותה תקופה כמו המשנה, ייתכן שהן הוצאו ממנה במכוון משום שלא היו סמכותיות. הביטויים "אולי זה שגוי", "אין ללמד זאת" ו"אין להתייחס לזה ברצינות" משקפים את האפשרות הגדולה יותר לדחייה ביחס לברייתות (עמ' 60).

בהמשך הזמן, אנו מוצאים מקרים של סבוראים שהוסיפו תוספות לתלמוד, למשל ביומא ל ' ע"ב (עמוד 56), או שוב, לפי דעה אחת, בפסחים *קי"ב* ע"א-ב (עמוד 45). ממצא זה מצביע על כך שהתלמוד שוחק לאחר שנחתם. באופן רחב יותר, עלינו לשקול גם חילוקי דעות בין חכמים מאותה תקופה: חכמים מצאו טיעון של אחד מעמיתיהם מתוח (עמוד 59) או שרירותי (עמוד 69) או לא משכנע; או מצאו את גישתו לסוגיה מעורפלת מדי, פנטסטית מדי או טריוויאלית מדי (עמוד 64); או חכמים שנתקעו בבעיה, ואינם מסוגלים לפתור אותה (***תקו***) (עמוד 63). אירועים כאלה מספרים לנו משהו על החכמים כפרטים: הידע ויכולת ההיגיון שלהם לא היו בהכרח מושלמים.

כל האמור לעיל חל גם על דורות עוקבים של *פוסקים* . כל זה מדגים את האופי האינדוקטיבי של התפתחות ההלכה היהודית - וזה לא יכול להיות כך, שכן הידע האנושי מתפתח בתגובה לתופעות. ידוע היטב, כמו כן, כתוצאה מתעתוק ידני שוב ושוב, מעותקים שעליהם כתבו הקוראים פירושים בכתב יד, ולפעמים כתוצאה מצנזורה של חלקים ממנו על ידי רשויות לא יהודיות, עד לתקופת הראשונים, גרסאות רבות של התלמוד נפוצו; והחוקרים נאלצו

לעמול במרץ כדי לזהות את הגרסה הנכונה, או הסבירה ביותר[326]. גם זו אינדוקציה: תצפית והנמקה, השערה ואישור או אי-הוכחה.

אין צורך להרחיב כאן על עניינים אלה, אף על פי שניתן להביא דוגמאות רבות נוספות מכל רחבי ההיסטוריה של המשפט היהודי. לדעתי, לא ניתן לזלזל בהערות שוליים כאלה ללימוד התלמוד ולפטור אותן כחסרות משמעות; הן מוכיחות מספר דברים ללא צל של ספק, כגון: שחכמים מאוחרים יותר לא תמיד נכנעו ללא תנאי לחכמים קודמים, אלא היו מוכנים להשתמש בראשם; שלעתים קרובות טקסטים היו מפוקפקים מספיק, כך שהיו הפסקות בהמשכיות העברת המשפט היהודי; ובאופן רחב יותר, שהמשפט עבר התפתחות, עם צמיחה ודלדול, שינויים ותהפוכות.

מעניין שאפילו מחבר כמו פייגנבאום, שניתן לסווג אותו כאורתודוקסי מאוד, מכיר בהתפתחות בשיטה ובשפה של התורה שבעל פה: "התנאים... החלו לארגן אותה לרשת של חוקים מדויקים המסודרים לפי נושאים" - ובסופו של דבר " *החומר, שיטות הניתוח ודרכי הביטוי התרחבו מאוד* " (עמוד 3, ההדגשה שלי). העובדה היא שהאורתודוקסים בדרך כלל נרתעים מלהודות שהחוק, ואף המתודולוגיה שלו, עברו שינוי *משמעותי* מאז ימי משה. יש להתעלם משינויים כ"מינוריים", מהסיבה הפשוטה שהתורה אחרת לא הייתה סינאית גרידא ולכן אלוהית לחלוטין במקורה.

עם זאת, על הקורא רק לבחון יצירה כמו " *עקרונות ופיתוח המשפט היהודי*" *של לויטס*[327] כדי לראות כי אין ספק כי חל שינוי לאורך זמן, לרוב בדרך של הרחבה וצפיפות מוגברת, ולעתים קרובות מספיק בדרך של צמצום או פישוט. נהלים עשויים להתווסף או להתעלם מהם, להתפרט בפירוט הולך וגובר או להיות פחות תובעניים. כיצד יש ליישב בכנות שינויים כאלה, במבט כולל, עם

---

[326] ראוי לציין, רש"י, ראה שרשבסקי. אגב, מזעזע לגלות שאפילו היו גרסאות שונות של התורה! בעניין זה, לויטס (עמ' 47-44) מודיע לנו שהתלמוד מדווח על תיקונים קלים בטקסט על ידי הסופרים (*נדרים לז* ע"ב - הסופרים הופיעו לאחר הגלות הראשונה); הוא גם מספר כיצד, במקרה אחד, נמצאו שלושה ספרי תורה בבית המקדש שלא היו זהים, והוחלט לאמץ את הקריאה המשותפת לשניים מהם כתקפה (*סופרים* ו', ד') - שיטה סטטיסטית פשוטה, שימו לב היטב. שימו לב גם להערתו: "זמן קצר לאחר תקופת התלמוד, הופקו מהדורות ביקורתיות של כתבי הקודש על ידי המסורים, מהם אנו שואבים את המסורה של ימינו. הם החליטו איזו גרסה מבין הקיימות צריכה להיות סטנדרטית..." אם כי הוא בצדק רואה בעניין חשיבות מינורית - בצדק, משום שמשחק כזה מניח מראש מסמך קיים בגרסאות רבות. אך בעיות מסוג זה חזרו על עצמן, אם לשפוט לפי הערה אצל כהן שרשב"ם "כנראה קורא *עלכה* 'לגביך', ולא *לך* כמו במהדורות" (עמוד 166). באופן כללי יותר, ישנן סתירות רבות לכאורה (בשמות, באיות, במספרים וכו') בתנ"ך, שניתן לייחס אותן לטעויות של הכותבים או לטעויות סופרים, אם כי פרשנים אורתודוקסים עושים מאמצים רבים כדי להסביר אותן בדרכים אחרות; לדוגמה, *דודנים* בבראשית י':ד' כתובים *ורדנים* בדברי הימים א' א':ז' (האותיות העבריות *ד'* ו- *ל'* מתבלבלות בקלות). ראה מיטשל עמ' 32-31, וגם 102-101.

[327] ראה למשל את פרק 6, אבל הספר כולו שווה קריאה.

הציווי המקראי שלא להוסיף או לגרוע מהתורה (דברים ד':2; י"ג:1) אינו ברור - וזו הסיבה שיש להתעלם מהעניין. באופן דומה, לימוד יצירות על הרמנויטיקה והיוריסטיקה מראה בבירור כי היו שינויים בלוגיקה היהודית [328].

הצעה אחת שאני יכול להציע כאן, כדי לפתור את הבעיה האידיאולוגית הטבועה, היא שנבחין בין 'האצלת סמכות כללית' לבין 'אישור של כל הביטויים הספציפיים של הסמכות'. כלומר, אלוהים עשוי בהחלט לומר לנו: לחכמיכם מכל דור ומקום יש את אישורי לחוקק ולאכוף חוקים, מבלי לרמוז בכך שחוקים אלה חייבים להיות זהים בכל מקום ולכל הזמנים. כשם שבתחום החילוני, המלך (בממלכה) או 'העם' (בדמוקרטיה) מעניק לממשלה הנבחרת (הרשות המבצעת, המחוקקת והשופטת) את הסמכות לחוקק חוקים, מבלי לרמוז שהיא אינה יכולה לשנות חוקים אלה מאוחר יותר, כפי שיידרש באופן סביר ככל שהנסיבות משתנות, במסגרת גבולות המוגדרים על ידי חוקה כלשהי - כך גם בתחום הדתי אלוהים עשוי לעשות כן.

עצם העובדה של האצלת סמכות אינה הופכת את הבלתי משתנה לחיוני ואת האסורה להסתגלות. אכן, הקטע המדובר בתורה מציין את השופטים " *בימים ההם* " (דברים יז: ח-יג), דבר המשקף את המודעות לכך שחוקים מעשה ידי אדם, אפילו כאלה עם אישור אלוהי כללי, עשויים להידרש לשינוי, ככל שהידע והתנאים החברתיים מתפתחים [329]. בשום אופן אין האצלת סמכות כזו מחייבת באופן הגיוני ששופטים קודמים ייחשבו על ידי שופטים מאוחרים יותר כצודקים תמיד, כבעלי כוחות אלוהיים של ידיעת כל וחוסר תקינות, אלא רק מרמזת שהם עשויים להיות החכמים ביותר לזמנם ולמקומם. אם, נניח, כיום, שופטינו, הבודקים את מעמדן של נשים, תופסים אותן בצורה שונה מדורות קודמים, לאור אווירה אינטלקטואלית וחברתית פתוחה יותר, הם בהחלט עשויים לשנות חוקים מסוימים הנוגעים לנשים, מבלי להעליב בכך חכמי העבר, או להכחיש את אישורם האלוהי באופן כללי של חכמים ולבטל את עבודתם.

בשום מקום לא מוכח באופן רשמי שחכמים מאוחרים יותר צריכים לציית בקפדנות לכל פסקי הדין של הקודמים. עיקרון כזה של ציות נתפס כמובן מאליו על ידי האורתודוקסיה הנוכחית, כמסורת מבוססת, אך אין לו בסיס טקסטואלי ממשי. נדרש מאיתנו טיעון מעגלי: עלינו להאמין במסורת משום שהמסורת אומרת לנו להאמין בה. אבל, אני אומר, קודם כל צריכה להיות איזושהי הצדקה סמכותית יותר, העומדת מחוץ למסורת. לדוגמה, נשים אינן יכולות להיקרא לקריאת התורה השבועית, לא משום שהתורה אסרה זאת

---

328 דוגמאות ניתן למצוא מפוזרות בעבודה הנוכחית.

329 לוגיקאים כינו את הנטייה לסווג עצמים בהתייחס למאפייניהם בעבר, ולא בהתייחס לתכונותיהם החדשות בסופו של דבר, "כשל גנטי". זהו כשל אינדוקטיבי, כמובן, בכך שהוא משקף נוקשות מחשבתית, כישלון לנטר אמפירית אובייקטי מחקר לאיתור שינויים אפשריים בזהותם. יש להתיר התקדמות בתפיסותינו ובתפיסותינו.

במקור, אלא בגלל 'כבוד הקהילה'. אולי באותם ימים לקהילות היו בדרך כלל תגובות כאלה; אבל מה אם כיום, בקהילות רבות, זה כבר לא המצב?. [330]הסיבה שהוצעה על ידי הקדמונים מחזקת את עצמה, ומנהיגה הרגלים חברתיים, אך היא לא נשקלה ברמה רדיקלית מספיק.

3. גישה שיטתית

למרות שההיגיון נוכח תמיד בחשיבה היהודית, לדעתי הוא אינו זוכה להתייחסות מפורשת כפי שהוא ראוי להיות. *תלמוד תורה* , כלומר לימודי מקרא ותלמוד, מהווים הכשרה לוגית רבת עוצמה, וההצלחה יוצאת הדופן של יהודים בכל התחומים האחרים נובעת במידה רבה, במישרין או בעקיפין, מהכשרה זו. אף על פי כן, נוכל לעשות טוב יותר - הרבה יותר טוב.

ניתן לשפר את הפרשנות המקראית על ידי יישום מודע יותר של היגיון. מה בדיוק הוסבר, או ניתן להסיק, באופן הגיוני מכל משפט וניסוח בתורה, ובאמצעות אילו צורות טיעון ספציפיות? פרשנים נותנים הסברים, אך הם כמעט ולא מציינים את מקורותיהם המדויקים, בין אם הם מסורתיים לחלוטין ובין אם הם מבוססים על היגיון. אני מדמיין ספר שיאסוף ליד כל פסוק את כל הלקחים שניתן ללמוד ממנו, וכיצד בדיוק. היהדות מהווה אוסף של אמונות, שרובן מרומזות, אם לא מפורשות, בתורה. לדוגמה, האמונה בהשגחה עליונה אינה מבוססת רק על אמירות מופשטות (כמו, נניח, זו שבפסקה השנייה של קריאת *שמע*), אלא גם מוצעת על ידי סיפורים קונקרטיים שונים.

אבל במיוחד בלימודי תלמוד, אני מאמין שיש צורך בשיפור גדול. חלק בתלמוד המתאר את כל הטיעונים והטענות הנגדיות המורכבות בנוגע לסוגיה מסוימת, מכונה ***סוגיה*** . התלמוד מחולק באופן טבעי למספר רב של חלקים; חלקם קצרים, חלקם ארוכים מאוד. המשנה מציבה טענה; הגמרא מוצאת בה קושי מסוים, ביחס למשנה אחרת או לברייתא, ודנה בנושא; פרשנים מאוחרים יותר נכנסים לדיון: חי גאון, רש"י, תוספות, משה פיינשטיין. עולות שאלות עדינות יותר ויותר, נעשות הבחנות עדינות יותר ויותר, עד שכולם מרוצים, או מושתקים.

נראה, ואני לא מכחיש זאת, שמומחים בתחום מסוגלים לעקוב אחר טיעונים מורכבים אלה, אפילו בלי צורך בעט ונייר; מוחותיהם מהירים ובמצב תקין לחלוטין, והאינטליגנציה שלהם נהדרת. אבל עבור אדם משעמם כמוני, ואני לא חושב שאני הרבה מתחת לממוצע, קשה לעקוב אחר כל זה ללא גישה נקודתית יותר. אני יודע באופן אישי היטב, מניסיון חוזר ונשנה, כיצד טיעון

---

[330] נשים רבות כיום הן בבירור "מכובדות" בכל מובן של המונח כפי שהוא מובן לגברים; *המועצה הפדרלית השוויצרית* של רות דרייפוס עולה בדעתי. קבוצה נוספת שנראית לי כמי שנזלזלת בטעות על ידי התלמוד הן חירשים-אילמים; כיום, אנו יודעים את יכולותיהם האמיתיות.

יכול להיראות משכנע מאוד על פני השטח, ואז להתגלות, באמצעות יישום שיטות הלוגיקה הפורמלית, כשגוי, או לפחות זקוק לתיקון.

הייתי רוצה לראות כל *סוגיה* מנותחת בסבלנות, באופן שכל הטיעונים שלה יהיו מפורשים לחלוטין, שורה אחר שורה, ויוכח שכל האפשרויות נלקחו בחשבון, ולא ניתן להסיק מסקנות אחרות מלבד אלו שהוצעו באופן מסורתי. אם היה תחום של ספק, ונפסק *פסק* דין של השלטונות, טוב ויפה; החוק אינו חייב להתבסס אך ורק על היגיון. אבל בכל מקרה, ההיגיון הכרוכים בכך חייב להיות ברור, כדי שיהיה מוצדק לחלוטין. *ניתן לכתוב ספר שלם על כל סוגיה* , במידת הצורך. יש מרחב רב למחקר מלומד בגישה כזו, והיא בוודאי תעורר ותעורר עניין בתלמוד.

הצעתנו עשויה להיראות כנוגדת את המסורת לפיה התורה שבעל פה תישמר בעל פה ככל האפשר. אך האמת היא שמסורת זו כמעט ולא זכתה לתשומת לב מאז עריכת המשנה והגמרא: התבוננו בכל הפירושים הכתובים שהופיעו מאז. כל מה שאני דוגל בו הוא איסוף כל הכתבים הסמכותיים, הנוגעים לכל *סוגיה נתונה* , וסידורם המדויק תוך התחשבות בהיגיון פורמלי. זהו רק סוג של פרשנות-על, אפשר לומר. בכל מקרה, אין מה להסתיר מפני לא-יהודים; חוקרי התורה מכירים את השפות המעורבות, ויכולים ללמוד את הטקסטים המקוריים, בכל מקרה, אם ירצו בכך. מצד שני, ניתן בדרך זו להפוך את התלמוד לנגיש יותר ליהודי המודרני; וזה בוודאי מה שחשוב ביותר.

להלן דוגמה תמציתית למה אני מתכוון; איך הייתי רוצה לראות את התלמוד נלמד ונלמד. הדוגמה חלקית, אך היא מספיקה (בכל מקרה, אלו הן ההערות היחידות שרשמתי!). היא לקוחה ממסכת *ברכות* , עמוד 14. *הסוגיה* נובעת מחילוקי דעות (*מחולקת*), בין ששת מצד אחד, לבין רב ושמואל מצד שני, בשאלה האם מותר "לברך בעל פה" מישהו "לפני התפילה"; דבר המסבך עוד יותר את העניין, למונחים המעורבים יש פרשנויות שונות. שימו לב לסמלים שאני מוסיף, כדי לקצר את הדיון.

פ: אפשר לומר שלום לפני התפילה (ששת).

ש: אסור לומר שלום לפני תפילה (רב ושמואל).

(שימו לב כבדרך אגב שהטענות הללו הן מודאליות; סוג המודאליות המעורבת הוא אתי: "יכול" כאן מתייחס להרשאה, ו"לא יכול" לאיסור.)

במבט ראשון, P ו-Q סותרים זה את זה; אולם מתברר ש:

" *תגיד שלום* " יכול להיות:

א) לחפש כדי להגיד שלום, או

ב) הזדמנות להיפגש ולומר שלום.

(שימו לב ש"חיפוש" יכול להיחשב כמקרה פרטי של "מפגש מקרי"; כך ש-P(a) מרמז על P(b), ובניגוד לכך Q(b) מרמז על Q(a), עבור כל ערך נתון של האיבר האחר (c או d).) כמו כן:

" *לפני התפילה* " עשוי להיות:

ג) לפני שמתחילים להתפלל, או

ד) לפני סיום התפילות.

(שימו לב ש"לפני סיום התפילות" מובנת ככוללת *את כל* הזמן שלפני, כולל "לפני שמתחילים להתפלל"; כך ש-P(c) מרמז על P(d), ולעומת זאת Q(d) מרמז על Q(c), עבור כל ערך נתון של האיבר האחר (a או b).)

לכל אחת מהתזות הנתונות עשויות, לפיכך, בהתאם למונחים המעורבים, להיות ארבע משמעויות. לפיכך, P יכול להיות P(a,c) או P(a,d) או P(b,c) או P(b,d); ובאופן דומה עבור Q. מטרתנו כעת היא לקבוע אילו צירופים של P ו-Q, במובנם השונים, הם עקביים פורמלית, מה שמרמז על איחוד אפשרי בין שתי העמדות. השיטה בה נעשה שימוש היא שיטת אלימינציה.

אם ל-P ול-Q יש בדיוק את אותם כתבי תחתיים, הם סותרים זה את זה מבחינה פורמלית, מכיוון שאחד אומר "יכול" והשני "לא יכול". לכן, ארבע מילות החיבור כמו "P(a,c) ו-Q(a,c)" סותרות את עצמן וניתן להשמיט אותן מבחינה נוספת. מה, לעומת זאת, לגבי שתים עשרה מילות החיבור הנותרות? נוכל להשמיט עוד כמה מהן, קל וחומר באמצעות טיעונים.

ראשית, אם אי אפשר להיפגש ולומר שלום, אז אי אפשר לחפש ולומר שלום. כלומר, P(a) ו-Q(b) מנוגדים, עבור ערך נתון של האיבר השני (c או d).

שנית, אם אי אפשר להגיד שלום לפני סיום התפילה, אז אי אפשר להגיד שלום לפני שמתחילים להתפלל. כלומר, P(c) ו-Q(d) מנוגדים זה לזה, עבור ערך נתון של האיבר השני (a או b).

טיעונים קל וחומר אלה מאפשרים לנו לשלול חמישה צירופים נוספים של P ו-Q, דהיינו: מהסיבה הראשונה, "P(a,c) ו-P(a,d) ו-Q(b,c)"; מהסיבה השנייה, "P(a,c) ו-P(b,c) ו-Q(a,d)"; ומכל אחת מהסיבות או משתי הסיבות, "P(a,c) ו-Q(b,d)". מה שמותיר אותנו, ככל שאני יכול לראות, עם שבעה צירופים עקביים פנימית של שתי התזות:

1. P(a,d) + Q(a,c) = אפשר לחפש כדי להגיד שלום לפני שמתחילים להתפלל, אבל אי אפשר לחפש כדי להגיד שלום לפני שמתחילים להתפלל.

2. P(b,c) + Q(a,c) = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל, אבל אי אפשר לחפש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל.

3. P(b,d) + Q(a,c) = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני סיום התפילה, אבל לא ניתן לחפש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל.

4. P(b,c) + Q(a,d) = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל, אבל לא ניתן לחפש ולומר שלום לפני שסיימו את התפילה.

5. (P(b,d) + Q(a,d = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני סיום התפילה, אבל לא ניתן לחפש ולומר שלום לפני סיום התפילה.

6. (P(a,d) + Q(b,c = אפשר לחפש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל, אבל אי אפשר לפגוש מישהו ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל.

7. (P(b,d) + Q(b,c = אפשר להיפגש ולומר שלום לפני סיום התפילה, אבל אי אפשר להיפגש ולומר שלום לפני שמתחילים להתפלל.

רשימה זו אינה מסיימת את הניתוח. השלב הבא יהיה לקבוע את יחסי הגומלין בין צירופים אלה. חלקם אינם תואמים, משום שלחלק ה-P של אחד מהם יש את אותם המונחים כמו לחלק ה-Q של השני; לדוגמה, מספרים 1 ו-6 סותרים את מספרים 4 ו-5. חלקם מרמזים על אחרים, לאור הקשר (שהוזכר לעיל) בין המונחים א' ו-ב', או ג' ו-ד'. לפיכך, לדוגמה, מספר 2 מרמז על מספר 3; מספר 4 מרמז על מספר 2, ולכן מרמז גם על מספר 3; מספר 5 מרמז על מספר 3. צירופים מסוימים עשויים להיות לא סותרים, וגם לא לכלול השלכות, ובמקרה כזה יתפסו כתואמים בלבד. ייתכן שנרצה גם להתעכב על כל משפט ולשקול מה בדיוק משמעותו; לדוגמה, מספר 1 נראה מרמז על היתר לחפש להגיד שלום באמצע תפילה.

לא אמשיך לפרטים אלה, אלא רק אוסיף: רק *לאחר* כל ההכנות הפורמליות הללו, נוכל להתחיל לתהות לגבי עמדותיהם של רבנים שונים. בהינתן שמטרת *הסוגיה כולה* היא ליישב את הדעות הנבדלות לכאורה של ששת ורב/שמואל, ההיגיון משאיר אותנו עם שבע הרמוניזציות אפשריות; לאחר מכן עלינו למצוא דרכים לצמצם את הרשימה עוד יותר. מה פסק הגמרא, כיצד נטו הראשונים השונים, מה אומרים האחרונים, ואילו טיעונים מדויקים הובאו ממקומות אחרים - כל זה נוגע רק לשבעת הצירופים *שנותרו* .

אם הקורא מבולבל ממבוך ההיגיון הנ"ל, זה בהחלט ישמח אותי! כי זה יוכיח את טענתי, כלומר שרק המוחות יוצאי הדופן ביותר יכולים לעבור את התהליך הזה בוודאות תוך שימוש בראשם בלבד, ללא תמיכה חומרית. אין דרך להיות בטוחים שכל האפשרויות האלטרנטיביות כוסו, ללא גישה שיטתית כזו. יהיה קשה לכל אדם נורמלי לומר בכנות שהוא יכול לעבור תהליכים לוגיים מורכבים כאלה במהירות, מבלי לראות אותם שחור על לבן. גם אם מורה יתאר דברים בעל פה שלב אחר שלב, יהיה קשה לתלמיד לזכור את כל הפרטים בזיכרון מההתחלה ועד הסוף, וכך להשתכנע בכנות. בכל מקרה, רקע טוב בתורת הלוגיקה נראה חיוני.

אגב, חוויתי את החוויה המצערת של כמה מורי תלמוד שממהרים לעבור *סוגיה* , בלי הרבה דאגה לתקשורת . הם נראו נוטים יותר לאגו-טריפ, להיראות בעלי אינטליגנציה גבוהה - או להיצמד ללוח זמנים שרירותי כלשהו (שתרץ בנוחות את דילוגם על הקשיים). אבל מטרתם של מורים צריכה להיות, וככל הנראה זו מטרתם של רובם, לפנות לתודעה האנושית הייחודית של תלמידיהם, ולהעביר להם *ביעילות מידע* משכנע , ולא למרחב האווירי

שמסביב. הערך של המפגש פנים אל פנים הוא דווקא בכך שהמורה עונה על השאלות שמטרידות את התלמיד. תלמיד אחד, בין אם מתוך תמימות או אטימות או מתוך ידע או אינטליגנציה גדולים יותר, עשוי לא להיות בעל בעיה עם נקודה מסוימת; בעוד שאחר, מכל סיבה שהיא, מתקשה להטמיע את אותו מידע בהקשר הידע הספציפי שלו. אין שום מעלה בהתעלמות מקשיים; חשיבה טובה היא בלתי פוסקת, היא הולכת עד הסוף.

אף על פי כן, בעודי מודה בערכה של למידה בסיוע ראוי, קריאתי כאן עדיין היא לפירוט יסודי וכתוב של כל הטיעונים ההלכתיים, *סוגיה* אחר *סוגיה* . רק סקירה כזו, המבוצעת על ידי מומחים הן בלוגיקה והן בפסיקות רבניות, יכולה להפוך את הזרמים הלוגיים של התלמוד ופרשניו לשקופים לחלוטין, ולאפשר את הדגמת הסטנדרטים הגבוהים של הלוגיקה הכרוכים בהיגיון אורתודוקסי. אני מאמין, מתוך אמונה, שזה אפשרי; אך בכל מקרה, ההלכה יכולה להרוויח רק מתוכנית כזו. שכן אם במקרה ישנם תחומים של לוגיקה חלשה, הם לא יטילו ספק בכל דבר, אלא פשוט יציגו הזדמנויות לוויכוחים חדשים.

באופן רחב יותר, יהיה זה בעל ערך רב לחוקרים שיטתיים ולתלמידי התלמוד ופירושיו שיהיה להם פשוט *תוכן עניינים, מפתח, קונקורדנציה* . לא ראיתי מסמך כזה, אך נאמר לי שהוא כבר קיים; אם לא, כיום עם מחשבים זה אמור להיות קל לעשות (אם כי אולי יקר). יש צורך בשקיפות, לא רק ברמת הטיעונים הספציפיים, אלא באותה מידה ברמת הפיכת הספרות כולה לפתיחות לחקירה מאורגנת ושיטתית. לדוגמה, איסוף כל ההכרזות בכל נושא הנחקר - כדי לקבל תמונה אמיתית, אובייקטיבית ומאוזנת של מה שנאמר על ידי כל הרשויות בנושא המדובר, וכדי שנוכל לעקוב במדויק אחר האבולוציה ההיסטורית של חוקים וגישות.

8. שלוש עשרה מידות

לקוח מתוך לוגיקה יהודית *(1995), פרקים 10-11.*

בפרק זה נעסוק בבחינה מדוקדקת יותר ובביקורת גלויה של הפרשנות התלמודית/רבנית.

1. הצגה והערכה

הצגות מסורתיות של עקרונות ופרקטיקה של פרשנות רבנית כוללות רישום של *שלוש עשרה מידות* של רבי ישמעאל (לפחות, אם כי ניתן להזכיר טכניקות אחרות, בניגוד אליהן או בנוסף), תיאור כללי של אופן פעולתן, והמחשתן באמצעות דוגמאות המצויות בתלמוד או בספרות מוסמכת אחרת.[331]

גישה כזו אינה מספקת, ראשית כל, משום שההגדרות התיאורטיות של הכללים בדרך כלל מעורפלות מדי לתועלת מעשית, ולמטרות הבחנה ברורה בין כללים דומים. מבחן פשוט של פרקטיות ובהירות יהיה כדלקמן: אם הכללים מוגדרים היטב, הם אמורים לספק לכל אדם אינטליגנטי הליך חסין תקלות, כך שבהינתן אותו מסד נתונים כמו של הרבנים, הוא או היא יגיעו לאותן מסקנות כמוהם. חוסר ההתאמה החשוב השני בגישה המסורתית הוא היעדר כמעט מוחלט של הערכה; אין הליכי אימות, אין צמצומים לסטנדרטים מקובלים של חשיבה. אין להכחיש את גאונותו של ר' ישמעאל ואחרים כמוהו, ביכולתם להפשט כללים של התנהגות אינטלקטואלית מתצפית על תהליכי החשיבה שלהם ושל עמיתיהם במצבים שונים. אף על פי כן, כפי שנראה, כישלונם לטפל במידע באופן שיטתי והיעדרם בכלים לוגיים, הניבו תוצאות לא מושלמות.

נציע כאן כמה דרכים מקוריות לחשיפה ולהערכת הרמנויטיקה הרבנית (בעיקר, י"ג *מידות*). השלב החשוב ביותר בשיטתנו הוא **פורמליזציה** ; משמעות הדבר היא החלפת סמלים משתנים (כגון 'X' ו-'Y') במונחים או

---

[331] הניתוחים הנוכחיים התאפשרו בעיקר הודות להצגתו המפורטת של ברגמן את 13 *המידות* . אף על פי שאני לא אוהב את הטון הפומפוזי של המחבר ואת הקנאות הבלתי מעורערת שלו, ואיני מסכים עם רבות מעמדותיו הספציפיות, יש לשבח אותו על מאמציו יוצאי הדופן להבהיר את העקרונות ההרמנויטיים. לעתים קרובות מדי, סופרים מסתפקים פשוט ברישום דוגמאות עם מינימום של הרהור; הוא לפחות מנסה (אם לא תמיד מצליח) למיין את היחסים הלוגיים במפורש.

תזות של טענות [332]. פורמליזציה של טיעון, יש לציין, פירושה: פורמליזציה של כל ההנחות והמסקנות המפורשות והמרומזות. ערכו של מדד זה הוא בכך שהוא עוזר לנו להבהיר את המצבים הרלוונטיים, את התגובות הרבניות אליהם ואת הסוגיות שהן מעלות. בדרך זו, אנו עוברים מרמה הדומה לאריתמטיקה, לרמה הדומה יותר לאלגברה. כאשר אנו עוסקים בסמלים, אנו מפחיתים באופן משמעותי את האפשרות לשיפוט מעוות, עקב התקשרות אישית לפתרון כלשהו; ניתן לטפל בכל הבעיות באופן אובייקטיבי. יש לומר שפורמליזציה לוגית אינה תמיד הכלי המתאים ביותר העומד לרשותנו; במקרים מסוימים, ניתוחים אפיסטמולוגיים ו/או אונטולוגיים הם בעלי ערך רב יותר.

- יש לנו שתי קבוצות נתונים כדי למסד, או לנתח בצורה כלשהי: (א) *ההצהרות התיאורטיות* של רבנים (המגדירים או מסבירים את הכללים, או מנחים את השימוש בהם), ו-(ב) *ההוגמאות המעשיות* שהם נותנים לתמיכה (המחישות או יישום הצהרותיהם). עבודה זו מאפשרת לנו להשוות, ואם יש צורך בכך, בין תיאוריה ופרקטיקה רבנית. כפי שנראה, הן לא תמיד תואמות.
- תועלת נוספת של פורמליזציה או תהליכים דומים, היא האפשרות שהם נותנים לנו *להשוות מסקנות רבניות למסקנות המתקבלות על ידי סילוגיזם או טכניקות לוגיות מבוססות אחרות* . זוהי המטרה הסופית של מחקרנו, לקבוע ללא דעה קדומה האם או באיזו מידה ההרמנויטיקה הרבנית תואמת את הלוגיקה הדדוקטיבית והאינדוקטיבית. כפי שנראה, הם לא תמיד מקבילים למסלול הננקט או המומלץ על ידי הלוגיקה הרגילה.

לקראת פערים כאלה, חשוב ללמוד בקפידה את עקרונות ההרמנויטיים הרבניים, ולהבחין בין גורמיהם *הטבעיים* לגורמיהם *המלאכותיים* . ההיבטים הטבעיים אמינים באופן מיידי, וניתנים לאימות פורמלי על ידי, הלוגיקה האנושית הרגילה, ולכן שייכים לאפיסטמולוגיה חילונית. ההיבטים המלאכותיים, שלגביהם רבנים טוענים לאישור מסורתי ובסופו של דבר אלוהי, שנויים במחלוקת ודורשים בחינה מדוקדקת מאוד, למטרות הערכה או לפחות הסבר. משימתנו בנוגע לתוספים כאלה היא לשקול האם ההצדקות המוצעות להם על ידי רבנים הן הגיוניות ומשכנעות, או שמא יש להתייחס לגורמים אלה כהמצאות ושגיאות אנושיות.[333]

---

[332] פורמליזציה של *יחסים* אינה בעלת ערך טכני (מלבד חיסכון במקום), ונוטה להרחיק ולבלבל את הקוראים; עבור המאפיינים המופשטים יותר של טענות, נדבוק בשפה רגילה.

[333] ניתן להתייחס לעיקרון הרבני " *אין מקרא יוצא מן הכלל"* (מצוטט על ידי עמ' 371, בהתייחס לשב *63* ע"א ויב 24 *ע"א* , ותורגם שם כ"פסוק מקראי EJ, לעולם אינו מאבד את משמעותו הפשוטה", עם ההערה הנוספת "כלומר, ללא קשר לכל פרשנות נוספת"), כהכרה מרומזת בכך שפרשנויות המשתמשות בעקרונות הפרשנותיים לא תמיד היו טבעיות. ניתן לשאול כיצד הם הצליחו לקבל באופן מנטלי

בהמשך פרק זה נעסוק ב-13 הכללים של רבי ישמעאל תחת שלוש כותרות גדולות. "הסקות ידיעה" - כולל כללים 3-1, ו-12, כלומר *קל וחומר* (קל וחומר), *גזרה שווה* (הסקה על ידי אנלוגיה), *חזק, סמוכים, מיניאנו, מיסופי* (הסקות הקשריות), *ובניין אב* (הסקה סיבתית). לאחר מכן "היקף המונחים" - כולל כללים 7-4, המכונים יחד *כללים אופרתים* (סוגים ומינים). לבסוף, "הרמוניזציה" - כולל כללים 11-8 ו-13, עליהם יידונו הרבה.

צריך להיות ברור שאין לנו כוונה, כאן, להסתיר קשיים כלשהם, אלא להציע לעסוק בחשיפה של "כל הבעיות". הפרטים הטכניים עשויים להיות קשים להרבה אנשים, אך גם חוקרים חילונים וגם דתיים, שיעמדו במבחן, יזכו לגמול רב. הם ימצאו לא רק ביקורת עצמאית של הפרשנות הרבנית, אלא גם הדגמה מתודולוגית בעלת ערך אוניברסלי. בהערה האחרונה, אני מתכוון שאותה שיטה של הסבר (על ידי פורמליזציה) והערכה (תוך התייחסות ללוגיקה פורמלית) ניתנת ליישום על תנועות מחשבה אחרות ביהדות, או מחוצה לה, בדתות אחרות או בתחומים אחרים (פילוסופיה, פוליטיקה, או כל דבר אחר).

2. הסקת מידע

תחילה נבחן את הכללים הפרשניים שמטרתם בעיקרה להסיק מידע חדש מקטעי כתבי הקודש, ולא להבהיר או להרמוני את הטקסט (החלוקה, יש להודות, היא במידה מסוימת שרירותית). נכללים כאן תהליכים דדוקטיביים ואינדוקטיביים כאחד, בדרגות שונות של פורמליות וודאות.

- עסקנו ***בקל וחומר (כלל מס' 1*** של רבי ישמעאל) בפירוט רב, ואין צורך להזכיר כאן פרטים מסוימים. זה מתייחס לתהליך מחשבה טבעי, **קל וחומר הסקה** , הצורה הדדוקטיבית ביותר של טיעון רבני. חכמי התלמוד ואלה שבאו אחריהם, למרות שהייתה להם הבנה מפותחת במיוחד של צורת טיעון זו, לא הייתה להם הבנה מלאה שלה, כפי שניתן היה לצפות במקרה של התגלות אלוהית. הידע שלהם בה לא היה פורמלי; הם לא הבחינו בבירור בין שלבים אינדוקטיביים ודדוקטיביים של חשיבה; הם פירשו באופן שגוי יישומים מסוימים של עקרון *הליו*[334] ; והם ספרו בטעות את מספר הדוגמאות קל וחומר בתנ"ך.

יש לציין כי ניסוחו של רבי ישמעאל, " *קל וחומר* ", הוא קצר מאוד – במקרה הטוב כותרת; הוא אינו מגדיר את התהליכים המעורבים. ההבחנה בין *מקל לחומר* למחומר *לקאל* אינה מופיעה ברשימת שלוש עשרה *המידות* ; איני יודע

קונפליקטים בין קריאה שנוצרה על *ידי מידה* לקריאה פשוטה (*פשט*), בהינתן עיקרון כזה!

[334] אני מתייחס כאן לחלוקה הרבנית של עקרון *הדאיו* הנידונה בהערת שוליים לפסקה 4.4 של י"ב.

אם היא נמצאת במפורש בתלמוד או רק בספרות מאוחרת יותר. באיזו מידה היו הרבנים התלמודיים והפוסט-תלמודיים מודעים להבדל בין חיובי לשלילי קל וחומר; האם הם שמו לב אי פעם להבדל בין צורות קופולטיביות וצורות משתמעות של הטיעון, האם הם השתמשו בצורות המשניות; באיזו נקודה בהיסטוריה התפתחו הניסוחים הרבניים המורכבים יותר שאנו מוצאים בספרות העכשווית: כל אלה שאלות שאני שואל את עצמי, אך לא חקרתי את התשובה להן. להיסטוריונים של הלוגיקה יש עוד עבודה רבה לעשות.

באשר ללגיטימיות של השימוש בטיעון קל וחומר. אימתנו ארבעה (או שמונה) מצבי רוח ראשוניים, דהיינו קופולטיביים, סובייקטיביים או פרדיקטליים, חיוביים או שליליים (ואימפליקטיביים, מוקדמים או תוצאתיים, חיוביים או שליליים) ומספר מצבי רוח משניים נגזרים. מכיוון שלתהליך יש מצבי רוח תקפים באופן טבעי, נובע מכך שאם *מצבי* רוח אלה משמשים כראוי, לא ניתן להתנגד רשמית לשימושם בהקשרים שאינם מאושרים על ידי המסורת. המסורת יכולה להגביל את השימוש בהם רק בהתייחס להיבטים המקדימים האינדוקטיביים (כפי שדנו תחת הכותרת של התנגדויות); אך בהתייחס להיבטים הדדוקטיביים גרידא, לא ניתן לחוקק חקיקה רבנית [335]. זה יהיה כמו לנסות לפטור את עצמך בנוחות מחובת היושר או העקביות!

יש להכיר באותו חופש מחשבה לגבי כל שאר התהליכים הדדוקטיביים הטהורים (או שלבי התהליכים), כגון אופוזיציה, אדוקציה, סילוגיזם קטגורי או מותנה, הפקה, אפודוזיס וכן הלאה. כל הגבלה רבנית בתחומים כאלה תהיה כמוה לתמיכה באנטינומיה, ואינה ניתנת לסובלנות. התערבות רבנית, על בסיס פקודה אלוהית מיוחדת כלשהי שניתנה במעמד הר סיני והועברה במסורת שבעל פה, ניתנת להחלתה רק על תהליכים אינדוקטיביים; כלומר, ביחס למצבים המאפשרים *יותר* מתשובה אפשרית אחת לשאלה, ניתן להעלות על הדעת שתהיה צו אלוהי לגבי איזו תשובה להעדיף במצב/ים ספציפיים או בכל המצבים. עם זאת, עלינו לזכור שהיתכנותן *של* כוחות כאלה אינה מהווה הוכחה לכך שהם קיימים למעשה; היא רק מאפשרת טענה מבחינה לוגית אך אינה מצדיקה אותה; ויתרה מכך, שכל מחלוקת סביב כוחות כאלה מטילה ספק בלגיטימיות שלהם.

---

[335] אף על פי כן, לדעתי, חכמים היו חכמים מאוד כשדחו ענישה גופנית על הפרת איסורים שהתגלו באמצעות טיעון *קל וחומר* , או על הפרת איסורי תורה שעונשם הוסכם באמצעות טיעון *קל וחומר* . בפועל, לעיתים רחוקות, אם בכלל, אנו יכולים להיות בטוחים ב-100% ששחררנו את הדדוקציות שלנו מכל אי-ודאויות מהותיות אפשריות; ולכן עלול להיגרם עוול מסוים. מה שנכון לגבי *קל וחומר* , הטיעון הדדוקטיבי ביותר מבין הטיעונים התלמודיים, אמור להיות נכון שבעתיים עמ' 371-372, קאנון זה הנוגע EJ לגבי עקרונות הפרשנותיים האחרים. (על פי לאיסורים או עונשים משוערים, הוא של רבי ישמעאל: *אין תושבים מן הדין* ; רבי י"א , א', יא'ד *JT* -עקיבא חלק על כך. אנו מופנים ל.)

- הטכניקה של ***גזרה שווה*** (**כלל מס' 2**) מבוססת גם היא על תהליך חשיבה טבעי, אם כי אינטואיטיבי יותר וניסוי וטעייה. היא מורכבת **מהסקה באמצעות אנלוגיה** . פירוש הביטוי הוא "זהות מובחנת", ולכן מתייחס לתהליכים האפיסטמולוגיים הבסיסיים של *השוואה וניגוד* , שהם יחד הטכניקה הבסיסית של כל יצירת מושגים. בהחלתם על ניתוח טקסטואלי, באופן טבעי למדי (כלומר, ללא צורך בתקשורת מיוחדת או הסכמה ממקור אלוהי) נחפש הומונימים ומילים נרדפות, כדי להבין את השפה שבה נעשה שימוש ואת ההתייחסויות המושגיות שלה. בכל שיח, אנו עשויים למצוא תוויות אנלוגיות (דומות בשורשן, אם לא זהות), ולכאורה בעלות משמעות דומה או שונה בהקשרים שונים; או שאנו עשויים למצוא תוויות שונות בהקשרים שונים, עם אותה משמעות לכאורה.

הגישה המדעית *לגזרה שווה* תהיה פחות או יותר כדלקמן. משמעותה של תווית, כלומר מילה (כל אות זהה) או קבוצת מילים (ביטוי), או שורש מילה (בעל עיצורים משותפים מסוימים, באותו רצף; אם כי ייתכן עם כמה תנועות ועיצורים שונים המצביעים, על בסיס דקדוקי רחב יותר, הטיות משתנות) או קבוצת שורשי מילים, מוצעת על ידי ההקשרים השונים שבהם היא מופיעה בטקסט/ים הרלוונטיים, כמו גם בטקסטים אחרים ובשימוש עכשווי, וכן באמצעות אטימולוגיה השוואתית.

a. **הומונימיה** : אם *a, b, c...* הם כל המופעים של תווית, והמשמעויות המשוערות שלהן (בהתבסס על השיטות שהוצעו לעיל) חופפות, ואף משמעות משוערת אחרת לא תהיה קוהרנטית באותה מידה, אזי ניתן להניח שהמשמעות היחידה המוצעת היא המשמעות המיועדת. אם בהקשר/ים בודדים כלשהם, משמעותה של תווית אינה ודאית, והיא קוהרנטית בכל מקום אחר, ניתן ככל הנראה להכליל את אותה משמעות למקרה/ים הלא ודאיים. אבל אם התווית *זו משמעית* במקום אחר, כאשר יש משמעות משוערת אחת בהקשרים מסוימים ומשמעויות אחרות/ות באחרים, אזי אם לא ניכרים תנאי הבחנה ברורים, המשמעות השכיחה ביותר במקום אחר (אם בכלל) היא הסבירה ביותר, אם כי נותרה ספק מסוים.

b. **מילים נרדפות** : אם *A, B, C...* הן תוויות שונות והמשמעויות המשוערות שלהן (בהתבסס על השיטות שהוצעו לעיל) הן חד משמעיות, וזהות הדדית או לפחות דומות בכל מקום בו הן מופיעות, ואפילו לא שונות באופן מותנה בשום מקום, אז תוויות אלו יכולות להיחשב כדו-משמעיות וניתנות להחלפה; כלומר, הן תוויות שונות לאותו דבר. אם בהקשר/ים בודדים כלשהם, משמעותה של תווית אינה ודאית, והיא קוהרנטית בכל מקום אחר, ניתן ככל הנראה להכליל את אותה משמעות למקרה/ים הלא ודאיים.

לאחר שנקבעה המשמעות הכללית של תווית או השקילות של תוויות שונות, ניתן להניח שכל הצהרות עם התווית/ות הרלוונטית מתייחסות לאותו נושא.

דוגמה מפורטת לסוג הניתוח והסינתזה אליהם מתייחסים כאן ניתן למצוא במחקר שלנו, קל וחומר, בתנ"ך (יו"ל ה'-ו').

דוגמה מסורתית *לגזרה שווה* ניתנת על ידי EJ (בהתייחס *לפסחים* ס"ו א). הביטוי *"במועדו"* , שפירושו "בזמנו הקצוב", משמש הן במדבר ט', ב', בנוגע לכבש הפסח, והן במדבר כח', ב', בנוגע לקורבן התמידי (הכולל את השבת); מכאן משתמע שניתן להקריב את כבש הפסח בשבת (המתרחשת במקביל לפסח), למרות שזה כרוך בפעולות האסורות בשבתות אחרות.

ברור כי חשיבה כזו היא אינטואיטיבית מאוד ותלויה בהקשר הידע הכולל של האדם. היא בנויה מתפיסת מילים ומתפיסת היחסים האפשריים ביניהן. *התובנות הראשוניות* לגבי משמעויות אפשריות הנגזרות מהקשר המיידי והרחב יותר הן פעולות מושגיות התלויות בכושר הדמיון; *וסידור* הנתונים לאחר מכן, למרות שהוא תהליך מכני יחסית, הוא פונקציה של כמות הנתונים הזמינה באותו זמן ונלקחת בחשבון. לכן, לא ניתן בשום אופן לראות בשיפוטים כאלה ערך דדוקטיבי, אלא הם אינדוקטיביים במידה רבה.

בנוגע לטקסט המקראי, יש לנו מעט חומר להתייחס אליו, מלבד המסמך עצמו. משמעות הדבר היא שמסקנותינו כמעט קבועות מראש, שכן הנתונים הזמינים סופיים, גם אם הם מהווים מדגם גדול ומגוון מספיק של העברית של התקופה המדוברת. למעשה, לפעמים מילה או ביטוי משמשים רק פעם אחת בכל המסמך, ומשמעותם הופכת לנושא להשערה; ברור שככל שתווית מופיעה לעתים קרובות יותר בטקסט, כך משמעותה ודאית יותר. בנוגע לשימוש בעברית מאוחר יותר בהיסטוריה, זה כמובן משמעותי מאוד [336], אך יש לזכור שהוא הושפע ועדיין מושפע תרבותית מהפרשנויות שהוצעו על ידי הרבנים, ולכן לא בהכרח יכול לשמש כדי להצדיק פרשנויות אלו.

תהליך הפרשנות הטבעי הוא אדוקטיבי: רעיון מוצע, ואז נבדק בכל דרך אפשרית לצורך בדיקת עקביות [337]. מסיבה זו, הוא חשוף לניצול לרעה. אפשר בקלות רבה מדי להדגיש קווי דמיון ולהתעלם מהבדלים משמעותיים; ובכך למתוח את יישום הרעיון מעבר לגבולותיו החוקיים. לחלופין, אפשר להתעלם מקווי דמיון ולהדגיש הבדלים מקריים, ובכך להגביל רעיון באופן מלאכותי. זה נכון לגבי כל טיעון אנלוגי; ובדיקת *עקביות חוזרת ונשנית בהקשר רחב יותר ויותר של מידע מספקת את ההגנה הטבעית מפני טעות* , כמו בכל אינדוקציה.

---

336 אנחנו לא עוסקים כאן בשפה מתה, כך שהמשימה פחות קשה.

337 לדוגמה, האם 'לקחת *תמיד* מסמלת רכישה באמצעות תשלום (*qach*)' משמעויות אחרות של המונח, ואם כן, כיצד ניתן להבחין ביניהן? לא מספיק שאנלוגיה מיושמת במקרה אחד (ללא בעיות הנובעות מאותו יישום אחד); יש לבחון אותה בכל המקרים האחרים שבהם המונח מופיע, <u>לאורך</u> הטקסט שלפנינו.

כעת, גישה נינוחה וסבלנית שכזו קשה להיות מעשית במסגרת משפטית, שבה עמדה החלטית עשויה להידרש "עכשיו". מצד שני, הצורך להחליט אינו מרמז באופן הגיוני על חוסר אפשרות להפוך את ההחלטה שהתקבלה, מאוחר יותר, בהקשר של ידע חדש או תנאים שהשתנו. רשויות התלמוד דנו בעניינים והגיעו למסקנות שונות שנראו להם חכמות. עם זאת, רשויות פוסט-תלמודיות, נחושים לשמר את ההחלטות הללו, הציעו סעיפים נוספים לעקרונות ההרמנויטיים שנועדו להבטיח שהם תמיד יובילו לאותן מסקנות, ללא קשר לאופן שבו השתנה הקשר הנתונים.

לפיכך, ביחס לגזרה *שווה* , הם טענו שחכמים קיבלו מדי פעם מידע מהמסורת לגבי נושאים פתוחים לאנלוגיה משפטית, אך נאלצו למצוא את האנלוגיה המילולית שתצדיק אותה; או שוב, שבמקרים מסוימים חכמים קיבלו מידע על מילים שניתן להשתמש בהן להסקה כזו, אך הורשו למצוא נסיבות מתאימות לשימוש בהן; או שוב, שחכמים קיבלו מידע מראש על מספר הטיעונים התקפים של *גזרה שווה* שיהיו! [338]עכשיו, אני מתקשה להאמין לכל זה. לא רק משום שמפתיע מאוד ש"מידע" לכאורה כזה (כנראה) אינו מוזכר במפורש על ידי הגיבורים עצמם, אלא מופיע בכתב רק מאות שנים מאוחר יותר; אלא משום שתרחיש המסירה עצמו אינו סביר.

האם סביר שמורים רציניים יעבירו מידע משפטי חיוני לתלמידיהם בצורת *חידות* ? מדוע הם ישתתפו במשחקים כאלה, ולא יגיעו לעניין, אם היה להם המידע? אי אפשר לדמיין מערכת משפט מתפקדת שבה לא החוק והצדקותיו הם שמועברים מדור לדור, אלא חידות. שכן אז, היה צריך לקחת בחשבון שהחוקים המדוברים (כלומר, אלה שיש להסיק באמצעים כאלה) לא היו בתוקף עד לניסוחם בתלמוד. במקרה כזה, בוודאי שהתזה הבסיסית יותר שהחוק התנהל על פיה מבלי שהושפע מהזמן מאז סיני - אותה התזה שמטרות אלו נועדו להגן עליה - תוטל בספק. לכן, נראה ברור שהסעיפים הנוספים שהוזכרו לעיל הם מבנים [339]*שלאחר מעשה* , שאינם מבוססים על מסורת בעל פה או בכתב בפועל.

---

[338] ההפניות שנתן ברגמן לשלוש ההוראות הללו הן כולן שלאחר התלמוד: *הליכות עולם* לשתיים הראשונות, ורבנו תם ותוספות לשלישי.

[339] או, ליתר דיוק: יומרות, שקרים – שנעשו בתמיכה באידיאולוגיה מסוימת, זו של תורה שבעל פה בלתי משתנה. שימו לב היטב לבסיס האשמתי: דווקא בניסיון לחזק את תפיסתם את מלוא והמשכיות המסורת, אנשים אלה נאלצים להכיר בהתרחשותה, במקרה הנדון, של העברה לא שלמה של מידע, וכך מרמזים על אובדן נתונים בינתיים ועל חוסר אמינות ההעברה. לכן, הנוסחאות המוצעות אינן עולות בקנה אחד עם המניע שלהן, ולכן הן חייבות להיות המצאות.

המחלוקות סביב סעיפים נוספים לתהליך *גזרה שווה* , מספקות סיבה נוספת לחשד שסעיפים נוספים אלה אינם מסורות סיני, אלא מבנים מאוחרים יותר (במקרה זה, תלמודיים) [340].

לפיכך, נלמד כי תחולתה של שיטת *גזרה שווה* תלויה ב"חופש" של המונח האמצעי שלה באחת או בשניהם. הכוונה היא האם כל ביטוי של המונח האמצעי המעורב, שדרכו יש להעביר גורם משפטי מנושא אחד לאחר, כבר נוצל כדי להצדיק הלכה אחרת. דאגה כזו מניחה עיקרון שכל *יחידת מידע בתורה יכולה לשמש רק להסקה אחת* [341]; ללוגיקה הגנרית אין הגבלה כזו (ניתן להשתמש בהנחה בכל מספר טיעונים), אך הבה נניח שזו מסורת. על בסיס זה, נשקלות שלוש אפשרויות: שהמונח האמצעי הוא (א) "חופשי משני הצדדים", (ב) "חופשי רק בצד אחד", בין אם בצד המקור או בצד היעד, או (ג) "חופשי מאף צד". הפוסקים אומרים ומסכימים בינם לבין עצמם כי הסקה של גזרה *שווה* מסוג (א) היא בלתי ניתנת להפרכה. בנוגע לסוג (ב), יש האומרים שהיא תמיד תקפה, בעוד שאחרים רואים בה תקפה בתנאי. בנוגע לסוג (ג), יש הרואים בו תקף בתנאי, בעוד שאחרים אומרים שהוא תמיד לא תקף.

באופן דומה, קיים ויכוח בשאלה כמה פרטים משפטיים מאפשרת לנו גזרה *שווה* לעבור מהנחת יסוד למסקנה. קיים גם ויכוח האם לאחר שמידע משפטי הועברו בכיוון אחד, ניתן להעביר מידע אחר בכיוון ההפוך, כדי להשוות את שני הצדדים, או שמא התהליך מוגבל יותר. אין זה רלוונטי לנו, כאן, אילו דעות נכונות בוויכוחים השונים הללו - מה שמשמעותי הוא פשוט העובדה שישנן בכלל מחלוקות בנושאים כה מכריעים.

בנוגע למושג ה"חופש" (*מופנה*), ניתן להוסיף הערה מעניינת: ניתן לראותו כניסיון, אם כי פרימיטיבי למדי, לבטא את סוג ההיגיון *הסילוגיסטי* הבא בעקבות ציור אנלוגיות. הרבנים שואלים: ברגע שמונח א' נתפס כאנלוגי למונח ב' (*גזרה שווה*), האם ניתן להחיל את החוקים החלים על א' על ב' ו/או להיפך? את תשובותיהם באמצעות מושג ה"חופש" ניתן להבין כדלקמן.

אם שני המונחים הם 'חופשיים', פירוש הדבר שהם מעולם לא היו בשימוש בהסקות סילוגיסטיות, כנראה משום ש*שניהם* ***sui generis*** ; כתוצאה מכך, הרבנים מניחים שהם בעלי השלכות הדדיות, ומאפשרים סילוגיזם הלוך ושוב ביניהם. אם רק אחד מהם הוא 'חופשי', הרבנים מניחים שהוא סוג או מין (אני לא בטוח איזה מהם) מהשני, וכך מאפשרים הסקה סילוגיסטית של חוקים

---

340 ה"י"ג, עמ' 368, מפנה אותנו *לש"ב* 64א ול"י"ג *יומא* ח', ג', מהא'. ה"י"ג מסביר את התפתחות רעיון המונחים "חופשיים" (*מופנה*), כדרך למנוע ניצול לרעה של *גזרה שווה* בבתי הספר; הוא מוסיף שזוהי דרישה של רבי ישמעאל, שרבי עקיבא כנראה לא הסכים איתה.

341 אין להתבלבל עם עקרון רבי עקיבא שבתורה אין מילה מיותרת ואין מיקום מילה מקרי.

מהסוג למין, אך לא להיפך. אם אף אחד מהם אינו 'חופשי', פירוש הדבר שהם כבר חיו חיים לוגיים נפרדים, ולכן הרבנים מניחים שהמונחים אינם קשורים (או לפחות שאף אחד מהם אינו מרמז על השני), ולכן נמנעים מהסקה סילוגיסטית.

נקודת מבט זו מסבירה את תפיסתם של הרבנים, אך אינה מצדיקה אותה במלואה. שכן בסיס ההיגיון הסילוגיסטי שלהם אינו מדויק מדי; אין להם תמונה ברורה (למרות שתיאוריה זו צמחה זמן רב לאחר אריסטו) של תנאי ההיסק הסילוגיסטי. דמיון בין מונחים וההיסטוריה של השימוש במונחים כאלה בהיסק אינם קובעים באופן בלתי נמנע את יחסי ההשלכה בין מונחים אלה. הרבנים חסרו הבנה ברורה של תורת הניגוד, כפי שנראה גם בסעיף העוסק בהרמוניזציה.

- לדעתי, נוכל לשבץ תחת כותרת אחת, דהיינו, ***הסקה מההקשר*** , את השיטות הפרשניות המכונות ***מעיניאנו*** ומיסופי (**כלל מס' 12**) ואת אלו המכונות ***הקש וסמוכים*** ***(*** הנחשבות לחלק מכלל **מס' 2**). כל אלה לוקחות בחשבון את הקרבה הטקסטואלית של ביטוי או משפט לאחרים מסוימים, ועל בסיס זה מניחות שקיים קשר מושגי בין הקטעים הנבדקים, המאפשר הסקה של תכונות מסוימות מההקשר לביטוי או למשפט. יש, ניתן לציין, אלמנט קטן של הסקה באמצעות אנלוגיה בתהליכים כאלה [342], אם כי ניתן לאפיין אותו כחיצוני ולא פנימי. ההבדלים בין ארבע הטכניקות הללו פחות ברורים (לפחות לי).

דוגמה להסקה הקשרית: הרבנים הסיקו (על ידי הכלל " *מייניאנו* ") שהמצווה "לא תגנוב" בעשרת הדברים (שמות כ', יג) מתייחסת לחטיפה, בטענה ששתי המצוות הקודמות, נגד רצח וניאוף, שתיהן עבירות מוות, וחטיפה היא צורת הגניבה היחידה הכפופה לאותו עונש (ע"י, המתייחס למכח , *בחודש, ח'* , ה').

ניתן לנסח טיעון זה באופן פורמלי כדלקמן [343]:

---

[342] עם זאת, שימו לב שבמקרים מסוימים, המסווגים באופן מסורתי *כחזק* (ראו אביטבול, עמ' 104-100), כתבי הקודש עצמם קובעים במפורש את השוויון בין שני תחומי המשפט. לדוגמה, דברים כב:כו, המשווה בין אונס לרצח, באומרו "כי כאשר... גם כן..." (*כי כשר... כן הדבר הזה*). במקרים כאלה, היסק ודאי הרבה יותר, אם כי ייתכן שיש לו מגבלות מסוימות, משום שהוא אנלוגי ולא קשור להקשר.

[343] JL, נספח 6.

א' הוא ה' ו-B הוא E אבל ג' ליד א', ב' לכן, C הוא E	(א) רצח הוא עבירה שדינה מוות ניאוף הוא עבירה שדינה מוות לכן (מכיוון שסמוך מבחינה טקסטואלית) גניבה היא עבירה שדינה מוות
עם זאת, מכל C רק ד' הוא ה' לכן, כאן ג' פירושו ספציפית ד'	(ב) אלא גם, של סוגי הגניבה, רק חטיפה היא עבירה שעונשה מוות לכן, כפי שנועד בעשרת הדברים, "גניבה" פירושה "חטיפה"

לפיכך, אם לשפוט לפי דוגמה מסורתית זו, ניתן לבטא במידה מסוימת מסקנות מההקשר במונחים פורמליים, כאשר המאפיין המשותף שלהן הוא טענה כמו "C נמצא ליד...". עם זאת, לטיעון כזה יש עוצמה משתנה, לאור העמימות של הקופולה "ליד", וחוסר הרלוונטיות הבלתי נמנע שלה במקרים מסוימים (כפי שטענתי, יש צורך בשינויי נושא).

שים לב שרק (א) הוא הסקה הקשרית; (ב) הוא טיעון נוסף, היוצא ממסקנה ידועה מראש (ממקור שלא צוין כאן) שחטיפה היא עבירה שדינה מוות, ומסיק שהמונח גניבה בקטע הקודם נועד להתייחס ספציפית לגניבת אנשים.

מיניאנו פונה באופן רופף לנושא הסובב אותו ללא הגדרה מדויקת של מיקומו הטקסטואלי ביחס לקטע הנדון. *מיסופי* מתייחס לפסקה או קטע מאוחר יותר עבור המידע שהוא מסיק; אם כי כפי שציינו כמה פרשנים, הוא יכול באותה מידה להתייחס לקטע טקסט קודם. בשני מקרים אלה, הבסיס המשותף הרעיוני של טקסט המקור והטקסט היעד ניכר במידה מסוימת. במקרה של *חקש* וסמוך , לעומת זאת, ההסקה מבוססת כמעט אך ורק על רציפות טקסטואלית, כאשר לקטעים הסמוכים (בתוך אותו פסוק או בשני פסוקים סמוכים, בהתאמה) יש קשר רעיוני מועט בולט [344].

---

[344] *חֻקָּש* וְסָמוּכִים מסווגים על ידי פרשנים עם *גזרה שווה* ; אך איני בטוח מדוע (למעט אנלוגיות שניתנו במפורש בטקסט) – הן אינן באמת תת-קטגוריות שלה, בהיותן מבוססות לא על הומונימיה ולא על נרדפות, אלא על קרבה טקסטואלית. אולי משום שלעתים קרובות הן כוללות אלמנטים של *גזרה שווה* , הן קובצו יחד איתה. שימו לב גם, שההבחנה ביניהם דו-משמעית: בטקסט שבמקור נטול פיסוק, כמו התורה, כיצד ניתן להבחין בין שני חלקי אותו פסוק או שני פסוקים נוגעים זה בזה? זה הופך למשמעותי רק לאחר שנקבעו חלוקות המשנה של הטקסט.

בבדיקה מעמיקה יותר של הנושא, מצאתי כמה הערות מעניינות בספר " *גזרה שווה* " (*JE*). ככל הנראה, המילה "גזרה שווה" התייחסה בתחילה ל"אנלוגיות במילה או בעובדה", אך בסופו של דבר הוגבלה לאנלוגיות מילוליות

ההצדקה הטבעית של מסקנות לוגיסטיות תהיה מה שאנו מכנים כיום "אסוציאציה של רעיונות". כאשר שני רעיונות ממוקמים זה לצד זה במחשבותינו, בנאומים או בכתבינו, זה יכול להיות בגלל קשר לוגי כלשהו ביניהם, או לגמרי במקרה, או שוב משום שאחד מכיל תזכורת אגבית כלשהי לאחר. אפשרות אחרונה זו מרמזת שבמקרים מסוימים, גם כאשר חסרים שיקולים לוגיים גרידא, עדיין ניתן להסיק מסקנה מעובדת הקרבה. עם זאת, האפשרות של צירוף מקרי עדיין קיימת: נושא X עשוי להיגמר לחלוטין והסיפור עובר לנושא Y, נושא נפרד לחלוטין [345]. אפשרות חלופית זו פירושה שהסקה המבוססת אך ורק על עמדה היא קלושה. הרבנים היו ככל הנראה מודעים לחוסר ודאות זה, והיו משתמשים בתהליכים כאלה רק כמוצא אחרון, כאשר הפסוק המפורש כלל ספק שלא הייתה להם דרך אחרת לפתור.

ר' ישמעאל לא הזכיר את שיטות הפרשנות של *החקה והסמוכים* , ולניסיונות של רשויות מאוחרות יותר להסביר שתיקה זו יש צליל ריק. לפיכך, ברגמן (בהתייחסו לספר *הקריסוס*) אומר על ר' ישמעאל כי "הוא ראה *בחקה* את המקבילה לתורה כתובה במפורש". אם ר' ישמעאל אפילו לא הזכיר את הנושא, כיצד יכולים הרבנים המאוחרים לדעת על פי המסורת *מדוע* לא הזכיר זאת. כיצד יכולים להיות להם מידע על *מחשבותיו* בנושא שלא נאמר? עצם הרעיון סותר את עצמו: הוא מוכיח שוב כי הרשויות לעיתים קרובות מבלבלות בין *ההנחה האישית שלהן* בנוגע לעניין כלשהו לבין "מסורת מקובלת" (מסרבות להודות כי ר' ישמעאל אולי לא ידע על דברים אלה, או

(הומונימיות), בעוד *ש"חזקה "* החלה לשמש לאנלוגיות עובדתיות (סונימיות). אם זה נכון, הצגתי את המונחים הללו, המבוססת יותר על תיאורו של ברגמן, אינה מדויקת (מבחינה טרמינולוגית, אם כי לא במהות). באשר ל"סמוכים " , הספר מיוחס לרבי עקיבא, כשהוא מצטט אותו באומרו "כל קטע הקרוב לאחר חייב להתבאר ולפרש בהתייחס לשכנו" (בהתייחס לספר *במדבר* קל"א); הוא מוסיף כי "לדברי ישמעאל, להיפך, אין להסיק דבר ממיקומם של הקטעים השונים". לאור זאת, לא ניתן למנות *סמוכים* באופן מדויק ככלולים במשתמע בי"ג מידות של רבי ישמעאל.

[345] דוגמה לכך היא הדוגמה שניתנה לעיל (שמות כ', יג): לכאורה שתי המצוות הבאות (נגד מתן עדות שקר וחמדנות) אינן כפופות לעונש מוות; במקרה כזה, מדוע גניבה (או חטיפה) תהיה עבירה של מוות? כמובן, אם טענה מוקפת משני *צידיה* בנושא מסוים, סביר יותר שהנושא המשותף של שתי הטענות הסמוכות נוגע איכשהו לטענה הסגורה. אף על פי כן, האפשרות *לתאונות* נותרת בעינה; בהחלט ייתכנו הבדלים בסיסיים משמעותיים, שניתן להצביע עליהם. דוגמה לכך היא שמות כא', 15-17, שם נמצא חוק הנוגע לחטיפה בין שני חוקים הנוגעים להכאת הורים ולקללתם, בהתאמה. (שימו לב, כפי שציין מכר שלי, ד"ר מ. איזביצקי, החוקים על הכאת הורים וחטיפה נוגעים שניהם למעשים אלימים. כמו כן, ראו כהן, עמ' 474; החוק קובע עונש של חנק לשניים אלה, אך סקילה על קללת הורים).

שייתכן שאין מסורת בנוגע אליהם, וכי יש לפתור סוגיות כאלה באופן אדוקטיבי).[346]

שוב, רבי ישמעאל, ככל הנראה (וכפי שמרמז השם שניתן לתהליך), לא התחשב או לא היה מודע לכך שהסקה של *"מיסופו"* אפשרית באותה מידה בכיוון ההפוך (" *מיטכילטו* ", אם יורשה לנו לומר זאת), מהצהרה או פסוקית מוקדמת יותר למאוחרת יותר. פרשנים מאוחרים יותר (ברגמן מתייחס *למידות אהרן*), שסברו שהסקה הפוכה כזו אפשרית, מסבירים את שתיקתו של רבי ישמעאל בטענה, למעשה, שבמקרים בהם הפתרון קודם לבעיה, ההסקה כה ברורה עד שציינה הייתה מיותרת. זהו טיעון אנכרוניסטי נוסף, בין אם אנו מסכימים עם תוקף ההסקה בשני הכיוונים ובין אם לאו. הפרשנים חייבים להודות באפשרות שר' ישמעאל לא החזיק באותה דעה, או סביר יותר (מכיוון שהוא עצמו אינו מזכיר אותה) שהוא פשוט לא חשב על הנושא כלל!

- הסקות מסוג ***בנין אב*** (**כלל מס' 3**) נראות כניסיון רבני **להסקה סיבתית** - שימוש במונח 'סיבתי' במובן הרחב ביותר שלו, הכולל כל אופן של סיבתיות; כלומר לא רק סיבתיות טבעית, של תנועה או שינוי, אלא גם סיבתיות הרחבה, של הבדלים 'סטטיים' (כלומר, מעמדיים), כמו גם סיבתיות לוגית, או הסבר רציונלי [347]. הסקה סיבתית הובהרה רבות בתקופה האחרונה על ידי ג'ון סטיוארט מיל [348], שזיהה את 'שיטות ההסכמה וההבדל'. היא נובעת

---

[346] בנוגע *לחקש* ולסמוכים , *ברגמן* מוסיף פרטים נוספים, שלא נתייחס אליהם כאן, כדי להימנע מחזרות. אני רוצה רק לציין שההיסק של *הסמוכים* שהוא נותן כדוגמה בסוף הקטע מוזר מאוד: מהקרבה (דברים כב, יא) בין איסור *שעטנז* לבין הוראת ציצית, נגזרת המסקנה ששעטנז *מותר* במקרה של טלית! זה רחוק מהיסק רגיל, שכן המסקנה היא חריג לאחת ההנחות, למרות שלא הייתה סתירה לכן, .Y חייב תעשה .X בין ההנחות. באופן פורמלי, הטיעון מתנהל כך: 'לא תעשה מכיוון שהמסקנה מרמזת באופן פורמלי על .'X רשאי לעשות ,Y כשאתה עושה היא סותרת את ההנחה העיקרית; טיעון כזה תלוי אפוא בפרטים ,'X רשאי לעשות אנטי-מילוליים של ההנחה העיקרית.

[347] שהזיהוי שלנו של *בנין אב* עם טיעונים סיבתיים צר מדי; חלק מהדוגמאות בספרות נראות כמו אקסטרפולציות גרידא ללא תהליך חשיבה של סיבה ותוצאה (אם כי ייתכן שנוכל לבנות אחד כזה, לאחר מעשה). דוגמה שנתן שרמן ממחישה זאת: כשם שאסור להתחתן עם אחותו מאותם שני הורים, וגם לא עם אחותו המלאה של אביו; אז, מכיוון שאסור להתחתן עם אחותו מאותה אם אלא עם אב אחר, 'מכאן נובע ש' אסור להתחתן עם אחותו למחצה של אביו מצד האם (ראה *יבמות* , נד ע"ב). שרמן אומר *שבנין אב* ידוע גם בשם *מה מצינו?* ("מה מצאנו?"), אם כי ברגמן מודיע לנו ששני אלה נספרו בנפרד ברשימתו של הלל. אני חושד שהרבנים עסקו בתחילה בהכללות עם מעט מחשבה, ואז בהדרגה מצאו לנכון להבהיר את התנאים.

[348] לוגיקן אנגלי (1806-1873), מחבר הספר *"מערכת של לוגיקה"* (1847). ניסוח השיטות הללו על ידי מיל מורכב יותר מזה המוצע כאן: "הסכמה" היא צירוף קבוע של שתי תופעות, "הבדל" הוא הצירוף הקבוע של השלילה שלהן; לפיכך, הקשר הפורמלי הוא הדדי, כלומר זהה בשני הכיוונים: זוהי הצורה החזקה ביותר של סיבתיות, שבה הסיבה אינה רק מספקת לתוצאה, אלא הכרחית או *תנאי סינוס*

מתצפית על שני סוגים של אירועים או דברים, כך שנוכחותו של אחד מלווה תמיד בנוכחותו של השני, ולכן היעדרו של האחרון מלווה תמיד בהיעדרו של הראשון. בנסיבות כאלה, ניתן, מתצפית על האירוע או הדבר הראשון, להניח את השני גם כאשר הוא אינו ניתן לצפייה. זהו תהליך אינדוקטיבי, הכולל אנלוגיה והכללה. באופן סמלי, באופן כללי, הקשר המהותי בין סיבה ג לתוצאה ה' יכול לבוא לידי ביטוי באמצעות טענה היפותטית והנגדה:

אם C, אז E (ואם לא E, אז לא C).

עם זאת, ניסיונות הרבנים לנסח עיקרון טבעי זה הדגישו יותר את הצד של "ההסכמה" מאשר את הצד של "ההבדל". רבי ישמעאל מתייחס להסקה "מפסוק אחד" או "משני פסוקים". לאחר מכן היו מחלוקות לגבי משמעותן של חלוקות משנה אלו (מחלוקות אשר, אגב, נוטות שוב להראות את היעדר מסורת בעל פה ברורה). חלק מהרבנים הבינו אותן, בהתאמה, כדלקמן: אם לשני נושאים (X, Y) יש מאפיין מסוים (A) במשותף, אזי מאפיין *אחר* (B) שיש לאחד (X) ניתן להניח שקיים לשני (Y) [349]; או, אם לשלושה נושאים (X, Y, Z) יש מאפיין מסוים (A) במשותף, אזי מאפיין *אחר* (B) שיש לשניים מהם (X, Y) ניתן להניח שקיים לשלישי (Z). רבנים אחרים טענו להבין את נוסחתו של רבי ישמעאל אחרת [350]. הם חיפשו מאפיין משותף (A, נניח) לנושאים הנמצאים בהשוואה (X, Y) אשר *יסביר* את המשותף שלהם לתכונה אחרת (B), ובמקרה כזה הופעתה המחודשת של אותו מאפיין (A) *במקום אחר* (ב-Z) יכולה להיחשב כסימן לאותה תכונה (B) שם (כלומר, ב-Z). למעשה, נוסחה זו זהה *באופן פורמלי* לשנייה מבין הנוסחות שהוזכרו לעיל [352], ורק מוסיפה את ההערה (החשובה) שיש לראות ב-A כסיבה ל-B.

הקושי בהצהרות אלה הוא הדגש שהן מעניקות על החיובי, ניסיונן להכליל ממדגם מוגבל (X, או X ו-Y) ללא מוכנות להעלות על הדעת את האפשרות של סטייה מדפוס הצירוף הקבוע לכאורה (של A ו-B) במקרים אחרים,

---

עבורה. שימו לב שבכל ההגדרות הללו (כפי שמיל היה מודע לו), קשה להבחין בין סיבה ותוצאה: לשם כך, עלינו לבחון את הרצף הזמני או המושגי שלהן. שימו לב גם שמיל הציע שיטות חשובות אחרות, דהיינו "שאריות" (ביטול חלופות) ו"וריאציות נלוות" (ראו את ספרי " *הלוגיקה של הסיבתיות"* , נספח 1).

349 גישה זו ידועה בשם *חדא מכדה* (בארמית, 'אחד מאחד'). אם הגרסה החד-פסוקית נקראת כך, אזי ניתן להניח שהגרסה הדו-פסוקית נקראת 'אחד משניים' (אך איני יודע איך נקראה בפועל).

350 לדברי ברגמן, אסכולה שנייה זו טענה שההסקות של "אחד מאחד" הן ברורות מאליהן ואין צורך לכלול אותן ב-13 *המידות* . כיצד הם ראו את נוסחת "אחד משניים", הוא אינו אומר.

351 עברי צַד הַשָׁוֶה.

352 הוכחה נוספת לכך היא חוסר ההבחנה, בגישת ה"תכונה המשותפת", בין הסקה של פסוק אחד לשני פסוקים בהתאם לנוסחתו של רבי ישמעאל. כלומר, אם בגישה זו "פסוק אחד" פירושו "אחד משניים", אז מה עשויה להיות המשמעות של ""שני פסוקים"?

כולל, בפרט, המקרה הנדון (Y, או Z, בהתאמה) [353]. ככל הנראה, מתוך תחושה של חולשה זו, ניסו הרבנים לשים דגש רב יותר על השלילי, על ידי הצבעה על הבדלים במאפיינים בין (שניים או שלושה) הנושאים הנבדקים, ובכך בתקווה להדגים שסיבות אפשריות אחרות נשקלו ובוטלו. לפיכך, הם עשויים לומר, בצורה דו-פסוקית של *בנין אב* : ל-X יש ג' ול-Y חסר ג', כך ש-Z עם ג' אינו מוכיח שיש לו ב'; או שוב, ל-X חסר ד' ול-Y יש ד', כך ש-Z עם ד' אינו מוכיח שיש לו ב'. עם זאת, יש להבהיר שהצהרות כאלה אינן רלוונטיות לטיעון המרכזי: הן במקרה הטוב מוכיחות רק ש-C או D *כן*... *לא* גורם ל-B, אבל לא מוכיח ש-A *אכן* גורם ל- B[354].

דוגמה *לבנין אב* , המובאת ב-EJ (בהתייחסו ל- *BM* 87b). הרבנים מנסים, בהתייחס לדברים כג:כה ואילך, לקבוע האם פועל חקלאי שכיר רשאי לאכול תוצרת, בעודו עובד בשדות שאינם כאלה עם גפנים או תבואה. לשם כך, הם מנסים להבין מדוע התורה מתירה לו לאכול בכרמים ובשדות תבואה. הם טוענים: זה לא יכול להיות קשור לחובה להשאיר לקט לעניים (ויקרא יט:י), שכן זה חל על גפן ולא על תבואה; וזה לא יכול להיות קשור לחובה לתת לכהן חלק מהבצק (במדבר טו:יז-כא), שכן זה חל על תבואה ולא על גפן; 'לכן', זה חייב להיות פשוט בגלל היותם שניהם צמחים, וניתן להכליל את ההיתר לתבואה אחרת.[355]

נראה מהיתירות הזו שהרבנים בלבלו במידה מסוימת בין התהליך המנטלי של ניסוי וטעייה של *חיפוש* סיבה (*ratio cognoscendi*), לבין התנאים הפורמליים של הקשר הסיבתי האובייקטיבי. (*ratio essendi*). אילו ידעו את האחרון בבירור, הם היו מעדיפים לוודא תחילה באופן שיטתי שיש להם *רשימה מלאה* של הופעות המאפיינים א' ו-ב' בתורה, לבד ו/או בנפרד, כמו גם שלילותיהם אם ישנן. לאחר מכן, כדי לאפשר את ההסקה מ-א' ל-ב', במצבים בהם א' מוזכר בטקסט אך ב' אינו מוזכר, הם היו צריכים לבדוק, לא רק ש-א' ו-ב' לפעמים מאושרים יחד (לפחות פעם אחת, אך ככל שיותר כך ייטב), אלא גם ש-א' לעולם לא מאושר עם *הכחשה מפורשת* של ב' (כלומר האלמנט

---

353 *post hoc ergo propter* -לוגיקאים מתייחסים לכשל הלוגי הבסיסי כ *hoc* (כלומר, 'אחרי זה, לכן בגלל זה').

354 הן הסיבות האלטרנטיביות A, C, D-אלא אם כן, כמובן, כבר הוכח ש כך שההיסק מורכב מביטול שתיים מתוך שלוש אפשרויות. אבל זה ;B-היחידות ל לא המצב בכל מקום.

355 התמימות הלוגית של טיעון כזה צריכה להיות ברורה מאליה. נניח שבוס קורא לשלושה מעובדיו למשרדו (בכוונה, נניח, לברך את הראשון על בנו שזה עתה נולד, לתת העלאה לשני ולפטר את השלישי). איש אינו יודע את הסיבות של הבוס, אך העובד השלישי מנסה לנחש מדוע הוזמן, על ידי חיפוש 'גורם משותף' בשני האחרים. הוא אומר: "זה לא יכול להיות קשור לצבע שיער, כי הראשון בלונדיני והשני ברונטית; זה לא יכול להיות קשור לכנות, כי הראשון לא ישר והשני כנה; לכן זה חייב להיות קשור לצורת האף, כי לשניהם, ולמעשה גם לי, יש את אותה צורת אף." כל הטיעון שלו שגוי לחלוטין ולא רלוונטי!

השלילי החסר). יתר על כן, *דירוג ההסתברות* של ההסקה יהיה פרופורציונלי לתדירות הצירוף של א' ו-ב', בהשוואה לזו של א' המוזכר לבדו ללא אזכור של ב' [356]. ייתכן שבמקרים בהם הרבנים יישמו עיקרון זה, הם (שידעו את התורה בעל פה) ביצעו אוטומטית את מבחני העקביות ושיפוט ההסתברות הללו; אך הם לא תמיד עשו זאת במפורש.

הניתוח שלי של *בנין אב* מצביע על כך שחז"ל ביצעו לעתים קרובות את הכשל [357]של "אחרי *זה* , לכן בגלל זה" . זה כרוך בפירוש רצף אירועים כסיבתי, ולא רק מקרי, ללא הצדקה ראויה. סוג כזה של חשיבה קשה להימנע ממנו בהקשר של ספר סגור כמו התנ"ך. מכיוון שהדמויות והאירועים בו נראים לדוגמה וסופיים, אנו מתפתים לקבל *אותם כנתונים אמפיריים ולהכליל מהם* כאוות נפשנו, ללא התחשבות בכללים אינדוקטיביים. חז"ל היו מודעים לסכנות של עודף הכרוכה בכך. לדוגמה, שאנשים עשויים לרצות לחקות את פנחס, ולהרוג מתוך זעם מוסרי כלשהו [358]. בהקשרים כאלה, חז"ל היו מתייחסים לאירוע כייחודי ומוגבל לנסיבות מסוימות או לזמן ולמקום. הבעיה היא כמובן שהם לא היו קפדניים באופן עקבי בפרשנויותיהם.[359]

יש לציין כי האטיולוגיה אינה מתעקשת שהסיבה תהיה אירוע או דבר אחד, או שהתוצאה תהיה אירוע או דבר אחד; כל אחד מאלה (סיבה או תוצאה) יכול להיות בעצמו שני דברים או אירועים **מקבילים או יותר** , בתנאי שכללי האינדוקציה המוצהרים (הסכמה והבדל) יקפידו עליהם עבור כולם בנפרד. יתר על כן, אם כללי האינדוקציה אינם יקפידו באופן בלתי נמנע (בין אם על ידי אירוע או דבר בודד או רבים מהם), עדיין ניתן למצוא אותם כחלים **באופן מותנה** או **מורכב** : כלומר, בתנאי שאנו מצליחים לזהות ולהבחין בין התנאים שבהם הסיבות החלקיות שלנו הופכות לסיבות שלמות או שההשפעות המזדמנות שלנו הופכות להשפעות קבועות [360]. כתוצאה מכך, גם ייתכנו נסיבות שבהן אירוע או דבר אחד הוא הגורם לתוצאה מסוימת ונסיבות אחרות

---

356 בקטעים מסוימים B שכן תמיד ניתן להעלות על הדעת *שאי-אזכור* של עובדה ,B בהיעדר A למרות שאין מקרים ידועים של נוכחות של ,B משמעו *שלילת* A-אשר מאפשרת לנו באופן אינדוקטיבי (ואכן מחייבת אותנו) להכליל ולומר ש B. מרמז על

357 לפי " *היסטוריה של מערכות פילוסופיות"* , עמ' 67, הרמנויטיקה לצורכי הלכה מורכבת מ"כללים לוגיים נוקשים". אני מצטט זאת כאן באופן אגב, כדי להראות עד כמה מיתוס ההיגיון הרבני מתפשט.

358 רצח י. רבין עולה בזיכרוני.

359 JL. חלק 7 (נספח).

360 סיבות מותנות/חלקיות, הנחשבות יחד עם תנאיהן או חלקים נלווים (כלומר, באופן קולקטיבי), מהוות סיבות בלתי מותנות/שלמות. השפעות מזדמנות, בנסיבות סביבתיות מוגדרות באופן רופף, הופכות להשפעות קבועות, כאשר הנסיבות המשמעותיות מוגדרות בצורה מדויקת יותר. כל הווריאציות הללו בנושא הסיבתיות ברורות לכל מי שחקר לוגיקה היפותטית, תוך התחשבות בכפולות ובתרכובות של גורמים קודמים ותוצאות, וקינון; זה לא סוד גדול (לפחות בימינו).

שבהן אחר הוא כזה; או שוב, לאירוע או דבר מסוים יש השפעה כלשהי בקבוצה אחת של נסיבות, ותוצאה אחרת בקבוצה אחרת.

פרטים אלה של הלוגיקה הסיבתית כנראה לא הובנו לחלוטין על ידי הרבנים, אם לשפוט לפי הצעות מגבילות מסוימות שהעלו. מגבלה רבנית אחת כזו הייתה ש(בהתייחס לסמלים שהוצגו לעיל) [361]אם ל-X ול-Y יש תכונה משותפת נוספת (E, נניח) שחסרה ל-Z, אז לא ניתן להניח של-Z יש B. אני *אומר* , בהתחשב ב-'A+E תכונה משותפת, התנגדות זו נראית סבירה; אך עדיין ייתכן ש-A גורם ל-B. מגבלה רבנית נוספת הייתה דחיית האפשרות שתכונות שונות של X ו-Y, כגון C ו-D (ראה לעיל), עשויות לגרום באופן עצמאי ל-B בנושאים שלהם, כך ש-Z, שיש לו רק את התכונה המשותפת A, אך אף אחת מהתכונות השונות C, D, לא עשויה להכיל B. אני *אומר* , סביר להניח ששני התרכובות 'A+C+nonD ו-'A+nonC+D עשויות להיות סיבות מקבילות, בעוד שהתרכובת 'A+nonC+nonD אינה סיבה: הבעיה תלויה בצד השלילי, ממנו התעלמו בהגדרתם הראשונית [362]. ניסיונות כאלה לחריג מראים, אם לחזור ולומר, שהרבנים לא היו בטוחים לגבי התנאים המדויקים של הסיבתיות [363].

יש כישלון גלוי של מחקר תיאורטי בלוגיקה, ללא תלות בכל דוקטרינה הקשורה לתורה, מצד הסמכויות הרבניות. כתוצאה מכך, כצפוי, יש מחלוקת רבה ביניהם בנושאים מתודולוגיים (אשר, כמובן, בסופו של דבר משפיעים על ההלכה); וגרוע מכך, לפעמים המחלוקת סובבת סביב נושא מלאכותי לחלוטין (אשר באופן טבעי נובע מאמונה כללית כלשהי שאליה מחוברים כל המשתתפים). מה שמדהים אותי הוא שקיומן של מחלוקות כאלה אינו גורם לאף אחד מהאנשים המעורבים להטיל ספק בגלוי בדוקטרינה ה"אורתודוקסית" לפיה העקרונות ההרמנויטיים, בשלמותם, הם התגלויות סייני.

דוגמה לכך היא הדיון בנוגע לעיקרון "שני פסוקים הבאים כאחד", לפיו אם חוק L נאמר ביחס לשני נושאים, S1 ו-S2, ובאופן לוגי L(S1) מרמז על L(S2), ו/או להיפך, כך שאחת מההצהרות מיותרת, אזי L יכול להיות מיושם

---

361 כאשר ל-X, Y יש במשותף את Z ו-A, ול-X ו-Y יש במשותף את B; והם B. יש גם את Z-יסיקו של.

362 לכן, אין זה מפתיע אותי שלפי ברגמן, " *הגמרא* אכן מעלה מדי פעם הפרכה כזו". הוא מוסיף כי "המפרשים (לקסובס לב *ע"א*) ניסחו עקרונות כדי להסביר את החריגים הללו"; לא ראיתי עקרונות אלה, אך עלינו לזכור שמדובר בהצדקות לאחר מעשה, שכן ההיגיון הטבעי מאפשר סיבות חלופיות.

363 סוגיה נוספת שהם מעלים היא האם החריגים צריכים להיות "משמעותיים" או לא - בטענה שהפרכת בנין *אב של "אחד מאחד"* דורשת חריג משפטי ("חומרה או הקלה"), בעוד שנגד *בנין אב של "אחד משני"*, כל חריג (משפטי או לא משפטי) יעשה את העבודה. אני יכול רק לומר שהבחנה כזו אינה נעשית על ידי היגיון טבעי.

רק על *שני* המצבים שצוינו. לעיקרון זה אין בסיס טבעי, ככל שאני יכול לראות; כלומר, הוא אינו נובע באופן פורמלי ש-L(S1) ו/או L(S2) *אינם יכולים* לרמוז באופן לוגי על יישום אחר, לא מוצהר, נניח L(S3). אם רמיזה כזו אכן מתרחשת באופן לוגי, היא אינה יכולה להיות מעכבת על ידי צו אלוהי או רבני (אלוהים אינו סותר את חוקי הטבע שלו, וגם לא מאפשר לבני אדם לעקוף אותם). [364]; מסיבה זו, יש לסווג את ההגבלה כמלאכותית. מבחינה אנליטית, נראה שמדובר אך ורק בטענתו של רבי עקיבא שאין קביעה מיותרת בתורה; רעיון זה כשלעצמו שנוי במחלוקת, שכן רבי ישמעאל (תיאורטית) דוחה אותה, בטענה שהתורה מדברת בשפת בני אדם. יהא מקורה אשר יהא, קיימת מחלוקת בנוגע לניסוח המדויק של העיקרון המוצע, החל ממשנה ואילך. ישנם פוסקים (ביניהם תוספות) הטוענים כי נדרשות לפחות שתי אפשרויות מיותרות להגבלה כזו. ישנם (ביניהם רש"י) האומרים שההגבלה בכל מקרה אינה כללית לכלל ההסקה, אלא מוגבלת לניסיונות להרחיב את הדין המדובר באמצעות היסק *בנין אב* . אך איני רואה בסיס פורמלי גם למחלוקות נשואות אלה.

הסיבה האינטלקטואלית העמוקה לסטיות כאלה מהלוגיקה הטבעית היא, לדעתי, בתחילה נון -*פורמליזם נאיבי* , המתפתח בהדרגה ל*אנטי-פורמליזם שיטתי* (שגם הוא נאיבי, במובנים אחרים). הסיבה ההיסטורית היא אנטיפתיה מצערת, בתחילה רגשית ומאוחר יותר אידיאולוגית, למה שהם כינו 'ידע יווני', שחסמה כל ניסיון ללמוד מתגליותיהם של אחרים. עבור אנשים אלה, *ההיגיון* צריך להסתגל לדרישות של תכנים קבועים מראש (ההלכה), במקום שכל התכנים ייכנעו לתכתיבי היגיון פורמלי אובייקטיבי. טענה רבנית זו לשליטה מוחלטת ניכרת, למשל, בהצהרתו של ברגמן בהקשר זה: "הכללים בנוגע לטקסטים כתובים... מגלים חוק רק ביחס למקום בו הם מיושמים ולא במקומות אחרים".

דוקטרינת המקור הסיני של ההרמנויטיקה הרבנית אינה ראשונית, אלא נגזרת של דוקטרינת המקור הסיני של ההלכה הרבנית. הרבנים חשבו שהם יכולים לתמרן את ההיגיון כרצונם, כל עוד הם מגיעים לתוצאות המשפטיות הנדרשות. מחלוקות התעוררו רק ביחס לנחיצות או ליעילות של מניפולציה כזו או אחרת, אך לא ביחס להנחה האפיסטמולוגית שבבסיסה.

אין צורך להתייחס להרהורים אלה באופן רדיקלי. עניינו כאן הוא בלוגיקה היהודית כשלעצמה, ולא במשפט היהודי. אם נטפל בראשון, אין זה נובע בהכרח שכל, או חלק, מהאחרון שגוי; שכן, כפי שמלמדת ההיגיון, הכחשת הקודם (במקרה זה, היבטים מסוימים של הפרשנות הרבנית) אינה מרמזת על הכחשת התוצאה (במקרה זה, המשפט הרבני) - *אלא אם כן* הקשר ביניהם

---

[364] אני מתייחס כאן, כמובן, ללוגיקה דדוקטיבית; אם ה"משמעות" היא אינדוקטיבית בלבד, כלומר אינה *הכרחית* אלא רק *מומלצת כסבירה* , ניתן להעלות על הדעת להקדים אותה בהתייחס לשיקולים רחבים יותר.

במקרה בלעדי. חוק יכול להיות נכון (כלומר, באמת רצון אלוהי), אך נגזר בצורה לא נכונה מהטקסט (כלומר, ממקום שגוי או בצורה לא נכונה). חוק יכול, כמובן, לחלופין, להיות שגוי, כמו גם נגזר בצורה לא נכונה. אלה אינם עניינים שניתן לטפל בהם באופן כללי; אך יש לבחון כל מקרה בקפידה, ולאחר מכן יש לאמת גם את עקביות השלם. בכל מקרה, לא ניתן להפוך את ההיגיון עצמו לסוגיה של אמונה, למשהו אופציונלי.

הערה סטטיסטית . עד כה לא גיליתי כמה פעמים כל צורת פרשנות המתוארת כאן משמשת בפועל בתלמוד ובספרות רבנית אחרת. לעת עתה, הנה מידע שנאסף מכרך המפתח של מהדורת שונצינו (1952) של התלמוד הבבלי. כפי שראינו ב-JL 5.5, מפתח זה מכיל כ-137 הפניות לטיעון *קל וחומר* (תחת כותרות שונות). בנוגע לצורות שונות של טיעון באמצעות אנלוגיה, ישנם כ-161 הפניות (אנלוגיה, ניכוי באמצעות, 58; השוואות, לצורך גזירת חוקים, 1; *גזרה שווה* , 81; *הקש* , 17 ; *סמיכות* , 1; טקסטים, סמיכות של, 2; קריאת טקסט, 1). האם מפתח זה שלם, והאם כל הפניה מתייחסת לדגימה נפרדת או שיש חזרות, והאם חלק מההפניות מתייחסות רק לדיונים תיאורטיים, איני יכול להעז לומר [365].

שימו לב גם שעלינו להבחין בין שימוש בטיעון: (i) *בתוך* התנ"ך עצמו (למשל, אנו מכירים ארבעה או חמישה מקרים של *קל וחומר* בתורה, ועוד שני תריסר בשאר התנ"ך); (ii) *על ידי* הרבנים, ובמיוחד אלו של התלמוד, במאמציהם לפרש *מהתנ"ך* , כמסמך, של חומר הלכתי או הגדי; ו-(iii) *על ידי* הרבנים, ובמיוחד אלו שלאחר התלמוד, ביחס להצהרות הלא-פרשניות *של* רבנים אחרים. ברור שהשאלה הסטטיסטית מהווה פרויקט מחקר גדול וקשה בפני עצמו.

3. היקף המונחים

ברור שבקריאת כל טקסט, הבנת המונחים בהם נעשה שימוש היא חיונית. לכך שני היבטים: היבט *איכותני* , אשר מטבעו מניח ידיעת השפה הרלוונטית, והיבט *כמותי* , הקשור לקביעת היקף. למסורת הרבנית, כמובן, היה הרבה מה לומר על שני היבטים אלה. ההיבט הראשון, הבהרת הדנוטציות והקונוטציות של מונחים, מטופל בחלקו במסגרת העקרונות ההרמנויטיים, באמצעות הסקות אנלוגיות והקשר; ובחלקו, הוא תלוי במסורת תרבותית ודתית ובתובנותיהם של פרשנים. ההיבט השני, הנוגע לסוגיות חלוקה, מכוסה על ידי מערכת של עקרונות הרמנויטיים אשר נבחן כעת.

---

[365] ראו גם, אולי, את הפריטים: עקרונות פרשניים, 2 הפניות; כללים לפיהם החוק מפורש, 2; טקסטים, פרשנות של, 3; טקסטים, השלכה של, 1.

- *שיטות הפרשנות*, המכונות " *כללים אופרתים" קולקטיביות* [366], הן מאמצים לפרש את ההכללה האפקטיבית של מונחים חופפים מבחינה לוגית המצויים בתורה (ומכאן את תחולת הטענה/ות הכרוכות במונחים אלה). ***מכלול אופרת*** (**כלל מס' 4**) הוא פרשנות של שילוב של סוג + מין, ברצף זה, כבעל השפעה מגבילה, שמשמעותה 'רק המין המוזכר' (המין מוזכר לצורך אי הכללת מינים אחרים מאותו סוג); בעוד ש-" ***מיפרט אוכלאל"*** (**כלל מס' 5**) הוא פירוש של שילוב של מין + סוג, ברצף זה, כבעל אפקט מגדיל, המסמל 'המין המוזכר ואחרים כמוהו' (המין מוזכר כמדגם של אלה בסוג). דרך קלה לזכור את שני הכללים הללו היא לומר שהתוצאה שווה לשני מבין שני האיברים הנתונים. כללים אחרים כאלה, כפי שנראה, בעלי תוצאה מגבילה כוללת.

כדי להכניס אותנו לתמונה, נציין שבשיח היומיומי, היינו מבינים (בהתאם לניסוח המדויק) את ההיקף המצומד של מונחים חופפים לוגית באופן הבא, בהינתן ש-G הוא מחלקה-יתר ו-S1, S2... אחת או יותר מתת-המחלקות שלה, וכי-G ו-G' הן שתי מחלקות אשר מצטלבות חלקית מבלי לכלול את כל המופעים של השנייה ו-S, נניח, הוא כל תת-המחלקה המתייחסת לחלק G' של G. משפט שנושאו הוא "GS" או "SG" יתפרש באופן מינימלי כנוגע למין "S" [367], אם כי במקרים מסוימים הסוג "G" עשוי להתאים. "G *כגון* S1, S2..." עשוי להתפרש כ-"S1, S2..." (אם 'כגון' מתפרש כ'דומה ל-') או כ-"G" (אם 'כגון' מתפרש כ'לדוגמה'). רישום של הצורה "S1, S2... *אכן* G" כנראה יתכוון כ-"G", אם כי ללא תוספת כמו 'אכן', עלול להתקיים ספק. לבסוף, "GG'" או "G'G" בדרך כלל מכוונים כ-"G ו-G'" (כלומר, "S", הטענה המשותפת שלהם), אם כי לעיתים עשויה להיות משמעותה "G או G'" (כולל שני הטענות שלהם, כמו גם "S" או אפילו אולי תוך אי הכללת "S").

ניכר שישנה ערפול רב בשפה הרגילה, אשר מדע הלוגיקה יכול להתגבר עליו בקלות על ידי קביעת מוסכמות. תחום חקירה זה אינו לוגיקה מעמדית עצמה, אלא הקדמה לשונית לה. שימו לב שמעורבת בו פעולה מנטלית של "יישוב סכסוכים", במידה שהמונחים הנדונים נמצאים במתח מסוים, לפי הבנתנו התייחסות לסוג כנוגע לכולו (*דברה*) או לרובו או לחלק בלתי מוגדר שלו (*לב דברה*), והתייחסות למין כנוגע לפחות אליו (*לב דברה*) או אליו באופן בלעדי (*דברה*). כאשר המונחים מוזכרים יחד כנושאים של טענות, קיים אפוא ספק האם התוצאה היא כלליות, מקריות או פרטיקולריות בלתי מוגדרת.

---

366 ביטוי זה מתורגם בטעות על ידי ברגמן כ"הכללות ופרטים"; היינו מעדיפים "כלליות ופרטים" או "סוגים ומינים". באופן דיוק, המונח הכללה, באנגלית, מתייחס לתהליך מנטלי הנע מאמירה מסוימת לאמירה כללית, ופרטים מתייחסים לתנועה מאמירה מעורפלת לאמירה מדויקת יותר. כאן, לעומת זאת, השאלה היא עד כמה רחבה או צרה הייתה כוונתו של כותב הטקסט.

367 עם זאת, שימו לב שבאנגלית תואר בדרך כלל מופיע לפני שם עצם, בעוד שבעברית מופיע אחריו if.

הכלל הלוגי, במקרה של ספק, הוא להכיר, באמצעות טיעון דילמטי, בפרטיקולריות הבלתי מוגדרת (*לפחות חלקה*) כאמת; באופן דדוקטיבי, אנו נשארים פתוחים לשאלה האם הכלליות (הכל) או המקריות (חלקה, אך לא הכל) נכונה; באופן אינדוקטיבי, אנו בוחרים בכלליות, משום שהיא אינה מציגה קוטביות חדשה, אלא אם כן יימצאו ראיות סותרות.

עבור הרבנים, במקרה של *כלל אופרת* , הסוג מוזכר כקירוב ראשון למשמעות המיועדת, והמין נוסף כדי לדייק יותר במשמעות זו. לדוגמה, בויקרא א', ב', "בבהמה, *בבקר* ובצאן", המונח הכללי הוא בעל קונוטציה משתנה (ניתן לפרש אותו ככולל סוגים אחרים של בעלי חיים, כמו אולי אתונות) והוא מובהר באמצעות המין המוזכר. כדי להסביר מדוע המין לא הוזכר לבד, ללא הסוג, נאמר לנו שייתכן שהוצעו *הרחבות* שלא התכוונו על ידי הכותב, או לחלופין שפרטים מסוימים שהציע הסוג הוחמצו; דעות שונות בין הרשויות בנושא זה. נוכל לקבל שילוב של שניהם כסביר: הסוג נמצא שם, למעשה, כדי לומר "אך אל תכלול עם מינים אלה, מינים *שונים אחרים* מאותו סוג".[368]

במקרה של *"פרט אוכלאל"* , מינים מסוימים רשומים תחילה כדי לציין את סוג הדבר המיועד, והסוג נוסף לסיום כדי לציין שגם "ודברים אחרים מאותו הסוג" מיועדים. לדוגמה, בשמות כ"ב, ט', "חמור או שור או כבש או כל בהמה (*בהמה*)", המין מדגים את הדברים המיועדים והסוג משמש להרחבת תחולת החוק הרלוונטי לדברים דומים אחרים, מה שמרמז שהרשימה הראשונית אינה ממצה. כדי להסביר מדוע הסוג לא הוזכר לבדו, ללא המין, נאמר לנו שייתכן שהוצעו *חריגים* שלא התכוונו על ידי הכותב, או לחלופין שפרטים מסוימים שהציע המין הוחמצו; דעות שונות בין הרשויות בנושא זה. נוכל שוב לקבל שילוב של שניהם כסביר: המינים נמצאים שם, למעשה, כדי לומר "והקפידו שלא להוציא מסוג זה מינים *דומים אחרים* מאותו סוג".

שיטות אלו, ווריאציות אחרות (המוזכרות להלן), הן של רבי ישמעאל; רבי עקיבא הציע אחרות באותם הקשרים: הוא קבע את היקף האמירות תוך התייחסות לעקרונות של ***ריבוי אומיות*** ומיעוט ***אוריבוי*** (הרחבה והגבלה, ולהיפך). ההבדל הטכני בין גישות אלו הוא בעיקרו של הדגשה. בעוד *שב"כלל אופרת"* , אזכור המינים משמש להגדרה מדויקת יותר של הסוג הראשוני; בריבוי *אומיות* , האזכור המפורש של המינים מדגיש את ההדרה של דברים שונים מסוימים, שלא הוזכרו במפורש, השייכים לסוג הראשוני. ובעוד שב"פרט *אוכלאל"* , הסוג הסופי משמש להגדרה רחבה יותר של מלוא היקף רשימת המינים, ומוסיף לאלה המוזכרים במפורש מינים נוספים שלא הוזכרו במפורש, ובמקביל גם מגביל במידה מסוימת, כפי שעושות כל ההגדרות,

---

[368] דרך אחת להסביר את אזכור המחלקה העליונה היא לראותה כמטרה *לרמוז* על מופעים או תת-מחלקות שלה שאינם כלולים (או נרמזים על ידי) תת-המחלקה הנזכרת; אשר אמורים להיות נושא של טענה לא מנוסחת בעלת קוטביות הפוכה, מה שהופך את הפרט המנוסה לתנאי.

אקסטרפולציות מוגזמות; ב"מיעות *אוריבוי*" , אזכור הסוג מדגיש יותר את מגבלות האקסטרפולציה, תוך אי הכללת מינים מסוימים שלא הוזכרו שלו, השונים מדי מהמין שהוזכר, ובמקביל מציע גם לכלול מינים מסוימים שלא הוזכרו [369].

צורות פרשנות אלה נראות לי טבעיות למדי כשלעצמן. במקרים רבים, הניסוח ברור ולא ניתן לדיון, בכל מקרה. עם זאת, במקרים מסוימים, התוצאות אינן נראות בלתי נמנעות מבחינה פורמלית: לפעמים אפשר לראות סוג+מין כמשמעותם של 'סוג,' *שממנו* ... מין לדוגמה הוא...' [370], ומין+סוג כמשמעותו 'מין, שהסוג הרלוונטי [371]*שלו הוא...*' ; במקרים כאלה, שימו לב, המונח שהוזכר במקום השני נמצא למעשה בסוגריים, ומרמז על טענה שמעבירה, כבדרך אגב, מידע אגבי כלשהו (לא בהכרח בעל רלוונטיות משפטית מיידית). כתוצאה מכך, אם נקבל את הכללים כהצהרות *ex cathedra* , וננסה תמיד להתאים את הפרשנויות שלנו לפורמטים הנתונים להן, לא סביר שנטעה מדי פעם. ברור שמאחורי תקנות כאלה עומדת דרך חשיבה נוקשה השוללת רישיון סגנוני למסמך ממקור אלוהי. [372]

- בנוגע לשילובים ולפרמוטציות האחרות של מסקנות היקף אלו (מסווגות ככלל **מס' 6**), ובמיוחד כלל ***אופרת אוכלאל*** ו(כנראה תוספת מאוחרת יותר [373]) *פרת אוכלאל אוכלאל* , עלינו רק להוסיף את ההערות

---

369 למרות ההתכנסות הפורמלית התיאורטית בין גישות אלו, הן בפועל הובילו לעתים קרובות למסקנות חומריות שונות (כאשר דבריו של רבי עקיבא מסתיימים לעתים קרובות כהלכה). אצטרך ידע ספציפי יותר על הוויכוחים התלמודיים הרלוונטיים כדי שאוכל להסביר מדוע. אבל, בהנחה שהבנתי נכון את הפורמליות ובהתבסס על המקרים המעטים שחקרתי, הייתי אומר שהבדלים כאלה פשוט מראים את כמות הסובייקטיביות הכרוכה ב"הסקות", בפועל.

370 לדוגמה, "טיעונים לוגיים, סילוגיזם, אדוקציות, הם אמצעים לידע" אינו מגביל את הסוג למינים המפורטים. אפשר לבנות משפט בצורה זו, אם חושבים שחלק מהקוראים אינם מסוגלים להבין את שם הנושא הגנרי ללא הוספת שמות מינים מוכרים יותר.

371 לדוגמה, "הסילוגיזם של אריסטו, טיעון דדוקטיבי, מניב מסקנות קטגוריות" אינו מתכוון לסוג בכללותו אלא רק למין. הסוג, כאן, משמש רק כדי למקם את הנושא הספציפי בהקשר רחב יותר.

372 מעניין לציין שהפילוסופיה הרציונליסטית, המנסה להסביר כל מילה ומיקום מילים באופן מסוים ומוגדר מראש, המיוחסת לרבי עקיבא, נמצאת כאן, ובמקרים אחרים, למעשה בבסיס מסקנותיו של רבי ישמעאל, כמו גם של רבי עקיבא.

373 ראוי לציין כי ר' ישמעאל הזכיר רק את הראשון מביניהם כאחד מכלליו, תוך התעלמות מהשני וגם *מכלל-כלל-פרט* ופרת *-פרט-כלל* . ההסבר שלי לפערים חוזרים ונשנים כאלה ברשימה של ר' ישמעאל הוא פשוט: כמו לעתים קרובות בשלבים המוקדמים של חקירה, הוגים אינם עורכים בתחילה ניתוח ממצה של הנושא הנדון בהתייחס לסימטריות , אלא מתמקדים במקרים שעולים בפניהם בהקשר של דאגותיהם הפחות מופשטות. רק מאוחר יותר הם, או יורשיהם, בוחנים צירופים ותמורות אפשריות אחרות המוצעות על ידי ערבוב מחדש של המונחים

הבאות. אלה כרוכות בפעולה רציפה של שני העקרונות הקודמים, כאשר לשלבי *הכלל* יש השפעה מרחיבה, ולשלבי *הפרט* יש השפעה מצמצמת, כאשר התוצאה הכוללת היא יחסית צרה [374]. ישנה הזדמנות גדולה יותר באופן יחסי לכפות את הטקסט לפורמטים קבועים מראש, במקום לפרש אותו באופן טבעי. נראה לי שעלינו תמיד לנסות לתפוס את הקריאה הפשוטה (*פש"ת*), ולהימנע מסטייה ממנה ללא הצדקה מוחצת.

דוגמה: במדבר ו', פסוק ג'-ד' אוסר על הנזיר לשתות יין או משקה חריף או חומץ או משקה ענבים, או לאכול ענבים טריים או מיובשים או כל דבר העשוי מהגפן, מהגרעינים (*חַרְצַנִּים*) ועד הקליפות (*זג*) [375]. לדברי ברגמן, *נזיר* לד ע"ב קורא קטע זה כ"פרת *כלל אופרת*" , אך זה נראה לי בלתי מוצדק, אם "משקה חריף" (שֵׁכָר , שיכול להשתכר) מתייחס למשקאות אלכוהוליים שאינם יין וכדומה. שכן במקרה זה, "יין ומשקה חריף" אינם יכולים להיחשב לחלוטין כפרת *ביחס* ל"מוצרי הגפן", שהוא *כלל* במקרה הטוב רק ביחס ליין ולמשקאות אחרים מבוססי ענבים, ענבים טריים או מיובשים, וגרעינים וקליפות. האופן שבו כל הפריטים הללו רשומים הוא טבעי למדי, בשלוש קטגוריות המקבצות יחד משקאות אלכוהוליים (לא כולם מבוססי ענבים), צורות ענבים הנאכלות בדרך כלל, וחלקים שבדרך כלל מבוזבזים על ידי הצרכן, בהתאמה, ובנוסף אזכור של קטגוריה רחבה יותר שאליה נופלים רוב (*אך לא כולם*) הפריטים. להתעקש על שילובם בפורמט *"פרט אוכלאל אופרת"* הוא מלאכותי ולא מדויק.[376]

- כמו כן, ראוי להזכיר כאן את העקרונות " ***מכלל התסריט לפרט"*** ו"מפרט ***התסריט לכלל" (מונח כללי הדוריש*** השלמה]מסוימת [, ומונח מסוים הדורש [השלמה כללית]), אשר רשימתו של רבי ישמעאל מקבצת יחד לאחד (**כלל מס' 7**) [377]. ניתן לסווג אותם, כפי שעושה ברגמן (כנראה

העומדים על הפרק. ר' ישמעאל לא הגיע לשלב השיטתיות הזה; יורשיו אכן הגיעו. (הכל טוב ויפה; מה שמעצבן הוא ניסיונותיהם להצדיק את תוצאותיהם על ידי ייחוסן .(אנכרוניסטי אליו

374 הבחנה טכנית שהוצעה על ידי הרבנים בין שני העקרונות המוצהרים היא, כפי שציטט ברגמן, שהראשון "קובע שכל פריט שיש לו אפילו דמיון אחד למפרט נכלל", ואילו השני "הפריט שיש לכלול חייב להיות דומה למפרט בשני היבטים לפחות". הוא מוסיף: "עד כמה משמעותי היה הדמיון נותר לחכמים לקבוע. לעיתים, הם שקלו כמה היבטים כאחד". שוב, אני חייב לומר, איני רואה בסיס טבעי .לפרטים הנוספים הללו

375 דברים אלה מובנים בצורה שונה על ידי הרבנים.

376 דוגמה נוספת היא במדבר יח:טז, אשר לפי ברגמן מתפרש בשבועות *ד* ' ע"ב כ*"כלל וכלל אופרת"* . כאן, הכפייה מורכבת מקריאת נושא, נשוא וסיווג של נשוא כסוגים (רחבים, רחבים וצרים יותר), תוך התעלמות מוחלטת ממיקומם היחסי .(התפקידים הלוגיים) במשפט

377 מדוע עליו לעשות זאת, כאשר הפריד בין *כלל אופרת* ופרת *אוכלאל* , זו תעלומה עבורי; או לחלופין, מדוע שני האחרונים והכפולות שלהם לא קובצו יחד,

בעקבות רשויות קודמות), עם *הכללים האופרתים* . ההבדל ביניהם, הוא מציע, הוא למעשה: בעוד *שכללים האופרת* ופרת *איכות* ודומיהם עוסקים באפקט הקולקטיבי של מונחים ברורים בנפרד, כללי *התסריט* מתייחסים למונחים מעורפלים שמשמעותם המדויקת מתבהרת רק על ידי השפעתם ההדדית זה על זה. הבחנה זו היא דקה מאוד אכן, ומאולצת למדי אם לשפוט לפי הדוגמאות שניתנו בספרות [378].

הייתי אומר, במקום זאת, שניתן לטעון להבחנה בין מונחים עצמאיים מבחינה פונקציונלית (באופן כללי, מחלקות של ישויות, אשר עשויות להיות בעלות קשר היררכי; למשל, 'בעלי חיים' ו'שוורים') לבין מונחים תלויים (ליתר דיוק, מונח עצמאי יחסית, כמו 'שוורים', והסעיפים המשלימים שלו; למשל 'קרני ' או 'נגיחה של אנשים *על ידי* '). הקשר בין מונחים בלתי תלויים הוא במקרה הטוב פשוט תת-מונח (שוורים הם בעלי חיים), בעוד שהקשר בין תלויים הוא קשר מורכב יותר, כמו החזקה או פעולה (לשוורים יש קרניים ושוורים נגחים באנשים) [379]. הראשונים *משלימים* זה את זה, האחרונים *משלימים* זה את זה. איני מתכוון לומר שהרבנים אכן סיווגו את מסקנותיהם תחת כותרת זו או אחרת על סמך ההבחנה שאני מציע (אם כי אולי הם ניסו לעשות זאת), אלא שאם היו מתעקשים ליצור איזושהי חלוקה משנה של התופעות הנדונות, הם היו עשויים לבחור אותה באופן יעיל יחסית במקום זו שהוזכרה לעיל [380]. אני אומר 'התעקש', משום שגם ההבחנה שלי אינה רדיקלית מספיק כדי להצדיק ניסוח של כללים הרמנויטיים נוספים. שכן בדרך כלל ניתן (והרבה לוגיקה פורמלית מבוססת על פעולה זו), לבצע את מה שמכונה ללוגיקאים 'תמורה' [381], ולשנות את המונח המשלים למונח עצמאי (שוורים הם 'דברים בעלי קרניים' ושוורים הם 'דברים נוגחים').

באופן דומה? הייתי מציע, גם כאן, כישלון בלעמוד אחורה מהידע המצטבר ולסדר מחדש ולסדר את התוצאות שהתקבלו.

378 לדוגמה, הדוגמה מויקרא א':ב' שניתנה קודם לכן, לפי הגדרותיו של ברגמן, תהווה כלל *התסריט ליפרת* ולא כלל *אופרת* , ככל שאני יכול לראות. שימו לב, עם זאת, שברגמן רומז ש"ישנן דעות רבות ומגוונות" בנוגע להגדרת תהליכי *התסריט* ; לכן, ייתכן שנשמור על שיקול דעתנו.

379 הבחנה זו מזכירה את זו שעושים לוגיקאים, בין מונחים *קטגורמטיים* וסינקטגורמטיים , אם כי אינם זהים לחלוטין. *שימו* לב שבניגוד למונחים עצמאיים, מונחים תלויים אינם מחוברים באמצעות 'וגם' בלבד, אלא באמצעות יחסים מורכבים יותר כמו 'של', 'על ידי', 'עבור', 'דרך'.

380 דוגמה מהתורה עשויה להיות במדבר יח, טז: "לפי ערכך חמשה שקלים כסף" (הוזכר בהערה קודמת), כאשר ל"חמשה שקלים כסף' אין משמעות בפני עצמה, מלבד מושג ה'ערכת' (במקרה זה, לצורכי גאולה).

381 עם זאת, יש לציין כי מונחים מסוימים, אשר בשפתם העממית מנוסחים בפורמט דומה (בעיקר, 'יכולות של' ו'מטמורפוזה של'), אינם ניתנים לשינוי חופשי מבלי לגרום לסתירות בסופו של דבר. אך לא ניתן להתייחס לסוגיות כאלה בהקשר כה צר; הן שדות של לוגיקה בפני עצמן.

הערה על סטטיסטיקה . האינדקס הכללי של סונצ'ינו מכיל 77 אזכורים לנושא *הכללים הפותחים* (כביכול, אבל לא בדקתי). אלה מגיעים תחת כותרות שונות: הרחבה, 5; הרחבה ומגבלה, 15; הרחבה אחרי הרחבה, 2; הרחבה בפרשנות, 5; עקרונות כלליים וחריגים, 1; פסיקות כלליות, 2; הכללה, 2; הכללה ופרטים, 28; מגבלה בפרשנות, 6; כלל, כללי ופרטני, 1; כלל, הרחבה ומגבלה, 1; ריבוי, 1; ריבוי אומיות , 1; פירוט, 1; פירוט ככלל פרשני, 2; פירוט והכללה, 4. כפי שצוין קודם לכן (בדיון בתלמוד קל וחומר), קשה לומר באיזו מידה רשימה כזו ממצה ואינה חוזרת על עצמה, ללא חקירה נוספת. בכל מקרה, היא אינה אומרת לנו בדיוק כמה פעמים כל כלל משמש בפועל.

4. הַרמוֹנִיזַצִיָה

באופן כללי, חמשת העקרונות ההרמנויטיים הנותרים, כללים 11-8 ו-13, אשר נכנה "כללי הרמוניזציה", משמשים לפתרון יתירות לכאורה, פערים, ספקות, מתחים או חוסר עקביות בין טענות. במקרים מסוימים, תוצאותיהם זהות לאלו של הלוגיקה הפורמלית; במקרים מסוימים, הם מעדיפים מסלול שהוא רק אפשרות בין אחרות על פי הלוגיקה הפורמלית; ובמקרים מסוימים, הם מציעים מסלול שהלוגיקה הפורמלית לא הייתה ממליצה עליו. שימו לב שעקרונות אלה מהווים יחידות של תהליך חשיבה, אשר עשויות לפעול בנפרד במצבים פשוטים, או בסופו של דבר ברצף בשילובים מורכבים.

שים לב שהניתוח הפורמלי שלי בסעיף זה מבוסס על מדגם מוגבל ככל הנראה, שנלקח מספרות נגזרת בנושא שבדקתי. ייתכן שהדוגמאות המעטות המוצגות שם כמייצגות את המסורת הרבנית אינן מייצגות באופן מלא מסורת זו. יתר על כן, גם אם דוגמאות אלה מייצגות באופן מלא, ייתכן, ואף סביר, שמחקר אמפירי ישיר ומעמיק בתלמוד ובספרות רבנית אחרת יחשוף מגוון גדול בהרבה של צורות חשיבה, לגיטימיות או לא, הנמצאות בשימוש בפועל[382]. אין להתייחס כמובן מאליו לתצפיותיהם של רבני 2,000 השנים האחרונות שהתעניינו בנושאים אלה, ולתפיסותיהם ולסיווגיהם את מה שראו. להיפך, כפי שאנו מראים כאן, כישלונם להשתמש בשיטות פורמליות מגדיל את הסבירות שהם החמיצו חלק מהנתונים הזמינים ושפטו בצורה שגויה את הנתונים שהיו להם. עדיין ניתן לעשות עבודה רבה, ויש לקוות שמאמציי הראשוניים יימשכו על ידי אחרים.

---

[382] דוגמה לכך צוינה בהערת שוליים קודמת (ל-8.2): ההסקה, מאיסור שעטנז וממתן ציצית, ששעטנז מותר במקרה של טלית. אך גם, קודם לכן ובהמשך, אנו מוצאים הסקנות מרומזות רבות במחשבה הרבנית, אשר למרות שהן קשורות לעקרונות מפורשים, אינן בעצמן היבטים של עקרונות אלה.

יש לציין שאף אחד מכללי ההרמוניזציה הנידונים כאן אינו מוזכר במדד סונצ'ינו [383]. לכן, אין לי מושג באיזו תדירות כללים אלה משמשים בפועל בתלמוד.

עניינו כאן, שימו לב, אינו בסוגיות המשפטיות כשלעצמן, אלא במבנה הלוגי של הפרשנות. אין לי שום קשיים הלכתיים; מטרתי היא לנסח מתודולוגיה *להבהרה* , סיווג והערכת פרשנות רבנית, תוך התייחסות להיבטיה התאורטיים והמעשיים כאחד (כלומר, כללי ר' ישמעאל והסברם על ידי רבנים, מצד אחד, ודוגמאות ליישומם בתלמוד ובספרות רבנית אחרת, מצד שני). הנתונים האמפיריים שלנו מורכבים מהצהרות ומפעולות מסורתיות, אך גישתנו האנליטית לנתונים אלה תהיה אובייקטיבית ומדעית לחלוטין.

כעת נעסוק בשלושת (למעשה, ארבעת) העקרונות הפרשניים הראשונים, המתחילים בביטוי " כל דבר שהייתה **בכלל ויצא..."** (**כללים מס' 8-10**), שפירושו המילולי "כל דבר שהיה באופן כללי ויצא..." [384]. במילים כלליות, ובמונחים פורמליים, כללים אלה עוסקים במצב הפרשני הבא:

נָתוּן:

כל S1 הם P1 (הנחת יסוד עיקרית),

וכל S2 הם P2 (הנחת יסוד משנית),

כאשר כל ה-S2 הם S1, אך לא כל ה-S1 הם S2 (הנחת יסוד סובייקטיבית) [385],

ו-P1 ו-P2 נמצאים ביחס כלשהו f{P1, P2} (הנחת יסוד פרדיקטלית).

מהם הקשרים הנובעים מכך:

בין S1 ל-P1, ובין S2 ל-P2, מלבד האמור לעיל;

ובין S1 ל-P2, ובין S2 ל-P1 (מסקנות) **?**

זה, אם כן, נוגע לשני סובייקטים תת-אלטרנטיביים (S1 ו-S2, שיחס הסוג-מין שלהם מוגדר במה שנקרא 'הנחת היסוד הסובייקטיבית'), אשר נמצאים בכתובים בנפרד הקשורים לשני נשואים נפרדים (P1 ו-P2, שיחסם מוגדר במה שנקרא 'הנחת היסוד הפרדיקטלית'). [386]היחס הנתון של הסוג

---

383 למרות שייתכן ש"טקסט, מיותר", שיש לו רק התייחסות אחת, חל.

384 שימו לב שכללים אלה שונים מכללים *אופרתים* בכך שבמקום להתייחס להשפעה ההדדית של *מונחים* , הם נוגעים להשפעה ההדדית של *טענות* , המוערכת על ידי בחינה מדוקדקת של הנושאים והנשואים שהם כוללים, כמו גם של מאפייניהם הפורמליים השונים האחרים (קוטביות, כמות, מודליות וכו').

385 שימו לב היטב שהנושא הצר יותר ,S2 הוא זה שמרמז על הנושא הרחב יותר, S1; אנו אומרים ש-S2 מסיבה זו, כפוף ל-S1, כולל S1 מצד שני, מכיוון ש-S2 כפוף ל-S1. אנו אומרים ש S2, את S1.

386 אם לשתי טענות יש נושאים זהים (או לפחות בעלי רלוונטיות לוגית) נניח, S, כללים אלה אינם חלים. במקרה כזה, אנו עוסקים ב'לוגיקה (שניהם

(S1, הנושא העיקרי) לנשוא שלו (P1, הנשוא העיקרי) ייקרא הנחת היסוד העיקרית; בעוד שזה של המין (S2, נושא משני) לנשוא שלו (P2, הנשוא המשני) ייקרא הנחת היסוד המשנית. השאלה הנשאלת היא, איזה מידע ניתן להסיק בנוגע לנושאים ולנשואים (מסקנות) השונים? *עבורנו, שאלה זו היא כפולה: (א) אילו מסקנות מציעה* ***המסורת הרבנית*** *, ו-(ב) אילו מסקנות מציעה* ***ההיגיון הטהור*** *; בהשוואה לקבוצות אלו, אנו עשויים לגלות שהן חופפות או מצטלבות או מתפצלות לחלוטין.*

ההנחות העיקריות והמשניות ניתנות במפורש בכתובים (כנראה, אם כי ניתן להעלות על הדעת שהן רק מרומזות, בתנאי שהן נגזרות מהטקסט *באופן דדוקטיבי* גרידא). ההנחה הסובייקטיבית עשויה להיות ניתנת טקסטואלית (או, שוב, משתמעת בקפדנות), או, כפי שקורה לעתים קרובות, היא עשויה להיות פשוט ברורה מאליה (ידע טבעי); כך גם לגבי ההנחה הפרדיקטלית. צורת הקשר האחרון, f(P1, P2), משתנה מכלל לכלל, וכמובן תשפיע על המסקנות המוסקות. אחד מ-P1 ו-P2 עשוי להיות כפוף לאחר, או שהם עשויים לרמוז זה על זה (בהיותם זהים, או בעלי משמעות לוגית); או ש-P1 ו-P2 עשויים להיות תואמים בדרך אחרת (סותרים זה את זה או לא קשורים), או שהם עשויים להיות לא תואמים (סותרים או מנוגדים).

באשר ל"מסקנות" המוצעות, נראה כיצד הן משתנות, וכיצד הן נוצרות, ככל שנמשיך; שימו לב שהן עשויות להיות אינדוקטיביות, כמו גם דדוקטיביות. יש לציין שבפרשנות רבנית, אחת או יותר מההנחות עשויות להשתנות במהלך הטיעון: טענה כללית בתחילה עשויה להסתיים כמותנית או כבלתי מותנית; שינויים כאלה יש לספור גם כ"מסקנות" (או כחלק מה"מסקנה" הכוללת).

מיותר לציין, הרבנים מעולם לא ניסחו את כלליהם במונחים כה פורמליים; ניסחתי אותם כך כדי להבהירם ולהעריך אותם בוודאות . הגדרותיו של רבי ישמעאל (באופן גס, אך בצורה סבירה) מפרטות את ההנחות העיקריות, המשניות והסובייקטיביות, כמו גם (אם כי לא תמיד בבירור) את ה"מסקנות" המשוערות, בשפה רגילה. אך הן אינן מפרטות, או לא רומזות אלא על, ההנחות היסודיות, שיש לנחש אותן פחות או יותר, תוך התייחסות לדוגמאות מסורתיות; *השערותינו בעניין זה מאוששות על ידי הסימטריה והמיצוי של הצירופים שהם מניחים* . באשר להערכה לוגית, רבי ישמעאל ובני דורו ויורשיו אינם עושים כל מאמץ, או מפגינים כל מיומנות, בניתוח פורמלי של התהליכים; נשתדל למלא את החסר.

יתר על כן, אני בספק רב אם הליכים פרשניים אלה יושמו באופן מכני בכל מקום בו נמצאו תנאיהם הפורמליים; אני חושד שהם טופלו כמערכת כלים,

---

מנוגדת' רגילה, כך שהניגוד בין הטענות זהה באופן עקרוני לניגוד בין הנשואים. עם זאת, אם הכמות שונה בשתי ההנחות, אזי ניתן לטעון שהנושאים שלהם אינם שווי האם (S = S2 וחלק S = S1 ערך מבחינה טכנית, אלא רק תת-אלטרנטיביים (כל במקרה האחרון הרבנים היו מיישמים את הכללים המדוברים, איני יודע.

שניתן להשתמש בהם, או להתעלם מהם, כנוח, בתנאי שכל הרבנים הסכימו. קשה לדמיין כיצד הם יכלו להמשיך אחרת, משום שכפי שנראה, המסקנות שהם מסיקים הן לרוב מיותרות מבחינה לוגית (אם לא, בהקשרים מסוימים, לא הגיוניות); מכאן נובע שבמקרים מסוימים יתעוררו סתירות, הקוראות לנסיגה מפעולות פרשניות קודמות שגרמו לצרה. אך כדי להוכיח ניבוי זה, יהיה צורך ללמוד את התלמוד בפירוט רב יותר ממה שעשיתי; באופן אידיאלי, יהיה צורך ברשימה מסודרת היטב של כל המקרים שבהם התרחשה פרשנות.

כעת, *באמצעות סילוגיזם* , נוכל ללא עיכובים נוספים להסיק את המסקנות הבאות (מסקנות צדדיות) [387]:

מההנחות היסוד המינוריות והסובייקטיביות, **חלק מ-S1 הם P2** (מצב רוח **AAI/3**).

מההנחות העיקריות והסובייקטיביות, **כל ה-S2 הם P1** (מצב רוח **AAA/1**).

סילוגיזמים פורמליים אחרים עשויים להיות אפשריים, בהתאם להנחה הפרדיקטלית המעורבת; מסקנות סופיות כאלה יצוינו בהמשך.

במקרים מסוימים, מסקנות דדוקטיביות שונות אלה אינן מובילות לאנטינומיה ומתקבלות על ידי הרבנים, אם כי הם עשויים ללכת מעבר להן ולהמליץ על תהליך אינדוקטיבי כלשהו (למשל, קריאה *א-מנוגדת* או הכללה). במקרים מסוימים, הן אינן מובילות לאנטינומיה, אך נדחות על ידי הרבנים (מסיבות שנראה בהמשך), אשר מעכבות אותן בצורה כלשהי (למשל, באמצעות קריאה אנטי-מילולית של הטקסט או פירוט). במקרים מסוימים, לוגיקה דדוקטיבית מהנתונים הנתונים גורמת לקונפליקט, שיש לפתור; וגם כאן, הרבנים עשויים להעדיף פיוס אחד על פני אחר.

לעיל, ונמשיך לעשות זאת, רק את הצורות **הקופולטיביות** של *"כל דבר שהייתה בכלאל"* ; כלומר, צורות הכוללות טענות *קטגוריות* . עם זאת, יש להבהיר שצורות **משתמעות** של אותן צורות ניתנות להעלות על הדעת באותה מידה; כלומר, צורות הכוללות טענות *מותנות* . שני הסוגים משמשים בדוגמאות רבניות, אם כי אולי הראשון יותר מהאחרון. כפי שמוצג להלן, הפורמט הכללי של ההשלכות דומה לזה של הקופולטיביות; כל התוצאות זהות ככל הנראה, *בשינויים המחויבים* . לכן, איננו צריכים להתייחס לשני הסוגים; וגם לא נעשה זאת, כדי להימנע מחזרות. ההבדל המשמעותי ביניהם הוא שבעוד שקופולטיביות כוללות ארבעה *מונחים* , ההשלכות כוללות ארבע *תזות* . במקום הנושאים (S1, S2) והנשואים (P1, P2), אנו עוסקים בקדמונים (P1, P2 - אין להתבלבל עם הסמלים הקודמים לנשואים; כאן P מייצג טענה) ובתוצאות (Q1, Q2), בהתאמה. לכן, למען הפרוטוקול, ניסחנו, באופן כללי:

---

387 למעשה, הבנתי מאוחר יותר, שאפשר להסיק עוד מסקנה אחת. זה מוצג בסעיף הבא.

נָתוּן:

אם P1 אז Q1 ואם P2 אז Q2 (הנחות יסוד עיקריות ומשניות) **,**

כאשר P2 מרמז על P1, אך P1 אינו מרמז על P2 (הנחת יסוד מוקדמת) **,**

ו-Q1 ו-Q2 נמצאים ביחס כלשהו $f\{Q1, Q2\}$ (הנחת יסוד תוצאתית) **.**

מהם הקשרים הנובעים מכך:

בין P1 ל-Q1, ובין P2 ל-Q2 , מלבד האמור לעיל;

ובין P1 ל-Q2, ובין P2 ל-Q1 (מסקנות) **?**

את הביטוי הנפוץ " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא*... " ניתן כעת לפרש בצורה מדויקת יותר. " *כל דבר* " מתייחס למונח המשני (S2); " *שהיה בי-* ", להכללתו של האחרון תחת המונח העיקרי (S1, דרך הנחת היסוד הסובייקטיבית 'S2 הוא S1'); " *-כלאל* ", להנחת היסוד העיקרית (S1 הוא P1); ו-" *ויאטסה* ", להנחת היסוד המשנית (S2 הוא P2). שימו לב שבכל הכללים הללו, הנושא הבסיסי הוא, בדרך כלל, אדם או אנשים (גם אם מוזכר אי פעם חיה, צמח או מינרל, הנושא האולטימטיבי, שאליו כל חוק עשוי להתייחס, הוא אנושי). הנשוא האפקטיבי הוא בבירור חוק או קבוצת חוקים, שבאמצעותם עלינו להבין בהקשר זה הוראה, איסור, היתר ו/או פטור כלשהם. הבה נבחן כעת את העקרונות ההרמנויטיים הרלוונטיים בפירוט.

- **כלל מס' 8** משלים את המשפט הנפוץ האמור במילים ***...מין הכלל ללמד, לו ללמד על עתסמו יאצא, אלה ללמד על הכלל קולו יאצא*** . בתרגום מילולי, העיקרון קובע: "כל דבר שהיה בכלליות ויצא מהכלליות, יש ללמדו: אין ללמדו 'על עצמו, הוא יצא'; אלא יש ללמד ש'על הכלליות כולה, היא יצאה'".

אנו עשויים להציע את הפרשנות הבאה: "נושא (S2), מתוקף היותו שייך לאחר (S1), נכלל בכלליות (כל S1 הם P1); לאחר מכן הוא (S2) טופל באופן מובחן (כל S2 הם P2). במקרה כזה, יש ללמד את הנשוא המובחן (P2): אין ללמד אותו (P2) רק בהתייחס למין הבודד (S2), אלא גם ללמד אותו (P2) בהתייחס לסוג כולו (S1) [כך שכל S1 הם P2]". לפיכך, " *atsmo* " מתייחס למונח המשני (*yatsa* " ;(S2 ", לנשוא המשני (P2); ו-" *haclal kulo* ", למונח העיקרי (S1).

למרות שעיקרו של ר' ישמעאל עצמו אינו מציין את הנקודה הבאה, *אם לשפוט לפי כמה דוגמאות שניתנו בספרות* , כלל ה- *lelamed* נוגע למקרים ***בהם הנשוא המשני P2 כפוף לנשוא העיקרי P1*** . לכן, בהקשר זה, הנחת היסוד הנשואית שלא הוגדרה בנוסחה הכללית הקודמת שלנו היא:

כל ה-P2 הם P1, אבל לא כל ה-P1 הם P2 (הנחת יסוד קדם-קטלית),

והמסקנה העיקרית שככל הנראה הוצעה על ידי רבי ישמעאל היא:

כל ה-S1 הם P2 (מסקנה עיקרית).

על פי ההיגיון הדדוקטיבי, הנחת היסוד הנשיאתית האמורה אינה מספקת לנו מסקנות נוספות, מלבד אלו שכבר הושגו באמצעים אחרים (ראה לעיל). לכן, המסקנה המוצעת של רבי ישמעאל היא במקרה הטוב אינדוקטיבית. ההיגיון הדדוקטיבי מאפשר שלסוג יכול להיות נשוא כללי ולמין מאותו סוג יש נשוא ספציפי יותר; הוא אינו מתעקש שהסוג ילך בעקבותיו ויהיה לו גם את הנשוא הספציפי יותר. רבי ישמעאל, לעומת זאת, כנראה סבור כי, בנוגע לתורה, הנחת היסוד המשנית, או ליתר דיוק, המשמעות של ההנחות המשניות והסובייקטיביות, יש להכליל את 'חלק מ-S1 הם P2' ל'כל ה-S1 הם P2'.

הדוגמה, כפי שדווח על ידי ברגמן, עליה ביססתי את הפורמליזציה הנ"ל היא: שמות כ"ב:י"ח גוזר מוות על מכשפה (כללי), בעוד בויקרא כ':כ"ז גוזר מוות על מדיום או נקרומנסים ("אשר בו רוח רפאים [או]רוח מוכרת ["]) בסקילה (פרט); מכאן, בהינתן הכללת מדיומים ונקרומנסים בקטגוריית המכשפות (הבסיס הטקסטואלי להנחה זו אינו ניתן, שימו לב; כמו כן, פרשנים כוללים מכשפים, וטוענים כי הנקבה משמשת רק משום שרובם נשים), מוסק מפרשנות שכזו כי יש לסקול מכשפות (מכל הסוגים). שמתי לב ששינוי הנשוא מורכב מהוספת דיוק נוסף (על ידי סקילה) לנשוא המקורי (גזר דין מוות); והנחתי שזהו תנאי *בלתי נמנע* להחלת כלל זה.

שימו לב היטב, שלפי ההיגיון הטבעי, המסקנה המוצעת של רבי ישמעאל אינה בלתי אפשרית (לא נובעת ממנה אנטינומיה); היא פשוט חוסר רצף (לא בלתי נמנעת מבחינה פורמלית). משמעותה של הנחת היסוד המשנית היא *לב דברה*, ויכולה באותה מידה להתברר ככללית או מותנית. כמו כן, לא תהיה כרוכה בקריאה *דתית* של "חלק מ-S1 הם P2", בניגוד להכללה של רבי ישמעאל, כלומר כך ש"חלק מ-S1 אינם P2". לכן, המסלול המוצע הוא מלאכותי, המומלץ על ידי סמכות דתית הטוענת לאישור אלוהי. אין מדובר במהותה בהיסח הדעת, אלא בהצעה שהנחת היסוד המשנית *לא* תקרא כבלתי מוחלטת.

מדוע הטקסט לא פשוט אמר 'כל S1 הם P2' (במקום 'כל S2 הם P2') מלכתחילה, אם זו הייתה כוונתו, לא מוסבר; אולי זה היה לא הולם *מבחינה הקשרית*, ומרמז על מסקנות שגויות מההקשר שמסביב. כמו כן, מדוע ההסקה המוצעת נעשית, *במקום* לקרוא את הפרטיקולריות כהוראה יוצאת דופן, כך שמינים של S1 שאינם S2 *אינם* P2, למרות שהם P1, לא מוסבר. הייתי צופה שהקריאה החלופית של הפרטיקולריות, כמותנית, אכן מתרחשת לעיתים בפרקטיקה הרבנית; אך לא חיפשתי דוגמאות [388]. בכל מקרה, *באופן דדוקטיבי*

---

[388] למען האמת, לדעתי, קריאת *ה"דַּקָא"* נראית הסבירה יותר מבין השתיים (אם כי לא בלתי נמנעת), משום שזה יסביר מיד מדוע הכתובים לא אמרו בפשטות "כל S1 הם P2".

, כל אחת מהתוצאות מקובלת פורמלית; לכן ניתן להתייחס למצב הרוח המוצע רק כהעדפה *אינדוקטיבית* , הנטענת כייחודית לפרשנות המקראית.

- ברגמן מודיע לנו שלמעלה יש גרסה אחת של כלל *הלומד* , שבה החוק הפרטי מלמד "על עצמו כמו גם על החוק הכללי". בגרסה אחרת, לדבריו, הוא מלמד (לא על עצמו אלא) "רק על החוק הכללי". עם זאת, מהדוגמה שהוא נותן, אני חולק בתוקף על פירושו לגרסה האחרונה, בעוד שאני מוכן להודות שהיא קיימת בספרות הרבנית. אך לפני שאדון בחילוקי הדעות בינינו, הרשו לי להציג גרסה נוספת זו במונחים פורמליים.

בואו נבחן תחילה את הדוגמה של ברגמן. ויקרא כב:ג' דן את מי שמתקרב לקדשים כשהוא טמא לעונש 'כרת' (כרת *)* (כלליות); ויקרא ז:כ' דן את מי שאוכל שלמים כשהוא טמא לאותו עונש (פרטיות); שלמים מופיעים בין שאר הקדשים בויקרא ז:לז (ליתר דיוק, פסוק זה אינו מזכיר את הקטגוריה הכללית של קדשים, אלא רק מפרט סוגים שונים של קרבנות: עולה, תבואה, חטאת, אשם, הקדשה ושלום). מכאן משתמע שצריכת (או התקרבות?) של קרבנות פחות קדושה משלמים, כגון אלו המיועדות לתחזוקת המקדש (ברגמן אינו מציין היכן בטקסט נקבע הבחנה זו במידת הקדושה), אינה *כפופה* לכרת.[389]

למרות שגם ר' ישמעאל וגם יורשיו לא מציינים את הנקודה הבאה, *אם לשפוט לפי כמה דוגמאות שניתנו בספרות* , כלל הווריאציה של *lelamed* נוגע למקרים ***בהם הנשוא העיקרי P1 כפוף או זהה לנשוא המשני P2*** . לכן, בהקשר זה, הנחת היסוד הנשואית שלא הוגדרה בנוסחה הכללית הקודמת שלנו היא:

כל P1 הם P2 (הנחת יסוד פרדיקטלית),

והמסקנה העיקרית שהוצעה ככל הנראה על ידי רבנים היא:

חלק מ-S1 *אינם* P2 (מסקנה עיקרית).

כעת, הבה נבחן את ההסקות הסילוגיסטיות שאנו יכולים להסיק בהינתן הנחת יסוד פרדיקטלית זו; יש רק אחת, המוצגת להלן. שימו לב שהתוצאה שלהלן זהה למסקנה העיקרית של הגרסה המקורית של *lelamed* , אלא שכאן היא מתקבלת על ידי דדוקציה, ללא צורך בהרחבה אינדוקטיבית.

---

[389] שים לב כבדרך אגב ששרמן (עמוד 51) משתמש באותו חלק בטקסט כדי להמחיש את הגרסה הראשונה של *ללמד* . מויקרא ז', יט, המאפשרת לטהורים לאכול בשר [קורבנות](ולכן, כביכול, מתן קריאה בלעדית של הטקסט, אוסרת על טמאים לעשות זאת), ומפסוק כ', הקובע עונש של *כרת* על טמא שאוכל שלמים, הוא מסיק את אותו עונש עבור כל *הקורבנות* [הקדושים]. מעניין שמסקנה גורפת זו סותרת את התוצאה המורכבת יותר של ברגמן שהושגה באמצעות הגרסה השנייה של *ללמד* ! איני יודע איזו מהן נחשבת נכונה מבחינה הלכתית. עם זאת, הפירוש שלי של פסוק יט הוא שהוא מתייחס לקורבנות שלמים, שכן לא רק הפסוק הקודם אלא שני הפסוקים שאחריו עוסקים בקורבנות אלה, ובמקרה כזה הטיעון של שרמן אינו באמת גרסה ראשונה של *ללמד* , אלא פשוט הכללה מקורבנות שלמים לכל הקורבנות (מה שלא אומר שברגמן צודק, כמובן).

מההנחות העיקריות והפרדיקטליות, **כל S1 הם P2** (מצב רוח **AAA/1**).

שימו לב ש"כל P1 הם P2" אינו אומר לנו האם כל P2 הם P1 או לא כל P2 הם P1; כל אחת מהאפשרויות מקובלת, ככל הנראה, בגרסה הנוכחית. במקרה שבו P1 ו-P2 מרמזים זה על זה (כלומר, זהים או *שקולים* מבחינה לוגית), לא ניתן להסיק דבר נוסף מההנחות הנתונות.

ישנו ***חריג פורמלי*** ליישום הגרסה השנייה *של ללמד* , כלומר במצבים בהם חלים הכללים מסוג *כללים ופרטים* . עבור הטענות המורכבות 'G ו-S הם P' ו-'S ו-G הם P', כאשר S כפוף ל-G, כל אחת מהן שווה ערך פורמלית לצירוף *של שתי* הטענות הפשוטות 'G הם P' ו-'S הם P'. ולדברי רבי ישמעאל, המסקנות *שיש* להסיק במצבים אלה הן, בהתאמה, 'רק S הם P' (*דברה* , לפי כלל מס' 4) ו'כל G הם P' (כללי, לפי כלל מס' 5). מכאן נובע שכאשר אנו נתקלים בנושאים תת-חלופיים עם אותו נשוא, עלינו להחליט תחילה איזה כלל רלוונטי. לפי רש"י (*שבועות* , ז ע"א), כללי *כללים ופרטים* ישמשו כאשר הנושאים התת-חלופיים קרובים זה לזה בטקסט (באותו פסוק), בעוד שהגרסה האמורה *של ללמד* תכנס לתמונה כאשר הטענות רחוקות יחסית זו מזו. המסקנה המתקבלת שונה מזו *של* גרסה *שתיים של הלמד* , *שימו* לב היטב, במקרה *של* 'SG הם P'; אך בכל מקרה, התהליך כשלעצמו שונה גם במקרה *של* 'GS הם P'. הערות דומות חלות על צורות אחרות *של כללים אופרתים* .

אנו רואים אפוא שבגרסה השנייה הזו *של lelamed* , ה"מסקנה" שקבעו הרבנים, "חלק מ-S1 אינם P2", היא בדיוק *הסתירה של* המסקנה הנדרשת על ידי הלוגיקה הדדוקטיבית (לקיחת ההנחות כפשוטן)! לכן אני מתפתה מאוד לדחות לחלוטין צורת הנמקה זו כאנטינום. בכל מקרה, אני מוכן להתערב שהליך זה אינו מקובל באופן בלתי נמנע במצב המדובר, שכן סביר מאוד שהוא יוביל בסופו *של* דבר לאי-עקביות; אך לא חיפשתי דוגמאות להמחשה. עם זאת, עלינו לנסות ולהבין מה הניע את הרבנים להציע היגיון מעוות שכזה, וכיצד ניתן לבטא אותו באופן פורמלי.

ככל הנראה, מה *שהניע* את הרבנים לבחור בקונבולציה כזו, הוא העובדה שהנשוא הגדול (P1) מורחב פחות מהנשוא המשני (P2), או בעל הרחבה שווה, בעוד *שהנושא* הגדול (S1) מורחב יותר מהנושא המשני (S2). מדוע יעשה זאת הכתוב, במקום לומר 'כל S1 הם P2' מלכתחילה, בידיעה שאנו יכולים להסיק מסקנה כזו באופן אוטומטי? לכן, לכאורה הניחו הרבנים, הכתובים אינם רוצים שנסיק מסקנה כזו.

בנוגע לאמצעים לוגיים לעמדה כזו: בהינתן הנחת היסוד הנשיאותית, המבדילה את *המילה הזו* מהאחרות ומגדירה אותה, הדרך היחידה בה נוכל למנוע את המסקנה 'כל S1 הם P2' היא להכחיש את הנחת היסוד העיקרית, 'כל S1 הם P1'. *שימו* לב היטב שאם נעשה זאת ואומר:

חלק, אך לא כולם , של S1 הם P1 (פרטים של הנחת יסוד עיקרית),

אז המסקנה הצדדית ש'כל S2 הם P1' אינה מתקיימת עוד, והקשר בין S2 ל-P1 נותר בעייתי.

ההתנגדויות שניתן להעלות לעמדה רבנית זו הן הבאות. אם הרבנים מופתעים במקרה הנוכחי מכך שהטקסט לא אמר מיד 'כל S1 הם P2', מדוע לא הופתעו באותה מידה במקרה הקודם מכך שהטקסט לא אמר זאת ישירות, אם זו הייתה כוונתו?

יתר על כן, במקרה שבו P1 כפוף ל-P2, יכולה להיות סיבה *הקשרית* למתן ההנחה העיקרית נשוא ספציפי יותר, כדי להימנע מהסקה לא רצויה (כגון גרסה ראשונה *הנגזרת* מהנחה משנית אחרת) שאחרת הייתה יכולה להיות נגזרת מנושא כללי. במקרה שבו P1 ו-P2 זהים, ההפתעה הרבנית יכולה לנבוע רק מההרחבות השונות של הנושאים, S1 ו-S2; גם כאן, ניתן להציג הסבר הקשרי: ייתכן שהסקות לא רצויות היו יכולות להיות מוסקות מנושא כללי או נושא ספציפי במקומו שגוי.

ייתכן שאלוהים, כותב התורה, חשב: 'אני יכול להרשות לעצמי ניסוח כזה, שכן הרבנים יבינו בסופו של דבר את כוונתי הסופית, באמצעות סילוגיזם דרך הנחת היסוד הנשיאותית'. עצם העובדה שהטקסט נחשב ככתוב על ידי ישות מודעת ושהסילוגיזם הוא קל, אינה מוכיחה שאלוהים התכוון למה שהרבנים אומרים שהוא התכוון. דרך חלופית היא בת קיימא, כך שאי הנוחות שלהם מהיתירות לכאורה לא הייתה מוצדקת. אז הנה להערכה; הבה נחזור לתיאור.

בגרסה החדשה של *lelamed* , ה"מסקנה" המשוערת שוללת את הנחת היסוד העיקרית. היא אינה ניכוי (מכיוון שבניכוי, מסקנה לעולם אינה יכולה לסתור הנחת יסוד), וגם לא פירוט בתגובה לחוסר עקביות טקסטואלית (מכיוון שלא הייתה סתירה בין ההנחות, לא היה קונפליקט הקורא לפיוס). לכן, מבחינה קפדנית, לא ניתן לכנותה היסק, אלא במקרה הטוב קריאה המונעת על ידי אי נוחות מעורפלת עם הלוגיסטיקה של הטקסט. הרבנים דוחים באופן שרירותי (ללא מניע פורמלי) את הקריאה המילולית של הנחת היסוד העיקרית, "כל ה-S1 הם P1", ואומרים לנו שהיא אינה *דברה* כללית, אלא מותנית בפועל. מסקנתם לכאורה, ש"חלק מה-S1 אינם P2", היא הסיבה, ולא התוצאה, של קריאה כזו. הקריאה האנטי-מילולית הופכת הכרחית כדי למנוע תוצאות אבסורדיות, רק לאחר שה"מסקנה" הרצויה נבחרה באופן מלאכותי; יתר על כן, "מסקנה" זו אינה בהכרח נובעת מקריאה כזו, היא מתאפשרת רק על ידה.

לפיכך, הגרסה השנייה של *lelamed* מסתיימת, ולא מתחילה, בפירוט של ההנחה העיקרית; אין תהליך כרוך בהגעה למסקנה העיקרית שלה. שימו לב שבהקשר זה, ההיסק הסילוגיסטי מההנחה העיקרית המקורית (כל S1 הם P1) וההנחה הפרדיקטלית לכאורה (כל P1 הם P2), כלומר 'כל S1 הם P2', אסורות על פי דין רבני.

אגב, מה"מסקנה" העיקרית, כפי שטוענים הרבנים, נובע ש"יש לפחות מין אחד של S1 שלא כמו S2, קראו לו S3, שאינו P2"; כלומר, שהנשוא המשני חל רק על הנושא המשני (ובסופו של דבר על אחרים כמוהו); הבעיה עם חינוך זה, לעומת זאת, היא שהוא אינו מוסיף ידע קונקרטי, מכיוון שהוא אינו יכול לומר לנו *באיזה מובן* מינים אחרים "דומים" או "שונים" מהמין הנתון[390]. למעשה, אם כן, למרות שהנחת היסוד המשני כשלעצמה (כל S2 הם P2) נותרת ללא שינוי, היא הופכת להיות בלעדית:

רק *S2* הם P2 (מסקנה נוספת).

שימו לב היטב שטענה בלעדית זו אינה נדרשת פורמלית ככזו, אלא נכונה בקירוב ומעניקה מעט מרווח תמרון לנושא להתרחב במידה מסוימת (כלומר, 'S2' כאן עשוי לכלול מינים אחרים של S1 כמו S2, אך בכל מקרה אינו כולל מינים מסוימים של S1 בשונה מ-S2). ההסקה הסילוגיסטית ש'חלק מ-S1 הם P2', מהנחת היסוד המשנית ומהנחת היסוד הסובייקטיבית (כל S2 הם S1), נותרת תקפה; ויש כמובן לקשר אותה למסקנת הרבנים 'חלק מ-S1 אינם P2', כדי ליצור טענה מותנית.

נחזור על כך, הצעת הרבנים אינה סבירה מבחינה לוגית, אלא אם כן נתקן את ההנחות בצורה נוחה. כדי *למנוע* סתירה, יש להכחיש את ההנחה העיקרית 'כל S1 הם P1', כלומר לפרט אותה ל'חלק, אך לא כולם, S1 הם P1'. עם זאת, צעד זה אינו *מביא* לכך שה'מסקנה' העיקרית הרצויה ניתנת להסקה דדוקטיבית; היא נותרת 'מסקנה ידועה מראש' (תזה ללא הצדקה בהנחות, ישנות או חדשות). כל מה שתיקון ההנחה העיקרית עושה, הוא להפוך את ה'מסקנה' העיקרית לניתנת להיתפסות באופן פורמלי; העדפתה על ידי הרבנים נותרת פעולה אינדוקטיבית. ***פעולה זו תהיה מקובלת על המדע, אם תועלה כהשערה זמנית לבדיקה על ידי נתונים אחרים; עם זאת, אם היא מבוטאת כצו קבוע, שאינו פתוח לביקורת, היא הופכת, מנקודת מבט מדעית, לפעולה שרירותית.*** הרבנים, כמובן, טוענים לאישור אלוהי לכך; אך עלינו לציין כי טענה כזו אינה ניתנת לאימות באמצעים מדעיים. נעזוב את העניין בכך ונמשיך הלאה.

כעת נוכל לחזור לביקורת על ניסוחו של ברגמן. ההבחנה בין שני הוריאנטים של *ללמד* שהוא מציע אינה נכונה. בגרסה הראשונה, נוכל לומר, אכן, שהחוק הפרטיקולרי מלמד "על עצמו כמו גם על החוק הכללי", כיוון שהנשוא המשני מיושם באופן רבני על הנושא המשני. עם זאת, לא ניתן לומר, בגרסה השנייה, שהחוק הפרטיקולרי מלמד (לא על עצמו אלא) "רק על החוק הכללי". החוק הפרטיקולרי למעשה אינו מושפע מהתהליך, והחוק הכללי אינו דומה לו. הדבר הטוב ביותר שאנו יכולים לומר הוא שהחוק הפרטיקולרי נתפס על ידי

---

[390] מעצם הגדרתו, כל מין שונה במובנים מסוימים, וגם דומה במובנים מסוימים למינים אחרים מהסוג המשותף. בפועל, הרבנים מציעים חלוקות באופן שרירותי למדי, ללא שליטה אדוקטיבית.

הרבנים כיוצאי דופן *לחוק* הכללי; הוא גורם לאחרון להפסיק להיות כללי. הנשוא המשני שמור לנושא המשני (ואחרים בסופו של דבר 'אוהבים' אותו), וחברים אחרים של הנושא המרכזי ('שלא כמו' הנושא המשני) נשללים מהנשוא המשני.

בואו נראה, כעת, כיצד עלינו לפרש את נוסחת *הללמד של רבי ישמעאל* , כך שתכסה את הגרסה השנייה. כדי להתאים את המשפט " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עתמו יצא אלא ללמד על הכלל קולו יצא* ", עלינו לקרוא לתוכו משהו בנוסח ש"נושא (S2), מכוח שילוחו תחת אחר (S1), נכלל בכלליות (כל S1 הם P1); לאחר מכן הוא (S2) טופל באופן ייחודי (כל S2 הם P2). במקרה כזה, הטיפול הייחודי (כל S2 הם P2) נועד ללמד אותנו משהו. הוא לא נעשה רק כדי ללמד אותנו משהו על עצמו (S2) שהמין התמיין (כל S2 הם P2), אלא גם כדי ללמד אותנו משהו [**נוסף**]על כל הסוג (S1) שממנו הוא התמיין, [***כלומר, שלא כל S1 הם P2***]".

בגרסה מתוקנת זו, אנו קוראים את המילה המשתמעת "אחר", שמשמעותה "מלבד הטיפול הייחודי", *לתוך* הנוסחה, כך שה"מסקנה" תהיה שונה עבור הסוג מאשר עבור המין. כאן, " *יצאה* " מתייחסת לכל הנחת היסוד המשנית, ולא לנשוא המשנית, שימו לב.

לכן, נוכל להבחין בין שני הווריאנטים של *ללמד* , על ידי תיוג הראשון " ***ללמד אותו דבר לשר הכלל*** " (ללמד את *אותו* הדבר, P2, ביחס לשאר הסוג, S1), והשני " ***ללמד הפוך דבר לשר הכלל*** " (ללמד את הדבר *ההפוך* , לא P2, ביחס לשאר הסוג, S1). השווה זאת להבחנה של ברגמן, "כמו גם את הכללי" ו"רק את הכללי", ותוכל לראות שהוא לא מדויק.

הבה נסקור כעת את הדמיון וההבדלים הטכניים בין שתי הגרסאות הללו של *ללמד* , מלבד היסודות המשותפים שלהן לכללים האחרים מסוג " *כל דבר שהייתה בכלאל ויצא*" . (א) בשתיהן, הנחת היסוד הנשיאתית, המשמשת כתנאי מבחין ליישום הכלל, טוענת לרמיזות בין הנשיאים; עם זאת, בגרסה הראשונה, אותה כינינו *ללמד. אותו הדבר* , הנשוא המשני כפוף לנשוא העיקרי; ואילו בגרסה השנייה, הנקראת *ללמד חֻפַּךְ הַדָּבָר* , הנשוא העיקרי מרמז על הנשוא המשני. (ב) המסקנה העיקרית של הראשון היא חיובית באופן כללי (כל ה-S1 הם P2), בעוד שזו של השני היא שלילית באופן פרטי (חלק מה-S1 אינם P2); הם מסכימים, עם זאת, שחלק מה-S1 הם P2.

לבסוף, (ג) הם כוללים תהליכי חשיבה שונים: *lelamed אותו הדבר* מתקדם על ידי הכללה אינדוקטיבית של משמעות מסוימת של ההנחה המשנית (כלומר, חלק מ-S1 הם P2), בעוד *שללמד פחד* הדבר מתקדם על ידי הנחת מסקנה שרירותית הסותרת את המשמעות של ההנחה העיקרית (כלומר, כל S1 הם P2) וכתוצאה מכך פירוט מתיישב של ההנחה העיקרית עצמה. אף אחד מהתהליכים אינו מתבקש או הכרחי על פי ההיגיון הטבעי, וגם לא מהווה

דדוקציה מהנחת היסוד הנשיאתית המניעה אותו; אך התכסיס הכרוכה בראשון הוא פשוט יחסית, בעוד שזה הכרוכה באחרון מעוות יותר.

לאור הנחות היסוד הפרדיקטליות הדומות, הסיווג המסורתי של *"ללמד חוזה הדבר"* עם *"ללמד אותו הדבר"* נראה תקין. אך יחד עם זאת, לאור ההבדלים הרדיקליים בתהליך ובמסקנה, אנו עשויים לפקפק בכך שהגרסה השנייה התכוונה בהגדרה המקורית של רבי ישמעאל. אני חושד שניסוחה היה פיתוח מאוחר יותר, גם אם נעשה בו שימוש מוקדם יותר באופן לא מודע. באותה מידה ניתן היה לנהוג בה ככלל נפרד מסוג "כל דבר שהייתה בכלל ויצא" . הוא דומה לכלל מסוג "ליתון *טואן אחר , שלו חייניאנו* " (ראה להלן) בכך שהוא כרוך בפירוט של ההנחה העיקרית, אם כי מסיבות שונות למדי.

שני הכללים הבאים (מס' 9 ו-10) ממשיכים את הביטוי " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא"*... עם המילים ***"ליטון טואן אחר"*** . כעת ננתח אותם.

- ראשית, הבה נתמודד עם **כלל מס' 10** , שהוא קל יותר. הוא משלים את הסעיפים הקודמים בביטוי ***...שֶׁלֹּא חַיְּינאנו, יָצָה לַחַקֵּל וְחַמַּיר*** ", וניתן לתרגמו מילולית כ"כל דבר שהיה באופן כללי ויצא לטעון תזה אחרת, שאינה *תואמת* , יצא להקל ולהקשות". הביטוי ' שֶׁלֹּא חַיְּינאנו ' אומר לנו שהנשואים הגדולים והמשניים, מעצם טבעם (או אולי מכוח חלק אחר של הטקסט), אינם מסוגלים להיקשר באותו נושא. הם לא רק שונים, אלא גם סותרים זה את זה; קיים פער רדיקלי ביניהם.

לפיכך, למרות שגם ר' ישמעאל וגם יורשיו לא מציינים את הנקודה הבאה, *אם לשפוט לפי כמה דוגמאות שניתנו בספרות* , הכלל *"ליטון טואן אחר, שלו חייניאנו"* מתייחס למקרים ***בהם הנשוא העיקרי P1 והנשוא המשני P2 סותרים או מנוגדים*** . לפיכך, בהקשר זה, הנחת היסוד הנשואית שלא הוגדרה בנוסחה הכללית הקודמת שלנו היא, באופן מינימלי:

אין P1 שהוא P2 (ואין P2 שהוא P1) (הנחת יסוד פרדיקטלית).

שים לב שזה נותן הגדרה מינימלית של אי ההתאמה בין P1 ל-P2 שאליה מתייחסים. הסעיף בסוגריים מיותר, וממילא משתמע ממנו. במקרה של סתירות, עלינו לומר בנוסף: **אין nonP1 הוא nonP2** (מה שמשמעו ש-No nonP2 הוא nonP1). בעוד שבמקרה של סתירות, עלינו להוסיף: **חלק מה-nonP1 הם nonP2** (מה שמשמעו ש-NonP2 הם nonP1).

יש להעיר כאן הערה בנוגע *לנשואים מורכבים* . אם נשוא אחד X מורכב משני מושגים a + b, בעוד שהנשוא השני Y מורכב רק מאחד מהמושגים הללו (למשל, a), *מבלי להזכיר את השני* (b), אזי שלוש קריאות אפשריות [391].

---

391 אם מדובר ביותר משני מושגים, נוכל בקלות לצמצם אותם לשניים. כך, למשל, אם X = 'a + b + c' ו-Y = 'a + b', אז 'a + b' ו 'c'-הם למעשה מושג אחד ו 'c'-, למטרותינו. עם זאת, שימו לב היטב, שאם קיימת, בנוסף לאלמנט חסר השני, X = 'a + b + c' ו-Y = 'a', באחת התרכובות, אי התאמה מפורשת ביניהם (לדוגמה מנוגדים אוטומטית (Y-ו X אז הם (כלומר notc'), + notc').

(i) 'X = 'a + b ו-'Y = 'a + b-'a + notb' או 'Y = 'a + b-'a + notb'. כאן, בידיעה שאחד מהאירועים עשוי להתרחש בפועל; התוצאה היא ש-X כלול ב-Y, או במילים אחרות, Y הוא *סוג* של X (כמו גם של מינים אחרים, Z = a + notb). לכן, היינו מיישמים את הכלל *ללמד* ; ונבחר את הגרסה " *חכמה הדבר* " אם P1=X ו-P2=Y, או את הגרסה *"אוטו הדבר"* אם P1=Y ו-P2=X.

(ii) 'X = 'a + b ו-'Y = 'a + b-'a. כאן, הכללנו את הגורם 'b מ-'a במקרה של X, ל-'a בכל המקרים, כולל זה של Y; התוצאה היא ש-X ו-Y *זהים* . לכן, בין אם P1=X ו-P2=Y, או P1=Y ו-P2=X, היינו מיישמים את הכלל *המצוין* חֻפָּף *הַדָּבָר*

(iii) 'X = 'a + b ו-'Y = 'a + *לא* b. כאן, הכללנו מאי -*אזכור* 'b ביחס ל-Y, להיעדר *בפועל* של 'b ב-Y; התוצאה היא ש-X ו-Y אינם *תואמים* [392]. לכן, בין אם P1=X ו-P2=Y, או P1=Y ו-P2=X, היינו מיישמים את הכלל *shelo kheinyano* .

לעתים קרובות, כפי שברגמן מכיר, כתבי הקודש מציגים פער, לא *על ידי ביצוע פעולות* (הקצאת נשואים לא תואמים לנושאים תת-אלטרנטיביים), אלא *על ידי השמטה* (כפי שתואר זה עתה). כפי שמראה הניתוח לעיל, במקרה האחרון, לפני שנוכל להחיל אחד מהכללים ההרמנויטיים, יש לבצע תהליך החלטה [393]. לאחר מכן, אם התרכובות המעורבות נמצאות כבלתי תואמות, אנו מיישמים את *"שהו חייניאנו"* ; אחרת, אחת מהווריאציות של *"ללמד"* . ראוי לציין כי הכלל *"שהו חייניאנו"* , כפי שמוגדר בהמשך, לעולם לא נכנס לתמונה בהקשר זה![394]

---

[392] אינם עוד רק בלתי 'a+notb'-ו 'a+b' , *כנכון 'a'* שימו לב שאם *מתן הערך* תואמים (ללא הגבלת זמן), אלא הופכים לסותרים (כלומר, לא רק ששניהם לא יכולים להיות נכונים בו זמנית, אלא גם לא יכולים להיות שקריים בו זמנית).

[393] הם 'b-ו 'a' ההחלטה תלויה, בין היתר, בקשרים הידועים בין היסודות אז 'רק ,'b' מרמז על 'a' מופיע, במצבנו. אם 'a+b-חייבים להיות תואמים, מכיוון ש נותר אפשרי מבחינה 'a+notb' בכל שאר המקרים, הצירוף 'a+b' מרמז על 'a לוגית, אם כי במקרים מסוימים הוא עשוי להיעדר *באופן מהותי* או אפילו להיות בלתי אפשרי, מסיבות טבעיות או מקראיות.

[394] ניתן אכן לחזות את המצב של *"שהו חייניאנו" בפרספקטיבה רחבה יותר* ולאחר מכן התחשבות 'P2='b, -P1='a ו-, הכוללת הגדרת שני הנשואים, תחילה, כ והשלילות שלהם. a, b, באפשרויות הלוגיות של צירוף בין הצירופים השונים של P1 שכן ,'a+notb-בעוד ש P2- 'a+b או 'a+notb' או 'a+b-יכול להיות שווה ל *או* 'a+b או 'nota+b' או 'a+b-יכול להיות שווה ל 'nota+b. 3+3 צירופים אלה (מתוכם 2 דיסקונקטיבים) מרמזים על תשע צירופים. מבין צירופים אלה, חמישה וארבעה הם בין צירופים (*shelo kheinyano*) הם בין צירופים בלתי תואמים P2' *ללמד אוטו הדבר*), מניב) 'P1 מרמז על P2' תואמים; מבין האחרונים, מניב מרמזים זה על זה' (*ללמד הפוך הדבר*), ולבסוף, P2, P1 ומניב 'P1-משתמע מ מקרה .'P1 אינו קשור או סותר את P2'-מודה (כלומר, צירוף שתי ההפרדות) ש אחרון זה מאפשר את קיומו של *דבר שהוא חייניאנו*.

כעת, הבה נבחן את המסקנות הסילוגיסטיות שאנו יכולים להסיק בהינתן הנחת היסוד הפרדיקטלית האמורה, 'שום P1 אינו P2':

מההנחות היסוד המשניות והפרדיקטליות, **מספר S2 הוא P1** (מצב רוח **EAE/2**),

מההנחות העיקריות והפרדיקטליות, **No S1 הוא P2** (מצב רוח **EAE/1**).

לא ניתן להסיק הסקה נוספת עם המשפט הנוסף (אין nonP1 הוא nonP2) של נשואים סותרים, וגם לא עם המשפט (חלק מה-nonP1 הם nonP2) של נשואים סותרים, שימו לב. כעת, בהשוואה לתוצאות החדשות הללו להשלכות של ההנחות העיקריות והמשניות בשילוב עם ההנחה הסובייקטיבית, כלומר 'כל S2 הם P1' ו'חלק מה-S1 הם P2', אנו רואים שהן טענות סותרות וסותרות בהתאמה. לכן, אם בטקסט אנו נתקלים בנושאים ביחסי מין-סוג שיש להם נשואים לא תואמים, אנו עומדים בפני מצב של *חוסר עקביות פורמלי* . זו אינה אנטינומיה הנובעת מפרשנות רבנית, אלא אנטינומיה הטבועה בטקסט, שימו לב היטב. פתרון פורמלי של הסכסוך נדרש בהחלט.

עיקרון של לוגיקה אינדוקטיבית הוא שיש לחפש הרמוניזציה על ידי ביצוע נסיגה *מינימלית* מהכללות, הנחוצה כדי להשיב את העקביות; זוהי התוצאה הסבירה ביותר [395]. אם ניתן להראות שהנושאים אינם תת-חלופים ו/או שהנשואים אינם סותרים, כמובן שאנחנו כבר לא באותו מצב ותהליך אחר עשוי להיות מתאים. אבל, בהינתן שההנחות הסובייקטיביות והנשיאוניות נכונות, הדרך *היחידה* להשיג את התוצאה הנדרשת היא *לפרט את הנחת היסוד העיקרית* . בנוגע להנחת היסוד המשנית, אם היא מפורטת לבדה, נותר קונפליקט; ניתן כמובן גם לפרט אותה, אך זה לא משפיע על התוצאה. כלומר, הלוגיקה דורשת ללא עוררין כי:

חלק, אך לא כולם , של S1 הם P1 (פתרון סכסוך, מסקנה מובילה).

כעת תוצג ההוכחה למה שאמרנו:

- אם נציין רק את הנחת היסוד המשנית, כך ש'חלק, אך לא כולם, S2 הם P2', ונשמור על הנחת היסוד המרכזית, אזי הסוריטים הבאים יישארו אפשריים: 'כל S2 הם S1' (סובייקטיבי) ו-'כל S1 הם P1' (עיקרי) ו-'אין P1 שהוא P2' (פרדיקטלי), לכן 'אין S2 שהוא P2'; אך המסקנה האחרונה סותרת את 'חלק מה-S2 הם P2' (ממינורי); לכן, עדיין יש לנו חוסר עקביות.
- מצד שני, אם נציין רק את הנחת היסוד העיקרית, כך ש"חלק, אך לא כולם, S1 הם P1", ונשמור על הנחת היסוד המשנית, אזי הסוריטים

[395] לא נוכל להיכנס כאן להוכחה מורכבת של עיקרון זה. זה קשור לניתוח פקטוריאלי (ראו את עבודתי " *לוגיקה עתידית* " בנושא זה).

הבאים נותרים אפשריים: "חלק, S1 הם S2" (ההפך מסובייקטלי) ו"כל, S2 הם P2" (מינורי) ו"אף P2 אינו P1" (ההפך מפרדיקטל), לכן "חלק, S1 אינם P1"; והמסקנה האחרונה תואמת את "חלק, אך לא כולם, S1 הם P1" (מינור שונה); לכן, מדד זה פותר את הסתירה שלנו.

- אם נצביע על שתי ההנחות, לא ניתן לבנות סוריטים כאלה. התוצאות מקובלות באותה מידה; אך צעד זה כרוך בתגובה רדיקלית יותר מהנדרש, הוא חורג מהכרח הלוגי. לפיכך, ניתן להכחיש או לא להכחיש את ההנחה המשנית; מה שקובע הוא הכחשת ההנחה העיקרית. ההבדל בהתנהגות נובע מכך שהמונח המשני צר יותר מהמונח העיקרי.

כלומר, עלינו לומר שהטקסט, אשר במבט ראשון הוביל אותנו להאמין ש"כל S1 הם P1", לא נועד להילקח פשוטו כמשמעו, אלא רק לרמוז ש"רבים, אולי רוב, אך לא כולם" של S1 הם P1. ההשלכות הסילוגיסטיות של תוצאה חדשה זו על היחסים בין S1 ל-P2 ובין S2 ל-P1 הן כדלקמן.

מההנחות היסוד המינוריות והסובייקטיביות, **חלק מ-S1 הם 3/IAI) P2**).

מההנחות העיקריות והפרדיקטליות, **חלק מ-S1 אינם 1/EIO) P2**).

מההנחות העיקריות והסובייקטיביות, **אין מסקנה (1/IA?**).

מההנחות היסוד המשניות והפרדיקטליות, **חלק מ-S2 אינם 2/EIO) P1**).

התוצאה האחרונה נכונה בין אם הנחת היסוד המשנית מוגדרת באופן ספציפי ובין אם לאו. אם הנחת היסוד המשנית *היא לא מפורט*, אנו יכולים יתר על כן להסיק ' **שום S2 אינו P1** '; אם, לעומת זאת, הוא *מפורט* (מסיבות בלתי תלויות, שכן אין לנו כאן סיבה לעשות זאת), אז האם 'שום S2 אינו P1' או 'חלק מה-S2 הם P1' נותרת שאלה פתוחה, באופן פורמלי. תוצאות אלו, יחד עם ההנחה העיקרית שהשתנה (רק חלק מה-S1 הם P1), מהוות את מסקנותינו, על פי ההיגיון הפורמלי. כעת, הבה נפנה לחכמים, ונראה מה הם אומרים.

דוגמה ל*"ליטון טוען אחר* שלו חיניאנו" שנתן שרמן: שמות כא:ב-ו מציג מערכת חוקים הנוגעת לשחרור עבד עברי (*עבד עברי* , מתייחס לגנב שנמכר על ידי בתי המשפט כדי לפצות על גניבתו, כפי שמוצג בשמות כב:ב; לגבי עניים שמכרו את עצמם, ראה ויקרא כה:לט-מג); לאחר מכן שמות כא:ז-יא מציג מערכת חוקים שונה מאוד לשחרור בת שנמכרה כשפחה (אמא *)* ; מסקנה, הסט הראשוני היה לעבדים עבריים בלבד, וחוקים של כל קבוצה אינם ניתנים להחלת על הקבוצה השנייה.[396]

---

[396] זו אינה דוגמה טובה במיוחד, לדעתי, שכן הטקסט מתאר את העבד כמי שעשויה להיות לו אישה (מרמז שהוא זכר), ולגבי השפחה נאמר "לא תצא *כעבדים* " (בהתייחסו ככל הנראה לפסוקים הקודמים הנוגעים לעבד העברי), כך שהנושאים

עד כה, המסקנות הפורמליות שהוצעו לכאורה על ידי רבי ישמעאל *זהות* לאלו של ההיגיון הטבעי, בכלל הנוכחי. עם זאת, הדוגמה לעיל מרמזת כי חז"ל נוקטים עמדה מוגדרת יותר ומסיקים בנוסף:

אין S2 והוא P1 (מסקנה נוספת).

האם הרבנים הולכים כל כך רחוק באופן בלתי נמנע, או רק מדי פעם, איני יכול לומר ללא רשימה מלאה של דוגמאות; אבל כבדרך אגב, זה נראה די טיפוסי. מסקנה זו יכולה לנבוע משתי מדיניות. או שהרבנים סבורים כי יש לשמור על הנחת היסוד המשנית כללית, כלומר ש"כל S2 הם P2"; ובמקרה כזה, המסקנה הנוספת האמורה נובעת מההנחות המשניות והפרדיקטליות באופן דדוקטיבי. או שהרבנים סבורים כי יש לפרט את הנחת היסוד המשנית; ובמקרה כזה, הגעתם למסקנה הנוספת נובעת מהכללה מהמשתמע "חלק מה-S2 אינם P1" של ההנחות המשניות והפרדיקטליות. החלופה הראשונה עדיפה על לוגיקה פורמלית, בכך שאין כאן שום שינוי מיותר בנתונים נתונים. החלופה השנייה, אם תשתמש בה על ידי הרבנים, תהווה פעולה אינדוקטיבית (שבנוגע לה נוכל לחזור על ההערות שנאמרו בעבר בנסיבות דומות; כלומר, שפעולה כזו היא שרירותית, אם היא מוצגת ככלל קבוע; אם כי מקובלת מדעית, אם היא מוצגת כהשערה טנטטיבית).

- **כלל מס' 9** משלים את הביטוי הנפוץ " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא...* " במילים ***"ליתון טואן אחר, שההו חייניאנו, יצא לחקל ולא לחחמיר"*** , וניתן לתרגמו מילולית כ"כל דבר שהיה באופן כללי ויצא לטעון תזה אחרת, שהיא תואמת, יצא להקל ולא להקשיח". הביטוי " *שההו חייניאנו* " אינו ברור בתחילה; אך ניתן להגיע למשמעותו המיועדת באמצעות תהליך של אלימינציה. " *שההו חייניאנו* " (ראה כלל מס' 10 לעיל) מתייחס בבירור לנשוא לא תואם; לכן, " *שהו חייניאנו* " חייב להתייחס לסוג כלשהו של נשוא תואם; עם זאת, הוא אינו יכול להתייחס לנשוא משני אשר מתחלף או מרמז הדדית או מתחלף על ידי הנשוא העיקרי, שכן יחסים כאלה כבר טופלו תחת הכותרות של *ללמד* ; לכן, ' *שהו חייניאנו* ' חייב להתייחס ספציפית לנשוא סותר או לא קשור. כלומר, כאן, למרות ששני הנשואים שונים מטבעם, במובן של נבדלים זה מזה, הם אינם סותרים זה את זה, אלא *ניתנים לחיבור* .

ייתכן שבעלי המסורת לא יסכימו עם הגדרה זו של " *שהו חייניאנו"* . הם עשויים להבחין בינה לבין *"שהו חייניאנו"* באומרם ששניהם עוסקים בנשואים שונים במקצת, הראשונים "בעלי נושא דומה", בעוד שהאחרונים "בעלי נושא שונה", או משהו בסגנון זה. אך להבחנה כזו יש ערך מעשי מועט, משום שקשה לקבוע באמצעותה מה "שונה, אך לא מאוד" ומה "שונה מאוד";

כמובן אינם חופפים וההיסק המוצע מיותר. אני תוהה גם האם גנבות נמכרות על ידי בתי המשפט; בכל מקרה, הבת אינה נמכרת על ידי בתי המשפט. עם זאת, בהתעלם מכל אלה, נוכל להשתמש בחוקי השחרור השונים כהמחשה חלקית. דוגמאות טובות יותר ניתנות בהמשך.

ההבחנה בפועל הופכת לניחושים גרידא, או (הם עשויים לומר) לעניין של "מסורת שבעל פה".

למרות שאני משתדל כמיטב יכולתי, איני רואה דרך לעגן הבחנה כזו במונחים פורמליים. לא ניתן, למשל, לייחס אותה לסוגיית הנשואים המורכבים (ראה לעיל). הסבר גנטי יכול להיות הקשר בין שתי דרגות של מושג X, נניח X1 ו-X2, לבין מושג שאינו תואם אותו, נניח Y (מרמז על nonX): נוכל לומר ש-X הגדול יותר (X2) רחוק יותר מ-X הקטן יותר (X1) מ-nonX (נחשב כ-X=0); אך גם X1 וגם X2 נותרים בסתירה ל-Y. המושג של אי-התאמה "פחות" או "יותר" הוא, באופן מדויק, מעורבב. עבור לוגיקה פורמלית, כל אי-ההתאמות הן שוות ערך, ללא דרגות; דברים או *לא יכולים* להתקיים יחד, או שהם *יכולים* להתקיים יחד (בתנאים מסוימים).

הדוגמאות שהפרשנים בדרך כלל נותנים לשני התהליכים זהות בבירור מבחינה פורמלית: החליפו סמלים במקום המונחים, ותראו שהנשואים אינם תואמים פורמלית בשתי קבוצות הדוגמאות. מכאן נובע שאין דרך להצדיק הליכים שונים עבור שני המצבים. יתר על כן, אם שני הכללים של *ליטון טואן* אכן התייחסו לנשואים שאינם תואמים, אזי ההרמנויטיקה של ר' ישמעאל תחסר הערה על תואמים (במובן של לא קשורים או סותרים).

לפיכך, למרות שגם ר' ישמעאל וגם יורשיו לא מציינים את הנקודה הבאה, ניתן לומר שהכלל " *ליתון טואן אחר, שהו חייניאנו"* נוגע למקרים ***בהם הנשוא העיקרי P1 והנשוא המשני P2 אינם קשורים זה לזה או סותרים זה את זה*** . השערה זו מבוססת על תהליך האלימינציה האמור, ובתקווה *שתאושר בסופו של דבר על ידי כמה דוגמאות שניתנו בספרות* . בהקשר זה, אם כן, הנחת היסוד הנשואית שאינה מוגדרת בנוסחה הכללית הקודמת שלנו היא, באופן מינימלי:

חלק מה-P1 הם P2 וחלק מה-P1 אינם P2, ו-

(חלק מ-P2 הם P1 ו-) **חלק מ-P2 אינם P1** (הנחת יסוד פרדיקטלית).

שים לב שזה נותן הגדרה מינימלית של סוג התאימות בין P1 ל-P2 שאליה מתייחסים. הפסוקית 'חלק מ-P1 הם P2' משמשת לביטול אי-התאמות, המטופלות תחת הכותרת *shelo kheinyano* ; הפסוקית בסוגריים 'חלק מ-P2 הם P1' מרומזת בה, ולכן ניתן להשמיטה. הסעיפים 'חלק מ-P1 אינם P2' ו'חלק מ-P2 אינם P1' משמשים לביטול קשרים משתמעים, המטופלים תחת הכותרת *lelamed* . במקרה של משפטים מנוגדים, יהיה צורך להוסיף את הפסוקית ' **כל ה-non-P1 הם P2** ' (שמרמז על 'כל ה-non-P2 הם P1'); במקרה כזה, ניתן להשמיט את הסעיפים 'חלק מ-P1 אינם P2' ו'חלק מ-P2 אינם P1', ששניהם משתמעים מהפסוקית הגדולה יותר. במקרה של משפטים שאינם קשורים, יתווסף במקום זאת הפסוקית ' **חלק מ-non-P1 אינם P2 ' (שמרמז על 'חלק מ-non-P2 אינם P1').**

כעת, הבה נבחן את ההסקות הסילוגיסטיות שאנו יכולים להסיק בהינתן הנחת היסוד הפרדיקטלית (המורכבת) האמורה. בשילוב עם הנחת היסוד העיקרית, כל שאנו יכולים להסיק באופן פורמלי הוא **שחלק מ-P2 אינם S1** (מצב רוח **OAO/2**). עם זאת, מידע זה אינו אומר לנו דבר על הקשר בין S1 ל-P2 (בסדר זה), מלבד מה שכבר ידוע לנו מההנחות המשניות והסובייקטיביות, כלומר שחלק מ-S1 הם P2 (שהיא בלתי מוגדרת, שימו לב). באופן דומה, אנו יכולים להסיק, מההנחות הפרדיקטליות והמשניות, שחלק **מ-P1 אינם S2** ; אך מידע זה אינו אומר לנו דבר על הקשר בין S2 ל-P1 (בסדר זה).[397]

לפני שנוכל להציג ולהעריך, באמצעים פורמליים, את המסקנה/ות שהוצעו על ידי הרבנים במקרה כזה, עלינו למצוא הצהרה או דוגמה אשר מבהירות במידה מסוימת את העניין, כפי שעשינו במקרים אחרים. הבעיה כאן היא שההצהרות והדוגמאות שנתקלתי בהן עד כה בנוגע לכלל הנוכחי הן אמביוולנטיות[398]. לכן, עלינו להמשיך בדרך שונה ולחפש דוגמה אשר, אילו הרבנים היו מודעים יותר לסוגיות הפורמליות הכרוכות בכך, היו עשויים לסווג תחת כותרת זו. גישה מוצעת זו היא, יש להודות, היפותטית ביותר. שכן פרויקט המחקר הנוכחי אינו מחייב במהותו, אלא תיאורי; מטרתו בעיקר אינה לומר לרבנים כיצד עליהם *לפרש* טקסטים, אלא לגלות כיצד הם *אכן* מפרשים טקסטים. אנו רוצים להעריך *את שיטותיהם* , לא להמציא עבורם שיטות. בסופו של דבר נועדה פסיקה ערכית, אך רק לאחר שיהיה לנו משהו משלהם להעריך.

אף על פי כן, זכרו, הגענו להשערתנו בנוגע לצורת " *שהו חייניו"* לא באופן פתאומי, אלא על ידי גילוי הדרגתי של צורותיהם של שאר חלוקות *המשנה* של *"כל דבר שהייה בכלל ויצא"* . לכן, השערתנו התבססה במידה זו על הפרקטיקה הרבנית, והיא הצורה היחידה שנותרה. כמובן, סביר להניח שרבי ישמעאל ויורשיו מעולם לא נאלצו להתמודד עם מצב של נשואים תואמים (אך לא תת-אלטרנטיביים או משתמעים) בפועל, ולכן לא היה להם צורך לפתח תגובה פרשנית וכלל מקביל. סוגיה אמפירית זו קשה לי, באופן אישי, לפתור כרגע, מכיוון שאין לי רשימה מלאה של דוגמאות של פרשנות רבנית. עם זאת, מצאתי כמה דוגמאות בספרות, שבהן הנשואים נמצאים *באופן אובייקטיבי* ביחס הנדרש, למרות שהם מסווגים באופן שונה על פי המסורת (ראה JL, נספח 6).

באופן אובייקטיבי, דוגמאות אלו צריכות להיות מסווגות כ"שהו *חייניאנו"* ; אך באופן מסורתי, אחת מהן מסווגת כ"שהו *חייניאנו"* (כלל מס' 9, לעיל),

---

[397] סותרים זה את זה, P2-ו P1 למען הסר ספק, שימו לב גם שבמקרה שבו לא ניתן להסיק דבר נוסף מההנחות הנתונות.

[398] מכר שלי, מר ש. שמרל"ה, ציין בפניי, כשביקשתי ממנו דוגמאות, שייתכן בהחלט שחלק מהכללים הפרשניים מכילים רק מקרה אחד או שניים בפועל. לכן, כלל לא בטוח שנמצא דוגמה, המוכרת הן על ידי הרבנים והן על ידי לוגיקנים כמוני כ"שהו *חייניאנו"* . רשימה וניתוח שיטתיים של כל המעשים הפרשניים בתלמוד רצויים מאוד, כנראה.

והשנייה *כלידון בדבר חדש* (כלל מס' 11, להלן; אך שימו לב, לגבי הדוגמה האחרונה, שניתן לסווג אותה גם כ"שהו *חייניאנו*" , בהתאם לאופן שבו ההנחה העיקרית נקראת). לפיכך, המסקנות שהן מניבות משתנות בצורתן. אך בכל מקרה, איננו יכולים להניח לחזות, על סמך סיווגים מחדש כאלה, מהן המסקנות הפורמליות המועדפות על ידי הרבנים עבור מצבים של *"שהו חייניאנו"* ; שכן אם היו מודעים להתאמה של הנשואים בדוגמאות המוצעות, ייתכן שהיו מציעים מסקנות אחרות מאלה שהציעו מבלי שהיו מודעים. כדי לדעת בוודאות, אנו זקוקים לדוגמה שהיא גם " *שהו חייניאנו" באופן אובייקטיבי* וגם נחשבת ככזו על פי המסורת, שעד היום לא מצאתי.

לכן, יש להשאיר את הסוגיה פתוחה, עד לאיסוף נתונים נוספים. זו אינה בעיה גדולה, משום שתהיה תגובת הרבנים אשר תהיה, כעת הבהרנו את השיטה לפיה יש לטפל בתגובה כזו: יש לנסח אותה באופן פורמלי (החלפת תוכן בסמלים) ולהשוות אותה לתוצאות הלוגיקה הסילוגיסטית.

כעת נעזור להעיר כמה הערות בנוגע לסעיפים האחרונים של כללי *"ליטון טוען אחר" של רבי ישמעאל* , הנוגעים **להקלות ולחומרה** . כלל מס' 9, *"שהו חיינו"* , מסתיים בביטוי *"יצא לחקל ולא להחמיר"* (כלומר: ייעודד להקל *ולא* להחמיר); וכלל מס' 10, *"שהו חיינו"* , מסתיים בביטוי *"יצא לחקל ולא להחמיר"* (כלומר: ייעודד להקל *ולהחמיר*). באופן מסורתי, ביטויים אלה משמשים לאפיון תוצאת הפרשנות, על ידי השוואת החוק הכללי והחוק הפרטי.

דוגמאות. (א) 'הקלה ולא החמרה': הכתובים קובעים גזר דין מוות על הריגת אדם, למעט במקרה של הריגה ברשלנות, שבה העונש הוא גלות במקום מוות; לפיכך, עבור הריגה ברשלנות, העונש קל יותר ולא כבד יותר. (ב) 'הקלה והחמרה': הכתובים קובעים תשלום כופר על חייו לאדונו של שור שהורג אדם, למעט במקרה בו הקורבן הוא עבד; במקרה האחרון, אדונו של השור משלם לאדונו של העבד סכום קבוע (30 שקלים כסף), ללא קשר לשווי השוק של העבד; מכיוון ששווי השוק של העבד יכול להיות גדול או קטן מהסכום הקבוע, העונש האחרון כרוך גם בהקלה וגם בחומרה.[399]

---

[399] דוגמה (א) היא משרמן. דוגמה (ב) היא של אביטבול. עם זאת, יש להבהיר שבדוגמה האחרונה, מוקד ההשוואה שגוי: אין להשוות את הסכום הקבוע לשווי השוק של העבד (כפי שעושה אביטבול, ככל הנראה, בהתאם למסורת), אלא לכופר עבור חייו של אדון השור. אם הכופר עבור חייו של אדם חופשי גדול באופן אחיד מהסכום הקבוע עבור עבד, אז החוק למקרה של עבד 'מקיל אך אינו מחמיר'. אם הכופר עשוי להיות גדול או קטן מהסכום הקבוע, אז נוכל לומר שהסכום הקבוע 'מקיל ומחמיר', במובן זה (במקום של אביטבול). ביקורת נוספת: בכל מקרה, אף אחת מהפרשנויות הללו אינה מאפשרת שימוש בביטוי 'מקיל *ומחמיר* '; הפירוש המדויק יהיה 'מקיל *או* מחמיר', אם לשפוט לפי דוגמה מסורתית זו. עם זאת, ניתן נקרא בהקשרים אחרים כ'או' לעתים ' *ve-* ' לשפוט זאת כבעיית תרגום, שכן קרובות כמו 'ו'. כל זה מראה על הקירבות וחוסר האמינות של החשיבה הרבנית.

לפי הניתוח שלנו, לאפיונים אלה אין משמעות פורמלית. איננו יכולים לחזות, על בסיס *פורמלי* , כיצד החוקים הכלליים והפרטניים, כביכול, ישוו זה לזה מבחינת הקלה או חומרה. ברור שאפיונים כאלה הם למעשה סיכומים לאחר מעשה המבוססים על נתונים[400] *מהותיים* . אם במקרה, בכל מקום בו נעשה שימוש בפרשנות של *"שהו חייניאנו"* או *"שלו חייניאנו"* , התוצאות נמצאו בעלות אופי זה או אחר, הסיכומים נכונים; אחרת, לא. סביר להניח שהכתובים והפרשנויות הרבניות תואמים את הדפוסים הללו, אך אין הכרח הגיוני שהם אכן עושים זאת. שכן מבחינת ההיגיון, הכל אפשרי מבחינה זו. משמעות הדבר היא שהביטויים המדוברים אינם ממלאים תפקיד בהבאתנו למסקנות; הם חסרי תועלת מבחינה טכנית בקביעת ההלכה.

בנוגע לסוגיה המהותית, אין לי עניין ישיר. אך ראוי לציין כי נראה כי הסעיפים האמורים של ר' ישמעאל אינם מבוססים על *ספירה מלאה* , כפי שראוי היה, אלא על *הכללה* מכמה מקרים. הדבר עולה מהערתו של ברגמן בנוגע ל*"שהו חייניאנו* " לפיה "(למרות שניסוח כלל זה קובע 'להקל יותר ולא להחמיר יותר', גם ההפך הוא הנכון.) אם הפריט מוגדר לצורכי חומרה, הוא אינו זוכה להקלות של הדין הכללי". כמו כן, ניכר, בכמה דוגמאות רבניות, כי האפיונים לעתים קרובות מאולצים, במאמץ להתאים לדבריו של ר' ישמעאל. ברור שר' ישמעאל ביסס את הביטויים הללו על הכללה חפוזה מדי, מתוך תצפית על מדגם מוגבל של מקרים. לכן, הם לא רק בלתי מוצדקים מבחינה פורמלית, אלא גם אינם מדויקים מבחינה אמפירית. כתוצאה מכך, ניסוחיו של ר' ישמעאל מגבילים מדי, בפועל.

אף על פי כן, הבה נבחן לעומק ונראה האם נוכל בכל זאת לשאוב מידע מועיל מהפסקאות האחרונות של רבי ישמעאל, מבחינה פורמלית או מתודולוגית.

פרשנות פורמלית אפשרית היא הבאה.

אם ניקח בחשבון את התוצאה הכוללת של פרשנות *"שלה חייניאנו* ", מה שקורה למעשה הוא שההנחות הגדולות והמשניות מצטמצמות בהתאמה והופכות לאקסקלוריות, כך שהנושאים הגדולים והמשניים מקבלים בסופו של דבר נשואים *נפרדים* . נוכל לומר, באופן חופשי, שתוצאה זו "מקלה ומחמירה כאחד", בכך שמה שיהיו, ההקלות וההחמרות של ההנחה הגדולה אינן מוחלות על המונח המשני וההקלות וההחמרות של ההנחה המשנית אינן מוחלות על המונח העיקרי. לפיכך, הפסוקה האחרונה של רבי ישמעאל לוכדת את "רוח" כלל זה, אם כי לא את "אותו".

---

400 דוגמה נוספת שכדאי לציין. בנוגע לפרשת העבד והשפחה העברית, שנבחנה קודם לכן: שרמן מסביר כי השפחה נהנית מהקלות והחמרות מסוימות הנמנעות מגברים, כגון שהיא רשאית לצאת לחופשי אפילו לפני שש שנות שירות ואדונה יכול לארוס אותה בניגוד לרצונה. אבל, אני אומר, ההבדלים הללו ניתנים על ידי הטקסט, הם אינם תוצאות של פרשנות; זה לא ישנה דבר בתהליך ההיגיון אם היו *רק* הקלות השוואתיות או *רק* חומרות השוואתיות, *כל עוד* לפחות זוג אחד של נשואים אינו תואם.

אם נפנה כעת לכלל *"שהו חייניאנו"* , ולפסקה האחרונה של רבי ישמעאל "מקילה אך אינה מחמירה", ונניח שגם כאן הוא התייחס ל"רוח", ולא ל"אות", של פרשנות מסוג זה, נוכל להניח שהמסקנות שהוא ימליץ עליהן, במצבים בהם לנושאים תת-אלטרנטיביים יש נשואים תואמים, הן כאלה שהנחת היסוד המשנית בסופו של דבר "קלה" יותר מהנחת היסוד העיקרית. פרשנות פורמלית יחסית לכך (בהתייחס למספר נשואים), תהיה שהנושא המשני מקבל בסופו של דבר רק נשוא משלו ללא הנשוא האחר, בעוד שהנושא העיקרי ללא הנושא המשני מקבל בסופו של דבר את שני הנשואים[401].

אני מציע הערה זו בצורה ספקולטיבית מאוד, אפילו בלי לחפש דוגמאות; אני בספק רב שזו הייתה כוונתו הפורמלית של רבי ישמעאל. שימו לב שבכל מקרה, יש להשאיר שאריות מהטקסט המקורי: לפחות חלק מ-S1 חייב להיות P1 ולפחות חלק מ-S2 חייב להיות P2[402].

ההימור הטוב ביותר שלנו הוא פרשנות *מתודולוגית* , אשר הולכת כדלקמן. הסבר זה מתייחס לעצה רחבה יותר בהיקפה מאשר דאגות של לוגיקה דדוקטיבית או פורמלית-אינדוקטיבית.

בהתייחס ל"שלו *חייניאנו"* , נוכל לטעון שרבי ישמעאל אומר שמאחר שההנחה העיקרית הוכחה, על ידי סתירות שנגרמו כתוצאה מכך, אינה אוניברסלית, עלינו להתייחס מעתה בזהירות רבה, אלא אם כן או עד שיוכח אחרת, לבחון בחשדנות כל אמירה *אחרת* שאנו נתקלים בה בטקסט בנוגע למונח העיקרי, לפני שנרחיב אותה למונח המשני (באמצעות כלל פרשני אחר). זוהי עצה סבירה וחכמה. כפי שמראות הדוגמאות, המלצה כזו אינה שוללת מראש את האפשרות שלמונחים העיקרי והמשניים יש כמה נשואים משפטיים משותפים (הם חייבים לפחות להיות בעלי כמה נשואים לא

---

401 פרשנות מהותית יותר (תוך התעלמות מהערתו של ברגמן הנ"ל), תהיה לא צריכים לקבל את S2 אז אנשים בקבוצה ,P1-*מקל יותר* מ P2 כדלקמן. אם S1 בעוד ששאר אלו בקבוצה ;P2 אלא להישאר רק ,P1 הנטל הגדול יותר של זהו המקרה המתאים ביותר, ;P2 וגם P1 או להיות גם ,P1 יכולים להישאר רק *מחמיר יותר* P2 כמובן - כנראה בדיוק מה שרבי ישמעאל התכוון אליו. עם זאת, אם צריכים לקבל הפחתת הנטל שלהם, בכך שהם S2 אז או שאנשים בקבוצה ,P1-מ או לחלופין, אנשים ;P1 יישארו רק S1 בעוד ששאר אלו בקבוצה ,P1 וגם P2 גם צריכים לקבל הגברת S1 בעוד ששאר אלו בקבוצה ,P2 יישארו רק S2 בקבוצה אבל בשני המקרים הללו, שימו לב, הנטל ;P2 וגם P1 הנטל שלהם, בכך שהם גם בסופו של דבר. ,S1 עדיין גדול יותר מזה של שאר אנשי S2 של אנשים בקבוצה (בהתחשב בהערתו של ברגמן, הנשואים במקרה האחרון יישמרו בנפרד, כמו במקרה הראשון.) ניכר, לאור ריבוי ההשערות האפשריות, כי הביטוי של ר' ישמעאל 'מקיל אך אינו מחמיר' הוא דו משמעי מאוד, ולכן אינו מהווה מדריך ודאי.

402 זה נכון בכל הפרשנויות: זה ניתן על ידי חז"ל, שאמרו " *אין מקרא יוצא מידי פשוטו* " ("פסוק כתוב לעולם אינו מאבד את משמעותו הפשוטה מפנה EJ, "*לשב* אותנו 63 ע"א, *י"ב* 24 ע"א). בהקשרים פורמליים, 'משמעות פשוטה' מתייחסת למשמעות המינימלית ההכרחית של כל טענה, כלומר פרט בלתי מוגדר.

משפטיים משותפים, אחרת הם לא היו תחליפי משנה); היא רק משמשת להטמעת זהירות בתהליך הפרשני.

הגישה האפיסטמולוגית הרגילה שלנו היא לקבל את המראה או הצהרות כפשוטן, אלא אם כן יש סיבה להכחיש אותן; ניתן לכנות זאת "הגישה הנינוחה". עם זאת, במצב של *"שלו חיניאנו* ", לאור נתקלנו בסתירה אחת, יש לנו עילה לצפות לאחרות; לכן, יהיה לנו חכם להימנע מאמינות מיידית מהופעות או הצהרות עוקבות, אלא אם כן יש סיבה לאשר אותן; ניתן לכנות זאת "הגישה הזהירה". ניתן להשוות גישות אלו לדרכים בהן ניתן לשפוט אנשים: כ"חפים מפשע עד שיוכח אשמתם" או "אשמים עד שיוכח חפותם". הראשונה שוללת בהדרגה פריטים מסוימים (אשר יתבררו כבלתי נסבלים), השנייה כוללת בהדרגה פריטים מסוימים (אשר יתבררו כבלתי נסבלים). בפועל, אנו פועלים איפשהו בטווח שבין שני הקצוות הללו.

בהתייחס ל"שהו *חייניאנו"* , בהתאם, מאחר שלא משתמעת סתירה, הגישה המתאימה תהיה "נינוחות". ברור שכל הקלה או חומרה המוצגת על ידי הנחת היסוד המשנית, פוטרת את נושאה מהחמרות או הקלות סותרות החלות על הנושא המרכזי בטענות אחרות; אך פטורים כאלה נובעים מטיעונים נפרדים, תחת כלל *"שהו חייניאנו"* ; לכן, הם אינם, למשמע, תוצאה ישירה של כלל *"שהו חייניאנו"* . עם זאת, גורמים שיוריים שצוינו או משתמעים איפשהו בטקסט בנוגע לנושא המרכזי, שלא בוטלו במפורש או במשתמע על ידי הנחת היסוד המשנית, ניתן להניח באופן סביר שהם יישארו חלים על נושא האחרון, אלא אם כן או עד שתהיה לנו סיבה להאמין אחרת.

מנקודת מבט זו, הביטוי *"לחקל ולא לחצמיר"* , המשמש עבור *"שהו קייניאנו"* , נועד במיוחד לניגוד *לביטוי* " *לחקל ולא לחצמיר"* , המשמש עבור *"שהו קייניאנו"* , ביחס לסוגיה זו של מתודולוגיה.

- **כלל מס' 11** , האחרון מבין העקרונות המתחיל בביטוי הנפוץ " *כל דבר שהייתה בכלל ויצא..."* , משלים אותו במילים ***...לידון בדבר החדש, ויצא לטפל במסגרת עניין חדש, עד שיחזקאלנו הכתובים לכללנו בפרוש*** ". בתרגום מילולי, הוא אומר: "כל דבר שהיה בכלליות ויצא לטפל בו במסגרת עניין חדש, אינך יכול להחזירו לכלליותו [הראשונית]עד שהכתובים מחזירים אותו לכלליותו [הראשונית]במפורש". כלל זה, למרות מראהו השטחי, שונה מאוד משלושת הקודמים. ניתן לומר זאת כך: "אם חבר בסוג מסוים, הכפוף לנשואים מסוימים, *הופך* לחבר בסוג חדש לחלוטין, כפוף לנשואים אחרים, ואז שוב *הופך* לכאורה כלול תחת הסיווג הראשוני שלו, אין לו להחזיר את הנשואים של אותו סיווג, אלא אם כן הכתובים מאפשרים בבירור שחזור כזה". במונחים סמליים, הגדרה זו אומרת את הדברים הבאים:

(i) בהתחלה, **x, אדם, הוא S1, נושא-מחלקה** ,

וכל S1 הם P1, נשוא (מכאן x הוא P1) **;**

(ii) מאוחר יותר, **x מפסיק להיות S1 והופך ל-S2, נושא-מחלקה נוסף, וכל S2 הם P2, נשוא נוסף** (מכאן x הוא P2) **;**

(iii) אך מאוחר יותר, **x מפסיק להיות S2 והופך ל-S1** (אם כי אין S2 שאינו S1) **;**

(ד) במקרה כזה,

למרות ש-x הוא (שוב) **S1, זה לא *בהכרח*** (שוב) **P1, ו**

למרות ש-x אינו (עוד) **S2, הוא לא *בהכרח* אינו** (עוד) **P2.**

הערה על טרמינולוגיה, בנוגע לכלל זה. הוא מורכב משלוש הנחות יסוד (מורכבות), עם נושא (x) בסיסי, שני מושגי נושא (S1, S2) ושני נשואים (P1, P2). נתייחס להנחות היסוד כעיקרי (i), משני (ii) ואמצעי (iii), למרות שרמות המושגים שלהם אינן תלויות זו בזו; ובהתאם לנושאים ולנשואים של ההנחות העיקריות והמשניות. ה'מסקנה' (המורכבת) (iv) היא משפט מודאלי (מהסוג הלוגי), המזהיר אותנו *לא... להסיק* מסקנות חפוזות מסוימות מההנחות.

הבה ננתח את המצב הזה. אנו עוסקים כאן לא בסיווגים השונים של פרטים שונים (מודליות מורחבת), אלא במסעות ממשיים של פרטים ממעמד אחד לאחר וחזרה (מודליות טבעית). בשלושת הכללים ההרמנויטיים הקודמים (מס' 10-8), השאלה הייתה כיצד להתמודד עם מצב סטטי, שבו כתבי הקודש מתייחסים לנושאים השייכים לתת-מעמד לכאורה בצורה שונה במקצת מהאופן שבו הם מטופלים במסגרת מעמד-על. הסובייקטים האינדיבידואליים *הם* חברים בשתי המעמדות בו זמנית; הם אינם עוברים שינוי, במובן של *הפיכה* , למעשה חדלים להיות דבר אחד ואז מופיעים מחדש כמשהו אחר. בכלל הנוכחי, אנו מתמודדים עם סוגיית המטמורפוזה, שיש לה תכונות לוגיות שונות מאוד [403]; ספציפית, השאלה היא תנועה מעגלית: השתייכות למעמד אחד, לאחר מכן מעבר למעמד *חדש* , ולבסוף *חזרה* למעמד המקורי.

גזמתי את פירוש הכלל מדוגמה שנתן שרמן. ויקרא כב:י-יא מודיע לנו שיהודים פשוטי עולם (שאינם כהנים) ושוכרים או שכירים של כהנים אסורים לאכול 'קדושים', בעוד שעבדים שנקנו על ידי כהנים או שנולדו בביתם רשאים לעשות כן. אנו יודעים (בין אם על ידי קריאת *דברה* של הפסוקים האחרונים, או *קל וחומר מעבדות* ילידי בית, או מפסוק שלא צוין) שבת כהן (הסמל שלנו, x), בין אם כבת בית אביה לפני שהיא נישאת לפשוטי עם ובין אם כאשתו של כהן אחר (S1), מותרת לאכול כזה (P1). פסוקים 13-12 אומרים לנו שאסור (P2) לה (x) בזמן שהיא נשואה לפשוטי עם (S2); אם כי אם לאחר מכן היא תתאלמן או תתגרש... ותשוב לבית אביה, כמו בנעוריה (S1), היא רשאית לאכול אותו (P1). בדוגמה שלנו, הכתובים מתירים במפורש כניסה חוזרת של הבת תחת הקטגוריה של בית כהן לצורך אכילת

403 ראו את המדריך הלוגי שלנו, JL 1.2.

קדשים; אך העובדה שהיה צורך לציין זאת היא משמעותית כשלעצמה, ומרמזת שלא ניתן להניח זאת בפשטות מעצם עובדת חזרתה הביתה (או בשילוב עם פסוק 11 בנוגע למשרתים קנויים, שהם חדשים לבית).

בכלל של *לידון בדבר החדש* , בניגוד לאחרות, *קטגוריות הסובייקט (S1, S2) אינן חופפות, הן שונות (יש להן איבר משותף, x, אך בזמנים שונים)* ; באשר לנשואים (P1, P2), הקשר ההדדי ביניהם אינו רלוונטי כאן. הנשוא העיקרי (P1) חל על המושג האינדיבידואלי שלנו *(* בתוקף שייכותו למושג הסובייקט הראשון (S1); באופן דומה, הנשוא המשני (P2) חל עליו *בתור* המושג הסובייקט השני (S2). בהתייחס להנחה השלישית, עולה שאלה לגיטימית, האם מחלקת הסובייקט המקורית (S1) נועדה להיות רחבה מספיק כדי לכלול חוזרים ממחלקת סובייקט חלופית (כמו S2), כך שהנשוא הקודם (P1) יחול שוב; או שמא הנשוא המאוחר יותר (P2) נשאר בתוקף (או שאולי, נשוא שלישי כלשהו נכנס לתמונה)?

מנקודת מבט של לוגיקה סילוגיסטית, בהינתן ההנחות כפשוטן, האלמנט הכללי של ההנחה הראשית, 'כל S1 הם P1', בשילוב עם האלמנט הספי של ההנחה האמצעית, 'x הוא (שוב) S1', יניב באופן פורמלי את המסקנה 'x הוא (שוב) P1'. באשר לאלמנטים 'x אינו עוד S2' של ההנחה האמצעית ו'כל S2 הם P2' של ההנחה המשנית, הם אינם מבהירים האם x נשאר P2 או אינו עוד P2 (כמובן, אם P1 ו-P2 אינם תואמים, x חייב להפסיק להיות P2; אך אם הם תואמים, הנשוא הספי של x אינו נקבע). רבי ישמעאל מודע בבירור לשתי התוצאות הלוגיות הללו; עם זאת, הוא מזהיר אותנו לא ללכת בעיוורון אחר הראשונה (אם כי, בנוגע לשנייה, הוא וההיגיון הפורמלי מסכימים).

אם נקבל את ההנחה הראשונה כפשוטה באופן כללי, מסקנתנו היא שהנשוא הראשון נכנס שוב לתוקף. עם זאת, לאור ידיעתנו ש-(א) *שינויים מהסוג הנבחן אכן מתרחשים בטבע ובכתובים*, ובהתחשב בכך ש-(ב) *כוונתן של אמירות כלליות בתורה אינה מילולית לעיתים* , איננו יכולים להניח מסקנה אוטומטית כזו, ונכון להשאיר את השאלה פתוחה, ולהמתין לתשובת הכתובים (במישרין או בעקיפין). האפשרות המילולית היא דדוקטיבית, והאפשרות האנטי-מילולית היא אינדוקטיבית. כלל הרמנויטי זה, במקום לתמוך במסקנה כלשהי, קובע מראש כל מסקנה סופית; מטרתו להבטיח שלא ייעשה שימוש מכני בלוגיקה דדוקטיבית, כאשר האירועים המתוארים מתרחשים, אלא אם כן הטקסט מצדיק זאת.

ליתר דיוק, לפי כלל זה, אם הכתובים חוזרים על הכללת הפרט האוהב תחת ההנחה העיקרית (לאחר השינויים האמורים), אזי הכלליות של ההנחה העיקרית מאושרת; עם זאת, אם הכתובים אינם עושים זאת במפורש, התגובה המוצעת היא, למעשה, לפרט *את ההנחה העיקרית* ל"לא כל S1 הם P1". הליכים נוספים חלופיים אלה (אישור או לפרט את ההנחה העיקרית) מהווים

מסקנה סופית; לכן, ניתן לומר שלתהליך *לידון בדבר החדש* יש מסקנות מותנות (ולא רק עיכוב כל מסקנה).

הטיפול הנ"ל בכלל שונה מהמסורתי, אך אני סבור שאין ספק שהמצב שתיארנו הוא מה שניסה רבי ישמעאל להציג. השימוש שלו כאן במילה " חדש", ולא *במילה* "אחר" כמו בשני הכללים הקודמים, מאשר את דעתי, שכן הוא מרמז על שינוי ממשי של משהו, במקום הפרדה אינטלקטואלית גרידא בין דברים שונים. בכל מקרה, זה בהחלט יהיה כלל חכם; וניסוחים מסורתיים, כפי שנראה כעת, אינם מוסיפים דבר בעל ערך מעשי לכללים הקודמים ולכן אינם יכולים להיות מתאימים.

אם נקרא כלל זה כפי שנעשה באופן מסורתי, הפורמליות אינה ניתנת להבחנה מאלה של הכלל " *שהו חיניאנו"* , אם לא גם של הכלל " *שהו חיניאנו"* [404]. אך אין דרך עבור הלוגיקה הפורמלית להבחין בין "דרגות הבדל" בין מחלקות שאינן תואמות, כך שכל עיקרון המנוסח על בסיס כזה חייב להיות בשימוש סובייקטיבי. לפיכך, לכל דבר ועניין מעשי, הקריאה המסורתית אינה ניתנת להבחנה וחסרת תועלת. אם נניח שר' ישמעאל אמר משהו משמעותי ובעל ערך, הקריאה שהצעתי (המבוססת, שימו לב, על דוגמה מקובלת) נראית כמועמדת טובה יותר.

יש לומר ***שהצורות שייחסו הרבנים למקרים חומריים הן לעתים קרובות שגויות*** . בשל היעדר כלים פורמליים, הרבנים לעתים קרובות מפרשים באופן שגוי את העקרונות ההרמנויטיים; כלומר, הם ממקמים דוגמאות בצורה לא נכונה, ומכיוון שהבנתם את העקרונות מבוססת במידה רבה על דוגמאות, הם לעתים קרובות מתקשים להבהיר את הסיבות והסיבות של תהליכי החשיבה שלהם ולהבדיל ביניהם. אפשר היה להניח שמכיוון *שהם* ניסחו את העקרונות מלכתחילה, עליהם לדעת יותר מכל אחד אחר למה הם מתכוונים בהם ולהיות חופשיים לסווג דוגמאות תחת כותרות לפי בחירתם. אבל הנושא מורכב יותר מזה.

ניכר כי התיאוריה והפרקטיקה של פרשנות רבנית התפתחו במקביל, לאורך זמן. הרבנים צפו בעצמם חושבים בצורה מסוימת במצבים מסוימים, ובהמשך עודדו לחשוב באותו אופן שוב במצבים אחרים. לעתים קרובות מאוד, הדמיון בין המצבים היה "כפוי", וניתן לראות מאמץ מלאכותי מאוד לדחוס את הדוגמה לתבנית, כדי להתאים אותה לפורמט הרצוי [405]. העובדה שהפורמטים

---

[404] הקריאה המסורתית של *"שהו"* אינה ניתנת להבחנה באופן פורמלי מ"שלו " ; לכן, בקריאה זו שניהם אינם ניתנים להבחנה *מלידון בדבר החדש* . אבל אם אנו קוראים *את "שהו"* כנוגע לנשואים תואמים, כפי שאני עושה, אזי היא אינה ניתנת להשוואה לקריאה המסורתית של *"לידון* ."

[405] אפקט זה מושג לעיתים על ידי *דילג על פרט רלוונטי כלשהו* בטקסט הכתוב, כפי שנראה בדוגמה שניתנה בהמשך. אנו עשויים להתייחס לכך כאל בעיה לא פורמלית; או להתייחס לכך כאל אי-התחשבות בהקשר המלא של המידע הזמין.

עצמם היו מוגדרים בצורה מעורפלת למדי, אפשרה תעלולים כאלה של "יתד מרובע בחור עגול". אך אנו רואים גם אי ודאות בנוגע לניגוד בין מונחים או תזות: "שונה" מתבלבל לעתים קרובות עם "לא תואם"; אי התאמה נחשבת כבעלת דרגות; הניגוד הפורמלי של חיבורים אינו מנותח; וכן הלאה.

כל זה מסתבך עוד יותר עקב קיומן, בתהליכי החשיבה הרבניים, של הכללות מרומזות (נסתרות או לא מוכרות במודע) וקריאות בלעדיות, אשר פשוט נלקחות כמובנות מאליהן. טענתה של מסורת סיניטית שהתפתחה בהדרגה, וההפחדה שהיא גרמה (הרתיעה מלהטיל ספק בסמכויות קודמות מחשש לדחייה על ידי עמיתים), גרמו להצטברות ולהנצחת טעויות כאלה, משום שתהליך הביקורת העמיתית החוזרת ונשנית, אשר בדרך כלל הייתה חושפת ומתקנת טעויות, היה מעוכב במידה ניכרת. במקרה הטוב, נוכל לכנות זאת חוסר יכולת; במקרה הרע (במידה שהמחברים הנוגעים בדבר חשו שהם מציגים באופן שגוי את העקרונות או ממציאים את ההתאמה של דוגמאות) הטעיה ומניפולציה.

כתוצאה מהנסיבות השונות שתוארו זה עתה, פעולות פרשניות מסווגות בטעות, תחת כלל 10 במקום 9 או 9 במקום 10, או 11 במקום 9 או 10, לדוגמה (דוגמאות לסיווג שגוי כזה מוצגות ומנותחות בנספח 6 של JL [406]).

לפני סיום הדיון בחמשת הכללים של " *כל דבר שהיה בכלל ויצא...*" , ברצוני להדגיש שוב כי הניתוח שלי התבסס ***על פורמליזציה של מספר מוגבל של דוגמאות*** . לכן, הוא תלוי בהכללה; שכן לא מן הנמנע שקיימות דוגמאות בהן הרבנים הסיקו מסקנות בעלות צורות אובייקטיביות שונות מאלה שנתקלנו בהן כאן (יהיו טענותיהם התיאורטיות אשר יהיו). באופן אידיאלי, המחקר שלנו היה צריך להתבסס על *ספירה מקיפה* של כל הפעולות הפרשניות התלמודיות (והפוסט-תלמודיות); הישג כזה הוא מעבר להישג ידי, שכן חסרים לי הכלים הלשוניים הדרושים (עברית וארמית) ומכיוון שככל הידוע לי איש לא ערך את הרשימה הנדרשת (קל וחומר באנגלית) - אך אני מקווה שמישהו יבצע את ההישג ביום מן הימים. אף על פי כן, מה שבטוח למדי הוא שפורמליזציתי את הדוגמאות העומדות לרשותי במדויק, כך שכעת יש לנו תמונה פורמלית, לפחות חלקית, של תהליכי חשיבה רבניים בפועל, מספיקה כדי לגבש מעין פסק דין (השוואת הנתונים האמפיריים להצהרות רבניות ולהיגיון פורמלי).

אין ספק שיש דרכים נוספות בהן "עיצוב" מתרחש. הסיבה לנוהג זה היא שהוא "מעניק לגיטימציה" לטיעון, נותן לו מראית עין של מסורתיות.

[406] אני מתנצל בפני הקוראים על כך שאני נכנס לפרטים כה רבים, אך זה הכרחי כדי לאמת את האשמותיי החמורות. אני מקווה שיום אחד מישהו יטרח לנתח את כל הטיעונים הרבניים הקיימים בפירוט שווה, ואף גדול יותר; זה מפריע לי כשאנשים יוצאים מזה עם נימוקים שגויים. צריך להיות ברור שלא התוכן *הוא* שמעסיק אותי, לא אכפת לי מה התוצאה ההלכתית; מה שחשוב הוא שהתהליך *יהיה* תקף.

בכל מקרה, מחקר זה לפחות סייע לקבוע ***מתודולוגיה ברורה ובטוחה לביקורת עצמאית של כללי וחוקים של הרמוניזציה רבנית*** . זהו כשלעצמו ממצא חשוב ביותר, שפיתוחו דרש זמן ומאמץ, שכן איש לא עשה זאת לפני כן והוא לא היה ניכר באופן מיידי.

- לבסוף, אנו מגיעים לכלל **מס' 13** , הקובע: ***וכן, שני כתבים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויאהבו אותם*** . משמעות הדבר היא, בבירור, 'שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא שלישי ומפייס ביניהם'. זה מתייחס למצב שבו אנו נתקלים בשתי טענות בכתובים, נניח פ' ו-ק', שנראות סותרות; המידה *ממליצה* למצוא טענה שלישית בטקסט, ר', אשר איכשהו פותרת את המחלוקת ביניהם. פיוס כזה עשוי להוביל באופן הגיוני לכך שאף אחת משתי הטענות הראשוניות, אחת מהן, או שתיהן, לא ישונו על ידי השלישית, בהתאם לתפקיד שממלאת האחרונה:

P ו-Q נותרים בסופו של דבר לא מושפעים על ידי R; אך R מראה שהקונפליקט *המשוער* אינו מתרחש בפועל במקרה שלהם.

דוגמה שניתנה בספר אלוהים: על פי שמות יט, כ', "וירד ה' על הר סיני", ובהתאם לדברים ד, לו, "מן השמים השמיע את קולו". קטעים אלה מרמזים לכאורה שאלוהים היה גם *למטה*, קרוב לארץ וגם *למעלה* בשמים; אך הניגוד לכאורה מתמוסס על ידי *ספרא* (א, ז'), שטוען [407], בהתייחס לשמות כ, יט, "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם", שאלוהים הוריד את השמים עמו כאשר דיבר. כאן, ההנחה *שהשמים* נשארו במקומם הרגיל (למעלה), שהייתה מקור הסכסוך, מוכחשת.

לבסוף מודים ש-P ו-Q מתנגשים; אך R מראה ש-P ו/או Q מוגבלים *יותר מההנחה*, כאשר אחד או שניהם למעשה מותנים ולא (כפי שנראה לעין) קטגוריים, או תלויים ולא (כפי שנראה לעין) כלליים.

דוגמה שנתן ברגמן, במדבר ז', פסוק פט, אומרת ש"משה בא אל אהל מועד" לדבר עם אלוהים, בעוד ששמות מ', פסוק 35 אומר *שהוא* "לא יכל לבוא" אליו, ומוסיף "כי ישב עליו הענן". הפסוק האחרון היה נחוץ כדי לפתור את הסתירה בין שתי האמירות הראשונות, מה *שהופך* את שתיהן לתנאי: משה בא ודבר עם אלוהים *כשהענן* הסתלק, והוא נשאר בחוץ *כשהוא* שם.

שימו לב לסמליות הייחודית המשמשת בכלל הנוכחי, בהשוואה לכללים ההרמוניטיים האחרים: כאן, אנו מתייחסים לטענות שלמות (P, Q, R) מכל צורה שהיא, ולא לטענות בעלות צורות ספציפיות (כמו בטיעון קל וחומר או בכללי ההרמוניזציה הקודמים), או למונחים (כמו בכללי *"כללים* "). הכלל

---

[407] הקריאה בספרא *אינה* ברורה מאליה בשום אופן בעיניי; לכן, זו אינה דוגמה לפיוס מקראי, אלא רק לפיוס רבני. ראה בהמשך.

ה-13 הוא הפחות מובנה והמכני מבין כללי ההרמוניזציה: עלינו לחפש בכל הטקסט הנחת יסוד שאינה מוגדרת מראש באופן פורמלי, כך שהיכולת האינטואיטיבית שלנו פעילה יותר. בעוד שבכללים האחרים, התוצאה מושגת (לטוב או לרע) בצורה ישירה וכמעט אוטומטית יותר.

התהליכים המעורבים כאן הם תהליכים אינדוקטיביים טבעיים לחלוטין, הנמצאים בשימוש נרחב כדי להרמוניזציה של הבדלים לכאורה בהקשר המשתנה ללא הרף של ידע אמפירי ורציונלי. בהקשרים טבעיים, הם משמשים להשבת העקביות כאשר היא נראית אבודה לרגע, תוך טענה כי או שהסתירה לכאורה הייתה אשליה מסיבה כלשהי, או שאחת או שתיהן מהתזות הסותרות היו מוכללות יתר על המידה או חסרות פירוט או שגויות בדרך אחרת. בהקשר מקראי, יש לקוות שהטקסט עצמו הוא זה שמספק את הפתרון לבעיה, ומודיע לנו על אירוע או מפרט טבעי כלשהם, או במקרים מסוימים על נס, אשר משנה את פרשנותנו את המצב ומסיר כל אנטינומיה.

שימו לב שלפי דברי י"א, רבי עקיבא ראה בהחלטה אימוץ של אחת הטענות הסותרות, בעוד שרבי ישמעאל בחר בדעה שיש לשנות את שתיהן. אך אני מדגיש כי מבחינה פורמלית, ישנן החלטות אפשריות רבות, כפי שצוין כאן.

יש לומר כי ייתכן שהסכסוך אינו ברור מיד; לעתים קרובות, הוא מורגש רק מאות שנים לאחר התלמוד, לפעמים על ידי פרשן בררן שמטרתו להבהיר נקודה כלשהי. כמו כן, כפי שנוסח במקור, כלל *שני כתובים* צופה כי טענה שלישית, *הכתוב השלישי* , תימצא בטקסט כדי להשיב את האיזון האבוד. עם זאת, לעתים קרובות זה לא המקרה פשוטו כמשמעו; לעתים קרובות, הסכסוך נפתר בפועל רק על ידי התערבות רבנית, תוך התייחסות לפירוש מבוסס היטב במסורת שבעל פה או באמצעות פירוש חדש (כאשר, במקרים רבים, פרשנים שונים מציעים הצעות שונות). לדעתי, התערבות חיצונית כזו אינה דורשת פטור מיוחד, שכן התהליך, כפי שכבר צוין, לגיטימי למדי על פי ההיגיון הכללי; בתנאי, כמובן, שהוא מבוצע כראוי, כלומר, *נכונות גמישה לתקן הנחות יסוד שבסופו של דבר גורמות לקשיים משלהן* .

ישנם פרשנים (ברגמן מצטט *את תוספות העזרה*) שחשו צורך להצדיק את התערבותם של רבנים, ועשו זאת בהתייחס לביטוי " *וכן"* , הפותח את ניסוח כלל זה על ידי רבי ישמעאל. הם קוראים *את* "וכן" כ"ובאופן דומה", ומתייחסים אליו לכלל הקודם (מס' 12), בטענה שהכלל הנוכחי נוגע למצבים שבהם ההקשר המיידי אינו מתיישב (*מעיינו* או *מיסופו*), ומסמיך את חכמים להכריע בסוגיה [408]. עם זאת, ניסיון הצדקה זה אינו מתחשב בהפניה לקטע *מקראי שלישי* (*הכתוב השלישי*). אכן, לפי תפיסה זו, כאשר הכתוב פותר

---

[408] במילים אחרות, לפי תפיסה זו, כלל מס' 13 אינו עוסק בפיוסים מפורשים (*מפרשים*) של התורה עצמה, אלא בפיוסים מרומזים (*סתומים*) של חז"ל. ברגמן מוסיף, באופן אופייני, "והתורה דורשת מאיתנו ללכת לפי קביעותיהם", אך הוא אינו מציין היכן היא עושה זאת.

במפורש את הסכסוך, לא התרחשה פרשנות בפועל, והכלל מתייחס רק למצבים שבהם הכתוב שותק!

אבל, לדעתי, ניתן באותה מידה, ובאופן אמין יותר, לקרוא את הביטוי "וכן כ"וגם", ולהתייחס אליו באופן חופשי לכל הכללים ההרמנויטיים הקודמים, תוך רמיזה בלבד שהכלל הנוכחי הוא האחרון ברשימה (או, אולי, אחרון חביב). כאשר הכתובים *מספקים* פתרון לבעיה, זהו עדיין פרשנות, במידה שעלינו למצוא את הקטע הרלוונטי; הכלל, במקרה כזה, משמש כדי להזכיר לנו לחפש אותו. באשר למקום בו הכתובים אינם מספקים פתרון, מדוע לא לומר שמקרים כאלה מטופלים באמצעות כללי ההרמוניזציה האחרים של רבי ישמעאל. בפועל, זהו קו דק מאוד המפריד בין שני המצבים: החלטות רבות לכאורה מהכתוב אינן אוטומטיות, אלא מניחות קריאה רבנית מסוימת של הטקסט (למשל, קריאת *ספרא* בדוגמה שניתנה לעיל).

האחרון מבין שלוש עשרה *המידות* הוא האבטיפוס לסדרת הכללים העוסקים בהרמוניזציה, בכך שהוא מתאר בצורה הברורה ביותר את צורת ההיגיון המכונה **דיאלקטיקה** , שדפוסה הוא *תזה-אנטיתזה-סינתזה* [409]. מיקומה ההיררכי אמביוולנטי. במובן מסוים, היה צריך להופיע בראש רשימת הכללים, משום שהוא המעוגן בצורה העמוקה ביותר בטקסט (*ל"לידון בדבר החדש"* יש הבחנה דומה). לפני שנחיל כל צורה אחרת של הרמוניזציה, באופן טבעי ננסה למצוא *בתוך הטקסט עצמו* פתרון כלשהו לסכסוך הנתפס. אם לא נמצא הערה מפורשת המסוגלת, באופן ישיר או עקיף, לפתור את הקושי, ייתכן שנפעיל הליכים מכניים יותר, במיוחד זה של *"שלה חיניאנו"* (מכיוון *שלמד* , *"שהו חיניאנו"* ו*לידון* מתייחסים לכפירות, פערים, ספקות או מתחים פרשניים נתפסים, ולא לסתירות פורמליות).

עם זאת, ככל הנראה, הרבנים פונים מדי פעם גם לכלל ה-13 כדי להצדיק פיוסים אינטואיטיביים יותר. במובן זה, זהו גם מוצא אחרון, והוא ממוקם היטב ברשימה. אם ברצוננו להכיר במפורש בהיגיון כזה במקרים בהם אף קטע מקראי אינו מיישב במפורש, או בעקיפין דרך אחד מכללי הפרשנות האחרים (בהנחה שאינם ממצים), את ההבדל הנצפה בין שני קטעים, נצטרך להוסיף סעיף לכלל ה-13, לפיו, "בתנאים אלה, יש למצוא הנחה מתיישבת אמינה ועקבית". אני חושב שזה הוגן לומר שסעיף נוסף זה התקבל בשתיקה ונעשה בו שימוש על ידי כל הפרשנים, כולל רבי ישמעאל עצמו. כפי שכבר נאמר, דפוס החשיבה המעורב הוא טבעי, ולכן אינו זקוק לאישור מיוחד בהקשרים מקראיים, *אם נעשה בו שימוש נכון* .

---

[409] בהתייחס לתיאור בן שלוש המילים של הדיאלקטיקה, ראוי לציין את הדברים הבאים. במבט ראשון, "תזה" ו"אנטיתזה" מתייחסים לשני הרעיונות הנמצאים בקונפליקט, ו"סינתזה" ליישוב ביניהם. אך נוכל גם לומר, לאחר מחשבה, ש"תזה" מתייחסת לשני *הרעיונות* הנמצאים בקונפליקט, "אנטיתזה" להבנה *שהם* נמצאים בקונפליקט, ו"סינתזה" (כמו קודם) לפתרון הסכסוך.

הדרך שבה הנחות יסוד מסוימות הפכו להעדפה על פני אחרות לאורך זמן, היא פשוט באמצעות תהליך של סקירת קבוצות עמיתים; תהליך זה כלל ויכוח בין מומחים כדי להבטיח את אמינותן ועקביותן של הנחות יסוד כאלה. תהליך מסוג זה הוא, באופן עקרוני, נורמלי ובריא, למעשה תהליך של פיתוח ידע קולקטיבי, גישה *מקובלת* המצויה בכל תחום מדעי. כמובן, הייחודי לחשיבה הרבנית (ולמפעלים דומים בדתות אחרות), הם ההיבטים הסמכותיים הברורים מבחינה היסטורית שלה.

ההערות לעיל מבוססות על הנתונים שיש לי עבור הכלל ה-13. עם זאת, ייתכן שעם בסיס נתונים גדול יותר נוכל לנסח את הכלל בדיוק רב יותר. בין התוצאות האפשריות או התיאוריות החלופיות הן הבאות:

- ייתכן שכלל 13 עוסק, באופן ייחודי, במקרים *בהם הנושאים (או המוקדמים) של הטענות הסותרות הם הק* (או, למרות שמושגים שונים, בעלי השלכות הדדיות מבחינה לוגית). דבר זה אושר על ידי שתי הדוגמאות שניתנו לעיל; והוא יבדיל אותו מכללים 10-8, שבהם הנושאים (או המוקדמים) העיקריים והמשניים הם תת-חלופות, ומכלל 11, שבו הם אינם תואמים. במקרה כזה, הכלל ה-13 יוגדר בצורה מדויקת יותר, כטיעון שבו 'כל ה-S הם P1' (הנחת יסוד עיקרית), 'כל ה-S הם P2' (הנחת יסוד משנית), 'שום P1 אינו P2' (הנחת יסוד פרדיקטלית), שמסקנתו מורכבת מהכחשת לפחות אחת משלוש ההנחות הללו.
- לחלופין, הכלל המדובר עשוי להיות רחב יותר מזה החל, ולכלול את כל המקרים שבהם הנשואים אינם תואמים (יהי קשר הנושאים אשר יהיה). במקרה כזה, *"של חיינו"* יהיה מקרה פרטי של *"שני כתובים המחזקים"* , והאחרון יכסה מצבים נוספים, כגון כאשר הנחת היסוד הנשואית המתאימה מוכחשת או כאשר הנושאים זהים.
- ייתכן גם שתקנה 13 נועדה לכסות, לא רק סתירות במובן הצר, אלא במובן הרחב יותר כפי שהובנו הרבנים, הרואים בכל פער, יתירות או מקור לספק כקריאה לתגובה הרמונית כלשהי. השקפה זו ניכרת בכללי *ללמד* , *שהו חייניאנו* ולידון *בדבר החדש* . במקרה כזה, תקנה 13 תוסיף לכללים 11-8 את תפקיד "יישוב סכסוכים" על ידי שינוי הנחות יסוד סובייקטיביות או פרדיקטליות. באופן דומה, היא עשויה לאמץ את כללי הכללים *האופרתים* ואחרים [410].

עלינו לזכור גם שמנקודת מבט פורמלית, המסקנות שהומלצו על ידי הרבנים ברבים מהכללים הקודמים אינן הכרחיות מבחינה לוגית. מכאן נובע שהן עלולות להוביל מדי פעם לאי-עקביות, ויש לראותן כמעין סתירות במקרה הטוב. פתרון סתירה נגזרת כזו, גרידא על ידי נסיגה מתוצאות יישום מידה

---

[410] לדוגמה, ניתן לראות את טיעון *הסמוחים המוזר* , שהוצע על ידי ברגמן (ראה הערת שוליים קודמת בפרק הנוכחי), כמעין "פתרון סכסוך" (אם כי כזה שתוקפו מוטל בספק רב).

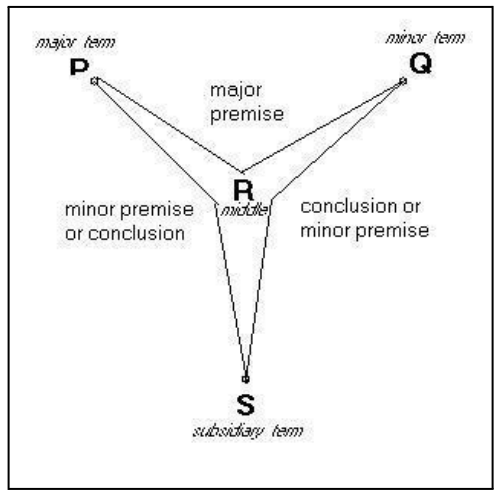
מיותרת , היה עשוי להיות מכוון על ידי רבי ישמעאל כפי שהיא כלולה תחת הכלל הנוכחי.

בנוגע **לאדוקציה** , שראינו (בפרק 2 של י"ל), היא תהליך חשיבה שניתן מהתורה, אף על פי שלא הבחינו בו ככזה על ידי הרבנים, וגם לא נקבע על ידם ככלל הרמנויטי. ניתן לטעון שמאחר שאדוקציה היא *הרמוניזציה בין ניבוי מושגי לממצאים אמפיריים* , היא שייכת לכלל 13. עם זאת, כדי לכלול אותה שם, נצטרך להרחיב את דבריו של רבי ישמעאל, שכן האחרון מתייחס ספציפית להרמוניזציה טקסטואלית - הוא אינו דן בעימותים ופיוסים בין הספר, או פרשנויותיו (על ידי רבנים או אנשים אחרים), לבין המציאות החיצונית. אף על פי כן, אם הכלל מותאם, כפי שהוצע לעיל, כדי לאפשר הרמוניזציה על ידי תובנה אנושית (לפחות, רבנית), אזי ניתן לראותו ככולל גם סוגיות אדוקטיביות.

5. דיאגרמות עבור מידות

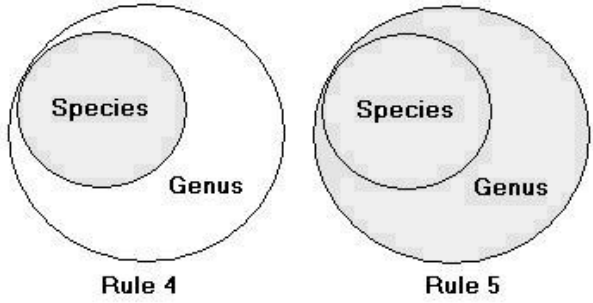
חלק מ-13 הכללים ההרמנויטיים של ר' ישמעאל ניתנים להצגה גרפית, לפחות במובנים מסוימים.

- **כלל מס' 1** של רבי ישמעאל , הנוגע לטיעון קל וחומר , יכול להיות מיוצג על ידי *כוכב משולש* , שבמרכזו נמצא הפריט האמצעי (R) שדרכו שלושת הפריטים האחרים, P, Q ו-S, קשורים זה לזה.



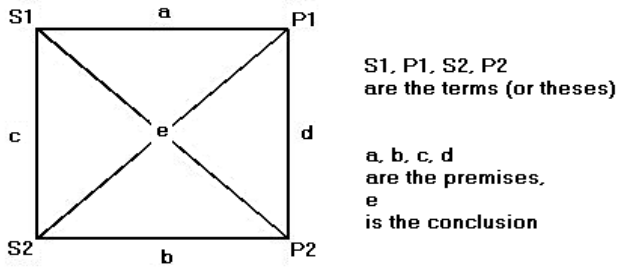
תרשים 8.1

- של רבי ישמעאל **מס' 4 ו-5** , הנוגעים להיקף המיועד של המונחים , באופן הבא. במקרה הראשון, הכוונה צרה; במקרה השני, הכוונה רחבה.



תרשים 8.2

- **כלליו** של רבי ישמעאל מס' 8-9-10 , שהם חלק מכללי ההרמוניזציה של התלמוד **,** עוסקים כולם בבעיה הלוגית הבאה, המנוסחת תוך התייחסות לתרשים הבא: *הכרת היחסים הצדדיים בין ארבעה פריטים (המונחים או התזות, S1, P1, S2, P2, בארבע ההנחות א', ב', ג', ד'), מהם היחסים האלכסוניים ביניהם (כלומר, המסקנות, ה')?*

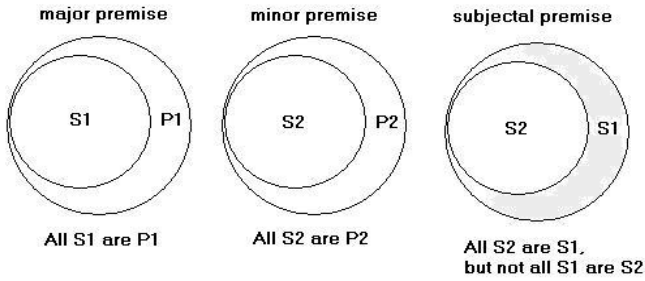


תרשים 8.3

טיעונים כאלה נראים פשוטים הרבה יותר, אם מסתכלים עליהם כרצף של סילוגיזמים אריסטוטליים (שהיו כוללים שלושה פריטים, בשתי הנחות יסוד

ומסקנה אחת). לאחר מכן ניתן לייצג אותם בצורה גרפית, באמצעות דיאגרמות אוילר. מסקנותיהם התקפות מבחינה פורמלית נראות לעין כל; ואז מתגלה חוסר התוקף של חלק מהמסקנות הרבניות.

- הצענו (בסעיף הקודם) נוסחה כללית לשלושת (למעשה, ארבעת) העקרונות ההרמנויטיים הראשונים, המתחילים בביטוי " ***כל דבר שהייתה בכלל ויצא"***. ניתן לתאר את שלוש ההנחות הראשונות כל אחת בנפרד באופן הבא:

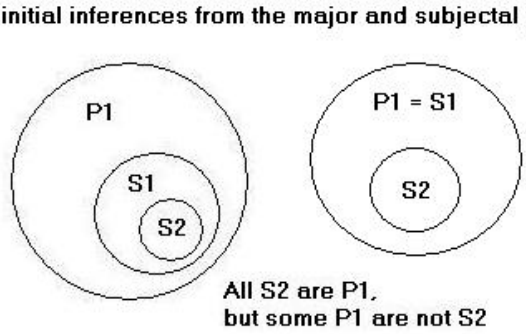


תרשים 8.4

שימו לב ששתי ההנחות הראשונות משאירות את האפשרות שנושא ונשוא עשויים להיות בעלי היקף משותף, כך שהמעגלים המסומנים S1 ו-P1 עשויים להיות שווים בגודלם, וכמו כן המעגלים המסומנים S2 ו-P2 עשויים להיות אחד. מצד שני, הקשר בין S2 ו-S1 יכול להיות רק כפי שתואר לעיל, כאשר S2 קטן מ-S1.

באשר להנחה הנותרת (הפרדיקטלית) ולמסקנה/ות, נבחן כל מקרה בנפרד. אך ראשית, הבה נבחן אילו מסקנות כלליות ניתן להסיק מההנחות המשותפות של כל הטיעונים הללו. בהינתן ההנחות העיקריות והסובייקטיביות, נוכל מלכתחילה, מבלי להזדקק להנחות האחרות, להסיק את ההסקות הסילוגיסטיות וההצגה הגרפית הבאות:

OAO/3	AAA/1
חלק מ-S1 אינם S2	כל ה-S1 הם P1
כל ה-S1 הם P1	כל ה-S2 הם S1
אז, חלק מה-P1 אינם S2	אז כל ה-S2 הם P1



תרשים 8.5

הערה: לא הזכרתי את הסילוגיזם OAO/3 הנ"ל בטיפול המקורי שלי (בסעיף הקודם).

עם זאת, יש לציין כי במקרה של כלל 10, מאחר שהנחת היסוד העיקרית מפורטת במאמץ להשיב את העקביות, מסקנות ראשוניות אלו מתבטלות.

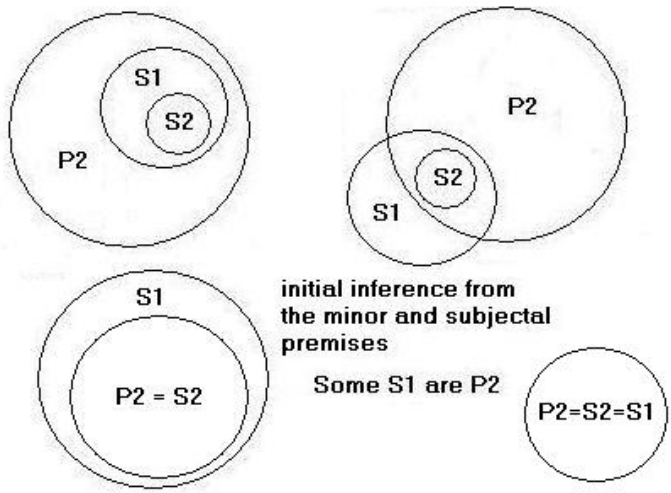
באופן דומה, בהינתן ההנחות המשניות והסובייקטיביות, נוכל מלכתחילה, מבלי להזדקק להנחות האחרות, לבצע את ההסקה הסילוגיסטית וההצגה הגרפית הבאה:

<u>AAI/3</u>

כל ה-S2 הם P2

כל ה-S2 הם S1

אז, חלק מה-S1 הם P2



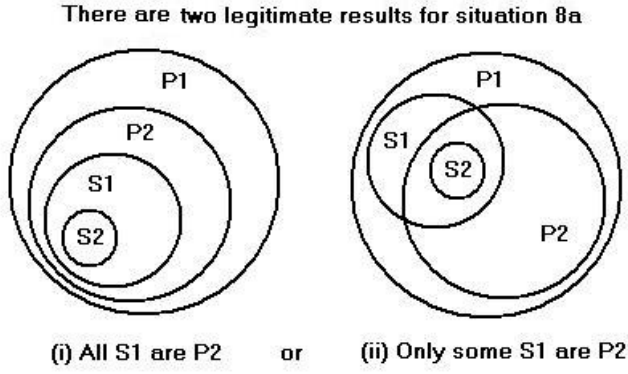
תרשים 8.6

מסקנה זו היא פרט בלתי מוגדר, שימו לב – כלומר, במקרים מסוימים, אנו עשויים למצוא "כל ה-S1 הם P2"; ובמקרים אחרים, "רק חלק מה-S1 הם P2".[411]

- רבי ישמעאל **מס' 8(א)** – " *ללמד אותו הדבר* " – הגרסה הכללית של " *ללמד* ", ניתן לתאר באופן הבא, שכן הנחת היסוד הרביעית שלו היא:

  כל ה-P2 הם P1, אבל לא כל ה-P1 הם P2 (הנחת יסוד פרידיקטלית).

411 באופן די אגב, אני שם לב בזמן כתיבת שורות אלה שב"לוגיקה *עתידית* " (עמוד 37), אני קובע שמצב הרוח AAI/3 הוא נגזרת של AII/3; אך הוא יכול באותה מידה להיגזר מ-IAI/3. באופן דומה, EAO/3 יכול להיגזר או מ-EIO/3 (כפי שצוין) או מ-OAO/3.



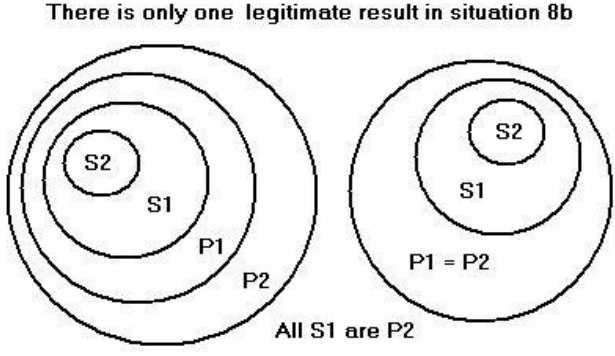
תרשים 8.7

ארבע ההנחות מניבות באופן פורמלי את המסקנה " חלק מ-S1 הם P2 " (וכו'), אשר תואמת את שתי התוצאות המוצגות בתרשים שלנו.

רבי ישמעאל מסכם (באופן כללי יותר ובאופן ספציפי יותר) ש"כל ה-S1 הם P2", מה שאומר שהוא מלכתחילה מכליל את המסקנה הפורמלית, ושולל את החלופה הפורמלית האחרת (חלק מה-S1 אינם P2). לא ניתנת סיבה לפעולה חפוזה זו. לכן, שימו לב היטב, שלמרות שהמסקנה הרבנית במקרה זה תואמת את החלופה הפורמלית, היא אינה זהה לה. למען האמת, זוהי טענה *שאינה רציפה* . הדבר הטוב ביותר שאנו יכולים לומר עליו הוא שזוהי העדפה אינדוקטיבית לגיטימית לבחור בחלופה הכללית יותר; עם זאת, על הרבנים להישאר פתוחים לפרטים מזדמנים של מסקנתם, אם יתגלה כי היא מובילה לסתירה כלשהי במקום אחר.

- רבי ישמעאל **מס' 8(ב)** – " *ללמד חזה הדבר* " – הגרסה המפרטת של " *ללמד* ", ניתן לתאר באופן הבא, שכן הנחת היסוד הרביעית שלו היא (שימו לב להיפוך סדר המונחים, בהשוואה למקרה הקודם):

כל P1 הם P2 (הנחת יסוד פרדיקטלית).



תרשים 8.8

ארבע ההנחות מניבות באופן פורמלי את המסקנה " **כל S1 הם P2** " (וכו').

אך רבי ישמעאל מסיק את המסקנה ההפוכה לחלוטין "חלק מ-S1 אינם P2"! מדוע ההיגיון ההפוך הזה? ככל הנראה, הוא שוקל נפשית את הנחות היסוד הסותרות, עקב יתירות נתפסת בטקסט, ומבקש ליצור הרמוניה ביניהן על ידי אי הכללת כל S1 שאינו S2 מלהיות P2. אך פירוט כזה אינו לגיטימי מבחינה לוגית, שכן למעשה לא היה סתירה פורמלית בין הנחות היסוד, וחזרות טקסטואליות קשה להיחשב ככאלה. שפטו בעצמכם.

- **כלל מספר 10** של רבי ישמעאל - " *שלא חייניאנו* " - קשה לתיאור מכיוון שהוא עוסק בפתרון סכסוכים. הנחת היסוד הרביעית שלו היא:

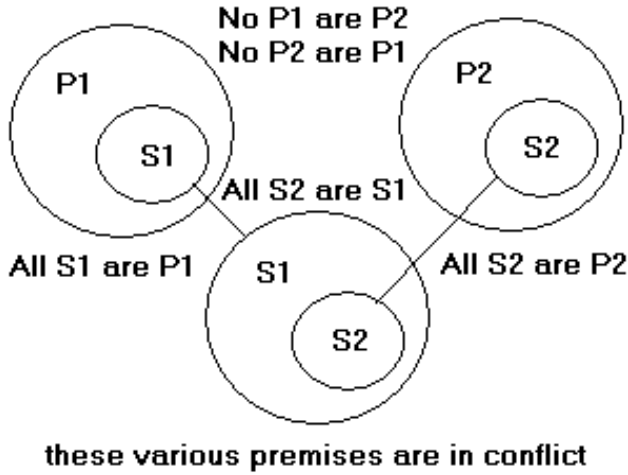
אין P1 שהוא P2 / אין P2 שהוא P1 (הנחת יסוד קדם-קטלית).

כפי שמראה הדיאגרמה הראשונה הבאה, הנחת יסוד זו סותרת את האחרות, שכן אם המעגלים המייצגים את P1 ו-P2 אינם יכולים לחפוף כלל, אז המעגלים S1 ו-S2 אינם יכולים לעמוד בכל התנאים הנתונים לגביהם. ניתן להתמודד עם הבעיה במספר דרכים:

(a) כלומר, אם S2 נמצא כולו ב-S1, ו-S2 נמצא כולו ב-P2, אז S1 לא יכול להיות כולו ב-P1. נוכל לקבל זאת ולהציע ש-S1 נמצא בחלקו ב-P1 - ובחלקו (במידה מספקת לפחות כדי ש-S1 יכסה את S2) ב-P2.

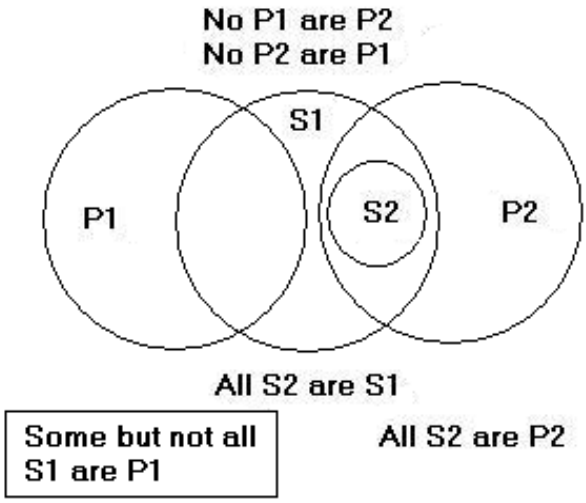
(b) לחלופין, אם S2 נמצא כולו בתוך S1, ו-S1 נמצא כולו בתוך P1, אז S2 לא יכול להיות כולו בתוך P2. נוכל לקבל זאת ולהציע ש-S2 נמצא בחלקו ב-P2, ובחלקו ב-P1; אבל אם נאמר כך, עלינו גם להניח ש-S2 אינו נמצא כולו (אלא רק בחלקו) בתוך S1.

(c) נוכל גם לפתור את הדילמה שלנו על ידי הנחה ש-S1 ו-S2 אינם חופפים כלל, כמו P1 ו-P2.



תרשים 8.9

כי האפשרות המועדפת על רבי ישמעאל, לפתרון הסכסוך שעוסק בכלל מס' 10 , הייתה (א). כלומר, הוא שמר על ההנחות הסובייקטיביות והפרדיקטליות, ואפילו את ההנחה המשנית, ללא שינוי ובחר להתעסק רק עם ההנחה העיקרית, כשהוא מסכם: " **חלק, אך לא כולם, S1 הם P1** ". באופן דיאגרמטי, פתרון רבני זה של הסכסוך נראה כך:



The Rabbinical resolution of the conflict

תרשים 8.10

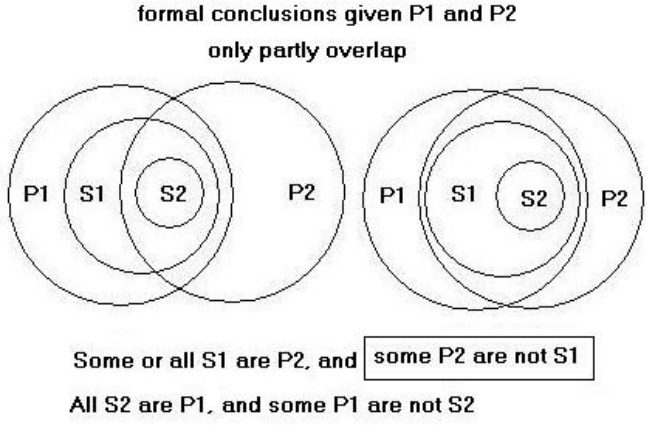
זוהי אפשרות מקובלת מבחינה פורמלית, למרות שאינה האפשרות היחידה שניתן להעלות על הדעת. כלומר, למרות שהתגובה הרבנית אינה שגויה כשלעצמה, עליהם לזכור שתגובות אינדוקטיביות אחרות אפשריות במידת הצורך, כלומר אם תגובה זו תתברר מאוחר יותר כלא רצויה מסיבה כלשהי.

- **כלל מספר 9** של רבי ישמעאל – " *שהו חייניאנו* " – כנראה שיש לה כהנחה רביעית:

  חלק מה-P1 הם P2 וחלק מה-P1 אינם P2 , ו-

  חלק מ-P2 הם P1 וחלק מ-P2 אינם P1 (הנחת יסוד פרדיקטלית).

מצב זה, שבו P1 ו-P2 חופפים רק באופן חלקי, ניתן לייצג גרפית באופן הבא:



תרשים 8.11

המסקנות שאנו יכולים להסיק באופן פורמלי הן ברורות למדי. מאחר ש"חלק מ-S1 הם P2", כמו גם "כל ה-S2 הם P1" ו"חלק מ-P1 אינם S2", הן מסקנות כלליות אפשריות משלוש ההנחות הראשונות, מבלי להזדקק להנחת היסוד הפרידיקטלית – המסקנה הפורמלית היחידה *הספציפית להנחת היסוד הפרידיקטלית הנוכחית* היא " **חלק מ-P2 אינם S1** ".

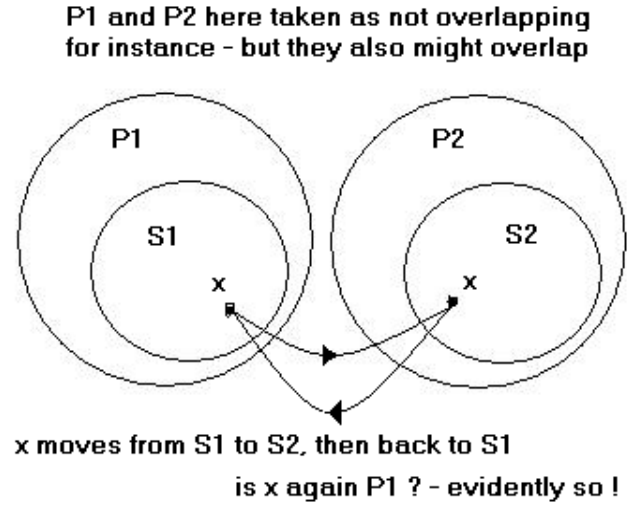
לא ברור (לי לפחות עד כה) מה מציע ר' ישמעאל להסיק במקרים כאלה.

- **כלל מספר 11** של רבי ישמעאל - " ...*לידון בדבר החדש* " - ניתן לייצג במידה מסוימת גם באופן גרפי. אין להתייחס במקרה הנוכחי להנחות היסוד והמסקנות הקודמות (עבור כללים 8-10) - זהו מצב שונה לחלוטין. כאן, ניתנות לנו בתחילה ההנחות:

כל ה-S1 הם P1 וכל **ה-S2 הם P2**

ונאמר לנו שפרט, נניח 'x', משתנה עם הזמן משייכות למחלקה S1 לשייכות למחלקה S2. מכאן, אגב, על ידי סילוגיזם סינגולרי, x הוא בתחילה P1 ומאוחר יותר P2. מאוחר יותר, x עוזב את S2 וחוזר ל-S1. מבחינה פורמלית, בהינתן שההנחות הנתונות קבועות, אין ספק לגבי תוצאת חזרה כזו: x **חייב להיות שוב P1** . באשר ליחס של x ל-P2, זה תלוי בתנאים נוספים; שכן לא נאמר לנו בדרך של הנחת יסוד כללית האם P1 ו-P2 חופפים או לא.

שיקולים פורמליים אלה מודגמים בתרשים הבא (בהנחה כאן, לצורך הדיון, ש-P1 ו-P2 סותרים זה את זה):

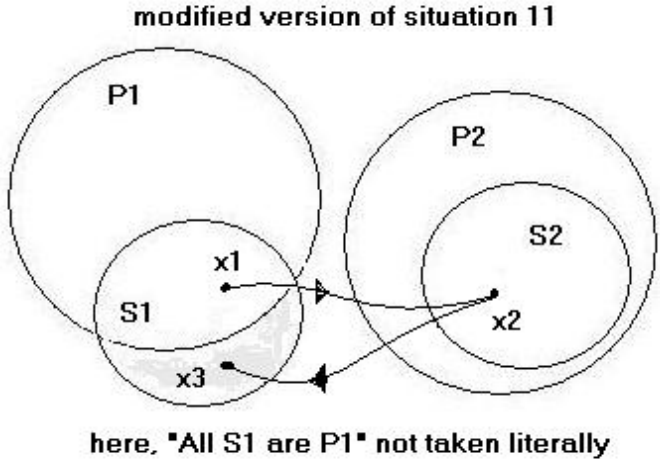


תרשים 8.12

עם זאת, רבי ישמעאל העלה את האפשרות שכאשר x חוזר מ-S2 ל-S1, היחס בין S1 ל-P1 עשוי להשתנות בינתיים ל"רק חלק מ-S1 הם P1", כך שלא נוכל עוד להסיק באופן סילולוגי מ-x שהוא S1 ש-x הוא P1.

לחלופין, ייתכן שההנחה המקורית "כל ה-S1 הם P1" הייתה מלכתחילה פחות כללית מאשר נראית לעין; כלומר, ייתכן שהיא נועדה להתייחס באופן ספציפי יותר ל"כל החברים *בפעם הראשונה* ב-S1", כך שלא נוכל להיות בטוחים אם P1 מיישם "חוזרים ל-S1" כמו x.

לפיכך, ניתן לתקן את התרשים הקודם באופן הבא:

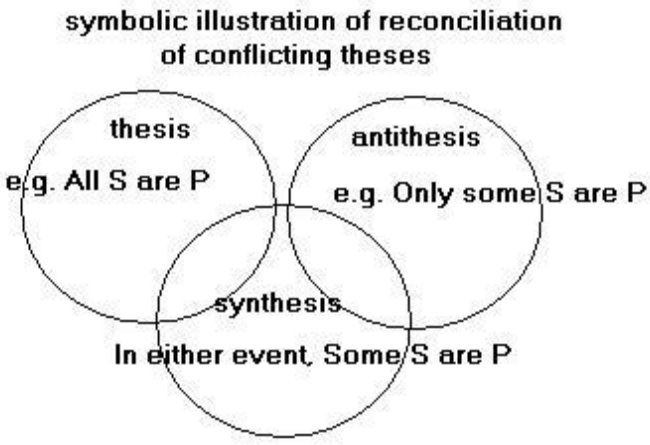


תרשים 8.13

בכל אופן, רבי ישמעאל רואה את הסוגיה פתוחה, וממליץ לאמת את העניין בטקסט המקראי.

- **כלל מס' 13** של רבי ישמעאל , האחרון ברשימה שלו, מכסה מקרים רבים ושונים, שרובם לא ניתנים להמחשה בקלות. עם זאת, התרשים הבא ממחיש *דוגמה אחת* לדיאלקטיקה המעורבת לעתים קרובות, שבה תזה ואנטיתזה מצטמצמות, ומוחלפות בסינתזה או בסיס משותף שלהן.

איור זה הוא סמלי, שימו לב היטב, משום שבמישור הצר (בלוגיקת מחלקה) הטענות "כל ה-S הן P" ו"רק חלק מה-S הן P" צריכות לחפוף - והבסיס המשותף שלהן, הבלתי מוגדר "חלק מה-S הן P", יהיה אזור החפיפה שלהן.



תרשים 8.14

זוהי רק דוגמה אחת – ה"דדוקטיבית" ביותר – לאופן שבו ניתן ליישב את התזות הסותרות הללו. אפשרויות אינדוקטיביות אחרות יהיו להעדיף באופן אסימטרי תזה נתונה אחת או אחרת – ובמקרה כזה, התזה הנבחרת תהווה את הסינתזה שלנו.

גם במקרים מסוימים (אחרים), ניתן לטעון שהתזות אינן נמצאות בסתירה ממשית כפי שנראה במבט ראשון.

9. הקשר בסיני

לקוח מתוך לוגיקה יהודית *(1995), פרק 12.*

כעת נבחן את סוגיית המקור הסיני של ההרמנויטיקה התלמודית/רבנית.

1. פסק דין על הפרשנות הרבנית

אין לי ספק שחלק מהמגנים הדוקטריניריים של היהדות יכעסו עליי מאוד על הפירוק ההרסני של ההרמנויטיקה הרבנית בפרק הקודם. אבל אני חייב לומר שמצפוני נקי: עובדות הן עובדות, היגיון הוא היגיון. לא יצאתי לדרך בכוונה לפגוע באמינות ההלכה היהודית; להיפך, קיוויתי למצוא אותה תקפה. עם זאת, החלטתי לערוך הערכה אובייקטיבית של התהליכים המעורבים, ללא התרגשות מכל שיקול מלבד האמת, תוך שימוש מלא בידע הלוגי שלי. אני מניח שאלוהים מאשר זאת, שכן אני מאמין שהאפיון הרבני שלו כאלוהי *האמת* פשוטו כמשמעו. אני מודה שההשלכות הדתיות של התוצאות שהתקבלו הן רבות ומורכבות, ולא כולן טובות. אבל זה לא ענייני, שהוא רק מתודולוגי; אין לי את היכולת, וגם לא את הנטייה, לפענח את ההשלכות הדתיות.

אין ספק שגם אני יאשימו אותי ב"יהירות ובת-לא-לומדת", ויאמרו לי "לפרש את התורה לפי [רצונותיי]האישיים", אם להשתמש במילותיו של הרב סימלאי [412]. נכון שיש לי ידע שטחי לכל היותר בהלכה היהודית, לאחר שלמדתי מעט מאוד את התלמוד (בעיקר בשל תסכול תהליכי ההיגיון שלו). עם זאת, כשם שפיזיקאי תיאורטי, נניח, אינו צריך להיכנס למעבדה, אלא עשוי לעבוד עם תוצאות מחקר ניסיוני של אחרים; כך, במקרה שלי, בניתי את הניתוח שלי של ההיגיון הרבני על סמך נתונים שהועמדו לרשות מומחים קרובי משפחה בתלמוד. *חלוקת עבודה* היא כמעט בלתי נמנעת במרדף הקולקטיבי אחר ידע; לכל פועל יש את היכולות המיוחדות שלו. המתנה שלי - אני מודה בענווה לאלוהים עליה, כי איני רואה כיצד הייתי ראוי למתנה כזו - היא היגיון; ובחרתי ליישם אותה בתחום זה, בביטחון שאתרום תרומות חשובות (ואולי חש בנאיביות ובטיה מסוימת אצל קודמיי).

השיטה שלי כללה פשוט ניתוח נתונים מסורתיים, דוגמאות ועקרונות שהוצגו על ידי היהדות עצמה, תוך התייחסות ללוגיקה מדעית. שיטה טובה יותר, יש להודות, הייתה ללמוד את התלמוד וספרות רבנית אחרת באופן ישיר, ולבנות

---

412 מצוטט על ידי ברגמן (עמ' 99), בהתייחס *לירושלמי* עד *פסחים* ה', ג'. 'משפט זה התייחס להוראת ההגדה ל"בבלים או לאנשים מן הדרום.

מאגר נתונים יסודי של תצפיות עצמאיות של תהליכי חשיבה בפועל, לצורך הערכה באמצעות לוגיקה. עם זאת, הגישה הראשונה אינה שוללת את ביצוע הגישה השנייה בסופו של דבר; והרצוי של הגישה השנייה אינה מפחיתה מערכה של הגישה הראשונה, או מבטלת אותה. אנו יכולים להשוות זאת לניתוח כימי, כאשר נלקחות דגימות של גוף וההרכב הכימי שלהן מזוהים נכון; העובדה שסביר להניח, וסביר להניח, שלדגימות אחרות, שטרם נלקחו, עשויות להיות מבנה כימי אחר, אינה אומרת שהדגימות שכבר נותחו לא נותחו כראוי. במקרה שלנו, בנוסף, התהליכים שניתחנו נחשבים על ידי המסורת (בצדק או שלא בצדק) כמייצגים [413].

הבה נסכם, בקצרה רבה, את תוצאות מחקרנו על 13 *המידות* , במטרה להבחין בין היבטיהן הטבעיים והמלאכותיים. ראשית, שימו לב שכל הכללים סובלים במידה מסוימת מעורפלות ועמימות, מה שאומר שהם צפויים להיות מיושמים במידה מסוימת של אנרכיה.

- ***"קל וחומר"*** , כפי שהראינו, הוא צורת חשיבה טבעית ותקינה. הרבנים הבינו אותה היטב ויישמו אותה במיומנות (זה כמובן לא נועד להיות הצהרה ריקה, ערובה גורפת שכל הטיעונים הרבניים קל וחומר הם ללא דופי [414]), ללא קישוטים מוזרים. לכן, ניתן לומר *שלמידה הראשונה הזו* אין למעשה מרכיבים מלאכותיים; אם כי ניסיונות רבניים לשמור ולווסת את השימוש *במידה זו* (ראה בהמשך) חייבים להיחשב כתוספות מלאכותיות.
- ***גזרה שווה*** מבוססת על תהליך חשיבה טבעי, השוואה וניגוד, אשר מיושם בניתוח טקסטואלי ומחפש משוואות במשמעות (נרדפת) או ניסוח (הומונימיה). אנלוגיה מקובלת מדעית, אם כי רק במידה שהיא נשלטת על ידי שיטות אדוקטיביות, כלומר התבוננות מתמשכת והתאמה לנתונים זמינים. בעוד שהרבנים הפגינו מיומנות מסוימת בהסקה כזו באמצעות אנלוגיה, הם לא הבינו בבירור ולא נכנעו במלואם לבלמים ולאיזונים שהנמקה כזו דורשת. במקום להתייחס להליכים אובייקטיביים, הם ניסו לשמור ולסדר את השימוש במידה זו *(* שוב, ראה בהמשך) באמצעים סמכותניים; ויתרה מכך, הם הציגו הוראות לא רלוונטיות מבחינה לוגית, על "חופש" המונחים או התזות המעורבים. לפיכך, כלל זה, למרות שיש

---

413 אם כי לא בהכרח ממצה. לכל מי שמעוניין להמשיך במחקר דומה, אעביר לפיו מלבי"ם, *באיילת השחר* , אוסף את "כל הכללים *JE* את המידע המעניין שנתן הפרשניים הפזורים בתלמודים ובמדרשים", אשר נספרים כ-613 במספר. לא בדקתי את המקור הזה, שסביר להניח שהוא עשיר. אך, עשיר ככל שיהיה, איננו .פטורים ממנו מלבחון את העניין במו עינינו ובמו גישותינו

414 בפרט, למרות שעקרון *"הדיו"* נוסח על ידי רבנים, רבנים אחרים התנגדו לו; כפי שראינו, היו סיבות טובות משני הצדדים, כלומר שלפעמים הוא הכרחי ולפעמים ניתן להימנע ממנו, כך שניתן להצדיק מחלוקת תיאורטית זו. עם זאת, היו .בפועל כמה הפרות בלתי נסלחות של עיקרון זה - בלתי נסלחות, בהקשר הנתון

לו בסיס טבעי ניכר, פיתח בסופו של דבר בליטה מלאכותית גדולה למדי, ואין לסמוך עליו בפועל באופן מרומז.

- מסקנות מההקשר, כולל ***חֻקֶּשׁ*** , ***סְמוּכִים*** , ***מְעִינוֹ*** וּמְסוּפוֹ **,** *הן* כמו טיעונים באנלוגיה, בכך שהתודעה הפרימיטיבית מקבלת אותם מיד, רק משום שהם נראים סבירים. אך, לאחר מחשבה נוספת, עלינו להודות בצורך בהליכי אימות; ובסופו של דבר, האמצעי המדעי היחיד שיש לנו הוא אדוקציה (בדיקה חוזרת ונשנית, ואישור או ביטול, של השערות). בכל מקרה, קרבה אינה תמיד משמעותית, אפילו בתיאוריה; לכן, אי אפשר לנסח כלל מוצק לגביה. מכאן נובע שהניסיון הרבני לעשות זאת הוא מלאכותי למדי, במידה שהוא מוצג כיותר מסתם אפשרות בין היתר.
- ***בנין אב*** הוא, כפי שציינו, ניסיון רבני להיגיון סיבתי. אינדוקציה של סיבות ותוצאות היא, כמובן, תהליך טבעי ולגיטימי, כאשר היא מבוצעת כראוי, על ידי התבוננות בחיבור או בהפרדה של תופעות, טבלאות של המידע וחיפוש דפוסי התנהגות. הניסיון הרבני להיגיון כזה היה, לצערי, פחות ממבריק. נראה שהרבנים תפסו את ההיבט החיובי של הנמקה סיבתית, אך כנראה לא הצליחו להבין לחלוטין את ההיבט השלילי [415]. בפועל, ייתכן שהם לעתים קרובות חשו קשרים סיבתיים בצורה נכונה; אך הם התקשו לנתח את הקשר באופן תיאורטי, במילים. התוצאה של כישלון יחסי כזה היא שיש להתייחס למאמצי *בנין אב* בחשדנות, ולסווג אותם בין ההיבטים המלאכותיים של פרשנות רבנית.
- כללי הכללים השונים ***של כללים ופרטים*** (כולל גרסאותיהם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא) משקפים היבט טבעי של פרשנות, אך במידה שהם כופים באופן נוקשה פרשנויות שיש להן חלופות אפשריות, יש לשפוט אותם כמלאכותיים במידה מסוימת, או לעיתים, כמלאכותיים. זה בנוגע לתיאוריה; בנוגע לפרקטיקה, נוכל ללכת הרבה רחוק יותר. במקרים רבים, כללים אלה מיושמים באופן מלאכותי מאוד, ומשמשים כתירוצים בלבד למעשים מלאכותיים שאין להם קשר ממשי אליהם. אם נתייחס לכל פנייה כוזבת כזו לעקרונות אלה כדוגמה יעילה להם... (במבט רחב יותר), אז המרכיב המלאכותי שלהם מוגדל במידה ניכרת.
- בנוגע לכללים הראשונים המתחילים בביטוי " ***כל דבר שהייתה בכלל ויצא"*** , מצאנו שהמאפיינים המשותפים שלהם הם עיסוקם בנושאים תת-אלטרנטיביים (או קדמונים) עם נשואים (או תוצאות) מנוגדים זה

---

[415] אני תוהה כמה מהם יעברו את "מבחן וסון", המתואר כך (מבוסס על מייקל תומפסון-נואל, בפיינשל *טיימס* , 15-16/4/1995): מוצגים לנו ארבעה קלפים המסומנים A, D, 3, 6 ונאמר לנו שלקלפים עם תנועה בצד אחד תמיד יש מספר זוגי בצד השני; השאלה היא, אילו קלפים (לפחות) יש להפוך כדי לבדוק את אמיתות הכלליות הנ"ל? התשובה הנכונה היא (*חכו! בדקו את עצמכם לפני שאתם ממשיכים לקרוא!*): הקלפים A (כדי לוודא שמספר זוגי כתוב בצד השני) ו-3 ;D (לוודא שאין תנועה בצד השני) ו-6 אינם רלוונטיים .

לזה. כאשר הנשואים נמצאים ביחס מקביל בהשוואה לנושאים, המסקנה מכלילה את הנשוא המשני לנושא העיקרי (***ללמד אותו הדבר***). כאשר הנשואים נמצאים ביחס אנטי-מקביל בהשוואה לנושאים, המסקנה הופכת את הנחת היסוד המשנית לבלידה ומפרטת את הנחת היסוד העיקרית (***ללמד הפוך הדבר***). כאשר הנשואים אינם תואמים, המסקנה דומה בצורתה לקודמתה, אם כי מסיבות שונות; ואולי בנוסף, היא הופכת את הנושא המשני והנשוא העיקרי ללא תואמים (***ליטון טואן אחר שלו חייניאנו***). בנוגע למצבים שבהם הנשואים תואמים בדרך אחרת (***ליטון טואן אחר שההו חייניאנו***), מחקרנו לא קבע את המסקנה הרבנית והותיר את הסוגיה פתוחה.

כעת, בכל המקרים הללו, *למעט* המסקנות העיקריות של *"שלו חייניאנו"* , הפותרות סתירות משמעותיות בהתאם להיגיון הטבעי, המסקנות הרבניות מיותרות מבחינה דדוקטיבית: הן במקרה הטוב העדפות אינדוקטיביות. עם זאת, מכיוון שהרבנים רואים אותן לא כהשערות זמניות הפתוחות לבדיקה, אלא כחוקים שיש לפעול לפיהם יהיה אשר יהיה, יש לראותן כשרירותיות ומלאכותיות. יתר על כן, בעוד שניסינו לקבוע את הצורות המדויקות של חוקים אלה, הרבנים עצמם אינם תמיד בהירים בנושא זה, ולעיתים מציינים דוגמאות בצורה שגויה; זוהי סיבה נוספת להתייחס לפעילותם תחת כותרות אלה (למעט, אם לחזור ולומר, לצורך הרמוניה לגיטימית) כחשודה ומלאכותית.

- הכלל ***"לידון בדבר חדש"*** , שהרבנים לא היו בטוחים כיצד להבחין בינו לבין עצמו, נמצא בשיטות פורמליות תוך התייחסות לדוגמאות כנוגע למעברים של יחידים ממעמד אחד לאחר וחזרה; רבי ישמעאל התכוון להעלות שאלה בנוגע לשינויים מקבילים בנשוא. בעוד שגישה מילולית לטקסט תדחה שאלה כזו, במסגרת מערכת פרשנית פתוחה יותר, היא נראית סבירה למדי. מבחינה אפיסטמולוגית, כלל זה נוטע זהירות יוצאת דופן במצבים הנדונים, ומניח שהסקות מותנות אישור חוזר. עם זאת, גם אם איננו מסווגים כלל זה כמלאכותי מדי מטעמים תיאורטיים, עלינו להתייחס לחלק מיישומיו לכאורה בחשדנות ניכרת, לאור הראיות לכך שהרבנים אינם ברורים לגביו.
- לבסוף, הכלל ***"שני כתובים המחזקים"*** , הנתפס כעיקרון הרמוניזציה רחב היקף, יכול להיחשב כהיבט חשוב של הלוגיקה הטבעית. עם זאת, תוקף מהותי זה אינו מצדיק באופן אוטומטי כל פעולה דיאלקטית המצויה בספרות הרבנית; לעתים קרובות, התערבויות רבניות במסווה זה הן מאולצות למדי. יתר על כן, ייתכן שכלל זה לא התכוון, למעשה, על ידי רבי ישמעאל לכסות כל פתרון סכסוך (או לפחות כל סכסוך שלא נפתר על ידי כללים קודמים); ייתכן שהיקפו נועד להיות הנחות יסוד בעלות נושא משותף (או קודם) ונשואים (או תוצאות) מנוגדים זה לזה. אי

ודאויות כאלה בהגדרה מחייבות גם כן זהירות. לסיכום, כלל זה, כמו רוב הקודמים, בפועל אם לא בתיאוריה, מכיל גורמים מלאכותיים.

סיכום זה מבהיר כי *איננו יכולים להגדיר במשפט אחד את המאפיינים הייחודיים של ה"לוגיקה" הרבנית* , כלומר את אותם היבטים שלה שאינם זוכים לתוקף אוניברסלי על ידי הלוגיקה הטבעית. באופן כללי, **הרבנים פיתחו דרכי חשיבה שונות עקב היעדר כלים פורמליים, עמימות כתוצאה מכך בהגדרות תיאורטיות, וחוסר ודאות שנגרמה כתוצאה מכך ביישומים מעשיים** . הלוגיקה הטבעית שלהם התעבה בהדרגה על ידי שילוב של אלמנטים מלאכותיים מגוונים, שהפכו קשים יותר ויותר למיון, והפכו לכפיים יותר ויותר. בהיותם בלתי מוצדקים באופן ברור באמצעים טבעיים, היה צורך להגן על אלמנטים נוספים אלה באמצעות הפחדה, תוך פנייה לאישור אלוהי ולסמכות המסורת.

פסק הדין על רוב ההרמנויטיקה הרבנית, הנובעת מניתוח לוגי מדויק שלנו, חייב להיות, בלשון המעטה, של " *אגודל כלפי מטה*" [416]. בסופו של דבר, **מה שזה לא יהיה, זו אינה תורת לוגיקה טהורה** [417]. ישנם, אין ספק, היבטים רבים שלה שהם טבעיים והגיוניים לחלוטין [418]. אך היבטים ייחודיים מסוימים שלה, שאנו יכולים לכנות "לוגיקה" יהודית ייחודית, חייבים להיות מודים שהם, ברובם, לא-רציפים או אנטינומיים; לכל הראיות, תוצרים של חשיבה מבולבלת מאוד. נוכל, במאמץ, להתחשב ברבים מהתהליכים האחרונים, אילו היו נתפסים כהשערות *ראשוניות* , העדפות ראשונות אינדוקטיביות, בכפוף לאישור נוסף או לפחות לאי-דחייה על ידי גוף הידע הנותר. אך באופן מסורתי הם מוצגים כוודאויות בלתי ניתנות לביטול, תהליכים מעין-דדוקטיביים, שאינם נתונים לביקורת ביקורתית (לפחות, ללא רישיון מיוחד המוענק למעטים בעלי זכויות יתר). לכן, עלינו להעריך אותם במסגרת נתונה זו.

---

416 הייתי כל כך המום מהפסק הדין השלילי המפתיע הזה, ששיניתי את שם הספר. במקור, התכוונתי לקרוא לו " *לוגיקה יהודית"* , מתוך גאווה בהתקדמות המוקדמת של עמי בהיבטים מסוימים של הלוגיקה, כגון אדוקציה, קל וחומר ודיאלקטיקה. אבל לאחר השלמת ניתוח כל העקרונות ההרמנויטיים, התברר לי *"שאני יכול לקרוא לספר רק " לוגיקה יהודית* !

417 אני מניח שאני מתמכר לאירוניה קלה כאן. כלומר, או שהרמנויטיקה הרבנית נועדה להיות תורת לוגיקה, ובמקרה כזה היא פסאודו-לוגיקה; או שהיא לא נועדה כך, ובמקרה כזה זה מטעה להציג (כפי שנעשה לעתים קרובות) טיעונים רבניים כתהליכי חשיבה *המובילים* למסקנה: יש לראות כל טיעון כגזירה גרידא . אבל בכל מקרה, אי אפשר לקבל את זה בשני הכיוונים. חשוב לציין *ש"מידות* " מתורגם כ"עקרונות לוגיקה" בסידורי תפילה יהודיים דו-לשוניים רבים; לויטס, עמ' 66, הערה 61, מודיע לנו שזו החלטה של מועצת הרבנים .

418 זה כשלעצמו לא מוכיח דבר, שכן (כפי שאמרו הרבנים עצמם) *תמיד יש גרעין של אמת באמירה שקרית* . זה חייב להיות כך: ללא מציאות כלשהי להישען עליה, אשליה לא יכולה להתקיים כלל; איש לא היה מאמין כלל לאמירה שקרית אם לא הייתה מכילה אמת כלשהי. הבעיה היא תמיד להפריד את קליפת השקר, ולשקול אותה מול גרעין האמת.

יהיו אשר יהיו הטענות המסורתיות, על פי ההיגיון, כמעט בלתי נמנע שבגוף מידע גדול, אימוץ הנחות יסוד מיותרות וסתירה שרירותית של נתונים נתונים יובילו לחוסר עקביות נסתרת, אם לא ברורה מאליה. במיוחד כאשר טקסט ההוכחה עצמו הוא דו משמעי, לא מסודר ומבלבל, כמו התורה, כך שיש לפעול בזהירות רבה. כדי להגיע לתוצאה עקבית, תוך שימוש בתהליכים מלאכותיים כמו כלליו של רבי ישמעאל, חיוני שיהיה מרחב תמרון מסוים, אפשרות לסגת כמו גם להתקדם. אם יש ליישם כל כלל באופן נוקשה ובלתי הפיך, התוצאה הסופית צפויה להיות בלתי ניתנת לקיימא, וניתנת לקיומה רק על ידי שקרים והטעיה עצמית. אפילו הכללה פשוטה וטבעית של משפט מקראי כלשהו, למשל באמצעות ללמד אותו הדבר , עלולה להתגלות כמנוגדת למשפט טקסטואלי אחר; קל וחומר עם פרלוגיזם מורכב ומעוות, כמו למשל *ללמד הפוך הדבר* . במקרים כאלה, עלינו לחזור בו מהטקסט או לשנות אותו: אין לי מושג על איזה בסיס מותר לנו לעשות את האחרון, ללא צורך הגיוני מוחלט; נראה מוצדק הרבה יותר לעשות את הראשון. אין ספק שהאקסיומה העיקרית שלנו היא שהתורה אמינה יותר ממבנים רבניים.

ההגנה היחידה האפשרית כנגד תוצאות המחקר הנוכחי היא לומר שכללי הפרשנות הרבנית מהווים ***צופן סודי*** , שבאמצעותו יש להפוך הוראות בתורה להצהרות משפטיות תקפות. תזה זו מציעה שאלוהים כתב את התורה במכוון בצורה מטעה, ולא רצה שלכולם תהיה גישה לכוונותיו האמיתיות, אלא רק למעטים נבחרים (הרבנים היהודים), שאליהם נגלה במיוחד *טבלת המרה* , העקרונות ההרמנויטיים, למטרות פענוח. לפיכך, על פי רעיון זה, אלוהים אמר (למעשה) "כאשר, למשל, אני מקצה נשוא מרמז לנושא משני בתורה, עליכם לסתור את דברי התורה שבה ייחסתי את הנשוא המרומז לנושא המשנה (*ללמד פחד הדבר*)". במילים ברורות, זוהי למעשה ההגנה המוצעת על ידי הממסד האורתודוקסי. הם ניסחו זאת בצורה רומנטית יותר, בהתייחס ל"רמיזות ותעלומות נסתרות" ש"מתנגדות לפרשנות מילולית" [419], אך לזה הם מתכוונים.

לפיכך, *בראייה זו, התורה יכולה, ולעתים קרובות עושה זאת, משמעותו גדולה או קטנה יותר ממה שהוא אומר* . כי זה מה שקורה: כאשר, ללא הכרח הגיוני, הרבנים מכלילים אמירה מסוימת או קוראים אמירה באופן בלעדי [420], הם ***מוסיפים*** לחוק; וכאשר, באופן דומה, הם מפרטים אמירה כללית, הם ***גורעים*** מהחוק. טענה זו אינה בלתי נתפסת, אך היא די מופרכת וקשה להאמין לה. אפשר לתהות מדוע אלוהים ירצה לעסוק בתעלולים כאלה, ולא לדבר בצורה ברורה וישירה. אם מטרתו הייתה להאיר את האנושות בכלל, ואת העם

---

419 אני מצטט שוב את ברגמן (עמוד 99), המשתמש בשפה זו בהתייחס לדברים הגדיים של חז"ל; אך ראיתי שפה דומה בהתייחס לתורה.

420 ייחוס שלילת הנשוא לשאר הנושא, או לשלילתו, מעבר לרישיון שניתן על ידי הלוגיקה האדוקטיבית.

היהודי בפרט, בתורה מושלמת, מלאה בחוכמה ואהבה אלוהית, צדק וחסד, טוהר ורוחניות, מדוע לא לומר בדיוק למה הוא מתכוון? מדוע הוא יצטרך להסוות את כוונותיו האמיתיות, ולתת את המפתח אליהן רק לרבנים?[421]

כל זה נוגע, יש לשים לב היטב, במיוחד במצבים שאינם *כרוכים* באופן הגיוני או דורשים את התגובות הרבניות. במצבים בהם ההיגיון דורש בבירור היסק מסוים או פתרון של סכסוך, אין צורך בגילויים מיוחדים; כל אחד (פחות או יותר) באופן עקרוני ניחן באופן טבעי באמצעים האינטלקטואליים הנדרשים. הרמנויטיקה הרבנית, כזכות מוענקת אלוהית, נכנסת לתמונה, למעשה, בכל מקום שבו ההיגיון מתמודד עם סוגיה *בעייתית* , משום שהכתובים, כמכלול, אינם עונה על שאלה כלשהי, אלא משאירים פער. הפער יכול להיות טענה פרטיקולרית בלתי מוגדרת: האם עלינו לקרוא אותה ככללית או מותנית? בידע טבעי, הדרך המועדפת [422]תהיה הכללה. לחלופין, הפער יכול להתבטא בשתיקה מוחלטת לגבי נושא כלשהו, ללא אפילו טענה פרטיקולרית מנחה. באתיקה טבעית, אנו עשויים לבחור במתירנות, או במקרה הטוב בחוק קונבנציונלי.

כאשר עוסקים במאגר נתונים שככל הנראה *התגלה על ידי אלוהים* , כמו התורה, במקום בידע שפותח באופן טבעי בתודעתם של בני אדם, ההיגיון המדעי אינו יכול לחזות בוודאות מה הייתה כוונתו של נותן המחוקק, במקרה של פערים. סביר יותר, שניתן לטעון, שטענה פרטיקולרית בלתי מוגדרת תיקרא כמותנית, וייתכן שפערים רדיקליים יותר ימולאו על ידי החלטת שופטים שמונו על ידי אלוהים (כפי שמציע דברים יז:13-8). האפשרות האחרונה תצדיק *תוספות* לחוק (הכרזה על פרטיקולרית בלתי מוגדרת כבלעדית, הכללתה, או ניסוח הוראה חדשה לחלוטין, כולם התייחסויות למקרים שלא טופלו בעבר); אך היא לא תצדיק *חיסורים* מהחוק (מלבד פרטים הנדרשים עקב סתירות גלויות, שלא ניתן לפתור אותן בדרך אחרת).

אף על פי כן, התורה מתנגדת *במפורש לתוספות* וגם להחסרות *מהתורה* שבכתב, בקטעים כמו זה הבא [423]:

---

[421] איני קריטי-קרי, וגם לא שייך לשום כת או דת אחרת; זוהי שאלה גלויה וכנה של "יהודי נורמלי", אשר מקיים עד כה את דת אבותיו *בצורה חלקה* . שאלה נוספת שכדאי לשאול היא: מדוע אלוהים לא ירצה ללמד אותנו היגיון וחשיבה מסודרת; איזה יתרון יהיה לו בבלבול ובשיבוש אנשים מבחינה אפיסטמולוגית? ככל שאני יכול לראות, רק מעמד של אנשי דת יכול להרוויח מהנחות כאלה.

[422] בהתבסס על תורת האינדוקציה הפקטורלית; ראו שוב את עבודתי " *לוגיקה עתידית*".

[423] שני משפטים אלה, כמובן (בהיותם מספר דברים), נאמרו על ידי משה. הנחת היסוד שלנו היא שהוא משמיע אותם בסמכות מלאה מאלוהים, כשופר בלבד, ולא כרב הראשון. נקודת מבט אחרת לגמרי, היא להתייחס לדברים כאל החיבור הרבני הראשון, כלומר התעתיק הראשון של תורה שבעל פה. (ואכן, בקריאת חיבור זה, אני מדמיין את משה, כעת המנהיג המזדקן של סדר חדש מבוסס, יושב באוהלו, מכתיב כפי שהם עולים בדעתו דברי חוכמה למזכירו האישי. הדימוי עולה

"לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוך אתכם ולא תגרעו ממנו למען תשמרו את מצות ה'" (דברים ד', ב') .

את כל הדבר הזה אשר אנכי מצוך אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו (דברים יג, א).

ניתן לפרש קטעים כאלה באופן מילולי, לרמוז שאפילו במקרים בהם נמצאו פערים, אף מחוקק או גוף חקיקה אנושי אינו רשאי להעיז לנסות ולמלא אותם. הנטייה האנושית עצמה, ובמיוחד הרבנית, לחוקק כמעט כל דבר נראית כבלתי חוקית [424]. מנקודת מבט זו, כאשר החוק האלוהי הכתוב מעורפל, למרות שכל מאמצי ההיגיון הטהור נעשים כדי להבהירו, אין למעשה חוק אלוהי (בנושא הנדון). מינוי שופטים נועד אז אך ורק ליישום החוק *האלוהי* ; כלומר, להחליט בכל מקרה האם החוק האלוהי הופר, או לטובת מי החוק האלוהי נוטה, ולגזור את גזר הדין, אם בכלל, הנדרש על פי אותם חוקים. אין האצלת סמכויות לבניית חקיקה בעלת סמכות אלוהית כמעט. כל חקיקה שאינה אלוהית כפופה לאתיקה טבעית או למוסכמות אנושיות, ולכן עשויה להיות פתוחה לשינויים בנסיבות מתאימות.

בכל מקרה, ההיגיון של "הצופן הסודי" שברירי מאוד. הוא נועד, כזכור, להיות הסבר אחרון לחוסר ***ההיגיון של המידות*** (כפי שנחשף לעיל). אבל זה מחזיק מעמד רק באופן זמני, במקרה הטוב; שכן, ברגע שהצופן נשבר וחדל להיות סוד, כפי שנעשה בכרך זה, כל הטיעון מתפרק. אפשר, רק כל עוד נותר מסתורין, לטעון שאלוהים כתב את התורה בצורה שונה ממה שהתכוון שתיקרא, ונתן באופן בלעדי למשה וליורשיו (הרבנים) ספר צופן (המידות *)* כדי לתרגם את כוונותיו. אבל, ברגע שהמשוואות המשתמעות הופכות שקופות ונגישות לכולם, הרעיון שאלוהים מבטא את עצמו בדרכים כה מפותלות וחסרות תועלת הופך למגוחך.

מהסגנון האגבי, הסטיות, החזרות, הנושא המפוזר....). בכל מקרה, ניתן לטעון ש"המילה" שאליה מתייחס משה, שאינה ניתנת לשינוי, כוללת לא רק את התורה הכתובה, אלא גם את התורה שבעל פה. עם זאת, כיצד ניתן להבטיח דבקות בתורה בלתי כתובה? מה, במקרה כזה, יהוו תוספת או חיסור? כיצד יוגדרו ?הגבולות

[424] לויטס (עמוד 90), בהתייחסו לשני קטעים אלה מספר דברים, מעיר: "אף על פי כן, גדולי ההלכה היהודית, ובפרט חכמי התלמוד, לא היססו להוסיף חקיקה חדשה לגוף ההלכה היהודית. הם פירשו את הצו המקראי המצוטט לעיל כחל על כל מצווה בפני עצמה; כלומר, לא להוסיף למצווה מאפיין שלא נקבע לה בתורה... יתר על כן, לא נחשבה הפרה של ציווי זה אם החקיקה הנוספת סומנה בבירור כחרבנית ולא מקראית במקורה." עם זאת, הסבר זה אינו פותר את הבעיה בכנות; חוקים רבים *למעשה* נופלים מחוץ להיקפה כך או אחרת. זהו רק מסך עשן: אם נבחן את החקיקה הסופית נקודה אחר נקודה, נמצא ללא ספק תוספות וחיסורים רבים.

כל הטענות האזוטריות הן שווא באותה מידה בטווח הארוך. לפיכך, באופן דומה: התורה שבעל פה בכללותה מפסיקה להיות זכות מיוחדת ברגע שהיא נכתבת (כמו במשנה ובכל כתבי ההלכה הבאים), ולכן אפשר לתהות מדוע היא לא נמסרה לנו בכתב מלכתחילה.

לכן קל להניח שמאז הופעתן הראשונה של *המידות* (כלומר, קרוב לתקופת התלמוד), הן היו פשוט המקבילה היהודית לטיעון הסופיסטי [425], תוצרים של חוסר הכשירות הלוגית וחוסר היושר האינטלקטואלי של הדוברים, ושל הבורות היחסית והתמימות של מאזיניהם. העובדה היא שההיבטים המלאכותיים של ההרמנויטיקה הרבנית נותנים אשליה מספקת של טיעונים לוגיים מורכבים, כדי להטעות ולגרום לכניעה אינטלקטואלית של כל מי שחש חוסר ביטחון ביכולותיו הלוגיות ו/או שמסיבות רגשיות מוכן להשתכנע. רציונל "הצופן הסודי" משחק רק תפקיד תומך, כגיבוי בסופו של דבר בוויכוחים עם פילוסופים. בפועל היומיומי, ההרמנויטיקה הרבנית "עובדת", כלומר היא "משכנעת", משום שההגנה מפניה דורשת צלילות לוגית ומומחיות שחסרות לרוב האנשים (בין אם הם רבנים או הדיוטות).

כוח השכנוע של *המידות* היה, כמובן, גדול יותר בעבר מאשר היום; אם כי יש אנשים, אפילו אנשים משכילים, ממשיכים להיות מושפעים מהם. סיבה לא מבוטלת לאמינות המתמשכת היא רצונם של יהודים להתחבר למסורת היהדות האמיתית ועתיקה. הם אינם מחפשים אמת מוחלטת; הם מחפשים שורשים ורוצים להשתייך. הם מוכנים לכפות את דעתם לתוך תהליכי החשיבה הלא טבעיים של הרבנים, משום שהם רואים בתהליכי החשיבה הנוכחיים שלהם עצמם כמושרשים באופן מלאכותי באותה מידה, על ידי החברה המודרנית והתקשורת שלה. אבל אין לבלבל בין החתירה לאושר לבין זו של אמת.

הלוגיקה היהודית (יחד עם הלוגיקה של דתות ומיסטיקה אחרות) נוטה לעתים קרובות להיות סובלנית כלפי סתירות, בניגוד ללוגיקה האריסטוטלית והמדעית הדוחה סתירות ללא פשרות. זהו הבחנה מהותית, הנובעת מהקשרה של הראשונה לאמונות, טקסטים, דוקטרינות ואנשים נתונים מסוימים.

הדתיים בונים את השקפת עולמם על ידי קבלה שבשתיקה של כל מיני סתירות: בין קטעים שונים בתורה ובנח, בין הצהרות מתחרות של רבנים מאותן תקופות או בתקופות שונות, בין מסורת לתגליות מדעיות, וכן הלאה. הם מדמיינים ומציגים כבסיס לאמונה *שקיימת* איכשהו פתרון, בעוד שהמדענים דורשים למצוא פתרון *לפני* שהם מקבלים את קיומו. או אולי ליתר דיוק, הדתיים מניחים שקיימת פתרון התואם את הדוגמה שלהם, בעוד שהמדענים מניחים שקיימת פתרון, אך לאו דווקא פתרון התואם את התיאוריות האהובות עליהם.

---

425 מבחינה היסטורית, אולי עדיף שנעשה השוואה למטיפים הסטואיים של התקופה הרומית.

לצערי, הדיאלקטיקה התלמודית גורמת לי לעתים קרובות לחשוב על השקרן שמסתיר את שקרתו בשקר נוסף, ואת האחרון בשקר נוסף, וכן הלאה, עד שהוא מבלבל את יריבו עד כדי שתיקה. כל דור של רבנים בונה תרחיש *חמקמק* , כדי לדלל את הקשיים שהם מוצאים בטקסט המקראי או בדיונים רבניים קודמים, ולהפוך אותם לקלים יותר. כמובן, פירוק כזה במקום פתרון, או הסבר במקום הסבר, חייב להתאים פחות או יותר לדעות האורתודוקסיות הרווחות (אם כי לפעמים זה קצת מזעזע בהתחלה).[426]

2. חסימות מלאכותיות להתפתחות טבעית של החוק

קיומה של מסורת משפטית שבעל פה מוצע בתורה (הכתובה) בקטעים שונים, שכבר הוזכרו. זה סביר לחלוטין, כפי שמבהיר הסיפור בשמות יח: 26-13: בעקבות עצת יתרו, משה עמוס יתרו מינה שופטים ליישם (ולכן במידה מסוימת לפרש) את החוק במקומו, תוך שמירה לעצמו רק את המקרים הקשים ביותר. למעשה, משה הפך לתאורטיקן, כזה שמתקשר עם אלוהים, והשאיר את רוב העבודה המעשית לאחרים. זה היה צריך להיעשות במוקדם או במאוחר, כדי להבטיח את הנצחת המערכת המשפטית החדשה לאחר מותו. עם עזיבתו של משה, ובסופו של דבר עם היעלמות הנבואה, ההתייחסות לפסיקה אלוהית במקרים קשים פסקה, והחוק יכול היה להתפתח רק תוך התייחסות לפרמטרים שנקבעו מראש.

אך בעוד שהטענה הכללית הנ"ל מוצדקת וסבירה, אין היא נובעת באופן אוטומטי שכל טענה מסוימת של המסורת נתמכת באותה מידה. אם נתמקד ביתר פירוט בעקרונות הפרמנויטיים, נראה כי לא סביר שהם הועברו במלואם מסיני. ההצעה שחוקי המשחק של השיח התלמודי היו ידועים לאורך כל הדרך קשה במיוחד לעיכול. מה שברור אמפירית, דווקא, במשנה ובגמרא (ואילך), הוא ההתפתחות ההדרגתית של כללי המשחק, באמצעות ניסוי וטעייה, דרך מחלוקות ופשרות בין השחקנים. אנו נתקלים בראיות רבות לכך לאורך העבודה הנוכחית.

ראוי לצטט את דברי JE בהקשר זה: "התלמוד עצמו אינו נותן מידע על מקור המידות, למרות שהגאונים ראו אותן כמידות סיניות... זה יכול להיות נכון רק אם הביטוי [*הלכה למשה מסיני*] פירושו לא יותר מאשר "עתיק מאוד", כמו במקרה של קטעים תלמודיים רבים [427]. עם זאת, זו טעות מוחלטת לקחת ביטוי זה פשוטו כמשמעו ולראות את המידות כמסורתיות מימי משה על סיני."

---

[426] JL, נספח 9.

[427] מעניין לציין כי הביטוי *"הלכה למשה מסיני"* מוכר על ידי לא פחות מהראש כלא תמיד אמיתי פשוטו כמשמעו, על פי לויטס עמ' 142.

במבט ראשון, נראה כי הכללים המוצעים מקורם במושג משה, בצורה כזו או אחרת. אך כאשר נבחן אותם מקרוב ונראה:

- *שישנן מחלוקות בנוגע לתקפותן ומוצעות רשימות סותרות,*
- *שהרשימות אינן שלמות ואינן מאורגנות בצורה מושלמת,*
- *וחשוב מכל, שישנן חילוקי דעות בפרשנויות של העקרונות עצמם,*
- *ומוצעים עבורם חריגים והרחבות רבים...*

– עלינו להיות זהירים ביותר, במיוחד משום שמדובר בהנחיות *מתודולוגיות* לפירוש החוק האלוהי. אם (או במידה שבהן) הנחיות אלו מוטלות בספק, אזי כל עבודה הנעשית איתן הופכת גם היא לפתיחה לספק.

חוקים אתיים, בין אם הם קשורים לטקסים דתיים, מוסר אישי וחברתי, או עניינים משפטיים ופוליטיים, *יכולים* באופן הגיוני להיות אופציונליים או קונבנציונליים, ולכן בעלי "שבעים היבטים", במובן *שייתכנו אמצעים רבים המשיגים את אותה מטרה באותה מידה* , וגורם ההכרעה הרבנית עשוי לשקף את הצורך בהקשרים כאלה בבחירה משותפת ואחידה, בקונצנזוס. בנוגע להרמנויטיקה, ניתן להעלות על הדעת שאלוהים כתב את התורה בדרכים כאלה שמספר קשרים אינטלקטואליים אפשריים מאוסף נתונים אחד, כל אחד לאחד מחוקי האתיקה האופציונליים; ושהמגבלות שקבעה המסורת לתהליכי חשיבה כאלה מייצגות את ההיבט הקונבנציונלי של החוק והלוגיקה הדתיים. עם זאת, מידה זו של תמרון ושליטה בפרשנות היא רק חלק קטן מעולם הפרשנות, שנותר כבול על ידי כללים מוחלטים רבים של לוגיקה.

ביחס לחוקי הלוגיקה הטבעית אין "אם" ו"אבל". רבנים אינם יכולים *לבחור להתעלם* מכללים כאלה, כשם שהם לא יכולים *לבחור ללכת* בעקבותיהם; אלו הן אמיתות אוניברסליות, מציאויות בלתי ניתנות להפרכה, שעבורן לא ניתן להניח השערה של "שבעים פנים". ***"היגיון" רבני אינו יכול להתיר את מה שההיגיון הטבעי אוסר, וגם לא לפטור ממה שהוא דורש*** . הערות אלה, כמובן, נוגעות בעיקר ללוגיקה דדוקטיבית; בנוגע ללוגיקה אינדוקטיבית, או אפגוגית, פסיקות מקדימות המעכבות כיווני מחשבה שאחרת היו עלולים להילקח בסופו של דבר אינן נשללות לחלוטין. הרבנים עשויים להעלות על הדעת, כפי שנרמז זה עתה, בהתייחס לטקסט התורה, לאסור או להפוך לציווי תהליך פרשני המותנה *על* פי מדע הלוגיקה. הם יצטרכו לטעון לאישור אלוהי, כמובן - משהו שקשה להוכיח או להפריך, ומשהו שכל אחד אחר יכול באותה מידה לטעון בסופו של דבר, אם הטענות מתקבלות בעיוורון. אבל בכל מקרה, אמינותן תלויה בכבוד לגבולות האובייקטיביים שנקבעו על ידי ההיגיון הטבעי.

אף על פי כן, הרבנים עשו מאמצים לשמר *ולווסת* את *השימוש* בעקרונות הפרשנותיים, לעיתים בדרכים שנראות בלתי מוצדקות או בלתי מוצדקות.

רמזים לנטייה זו ניתן למצוא בתלמוד [428], אך היא התפתחה רבות בספרות הפוסט-תלמודית. אנו מצטטים את ברגמן [429], תחילה בהתייחסו לפרשנות המקראית (לצורכי הלכה): " **אין לנו עוד סמכות לפרש את התורה שבכתב באמצעות אף אחד משלושה עשר הכללים של פרשנות** (*מהרי"ק שורש* קל"ט; ראה *לכתובות* המצוטט ביד *מלאכי קל"ד*)"; *ובאופן דומה, בהתייחסו לפרשנות* התלמוד, תוך מתן רש"י *בשבת קל"ב* ע"א כהתייחסותו: " **אין לפרש את התורה שבעל פה באמצעות אף אחד משלושה עשר הכללים הפרשנוטיים** ".

המשפט הראשון מבין המשפטים הללו שומר את השימוש בעקרונות ההרמנויטיים לפירוש כתבי הקודש לחכמי התלמוד באופן בלעדי; המשפט השני מונע את השימוש בהם לפירוש טקסטים תלמודיים ואחרים על ידי אף אחד. מבחינה לוגית, שני המשפטים מניחים שחקיקה כזו אפשרית באופן אובייקטיבי, כאילו לדרכי החשיבה המעורבות אין הכרח פורמלי! אבל האמת היא שאף אדם אינו יכול לחוקק חוקי לוגיקה מחוץ לקיום, ופרשנות מורכבת במידה רבה מחוקי טבע כאלה. לכן, בוודאי, לפחות ההיבטים הטבעיים של הפרשנות הם מעבר לסמכותם של רבנים לשמור אותם; לא ניתן לטעון לסמכות אלוהית על ידם: ההוכחה לכך שאלוהים רצה את חוקי הלוגיקה (כמו אלה של המתמטיקה, הפיזיקה וכו') היא שהוא ברא אותם כחלק מהטבע. באשר להיבטים המלאכותיים, הם רצויים להם; כלומר, *מכיוון שהם אינם הגיוניים, ככל שמישהו משתמש בהם פחות, כך ייטב* .

מה שמעניין, במגבלות הכלליות הללו, ובמקבילות ספציפיות יותר, הוא שהמקורות המצוטטים על ידי ברגמן הם *פוסט*- תלמודיים, ויתרה מכך, שהוא מדווח שוב ושוב על *מחלוקות* ביניהם בנוגע לאמת, או לניסוח המדויק של עקרונות מגבילים כאלה [430].

כדי לקבל פרספקטיבה נכונה על סוגיית המסורת, עלינו תמיד לזכור את פרקי הזמן השונים המעורבים. סטודנטים פונדמנטליסטים של ההלכה היהודית נוטים להתעלם מגורם הזמן, ומתנהגים בחשיבתם כאילו כל השחקנים היו בני

---

428 כדוגמה, נוכל להצביע על המשפט " *אין אדם דין גזרה שווה מתסמו"* , שתורגם על ידי *י"א* כ"אין איש רשאי להסיק מסקנה מאנלוגיה על סמכותו שלו" בהתייחס לפס"ב *סו א ונידה יט* ע"ב. *י"א* מסביר (עמוד 32) שקאנון זה נוסח כדי למנוע סתירות הנובעות משימוש בלתי מוגבל בטיעון *גזרה שווה* , ומציע שההחלטה על השימוש בכל מקרה לא התבססה בהכרח (כפי שטען רש"י) על מסורת סיני, אלא על קונצנזוס רבני. הייתי מציע שמטרת הקנון הזה לא הייתה אי-שינוי, ואפילו לא הסכמה קולקטיבית, אלא להבטיח שרב יחיד המציע גזרה *שווה* יעשה זאת תוך התחשבות בהקשר המלא של הידע (אדם חסר מומחה יכול בקלות להתעלם או לשכוח נתונים רלוונטיים); ההסכמה הקולקטיבית ואי-השינוי יהיו תוצאות של חשיבה אינדוקטיבית נכונה שכזו, אשר משכנעת את כולם לנצח נצחים.

429 (כל הציטוטים של ברגמן, כאן, הם מפרק 13 (עמ' 120-156).

430 מיותר לציין שברגמן אינו מסיק מסקנות שליליות מכל נושא זה או מכל נושא אחר; כל הביקורת המובעת כאן היא של המחבר עצמו.

זמנו. למעשה, הם טוענים שהם יודעים בוודאות שבמהלך תקופה ראשונה של למעלה מאלף שנה, הייתה מסירה בעל פה מושלמת של מסורת סיני ללא אובדן או עיוות של נתונים וללא חידושים. ואז, לפתע בסכנת הכחדה גדולה מאי פעם, במהלך חצי אלף שנה, היא הועלתה כולה (או כמעט כולה) על[431] הכתב; ולאלה שביצעו את המלאכה היו סמכויות וזכויות פרשניות מיוחדות, שנעלמו איתם. לבסוף, מאות על גבי מאות שנים לאחר מכן, אנו מוצאים רשויות שכותבות "מסורות בעל פה" אשר, ככל הנראה, איש לא מצא ראויות לאזכור בינתיים (למרות שהייתה תרבות מפותחת של הלכה כתובה מאז התלמוד). תרחיש מסירה זה, שהוצע על ידי הרבנים, אינו אמין.

יש לציין כי קיים קושי לוגי נוסף, המוצע במגבלה המוצעת על הסקה מהתורה שבכתב. דיונים במשנה החלו כ-*1200 שנה* לאחר מעמד הר סיני; התלמוד בכללותו הושלם כ-*600 שנה* מאוחר יותר; הפרשנים הקלאסיים פעלו *כמה מאות שנים* לאחר מכן. קשה להעלות על הדעת שעקרונות הרמנויטיים נמסרו בסיני עם סעיף מובנה של "הרס עצמי", המאפשר לסמכויות רבניות שחיו בין 1200 ל-1800 שנה מאוחר יותר להשתמש בשיטות מסוימות של הסקה, ואוסר על אלו שחיו לאחר תקופה זו להשתמש בהן. כיצד היה מנוסח סעיף כזה? האם משה אמר: "בעוד כ-1800 שנה, לאחר כ-600 שנה של כתיבת התורה שבעל פה, כאשר התלמוד ייסגר, לא תורשו עוד להסיק הלכה מהתורה שבכתב"? אין ראיות למסורת כזו; ברור לחלוטין שהמגבלה הייתה תופעה *לא* מסורתית, אלא מעשה של אנשים נוקשים מסוימים.

באשר למגבלה המוצעת על הסקה מהתורה שבעל פה, נוכל לנסות להצדיק אותה באומרו שבעוד שהתורה שבכתב היא מסמך מוכתב על ידי אלוה, התורה שבעל פה (שנכתבה כתלמוד) היא תוצר אנושי[432]. אך, לאחר מחשבה, לטיעון כזה יש גם קשיים. אם התורה שבעל פה, על פי הטענות האורתודוקסיות, ניתנה גם היא על ידי אלוה, אזי התלמוד צריך להיות תעתיק

---

[431] סכנה כרוכה ברדיפתם של אלו הזוכרים את המסורת שבעל פה; כולם עלולים להיהרג וכך המסורת תישכח. אם ידוע *שחלק כלשהו* ממסורת שבעל פה נשכח, אזי בוודאי *שכל* החלקים הנותרים בה הופכים לחשודדים, שכן החלקים החסרים עשויים להיות מכריעים בהסקה כזו או אחרת, ובלעדיהם כל החוק הופך מעוות בפועל או אולי מעוות - מתיר את האסור, אוסר את המותר וכן הלאה. מסיבה זו, לא ניתן לטעון שחלקים מסוימים ממסורתנו אבדו בפועל (כפי שאני זוכר, כמה קטעים מהתלמוד מציעים).

[432] למרבה הפלא, חלק מהרבנים רואים באלוהי כאקראי יותר, פחות תכליתי, מאשר באנושי, אם לשפוט לפי הערה אצל ברגמן, עמ' 135, לפיה: " רבי *בצלאל רנשבורג...* מצטט את *רבן* , טוען שרבי יהודה פירש *את הספרים דברים* רק . הסיבה לכך היא שארבעת ספרי החומש האחרים הוכתבו על ידי הקב"ה ולא תועדו בסדר מסוים, בעוד שמשה סידר את חלקי ספר דברים בסדר מסוים לצורך פירושם." נראה לי שעמדה כזו מטילה ספק בעיקרון של רבי עקיבא לפיו סדר הדברים בתורה הוא מכוון, על עיקרון זה מסקנות הקשר רבות, ויתרה מכך, וחשוב מכך, היא מטילה ספק באלוהות של החוקים המצויים בספר דברים אך לא בארבעת הספרים הקודמים.

כמעט מילה במילה שלה, וסביר להניח שניתן להשתמש בו גם כמקור להסקה באמצעות תהליכים דומים. *שלילת שלמות* כזו לתלמוד תהיה הטלת ספק בהמשכיותו עם המסורת שבעל פה של סיני! וגם אם יודה שלא כל החוקים ניתנו על ידי אלוה, נטען שהם, ולו בעקיפין, מאושרים על ידי אלוה; גם במקרה כזה, הסקה צריכה להיות אפשרית.

בכל מקרה, יש לציין כי חכמי התלמוד, בדנים זה בתזותיו של זה, ויורשיהם, בדנים בתלמוד ובתזותיו של זה, אכן משתמשים לפחות בהיבטים הטבעיים של העקרונות ההרמנויטיים. כאשר רב, למשל, *כפי שקורה לעתים קרובות* , בונה טיעון של *קל וחומר* מדבריו של אחר, או מבין את תזתו של אחר כ"דברה" , או מנסה לפתור סתירה בין שתי תזות רבניות, הוא משתמש ללא ספק בשיטות פרשניות. לכן, לא ניתן לטעון שהאיסור התיאורטי על שיטות כאלה בתורה שבעל פה מציית על ידי הרשויות בפועל. האיסור מיועד בבירור במיוחד לאנשים מן השורה, כדי למנוע מהם להטיל ספק בפסיקות רבניות.

האמת היא, אם כן, שתהליכי החשיבה *הטבעיים* , שדרכם כולנו מבינים כל חשיפה משפטית, דוקומנטרית או בעל פה, אינם ניתנים להימנעות או לשליטה, בין אם מדובר בתורה או בתלמוד או בהלכה רבנית מאוחרת יותר. ההגבלות המוצעות יכולות להתייחס רק לסעיפים נוספים *ומלאכותיים* : אך, כפי שטענו זה עתה, סעיפים כאלה, בין אם מניחים שהם בהשראת אלוהים או בהמצאות בני אדם, כמעט ולא ניתנים לניסוח עם מגבלת זמן בכל מקרה.

כיצד התפתחו למעשה סעיפים מלאכותיים כאלה לאורך זמן מוצע במאמר של ה-JE על פרשנות תלמודית. נראה, למשל, כי חז"ל עשויים בתחילה ליצור *גזרה שווה* בין שני מקרים של מונח, מבלי להתחשב בביטויים אחרים של אותו מונח בתורה. מאוחר יותר, *כדי למנוע את הרחבת אותה מסקנה למקרים אחרים כאלה, מבלי לזנוח את המסקנה הראשונית* , היה צורך לבנות כלל מלאכותי, המגדיר באופן אינדיבידואלי כ"מקובל באופן מסורתי" את המקרה/ים שאליהם יש להגביל את המסקנה.

גישה טבעית הייתה דורשת או להרחיב את אותה מסקנה לכל שאר המקרים, או לפחות למצוא עבור המקרה הרצוי הבחנה פנימית כלשהי המצדיקה את יחסו המיוחד, או לנטוש את המסקנה הראשונית. אך הרבנים, מודעים לסתירות שעלולות לנבוע מהרחבה חופשית, ולא מצאו שום אופי מבחין משכנע במקרים המקובלים, ומהססים מבחינה אידיאולוגית לשנות פסקי דין קודמים, בחרו בייסוד כלל שרירותי, המגדיר מקרים מותרים *באופן אינדיקטיבי* (כלומר, רק אומרים "כך, אבל לא כך"). זהו למעשה ניסיון לזייף *שיטות* פרשניות, כך שהן מגיעות לתוצאות מועדפות. לטעות זה אנושי וטבעי; אבל למסד טעות זה לשקר.

בהקשר זה יש להזכיר שתי הנחות רחבות יותר: ש-(א) **חוקי התורה נועדו על ידי אלוהים להיות נצחיים** , ו-(ב) **החוקים הנגזרים מהתורה על ידי**

הרשויות הדתיות אינם ניתנים לשינוי [433]. קאנונים אלה, כמובן, היו בעלי משמעות רבה למערכת המשפט היהודית, והוציאו ממנה את כל השיקולים הזמניים, כל אפשרות לשינוי. עם זאת, לא היה צורך להעלותם שוב ושוב בדיונים משפטיים, בהיותם כה מקובלים באופן אוניברסלי. ניתן להעיר הערות שונות בנוגע אליהן.

הקנון הראשון נראה סביר מאוד, במבט ראשון. אך, לאחר מחשבה, הוא נובע מרציונליזם מוגזם; שכן לא *מן הנמנע* שאלוהים התכוון לחוקים מסוימים בהתייחס להקשרים חברתיים-תרבותיים ספציפיים, ואפשר את התפתחותם עם שינוי היסטורי. ואכן, נראה שהתורה מאפשרת שינוי בחקיקה של אלוהים (השווה לפני ואחרי המבול, ולפני ואחרי סיני); כמו כן, חלק מההוראות האלוהיות היו דייקניות (למשל, רבות מהן קשורות לפסח הראשון). משמעות הדבר היא שגזרות אלוהיות הן קבועות *עד, אם בכלל, שאלוהים עצמו יבטל, יחליף או משנה אותן* . מיותר לציין, שהכרה בכך כאפשרות אינה משמעה הכרה בכל טענה ספציפית שזה אכן קרה, כמו הטענות הנוצריות והמוסלמיות.

יתר על כן, ישנם מקרים בהם חוקי התורה הושעו זמנית, דבר שהרשויות הדתיות מודות בו (למשל, קורבן החיות של הנביא אליהו בהר הכרמל, בניגוד לחוק המאפשר רק את המקדש לטקסים כאלה). יתר על כן, הרשויות הדתיות התאימו מדי פעם את החוק, באופן קבוע יותר, לתנאים היסטוריים משתנים (למשל, החוקים הנוגעים לפטור מחובות ולתשלום ריבית). הם טענו כי ההתאמות נצפו מראש על ידי החוק המקורי, במובן של פרצות בו; אך עלינו להתייחס לעניין באופן פנומנולוגי: חל שינוי אפקטיבי במוסרות המשפטיות המקובלות. כמו כן, כמה פרשנים הציעו לכאורה את הרלטיביזם של חלק מהחוקים (אני חושב על הרמב"ם, שהציע שקורבן החיות הוא *זבר פאז*).

הקנון השני נראה לחכמים כהרחבה טבעית של הראשון. בהינתן טענתו של הרב לסמכות שהועניקה לו על ידי אלוהים (בהתבסס על הצהרות מסוימות בתורה, אותן ראינו); אמונתם שאלוהים העניק לרבים מהם כוחות תובנה מיוחדים (נבואה, רוח הקודש, חוכמה גדולה); כמו גם אמונתם הגדולה בכוחות ההיגיון שלהם, בשל ההנחה שהסקותיהם היו דדוקטיביות באופן גורף, ולא אינדוקטיביות - היה זה בלתי נמנע שהם יראו את ההלכה כולה (כלומר, כל הפרשנויות של התורה שפותחו יחד לאורך זמן על ידי החכמים) כבלתי ניתנות לשינוי לאחר שנקבעה. אם הצהרות התורה היו נצחיות, והמסקנות מהן היו פעולות ללא דופי מבחינה טכנית, אזי, בוודאי (חשבו), התוצאות שהשיגו חייבות להיות בלתי ניתנות לערעור וסופיות.

---

[433] שימו לב שאני מתייחס כאן ל"חוקים שנגזרו מהתורה על ידי הרבנים" במובן רחב, כולל כל חקיקה שאינה ברורה במפורש בתורה. המסורת מכנה "הלכה רבנית" רק חלק קטן מההלכה, דהיינו *תקנות* (אם אני זוכר נכון); אך אני כולל כאן את כל המסורות והפרשנויות שבעל פה.

עם זאת, כפי שהודגם לעתים קרובות בפרקים הקודמים, למרות שההיגיון הרבני היה לעתים קרובות חזק, הוא לא היה יודע-כל וגם לא חף מטעות. הקנון השני אינו נובע באופן הגיוני מהראשון. גם אם נקבל את מלוא כוונתו של הראשון, איננו צריכים לקבל באופן אוטומטי את מלוא כוונתו של השני. בהתחשב בכך שמדובר בבני *אדם* , כל שאנו יכולים לומר בוודאות הוא שכאשר *טיעוניהם* ניתנים לביצוע מבחינה הגיונית ומשכנעים, וכל *עוד* הם נשארים כך, בנסיבות אובייקטיביות משתנות ובהקשר ידע, עלינו להודות בהם. אך אם נמצא סיבה טובה, במסגרת אות ורוח חוק התורה, שינויים בחוק הנגזר צריכים להיות מורשים על ידי הרבנים. זה אבסורד, בניגוד להיגיון, לנעול את הדלת ולזרוק את המפתח.

בכל מקרה, נציין כי בהרחבתו לכלל ההלכה, מושג הקיבעון הבלתי משתנה הביא סיבוכים טכניים גדולים בתהליך החקיקה. אני מתייחס לקשיים של האורתודוקסיה, למרחב התמרון ההולך ומצטמצם של המחוקקים ככל שנפח הפרשנות הממוסדת גדל. תופעה זו (והשפעותיה ההרסניות על האנשים שאליהם מכוון החוק) אינה ייחודית לדת היהודית: ניתן לראות נוקשות דומה בתקופות ובכתות רבות של הדתות הנוצריות והמוסלמיות. אך ניתן להשוות אותה לחוק החילוני בתוך דמוקרטיה (ה- *état de droit*). במערכות החוק האחרונות [434], אפילו חוקים חוקתיים עשויים להשתנות, בהתאם לתנאים הסובבים ולהבנה הנוכחית של הדברים. יתר על כן, אלה מציגים מאפיינים מסוימים החסרים או פחות בולטים בראשונים; לדוגמה, החוק החוקתי גובר על חקיקה רגילה שונה, חוקים או הוראות חדשים יותר עשויים לגבור על חוקים או הוראות ישנים יותר שונים שלא בוטלו במפורש. כתוצאה מכך, החוק יכול להתפתח (לפעמים, יש להודות, בדרכים מצערות; אך לעתים קרובות, בוודאי, לטובה).

ההגבלות הרבניות על השימוש בכללים הפרשניים (לאנשים מסוימים, בתחומים מסוימים) אינן משפיעות על הפעלתם בפועל של כללים אלה, כאשר הרבנים מתירים את השימוש בהם. מצד שני, ישנם עקרונות כלליים המשפיעים על פרשנות בפעולה, וגורמים לרבים מהכללים להניב תוצאות שלא היו מניבות אחרת. אני חושב במיוחד על **עקרון החיסכון** , כפי שניתן לכנותו, המיוחס לרבי עקיבא, וניתן לנסח אותו, באופן כללי, כך: **בתורה, שום בחירה או מיקום של מילה/ות אינם מקריים ושום חזרה על מילה/ות**

---

[434] הניגודים לחוק החילוני שנעשו כאן אינם תובנות שלי. מצאתי אותם אצל אביטבול, בדיונו על *מידה ה-13* . הוא גם מזכיר כי ניתן לפתור סכסוכים בין חוקים שונים תוך התייחסות לעקרונות כלליים מקובלים. שימו לב שאנו עשויים לראות את חוקי התורה כבעלי מעמד חוקתי, ואת גזירותיהם הרבניות כשקולות לחקיקה רגילה, כאשר החדשים יותר גוברים על הישנים משום שלקחו אותם בחשבון. עם זאת, הניגוד נותר בעינו, למרות אנלוגיות כאלה, משום שבעיקרון איננו יכולים לשנות את חוקי התורה, וגם לא בפועל לשנות גזירות רבניות.

אינה מיותרת [435]. נקודת מבט זו נובעת ממחשבה רציונליסטית שאלוהים לא היה עושה שימוש לרעה, ממקם או מבזבז מילה, ביטוי או משפט אחד במסמך כה חשוב כמו התורה, את הקשר המילולי העיקרי שלו עם האנושות.

עם זאת, יש לציין כי עקרון החיסכון רוכך במידה מסוימת על ידי עיקרון ש"אין **מוקדם ומאוחר בתורה** " (*עין מוקדם ומאוחר בתורה* [436]), שאפשר לפרשנים לסדר מחדש מדי פעם את האירועים המסופרים בתורה באופן כרונולוגי. עם זאת, הייתה לכך השפעה פחותה, אם בכלל, על ההלכה, שכן הסדר שבו ניתנו חוקים אינו משפיע על תוכנם או על עוצמתם היחסית.

אגב, בעוד שאין ספק שעקרון החיסכון שימש את הרבנים בהתייחס למילים רבות ומיקום המילים, למיטב ידיעתי הוא מעולם לא אושר בהתייחס לכולן. נראה שאיש לא ערך מחקר שיטתי בכל המקורות האפשריים, כדי לראות אם אכן כל סעיף בתורה הנכלל בעיקרון זה נחשב על ידי הרבנים, אפילו באופן משוער; או כדי לחשב את הפרופורציה הנחשבת.

בפרספקטיבה דטרמיניסטית זו, ישנן הסקות מכל ייחודיות מילולית בתורה; וכפי שראינו, הייתה לכך השפעה חזקה על פרשנות רבנית, ולעתים קרובות גרמה להסקת "הסקות" מרחיקות לכת מאוד. יש להדגיש כי, כעמדה תיאורטית, עמדה זו לא התקבלה באופן אוניברסלי; רבי ישמעאל העדיף גישה פואטית יותר, באומרו כי " **התורה מדברת בשפת בני אדם** " (*ספרי* על במדבר קי"ב, מצוטט על ידי *יהוה*). עם זאת, יש לציין כי (כפי שראינו) בפועל, רבי ישמעאל דבק לעתים קרובות בשתיקה באותו אופן חשיבה כמו רבי עקיבא. אפשר לחשוב שקשה מאוד לבני אדם להימנע מרציונליזם, גם כשהם מנסים!

אם עקרון החיסכון היה בגדר אתגר מצד סמכויות בכירות מתקופת המשנה, בוודאי שלא ניתן לטעון שהוא מוחלט, נתון אלוהי ובלתי ניתן לערעור באופן מסורתי. גם אם בפועל נעשה בו שימוש לעתים קרובות יותר מאשר התעלמות, יש לראותו במקרה הטוב כסיכום לאחר מעשה, עיקרון היוריסטי, ולא כעיקרון פרשני מנחה. בעיה חמורה בו היא הקושי להגדירו במדויק, באופן המבטיח שהוא פועל בדרכים הניתנות לחיזוי פורמלית. לא ניתן לבטא זאת ככלל נוקשה, המהדהד את חוק הזהות, שהתורה "מתכוונת למה שהיא אומרת", שכן פרשנות מילולית ונוקשה של מסמך זה מובילה לסתירות (ובכל מקרה, הרבנים לא תמיד מעדיפים פרשנות מילולית, כפי שראינו).

יתר על כן, השערת "שפת האדם", אשר מעלה רישיון פואטי לאלוהים, לפיו בחירת המילים שלו עשויה להשתנות, והוא רשאי לחזור על מילים, והוא רשאי להשתמש במילים במקומות מפתיעים, מבלי להתכוון בהכרח להשפיע

---

435 הצהרה מלאה יותר של עיקרון זה תעניק משמעות גם ל: פלאונזם (כלומר מילה מיותרת מבחינה דקדוקית); היעדר מילה הקיימת בהצהרה דומה במקום אחר; ביטוי או משפט מיותרים; אות נוספת או חסרה במילה.

436 *פסוק* 6ב, מצוטט על ידי EJ 371 'עמ.

על החוק - אינה בלתי סבירה. חירויות סגנון כאלה אינן חייבות להעיד על חוסר סדר בחשיבתו של אלוהים, אלא ניתן לייחס אותן למניעים אחרים, כמו יופי, הדגשה ודרישות נרטיביות, המשקפות גם את המגבלות האינטלקטואליות והצרכים הרגשיים של הנמענים האנושיים של המסר האלוהי. לכן, עקרון החיסכון אינו העמדה היחידה המקובלת מבחינה לוגית.

האמת היא, אני מעז לומר, איפשהו בין פונקציונליזם לאמנות. אם נבין את ההנחה של רבי ישמעאל כלא מחייבת, כלומר כהכחשה בלבד של הכלל הקשה והמהיר של רבי עקיבא, אזי אין צורך לחפש עוד דרך שביל הזהב: זהו היא. נוכל לומר, אם כן, שהגישה הנכונה, לאור חוסר הקונצנזוס, בנושא כה בסיסי, בקרב נושאי המסורת הבכירים, ולאור הקושי הטכני בהגדרת עקרון הכלכלה באופן שניתן ליישמו ללא מחלוקת, היא להסתמך על לוגיקה טבעית וגנרית. כלומר, לשפוט כל סיטואציה לגופה, תוך שימוש בכל פלטת ההליכים האינדוקטיביים והדדוקטיביים שהלוגיקה מעמידה לרשותנו, בגמישות ובצניעות.

ייתכן שזה נראה פרדוקסלי שבעוד שבגישותיהם התיאורטיות, רבי עקיבא נראה רציונליסטי יותר ור' ישמעאל פואטי יותר - בפועלם של הפרשנים, כפי שציין א.י., שיטת הראשון "פחות מוגבלת", מתירנית יותר מבחינה לוגית, ושיטת השני "מגבילה יותר", תובענית יותר מבחינה לוגית. כפי שאני רואה זאת, רבי עקיבא משתמש בעיקרון הכלכלה המחמיר לכאורה כתירוץ כמעט לכל טיסות דמיון; בעוד שהשערת שפת האדם של רבי ישמעאל והזהירות בפעולה הנובעת מכך הן עדות לאמפיריות ורציונליזם עמוקים יותר.

בכל מקרה, עלינו להדגיש כי *יש להבחין בין העקרונות הכלליים שניסחו רבי עקיבא ור' ישמעאל, לבין המסקנות הספציפיות שנטען כי נעשו על בסיס זה (על ידי אותם רבנים או אחרים)* . רק בגלל שמישהו טוען שבביצוע 'היסק' מסוים הוא מיישם עיקרון מקובל זה או אחר, אין פירושו שהעיקרון אכן היה הבסיס הלוגי של ה'היסק'. יש הבדל גדול בין הצדקה לרציונליזציה. יכול להיות קשר אנלוגי רופף בין העיקרון המוצג לבין היישום הנטען, אך לא למעשה קשר לוגי מדויק. בלה-בלה הוא לעתים קרובות מסך עשן.

קנון נוסף, באותו סגנון רציונליסטי, שהשפיע על הפרשנות היה **שכל יחידת מידע בתורה יכולה לשמש רק להסקה אחת** . יש להדגיש כי תפיסה זו ייחודית מאוד ללוגיקה היהודית. ללוגיקה הגנרית אין הגבלה כזו: *ניתן* להשתמש בהנחה חוזרת ונשנית, בכל מספר טיעונים, מבלי שתיפסל בכך. יתר על כן, *יש* לעשות שימוש חוזר בהנחה לעתים קרובות ככל האפשר, בכל מקום שבו מונחיה או תזותיה מאפשרים שימוש כזה, כדי להבטיח את עקביותה ושילובה עם כלל גוף הידע של האדם. אני מדמיין שהרעיון של הרבנים נתפס כמקור של עקרון הכלכלה, מעין הרחבה מהסטטיקה לדינמיקה

של לימוד התורה. אבל אני לא רואה שום הצדקה לכך, ולחזור על כך אין בסיס בלוגיקה פורמלית.[437]

קנון מגביל נוסף מסוג זה, שהוצע על ידי רבי ישמעאל, היה שעקרונות **ההרמנויטיים אינם יכולים להוות שרשראות של טיעונים** (סוריטים), כך שמסקנתו של אחד משמשת כהנחת יסוד לבא אחריו. קנון זה לא התקבל על ידי רבי עקיבא, שסבר שניתן "ללמוד מדבר שנגזר מהכתובים" (*למד מן הלמד*).[438] כצפוי, במקרה זה הייתי מעדיף את הגבלתו של רבי ישמעאל, ביחס לתוצאות המלאכותיות של עקרונות ההרמנויטיים; אם כי אני מגן על עמדתו של רבי עקיבא, ביחס לתוצאות הטבעיות של הפרשנות. יש להימנע ככל האפשר מהחלקים המלאכותיים; לא ניתן למנוע את חלקי ההיגיון הטבעי.

3. כיצד "המסורת" ממשיכה לצמוח

במרדף אחר אמת אובייקטיבית בעניינים דתיים, או קרוב אליה ככל האפשר, חשוב, כפי שראינו, קודם כל לשלוט בגישות הנפשיות של האדם, ולהימנע מכל לחץ פסיכולוגי וחברתי, ולהתרכז בעובדות ובהיגיון של המקרה הנדון. בנוסף, יש להיות מודעים למלכודות שונות, שחלקן ניתן למצוא בכל התחומים וחלקן נוטות יותר להימצא בתחום הספציפי של המחשבה הדתית.

אנו מבינים כיום את המידה שבה הדמיון ממלא תפקיד במחשבה המדעית. מאך ואיינשטיין נמנים עם אלה שהדגישו עובדה זו. ידע תלוי בבניית השערות ובאימותן. בניית השערות פירושה *לראות* רעיונות חדשים, באמצעות דימויים והדים של חוויות עבר ותובנות רציונליות, אשר אלמנטים קונקרטיים ומופשטים שלהם משולבים ומעורבבים מחדש בדרכים שמעולם לא נוסו קודם לכן. הדמיון שלנו *מרחב ומוגבל בצורה שונה* . אותו אדם, בתנאים שונים, ובמיוחד בהקשרים שונים של ידע, בעל יכולות ואילוצים שונים של דמיון. לאנשים שונים, המתקיימים יחד בתקופה היסטורית ובתרבות, יש יכולות ואילוצים שונים; כמו כן, ועל אחת כמה וכמה, לאנשים בזמנים או בסביבות שונות.

---

[437] למעשה, הרבנים אכן משתמשים, ולו רק במרומז, בהנחות יסוד. דוגמאות ניתן למצוא בניתוח שלנו של פרשנות " *כל דבר שהייתה בכלאל* ", שבה כל אחת מארבע ההנחות (עיקריות, משניות, סובייקטיביות ופרדיקטליות) משולבת עם שלוש הנותרות כדי להפיק מידע ולבדוק עקביות.

[438] עמ' 371, המתייחס לזאב *נז* א. ברגמן מזכיר גם את עקרון EJ לְרָאוֹת רבי ישמעאל (אם כי לא את רבי עקיבא), אם כי נראה שהוא מגביל אותו לחוקים הנוגעים לקורבנות הקודש; אך הוא מוסיף כי "ניתן לעשות מספר הבחנות" בהקשר זה ומפנה אותנו לזאב *נז* ב. (שימו לב אגב שאם עמדתו של רבי ישמעאל כאן מתקבלת, כך שכל הנחות היסוד של הטיעונים הפרמנויטיים חייבות להיות מושגות ישירות מתוך הטקסט עצמו, נובע מכך קל וחומר שלא ניתן לפרש את הכלל ה-13 (!שלו כמתיר לפתרון סכסוכים לבוא מחוץ לכתבי הקודש

כל זה נכון במתמטיקה כמו בפיזיקה או בביולוגיה: ***היכולת שלנו להעלות על הדעת הסברים או פתרונות תלויה תמיד בדמיון שלנו*** , שהוא פונקציה של כושר הדמיון כשלעצמו (הגורמים במוח שלנו המאפשרים את השלכתם של מבנים ותמורות חדשים), כמו גם של יכולת התפיסה שלנו, האינטליגנציה של התובנות שלנו וההקשר הנרכש של המידע שלנו (אשר יחד מספקים את האלמנטים המופעלים על ידי הדמיון). מאמץ והתמדה משחקים תפקיד, כמובן. אם זה נכון במדעים ה"מדויקים", זה נכון במיוחד בתחומים כמו היסטוריה, שבהם עובדות קשות הרבה יותר להשגה, בהיותן ייחודיות יחסית ובלתי ניתנות לשחזור, וחלקן של ההנחות המוקדמות גדול בהרבה. באופן דומה, כפי שנראה בהמשך ביתר פירוט, *מחשבה דתית תלויה בדמיון של אלה העוסקים בה.*

אם נבחן את הדת, לא רק את הדת היהודית אלא גם את הדתות הגדולות האחרות, אנו רואים דפוסי התנהגות חוזרים מסוימים. אחת הדרכים הנפוצות ביותר להכשיר טענות חדשות בדת היא להקרין אותן אל העבר; לטעון שהן תמיד היו שם, לייחס אותן לאדם/אנשים סמכותיים כלשהם, להפנות את העברתן להווה לערוצים תת-קרקעיים (בעל פה, אזוטריים). ניתן לכנות זאת הטיעון **של אנכרוניזם.** יש לחזור ולומר, כי חשוב להבין זאת, דרכים כאלה אינן ייחודיות ליהדות, אלא משותפות לכל הדתות הגדולות. בתוך התרבות היהודית, יצירות רבות נכתבו בסגנון מקראי ותחת שמות בדויים עתיקים במהלך המאות שלפני התלמוד, אשר חכמי התלמוד עצמם דחו מסיבות שונות. יש הטוענים שספר דניאל הוא יצירה מאוחרת כזו, אשר החכמים שמרו בקאנון. לאחרונה, דוגמה קלאסית היא ספר *הזוהר* [439].

יש אנשים, באופן טבעי, שמטילים ספק בקדומה של התורה עצמה (כלומר, חמשת חומשי משה), וחושדים שהיא יצירה מצטברת של מחברים ועורכים רבים הפרוסה על פני כמה מאות שנים מאוחרות יותר, אשר יוחסה על ידם לדמות עתיקה, אולי סתם אגדית, בשם משה. יש הטוענים שיש להם אינדיקציות טקסטואליות לכך (לא למדתי טענות אלה). זוהי, כמובן, גישה רדיקלית מאוד. אך אפילו אם נקבל, בקווים העיקריים, את ההנחות המסורתיות בנוגע לתורה עצמה, ולספרים מאוחרים יותר של התנ"ך (הנח"ך), חשוב להבין שהטיעון האנכרוניזם משמש שוב ושוב ותכופות מאוד, באופן מרומז אם לא במפורש, בתלמוד ולאחריו. הבעיה עם טיעון זה היא

---

[439] על פי היסטוריונים, כולל גרשם שלום, חיבור זה נכתב בעיקר על ידי משה דה לאון (המאה ה-13, ספרד), אשר ייחס אותו באופן פסאודו-אפיגרפי בעיקר לרבי שמעון בר יוחאי (המאה ה-2, ארץ הקודש). למרות שהחיבור הופיע לפתע על במת ההיסטוריה, יהודים רבים השתכנעו במהרה באמיתותו, ורבים עדיין משוכנעים כך כיום. עד כדי כך, שהוא אף השפיע על ההלכה בשניים או שלושה מקרים. לדוגמה, לפי מה שלימדו אותי, הפטור מנשיאת תפילין בימי חול שבין פסח לסוכות מבוסס כולו על סמכותו של *הזוהר* .

שבדרך כלל קשה להפריכו כמו להוכיחו. בדרך כלל יש שמץ של היתכנות, לא משנה כמה הראיות או חוסר הראיות סותרים את הרעיון המדובר.

נראה כי תקופת התורה בהיסטוריה היהודית כמעט בלתי נגישה להיסטוריונים (אם כי, כמובן, לא מעט ידוע על התרבויות הסובבות אותה). תקופת ההתיישבות היהודית (שופטים, מלכים) ועד לגלות הראשונה ולשיבה (עזרא) נגישה יותר, הודות לנח עצמו ולתגליות ארכיאולוגיות (מעטות מהן תיעודיות) בארץ הקודש ומחוצה לה. תקופת בית שני, ועד ראשית המשנה, היא, באופן מפתיע, תקופה חשוכה יחסית בהיסטוריה היהודית בכל הנוגע לחומר תיעודי; אולי מעט נכתב והרבה נהרס. לאחר מכן מגיעה תנועה רבנית חזקה, החל מהמשנה וגדלה עם הגמרא; תנועה קולנית, מלאה בטענות ובוודאות, עם מוסכמות ושיטות ייחודיות. אך אפילו בשלב תלמודי זה, קשה יחסית לבסס בוודאות את האמינות ההיסטורית, או המיתוס, של טענות מסוימות.

כיצד, אם כן, ניתן לבדוק ולסותר על אנכרוניזם? התשובה היא להתייחס אמפירית לדיונים רבניים עדכניים יותר. ככל שגדלות הראיות ההיסטוריות, כך פוחתת ההסתברות לטעויות בהערכות שלנו של טענות אנכרוניסטיות. קל להמציא אגדות (סיפורים מאוד לא סבירים) כאשר הנתונים המדוברים רחוקים מהישג יד; אך מבנים מניפולטיביים הופכים לבלתי מקובלים, כאשר הנתונים זמינים, או כאשר הם אמורים להיות זמינים אך אינם זמינים. אם ננתח כיצד רבנים בני זמננו או מודרניים יחסית מפתחים את היהדות, נוכל להשליך בבטחה את ממצאינו לקודמיהם. כאן, התהליכים המעורבים *למעשה* מתבררים:

1. מתעוררת בעיה משפטית, **שלא נצפה במפורש** על ידי רשויות דתיות קודמות (מהתורה דרך התלמוד ומעבר לה). אילו הסוגיה המדוברת הייתה צפויה במפורש, או אפילו הייתה ניתנת להסיקה בקלות מהמשפט הקיים, לא היה דיון עליה כיום. עניינו כאן הוא, מעצם הגדרתו, במקרים כאלה: למשל, שימוש בציוד חשמלי בשבת [440].
2. לא ניתן לומר שהרבנים הנוכחיים כבר יודעים את התשובה, באמצעות איזושהי העברה בעל פה או בכתב, שכן כולם **כנראה מחפשים אותו,** ודנים בתשובות אפשריות בינם לבין עצמם. שימו לב היטב לחוסר האפשרות הלוגית של טענות אנכרוניסטיות בימינו: בתלמוד, ניתן היה לטעון למסירה בעל פה, ביודעין או על ידי השערה, והייתה אפשרות

[440] חשמל זרם כמעט ולא היה ידוע לנו עד סוף המאה ה-18, ולתגליות של ל. גלווני בשנת 1796 וא. וולטה בשנת 1800.

מועטה לאימות [441], אך מאז, התורה "שבעל פה" הפכה למעשה ***לכתובה*** *בלעדית יותר ויותר , ולכן נתונה לבדיקה אובייקטיבית.*

3. עבור כל רב המתייחס לבעיה, תהליך התשובה זהה: כבול לסטנדרטים ולעכבות התרבות היהודיות המוכרות לו היטב, ומושפע מהידע הרחב שלו במתודולוגיה ובחוק היהודי הרשמי, וידע מסוים בתנאי החיים והמדע, ובסיוע רמת האינטליגנציה האישית שלו (חדירה ורוחב תובנה, קפדנות אינטלקטואלית) ודמיון, **הוא מציע פתרון אפשרי** (או מספר פתרון אפשרי) לשיקול עמיתיו, ודיאלקטיקה מתחילה לפעול. זהו הליך אינדוקטיבי רגיל מאוד, הנהוג בכל התחומים.

4. הפתרונות המוצעים לבעיה, שהועלו על ידי הרבנים השונים המעורבים, נעשים כמובן במסגרת ההלכה היהודית הקודמת, ככל האפשר תוך התייחסות לתקדימים ואנלוגיות שנמצאו בספרות. אף על פי כן, מכיוון שלא היו ידועות ולא טופלו בעבר גם השאלה וגם התשובה, עלינו להסתמך על **האפשרויות. אשר מתרחשות בתודעתם של האנשים הנוגעים בדבר** . בהינתן שלאנשים אלה יש כישורים מושלמים, בכל הנוגע לידי יראת כבוד וידיעת ההלכה היהודית, עדיין נותרת השאלה, עבור כל אחד ואחד, של היכרותו עם ידע חילוני עד כה, של כנותו לגביו, של האינטליגנציה והדמיון שלו. זהו המרכיב האנושי בקבלת החלטות, בהלכה היהודית כמו בכל מקום אחר, ואין מנוס ממנו. גם אם אנשים אלה הם למעשה קדושים, שארנו עדיין נדרשים לשקול זאת.

5. כעת, הצעד הבא הוא למעשה המעניין ביותר. הפתרון המוצע על ידי סמכות עשוי להתקבל באופן אוניברסלי, או שייתכן שיתקבל על ידי חלק מעמיתיו ונדחה על ידי אחרים. הוא עשוי להופיע באופן אינטגרלי או בצורתו המתוקנת בהלכה - או שאף יודר לחלוטין מתחום ההלכה המדובר. אך, בהיותה הצעה של רב מכובד, היא נותרה חזקה בתרבות היהודית, וכמה מאות שנים לאחר מכן היא עשויה לפתע לשוב לתחייה, ביחס לסוגיה שונה מאוד, מכוח אנלוגיה אפשרית כלשהי. העובדה שהיא נאמרה על ידי סמכות (כלומר, מישהו שניצח בוויכוחים משפטיים *אחרים) ולפני זמן רב* , מעניקה להצעה זו **מעמד של "מסורת".**

6. מעמד זה, ללא קשר לעובדה שהרעיון היה מקור אנושי, ושיוצרו פעל על בסיס נתונים מדעי מוגבל יותר וייתכן שאף לא זכה בוויכוח של התקופה, מועבר לכל רעיון עוקב, בכל הקשר אחר, שמצליח לטעון להסתמכות

---

[441] רב יכול לטעון בכנות שקיבל אמונה מסוימת מרביו; אבל מי יכול לומר האם מה שלימד אותו רבו התקבל בתורו *מרבי* , או שמא הייתה תובנה אישית? ייתכן שהמורה הביניים פשוט השמיט את ציון העובדה בכל מקרה, ויורשו הניח שמדובר במסורת עתיקה! יש לקחת בחשבון את מידת הכבוד שהקדמונים רחשו למוריהם. הכפל את אי הוודאות הזו במספר הדורות מסיני ועד תלמוד, והיא גדלה באופן אקספוננציאלי.

מסוימת על ה"מסורת". יתר על כן, לא רק שההצעה הישנה הופכת לקרש **קפיצה** לרעיונות חדשים, אלא גם מציבה **גבולות** לדיון עתידי. כלומר, דיונים עתידיים חייבים לקחת בחשבון את ה"מסורת" הזו, ולהישאר עקביים במידה מסוימת איתה ולא לשלול אותה לחלוטין. הם הופכים ל"נתונים גולמיים", למעשה, עם כל פוטנציאל הצמיחה והמגבלות הכרוכות בכך.

דפוס צמיחה זה, אותו תיארנו זה עתה, הוא עובדה ממשית וניתנת לצפייה. עקבו אחר כל ויכוח רבני והאלמנטים הללו אמורים להיות ברורים לכם. "מסורת", באופן פרדוקסלי, ממשיכה לגדול. גם אם אי ודאות רבה אופפת את המסורות התלמודיות, האם כולן הגיעו מסיני או לא - אנו יכולים להראות בוודאות שבזמנים מאוחרים יותר, "מסורות" חדשות נוצרות לראשונה על ידי כושר הדמיון של אדם מסוים ולאחר זמן מה רוכשות מעמד של אייקונים. על ידי אקסטרפולציה, סביר להניח שתהליכים דומים התרחשו בתקופה היסטורית פחות נגישה [442].

אני אישית מתקשה לדמיין שכל המילים בהלכה היהודית שנאמרו או נכתבו ב-3,300 השנים האחרונות היו יכולות להיאמר לראשונה על ידי אדם אחד, משה, ומאז ואילך לחזור על עצמן מדור לדור. אין ספק שאף בן אנוש לא היה מספיק *זמן* בחיים פשוט *לומר* את כל המילים הללו, שלא לדבר על לעקוב אחר משמעותן. גם אם המסירה הראשונה מאלוהים למשה הייתה מהירה באופן פלאי, וניסים היו מלווים את המסירה ממשה לאנשים אחרים; עלינו עדיין להסביר את שלבי המסירה הבאים. יתר על כן, יש לשקול באופן אמפירי את כוחות הזיכרון האנושי: כמה הוא יכול לקלוט בפרק זמן מסוים, כמה הוא נוטה לשכוח עם הזמן, וגם את האפשרויות וההסתברויות הסטטיסטיות של "זכירה" שגויה. סביר מאוד להניח שמשה העביר *כמה* תורות בעל פה מלבד מורשתו הכתובה; וייתכן *שחלק* מהתורות הללו הועברו לאורך המאות; אך *כמה* ואילו מתורותיו בעל פה הגיעו אלינו, זה חסר משמעות .

יש לזכור שישנן אינדיקציות בתנ"ך עצמו לכך שהעברת התורה הופרעה מדי פעם, והמוערכת ביותר שבהן היא הסיפור במלכים ב' כ"ב: ח'-י"ג (והמקבילה לו בדברי הימים ב' לד: יד-כא). מסופר שם כי בתקופת שלטונו של המלך יאשיהו, הכהן הגדול חלקיהו "מצא את ספר התורה " בבית המקדש. המילה " ה" *(the) בהצהרה* זו מסמלת שנמצאה מגילת תורה *מסוימת* . *ישנם פרשנים הטוענים שזו הייתה המגילה המקורית* , שנכתבה על ידי משה; והם מסבירים את חרדתו של יאשיהו כנובעת לא מבורותו המוחלטת (ושל כולם) לגבי

---

[442] סיפורו של משה היושב מאחורי שיעור של רבי עקיבא, ומופתע מההלכות החדשות שנלמדו בשמו, משה, מראה שחכמי התלמוד כבר היו מודעים לפרדוקס זה (*מנחות כט* ע"ב; על פי לויטס, עמ' 57). מעצם הגדרתו, מסורת חייבת להיות סטטית: הרעיון של מסורת דינמית הוא סתירה במונחים.

התורה באותה תקופה, אלא מהעובדה שהמגילה שנמצאה הוצבה בקטע שלילי. אחרים, לעומת זאת, מסבירים את המילה "ה" כמשקפת את ידיעתו של חלקיהו שלמרות שכל שאר עותקי התורה הושמדו בתקופה האלילית הקודמת, עותק *אחרון אחד* (ואולי אפילו המקור האמור) הוסתר, והוא קיווה למצוא אותו.

הדעה הראשונה, שהיא פחות עקומה, נשמעת לי אמינה יותר. אבל השנייה אפשרית בהקשר של הנתונים הזמינים. שימו לב שבהמשך נאמר למלך שחלקיהו מצא " *ספר* ", מה שיכול להעיד על כך שבניגוד לחלקיהו, הדובר והמלך לא היו מודעים לאובדן המגילה המקורית; או, לחלופין, להעיד על הפתעה ושמחה שנמצאה מגילה, כל מגילה שהיא, בעוד שהם הניחו שכל המגילות אבדו. לפיכך, קיימת אפשרות הגיונית שהתורה, אם לא נשכחה לחלוטין על ידי רוב האנשים, התעלמה ממנה במידה רבה, למשך תקופה ממושכת, אולי כ-70 שנה (במהלך מלכות מנשה, 55; של עמון, 2; ו-10 הראשונות של יאשיהו). אם, כפי שמציעים כמה פרשנים, הספר המדובר היה רק ספר דברים, זה עדיין מייצג כמעט שליש מ-613 המצוות (200 מהן, מתוכן 77 חיוביות ו-123 שליליות).

אם התורה שבכתב יצאה לחלוטין או חלקית מהמחזור במשך זמן רב, התורה שבעל פה בוודאי סבלה במידה ניכרת. כנראה שלא הייתה הפסקה מוחלטת, שכן נאמני התורה כמו חלקיה וחולדה הנביאה, ושרידים תרבותיים שונים, נותרו; אך ייתכן שנוצרו פערים בידע על התורה.

ריבוי ה"מסורות" הסותרות נוטה לאשר את התזה שגם בתקופת התלמוד, רעיונות חדשים פותחו במגוון דרכים או שרק לאחרונה פותחו במגוון דרכים. אך פרשנים אורתודוקסים, לנוכח ריבוי זה, הציגו את התזה הנגדית המנחמת שאלוהים רצה לעורר דיון ולהשאיר מקום לקבלת החלטות , וכך נתן למסורת התורה "שבעים פנים". לפיכך, עובדת הריבוי כשלעצמה אינה מוכיחה דבר לכאן או לכאן. עם זאת, ישנם אינדיקציות נוספות לכך שאסכולות מחשבה סותרות היו התפתחות תרבותית של תקופת התלמוד: בספרות התנ"ך המוקדמת, ישנן מעט ראיות מוצקות לסכסוכים משפטיים דומים, ויתרה מכך (כפי שמוצג ביחס לטיעון קל וחומר ב-JL) אין ראיות לשפה לוגית מפותחת מספיק.

ניתחתי בפירוט מסוים את הפורמליות הבסיסית של הטיעון באמצעות אנלוגיה לפני קרוב לעשר שנים בספרי *"לוגיקה חזקה יותר"* . שם הראיתי באילו אופנים הוא דומה וטיעון חזק יותר ושונה ממנו. עם זאת, השארתי את העניין כך, ולא שקלתי את חוסר העקביות שניתן להיתקל בו בקלות בשימוש בטיעון אנלוגי. כמו כן, לא חקרתי מספיק, כפי שהיה עליי לעשות, את השימוש בטיעון כזה בשיח מדעי ומשפטי (ובפרט בתלמודי). במאמר זה אני מנסה להרחיב ולהעמיק את חקירתי. החומר המוצג להלן הוא מקורי; למיטב ידיעתי,

באופן מפתיע, איש מעולם לא חקר את הלוגיקה הפורמלית של האנלוגיה בפירוט כה רב.

1. אנלוגיה איכותנית

ראשית, הבה נסקור כמה מהממצאים העיקריים של מחקריי הקודמים בנוגע לטיעונים אנלוגיים ונראה היכן נוכל לשפר אותם. הטקסט הבא לקוח ברובו מספרי *"לוגיקה חזקה יותר"* (פרק 5.1), אך עם עריכה משמעותית.

טיעון אנלוגי איכותני מורכב מארבעה מונחים, אותם ניתן לתייג כ-P, Q, R, S, ולהתייחס אליהם כאל *המונחים העיקרי, המשני, האמצעי והמשני* , בהתאמה (זכרו את המינוח). הנחת היסוד העיקרית מכילה את המונחים P, Q ו-R; המונח S מופיע הן בהנחת היסוד המשנית והן במסקנה. השמות המונח העיקרי (P) והמונח המשני (Q), כאן, בניגוד לטיעון קל וחומר, אינם מרמזים ש-P גדול בגודלו או בדרגתו מ-Q. מסיבה זו, אנו יכולים להחליט *באופן קונבנציונלי* שהמונח המשני תמיד יהיה בהנחת היסוד המשנית, והמונח העיקרי תמיד יהיה במסקנה; כלומר, לכל מצבי הרוח תהיה צורה של מה שנקרא טיעונים "ממינורי לעיקרי". [443]משמעות הדבר היא שכל מצב רוח תקף "מינורי לעיקרי" יכול, באופן עקרוני, להיות מנוסח מחדש כמצב רוח תקף "מעיקרי למינורי".[444]

הטיעון האנלוגי עשוי ללבוש את ארבע הצורות *הקופולטיביות הבאות* (עם הנחת יסוד חיובית ראשית, בתור התחלה).

א. מצב הרוח **הסובייקטיבי החיובי** . בהינתן *שסובייקט P דומה לסובייקט Q ביחס לנשוא R, וכי Q הוא S, נובע מכך ש-P הוא S*. נוכל לנתח טיעון זה צעד אחר צעד באופן הבא:

הנחת יסוד עיקרית: P ו-Q דומים בכך שלשתיהן יש R. שימו לב שהנחת יסוד זו ניתנת להמרה מלאה; אין לה כיוון.

זה מרמז גם על 'P הוא R' וגם על 'Q הוא R', ומרמז עליהם יחד.

הנחת יסוד משנית: Q הוא S.

---

443 בספרי *"לוגיקה חזקה יותר"* , שבו הטיפול שלי בטיעון אנלוגי כוון להשוואה לטיעון חזק יותר, הייתי צריך לכפות את אותן צורות כמו באחרון על הראשון. כלומר, מצבי רוח פרדיקטליים סובייקטיביים חיוביים ושליליים היו "מינור לגדול", ומצבי רוח פרדיקטליים סובייקטיביים שליליים וחיוביים היו "מז'ור לגדול". כאן, כאשר הטיפול שלי בטיעון אנלוגי הוא בלתי תלוי, הבחנות כאלה אינן רלוונטיות; ועדיף להפוך את כל מצבי הרוח ל"מינור לגדול" או את כל מצבי הרוח ל"מז'ור לגדול", והבחירה הראשונה (כאשר המונח המינורי תמיד ממוקם בהנחה המינורית) קלה יותר לזכירה.

444 אבל כשעוסקים באנלוגיה *כמותית* (ראה בהמשך) עלינו לצעוד בזהירות, ולהבחין בין מונחים עליונים, נחותים ושווים.

המונח S יכול כמובן להיות כל נשוא; אם כי בהיגיון משפטי, הוא בדרך כלל נשוא משפטי, כמו 'ציווי', 'אסור', 'מותר' או 'פטור'.

מסקנה ביניים והנחת יסוד נוספת: כל ה-R הם S.

טענה זו מתקבלת משתי הטענות הקודמות באופן הבא. בהינתן ש-Q הוא S ו-Q הוא R, נובע מכך מסילוגיזם ספרתי שלישי חלופי שיש R שהוא S, כלומר ש-'חלק מה-R הם S'. מסקנה זו מוכללת ל -'כל ה-R הם S', בתנאי כמובן שאין לנו ראיות נגדיות. אם נוכל, מכל מקור שהוא, להביא ראיות לכך שחלק מה-R (מלבד Q) אינם *S* , אז כמובן שלא נוכל לטעון באופן הגיוני שכל ה-R הם S. לפיכך, שלב זה של הטיעון באנלוגיה הוא בחלקו דדוקטיבי ובחלקו אינדוקטיבי.

מסקנה סופית: P הוא S.

מסקנה זו נגזרת באופן סילולוגי מכך שכל R הם S ו-P הוא R.

אם האיבר האמצעי R ידוע ומצוין, האנלוגיה בין P ל-Q תאופיין כ'מורכבת'; אם R אינו ידוע, או ידוע במעורפל אך אינו מוגדר, האנלוגיה בין P ל-Q תאופיין כ'פשוטה'. באנלוגיה **מורכבת** , האיבר האמצעי R מפורש ונוכח בבירור; אך **באנלוגיה פשוטה** , הוא נותר בשתיקה. באנלוגיה מורכבת, הדמיון בין P ל-Q נקבע בעקיפין, נובע באופן ברור מכך שיש להם תכונה ידועה משותפת של R; בעוד שבאנלוגיה פשוטה, הדמיון ביניהם מורגש למעשה באופן ישיר, ו-R הוא בסך הכל דבר בלתי מוגדר כלשהו שמניחים שהוא עומד בבסיסו, כך שבהיעדר מידע נוסף אנו מסתפקים בהגדרתו כ'מה שיש ל-P ול-Q במשותף'.

כימות האיברים . הבה נבחן כעת את סוגיית כמות האיברים, שלא טופלה באב טיפוס לעיל.

בגרסה היחידה של טיעון זה, הנחת היסוד העיקרית היא 'P זה הוא R ו-Q זה הוא R', כאשר 'זה' מתייחס לשני פרטים שונים. הנחת היסוד המשנית היא 'Q זה הוא S', כאשר 'Q זה' מתייחס לאותו פרטים כמו 'Q זה' בהנחת היסוד העיקרית. מהנחת היסוד המשנית ומחלק מהנחת היסוד העיקרית אנו מסיקים (על ידי סילוגיזם RRI/3 [445]) שיש R שהוא S, כלומר שחלק מה-R הם S -

---

[445] כאן, הסמל R מתייחס לטענה חיובית יחידה, לעומת G לטענה שלילית יחידה. הצגתי סמלים אלה בספרי " *לוגיקה עתידית*" , אך סילוגיזם יחיד אינו דבר חדש. בני הזוג קנילס (עמ' 67) מציינים שאריסטו נותן דוגמה לסילוגיזם עם הנחת יסוד יחידה בספרו " *אנליטיקה מוקדמת*" , 2:27. הדוגמה שהם מתכוונים אליה היא כביכול: "פיטקוס נדיב, שכן אנשים שאפתניים הם נדיבים, ופיטקוס הוא שאפתן" (ARR/1). למעשה, יש דוגמה נוספת באותו קטע, דהיינו: "אנשים חכמים [כלומר, לפחות חלקם] טובים, שכן פיטקוס אינו רק טוב אלא גם חכם" (RRI/3). שימו לב שהסיבה שלא בחרתי בסמל F לחיוב הייתה כנראה פשוט כדי למנוע בלבול עם הסמל F לשקר. בכל מקרה, סמלים מסוימים היו נחוצים בבירור לטענות יחידיות, שכן הסמלים המסורתיים A, E, I, O נוגעים רק לטענות רבים.

וזה מוכלל לכל ה-R שהם S, בהנחה (אלא אם כן או עד שיימצאו ראיות לסתור) שאין R שאינו S. מהכלליות המתקבלת כך ומשאר הנחת היסוד העיקרית, כלומר P זה הוא R, אנו מסיקים (על ידי סילוגיזם ARR/1) את המסקנה 'P זה הוא S', כאשר 'P זה' מתייחס לאותו פרטים כמו 'P זה' בהנחת היסוד העיקרית.

בגרסה הכללית המתאימה של הטיעון, הנחת היסוד העיקרית היא 'כל ה-P הם R וכל ה-Q הם R' והנחת היסוד המשנית היא 'כל ה-Q הם S'. מהנחת היסוד המשנית ומחלק מהנחת היסוד העיקרית אנו מסיקים (על ידי סילוגיזם AAI/3) שחלק מה-R הם S - וזה מוכלל לכל ה-R שהם S, בהנחה (אלא אם כן או עד שיימצאו ראיות לסתור) שאין R שאינו S. מהכלליות המתקבלת כך ומשאר הנחת היסוד העיקרית, כלומר כל ה-P הם R, אנו מסיקים (על ידי סילוגיזם AAA/1) את המסקנה 'כל ה-P הם S'. שימו לב שהנחת היסוד המשנית כאן *חייבת* להיות כללית, כי אם רק חלק מה-Q הם S, כלומר אם חלק מה-Q אינם S, אז אם כל ה-Q הם R, נובע מכך שחלק מה-R אינם S (על ידי OAO/3), ואנחנו לא יכולים להכליל לכל ה-R שהם S; ואם רק חלק מה-Q הם R, אין לנו סילוגיזם תקף להסיק אפילו שחלק מה-R הם S.

באשר לכמות P ו-Q, ישנו מרווח תמרון רב. די בהנחה העיקרית שתציין רק שחלק מה-Q הם R; משום שגם אם חלק מה-Q אינם R, עדיין נוכל להסיק, כאשר כל ה-Q הם S, שחלק מה-R הם S (3/AII), ולהמשיך עם אותה הכללה ומסקנה. באופן דומה, ההנחה העיקרית עשויה להיות פרטיקולרית ביחס ל-P, בתנאי שהמסקנה תואמת; שכן, גם אם חלק מה-P אינם R, עדיין נוכל, מכך שחלק מה-P הם R וכל ה-R הם S, להסיק, שחלק מה-P הם S (1/AII). מיותר לציין, נוכל להחליף מונחים שליליים (למשל, S ב-not-S) לאורך הטיעון, מבלי לפגוע בתוקפו.

זהו טיעון אינדוקטיבי . לכן, במילים קצרות יותר, לטיעון האנלוגי האמור יש את הצורה הבאה: בהינתן ש-P ו-Q זהים בכך שיש להם R, ו-Q הוא S, מכאן נובע ש-P הוא S. האישור של טיעון זה ניתן בניתוח שלנו לעיל שלו. מה שאנו רואים שם הוא שהטיעון בכללותו אינו *דדוקטיבי לחלוטין, אלא אינדוקטיבי בחלקו* , שכן הטענה הכללית 'כל R הם S' שהוא תלוי בה מתקבלת על ידי הכללה.

לכן, בהחלט ייתכן ובהינתן אותה הנחת יסוד עיקרית, נגלה (באופן אמפירי או באמצעות תהליך הנמקה אחר) ש-Q הוא S אך P אינו S. זה רק אומר לנו שההכללה ל'כל ה-R הם S' לא הייתה מתאימה במקרה זה - זה לא מעמיד בספק את הטיעון האנלוגי כשלעצמו. מקרים כאלה עשויים להיות מאופיינים כ'הכחשות אנלוגיה' או 'אי-אנלוגיות'. שימו לב גם שאם 'כל ה-R הם S' כבר נתון, כך שההכללה האמורה אינה נחוצה, אז הטיעון בכללותו אינו אנלוגי, אלא סילוגסטי לחלוטין; כלומר, הוא: כל ה-R הם S ו-P הוא R, לכן P הוא S. לכן, *אנלוגיה כשלעצמה היא אינדוקטיבית מטבעה* . וברור שאנלוגיה

פשוטה היא אינדוקטיבית יותר מאנלוגיה מורכבת, מכיוון שפחות ידוע ובטוח בראשון מאשר באחרון.

שימו לב היטב: אינדוקטיבי אינו פירושו שרירותי. אינדוקציה היא תהליך לוגי עם כללים משלו, גם אם היא סלחנית יותר מנידוקציה. אי אפשר סתם לטעון טענה או ספקולציה גרידא ולתת לה אמינות על ידי אפיון כ'אינדוקטיבי'. יש לשקול תחילה את האפשרות הלוגית שלה ואת העקביות שלה, ולאחר מכן למצוא דרכים לאמת אותה. כל טיעון 'אנלוגי' שאינו מוצדק כאן באופן פורמלי ספציפי עשוי להיחשב כבלתי תקף, אלא אם כן תובא הצדקה פורמלית מדויקת עבורם.

מצבי רוח אחרים . מצב הרוח האבטיפוסי הנ"ל היה סובייקטיבי חיובי. הבה נבחן כעת את הצורות האפשריות האחרות של טיעון אנלוגי.

ב. מצב הרוח **הסובייקטיבי השלילי** . בהינתן *שנושא P דומה לנושא Q ביחס לנושא R, וכי Q אינו S, נובע מכך ש-P אינו S*. מצב רוח זה נובע מהמצב הרוח החיובי פשוט על ידי ביטול ההנחה והמסקנה המשנית, כלומר שינוים ל-'Q אינו S' ו-'P אינו S' (מכיוון שהמונח השלילי 'אינו S' כלול בסמל החיובי S של מצב הרוח החיובי). טיעון זה הוא כמובן אינדוקטיבי בדיוק כמו זה שממנו הוא נגזר; הוא אינו דדוקטיבי.

ג. מצב הרוח **הנשיאותי החיובי** . בהינתן *שנשיאו P דומה לנשיאו Q ביחס לנושא R, ו-S הוא Q, נובע מכך ש-S הוא P*. נוכל לנתח טיעון זה צעד אחר צעד באופן הבא:

הנחת יסוד עיקרית: P ו-Q דומים בכך של-R יש את שניהם. שימו לב שהנחת יסוד זו ניתנת להמרה מלאה; אין לה כיוון.

זה מרמז גם על 'R הוא P' וגם על 'R הוא Q', ומרמז עליהם יחד.

הנחת יסוד משנית: S הוא Q.

מסקנה ביניים והנחת יסוד נוספת: S הוא R.

טענה זו מתקבלת משתי הטענות הקודמות באופן הבא. בהינתן ש-R הוא Q, נובע מהמרה שקיים Q שהוא R, כלומר ש-'חלק מה-Q הם R', אשר לאחר מכן *מוכלל* ל-'כל ה-Q הם R', בתנאי כמובן שאין לנו ראיות נגדיות. אם נוכל, מכל מקור שהוא, להביא ראיות לכך שחלק מה-Q אינם *R* , אז כמובן שלא נוכל לטעון באופן הגיוני שכל ה-Q הם R. לאחר מכן, באמצעות הכללה זו, כלומר 'כל ה-Q הם R', בשילוב עם הנחת היסוד המשנית 'S הוא Q', אנו מסיקים באמצעות סילוגיזם של הספרה הראשונה ש-'S הוא R'. ברור, גם כאן, שלב זה של הטיעון באנלוגיה הוא בחלקו דדוקטיבי ובחלקו אינדוקטיבי.

מסקנה סופית: S הוא P.

מסקנה זו נגזרת באופן סילולוגי מכך ש-R הוא P ו-S הוא R.

שימו לב שהטענה המוכללת כאן (כלומר, כל ה-Q הם R) מתייחסת לאיברים המשניים והאמצעיים, בעוד שבטיעון סובייקטיבי חיובי היא (כלומר, כל ה-R הם S) מתייחסת לאיברים האמצעיים והמשניים.

כעת נכמת את הטיעון. בגרסה היחידה, הנחת היסוד העיקרית היא: R זה הוא גם P וגם Q, ובגרסה הכללית היא: כל ה-R הם גם P וגם Q. הנחת היסוד המשנית והמסקנה הנלוות הן, בכל מקרה: ו-S מסוים הוא Q (או שחלק או כל ה-S הם Q, לצורך העניין); לכן, ש-S הוא P (או שחלק או כל ה-S הם P, לפי העניין). נוכל גם לאמת את הטיעון אם הנחת היסוד העיקרית היא שכל ה-R הם P וחלק מה-R הם Q; אבל אם רק חלק מה-R הם P, כלומר אם חלק מה-R אינם P, איננו יכולים לעשות זאת מכיוון שאז ההסקה הסילוגיסטית הסופית תהיה בלתי אפשרית [446]. טיעון כזה הוא בבירור אינדוקטיבי, מכיוון שהוא מסתמך על הכללה. אין צורך שנרחיב בנושא זה עוד.

ד. מצב הרוח **הנשיכי השלילי** . בהינתן *שהנשוא P דומה לנשוא Q ביחס לנושא R, וכי S אינו Q, נובע מכך ש-S אינו P*. מצב רוח זה נובע מהמצב החיובי על ידי reductio ad absurdum (איננו יכולים כאן להשתמש בהתנגדות גרידא כמו בטיעון סובייקטיבי): בהינתן ההנחה העיקרית, אם S היה P, אז S היה Q (מכיוון שטיעון אנלוגי אינו כיווני, P ו-Q ניתנים להחלפה בו); אך S אינו Q הוא נתון; לכן, ניתן להסיק ש-S אינו P. טיעון זה הוא כמובן אינדוקטיבי בדיוק כמו זה שממנו הוא נגזר; הוא אינו דדוקטיבי.

מצבי רוח **עם הנחת יסוד שלילית ראשית** . כל מצבי הרוח שהוזכרו לעיל יכולים באותה מידה להיות בעלי הנחת יסוד שלילית ראשית (המבטאת אי-דמיון או אי-דמיון, שמשמעותם זהה), ולהניב מסקנה תקפה מקבילה - כזו, כפי שנראה כעת, בעלת קוטביות הפוכה לקודמתה. אנו יכולים להתייחס לתנועות מחשבה כאלה **כדיסאנלוגיה** .

הרוח הסובייקטיבי החיובי יהיה : *בהינתן שנושא P אינו דומה (כלומר שונה) לנושא Q ביחס לנושא R, וכי Q הוא S, מכאן נובע ש-P אינו S*. כאן, הנחת היסוד העיקרית פירושה או (א) P הוא R אך Q אינו R; או (ב) P אינו R אך Q הוא R. הנחת היסוד המשנית ניתנת כ-Q הוא S, והמסקנה היא ש-P השלילי אינו S. ניתן לאמת זאת באופן הבא: (א) בהינתן ש-Q הוא S ו-Q אינו R , מכאן נובע שיש S שאינו R; ניתן להכליל זאת (בהיעדר ראיות נגדיות) ל-'שום S אינו R'; מכאן, בהינתן ש-P הוא R, אנו מסיקים ש-P אינו S. לחלופין, (ב) בהינתן ש-Q הוא S ו-Q הוא R, מכאן נובע שיש S שהוא R, כלומר חלק מה-S הם R; ניתן להכליל זאת (בהיעדר ראיות נגדיות) ל-'כל ה-S הם R'; מכאן, בהינתן ש-P אינו R, אנו מסיקים ש-P אינו S. **השלילי**

---

446 עם זאת, אם אנו יודעים שחלק מה-R הם P, ואיננו *יודעים* שחלק מה-R אינם P, נוכל להכליל את הטענה הפרטיקולרית החיובית כדי לקבל את הטענה 'כל ה-R הם P' הדרושה כדי להסיק את המסקנה הסופית. במקרה זה, הטיעון בכללותו יהיה אינדוקטיבי כפליים, שכן הוא כולל שתי הכללות.

מצב רוח **סובייקטיבי** בא אחרי התנגדות, והנחת היסוד המשנית שלו היא ש-Q אינו S ומסקנתו היא ש-P הוא S.

הרוח הנשיודי החיובי יהיה : *בהינתן שהנשיא P אינו דומה (כלומר שונה) לנשיא Q ביחס לנושא R, וכי S הוא Q, נובע מכך ש-S אינו P*. כאן, הנחת היסוד העיקרית פירושה או (א) R אינו P אך R הוא Q; או (ב) R הוא P אך R אינו Q. הנחת היסוד המשנית ניתנת כ-S הוא Q, והמסקנה השלילית היא ש-S אינו P. ניתן לאמת זאת באופן הבא: (א) בהינתן ש-R הוא Q ו-S הוא Q, נובע מכך שיש S שהוא R; ובהינתן ש-R אינו P , אנו עשויים (בהיעדר ראיות נגדיות) להכליל ל-'אין R שהוא P'; מכאן אנו מסיקים ש-S אינו P. לחלופין, (ב) בהינתן ש-R אינו Q ו-S הוא Q, נובע מכך שיש S שאינו R; בהינתן ש-R הוא P, אנו עשויים (בהיעדר ראיות נגדיות) להכליל ל-'כל P הם R'; מכאן אנו מסיקים ש-S אינו P. **השלילית** מצב רוח **נשוג** בא אחריו רדוקציה לא אבסורדום, והנחת היסוד המשנית שלו היא ש-S אינו Q ומסקנתו היא ש-S הוא P.

אנו יכולים לכנות טיעון אנלוגי עם הנחת יסוד חיובית (המבטאת דמיון) **השוואה** , וטיעון עם הנחת יסוד שלילית (המבטאת אי-דמיון) **ניגוד** . כפי שנראה בהמשך, טיעונים כאלה עלולים להוביל למסקנות סותרות, כאשר הם מורכבים ממונחי ביניים שונים.[447]

באופן דומה, אנו יכולים לפתח מספר שווה של מצבי רוח **אימפליקטיביים** של טיעון אנלוגי, כאשר P, Q, R, S, מסמלים *תזות* במקום מונחים והם קשורים דרך אימפליקציות ולא דרך הקופולה 'הוא'. האנטסדנטלי החיובי יקרא: *בהינתן שהאנטסדנטלי P דומה לאנטסדנטלי Q ביחס ל-R העקבי, ו-Q מרמז על S, נובע ש-P מרמז על S*. האנטסדנטלי השלילי יקרא: *בהינתן אותה הנחת יסוד עיקרית, ו-Q אינו מרמז על S, נובע ש-P אינו מרמז על S*. האנטסדנטלי החיובי יקרא: *בהינתן ש-P העקבי דומה ל-Q העקבי ביחס ל-R העקבי, ו-S מרמז על Q, נובע ש-S מרמז על P*. האנטסדנטלי השלילי יקרא: *בהינתן אותה הנחת יסוד עיקרית, ו-S אינו מרמז על Q, נובע ש-S אינו מרמז על P*. ניתן לנסח מצבי רוח עם הנחות יסוד עיקריות שליליות באופן דומה; אבל להנחת היסוד המשנית חיובית, המסקנה תהיה קוטביות הפוכה, כלומר אם הנחת היסוד המשנית חיובית, המסקנה תהיה שלילית, ולהיפך. כל מצבי הרוח המרמזים הם, כמובן, טיעונים אינדוקטיביים בחלקם מכיוון שהם כוללים הכללות. אימות של מצבי הרוח המרמזים צריך להתנהל בצורה דומה מאוד לאלו של מצבי הרוח הקופולטיביים.

---

447 הזכרתי בקצרה מצבי רוח בעלי הנחת יסוד שלילית בטיפולי הקודם בנושא; אך לא ניתחתי אותם במלואם. כיום אני רואה בהם חשיבות רבה יותר משהבנתי באותה תקופה, לאחר שהייתי מודע לאחרונה לסוגיית השילוב בין השוואה וניגוד.

2. אנלוגיה כמותית

אנלוגיה יכולה להיות איכותית או כמותית. מצבי הרוח השונים של הטיעון האנלוגי שתוארו לעיל הם איכותיים. במקרים מיוחדים, *בהינתן המידע הנוסף המתאים* , הם הופכים לכמותיים. עבור אנלוגיה כמותית, כמו עבור אנלוגיה איכותנית, מכיוון שהמונחים העיקריים והמשניים (P ו-Q) ניתנים להחלפה פונקציונלית, אנו עשויים באופן קונבנציונלי להתייחס לכל מצבי הרוח כ'משניים לעיקריים'. עם זאת, בהקשר של אנלוגיה כמותית, כאשר ישנן כמויות בסיסיות, עלינו בכל זאת להבחין בין מסקנות 'נחותות מעליונות', 'עליונות מעליונות' ו'שוות לשוות'.[448]

a. החיובי מצבי רוח **סובייקטיביים** של אנלוגיה כמותית היו קוראים כך:

- בהינתן שנושא P *גדול* מהנושא Q ביחס לנשוא R, ו-Q הוא S (Sq), מכאן נובע ש-P *גדול באופן יחסי מ-* Sp (Sp) S (טיעון מנחות לעליון).
- בהינתן שנושא P *קטן* מנושא Q ביחס לנשוא R, ו-Q הוא Sq) S), מכאן נובע ש-P *קטן באופן פרופורציונלי מ-*Sp) S (טיעון מעיליון לנחות).
- בהינתן שנושא P *שווה* לנושא Q ביחס לנשוא R, ו-Q הוא S (Sq), מכאן נובע ש-P שווה *באופן יחסי ל-* Sp) S (ארגומנט משווה לשווה).

שימו לב שכל אחת מהנחות היסוד הכמותיות העיקריות הללו מרמזת על הנחת היסוד האיכותנית העיקרית 'נושא P דומה לנושא Q ביחס לנשוא R' ; מסיבה זו, אנו כבר יודעים באנלוגיה איכותנית שלסיכום, P הוא S; מה שהטיעון האנלוגי הכמותי עושה הוא לספק מפרט כמותי נוסף במסקנה, שאומר לנו האם P הוא באופן פרופורציונלי (בהשוואה ל-Q, ביחס ל-R) יותר, פחות או אותו דבר כמו S.

השלילי מצב הרוח **הסובייקטיבי** של אנלוגיה כמותית הוא אם כן בפשטות:

> בין אם נתון שנושא P גדול, קטן או שווה לנושא Q ביחס לנשוא R, ונתון ש-Q אינו *S* , מכאן נובע ש-P *אינו* S.

שימו לב שזה כאן בא לידי ביטוי כמצב רוח אחד, אך ניתן באותה מידה להציג זאת כשלושה מצבי רוח על ידי חזרה על כך עבור כל אחת משלוש ההנחות העיקריות. המסקנה המוצעת כאן אינה כמותית; היא לא רק מכחישה ש-P הוא באופן יחסי גדול יותר, קטן יותר או שווה ל-S - היא מכחישה ש-P הוא S במידה כלשהי, בדיוק כפי שהנחת היסוד המשנית מכחישה ש-Q הוא S במידה כלשהי. משמעות הדבר היא שמצב רוח זה הוא במהותו איכותני, ולא כמותי. הנחת היסוד העיקרית האופרטיבית שלו היא 'נושא P דומה לנושא Q

---

448 הטיפול שלי כאן באנלוגיה כמותית שונה במקצת מזה שבספרי *"לוגיקה חזקה יותר"* . יש לראות את הטיפול הנוכחי כמדויק יותר.

ביחס לנשוא R'. תקפותו של מצב רוח שלילי זה נקבעת, כפי שבעבר, על ידי התנגדות גרידא של המונח המשנה השלילי.

b. מצבי הרוח **הפרדיקטליים החיוביים** של אנלוגיה כמותית יהיו:

- בהינתן שהנשוא P *גדול* מהנשוא Q ביחס לנושא R, ו-(S (Sq שווה Q, מכאן נובע *שבאופן יחסי יותר* (S (Sp שווה ל-P (טיעון מנחות לעליון).
- בהינתן שהנשוא P *קטן* מהנשוא Q ביחס לנושא R, ו-(S (Sq הוא Q, מכאן נובע *ש-(Sp S) הוא P באופן יחסי* (טיעון מעיליון לנחות).
- בהינתן שנשיאו P *שווה* לנשיאו Q ביחס לנושא R, ו-(S (Sq שווה Q, מכאן נובע *שבאופן יחסי כמות* (S (Sp שווה ל-P (ארגומנט משווה לשווה).

שימו לב שכל אחת מהנחות היסוד הכמותיות הללו מרמזת על הנחת היסוד האיכותנית 'הנשוא P דומה לנשוא Q ביחס לנושא R' ; מסיבה זו, אנו כבר יודעים באנלוגיה איכותנית שלסיכום, S הוא P; מה שהטיעון האנלוגי הכמותי עושה הוא לספק מפרט כמותי נוסף במסקנה, שאומר לנו האם S הוא באופן פרופורציונלי (ביחס ל-R) יותר, פחות או אותו דבר כמו P (בהשוואה ל-Q).

השלילי מצב הרוח **הפרדיקטלי** של אנלוגיה כמותית הוא אם כן בפשטות:

> בין אם נתון שהנשוא P גדול, קטן או שווה לנשוא Q ביחס לנושא R, ונתון ש-S אינו *Q* , מכאן נובע ש-S *אינו* P.

שימו לב שזה כאן בא לידי ביטוי כמצב רוח אחד, אך ניתן באותה מידה להציג זאת כשלושה מצבי רוח על ידי חזרה על כך עבור כל אחת משלוש ההנחות העיקריות. המסקנה המוצעת כאן אינה כמותית; היא לא רק מכחישה ש-S הוא באופן יחסי גדול יותר, קטן יותר או שווה ל-P - היא מכחישה ש-S הוא P במידה כלשהי, בדיוק כפי שהנחת היסוד המשנית מכחישה ש-S הוא Q במידה כלשהי. משמעות הדבר היא שמצב רוח זה הוא במהותו איכותי, ולא כמותי. הנחת היסוד העיקרית האופרטיבית שלו היא 'הנשוא P דומה לנשוא Q ביחס לנושא R'. תקפותו של מצב רוח שלילי זה נקבעת, כפי שבעבר, על ידי reductio ad absurdum.

ברור שעבור מצבי הרוח החיוביים של אנלוגיה סובייקטיבית וגם של אנלוגיה פרדיקטלית, ההנמקה תלויה (אם כי לעתים קרובות באופן מרומז) בהנחה *נוספת שהיחס בין Sp ל-Sq זהה ליחס בין P ל-Q (יחסית ל-R)* . לעתים קרובות מאוד בפועל, היחסים אינם זהים לחלוטין, אלא רק בערך זהים (זה כמובן משפיע על תוקפו של הטיעון באופן מדויק, אם כי לעתים קרובות אנו נותנים לו לעבור). כמו כן, ההתייחסות ליחס בין P ל-Q (יחסית ל-R) צריכה אולי להתבטא בצורה מדויקת יותר כיחס בין Rp ל-Rq. שימו לב שטיעון זה מכיל למעשה חמישה איברים במקום ארבעה בלבד (מכיוון שהאיבר המשנה S מתפצל למעשה לשני איברים, Sp ו-Sq). כמובן, ההנחה הנוספת לגבי פרופורציונליות ידועה בדרך כלל באמצעים אינדוקטיביים. ניתן להניח אותה

בתחילה, ולאחר מכן להתגלות כלא נכונה או פתוחה לספק. במקרה כזה, הטיעון יחדל להיות אנלוגיה כמותית ויחזור להיות אנלוגיה איכותנית בלבד. לפיכך, אנלוגיה כמותית היא מטבעה אפילו יותר אינדוקטיבית מאנלוגיה איכותנית.

שימו לב שהטיעונים כאן הם, בקצרה: (i) כשם ש-P > Q-, כך (ii) Sp > Sq; כשם ש-P < Q-, כך (iii) Sp < Sq'. כשם ש-P = Q-, כך Sp = Sq. במילים אחרות, אנלוגיה כמותית חיובית יכולה באותה מידה להיות מהנחות לעליון, מהנעלה לנחות, או משווה לשווה; היא אינה מגבילה לגבי הכיוון. בהקשר זה, נציין כבדרך אגב, היא שונה באופן קיצוני מטיעון קל וחומר. במקרה האחרון, מצב הרוח הסובייקטיבי החיובי מאפשר רק הסקה מהנחות לעליון, או משווה לשווה, ומוציא מכלל הסקה מהנעלה לנחות; ומצב הרוח הפרדיקטלי החיובי מאפשר רק הסקה מהנעלה לנחות, או משווה לשווה, ומוציא מכלל הסקה מהנחות לעליון. כל זה נראה ברור מאליו באופן אינטואיטיבי; לאחר שאישרנו את האנלוגיה האיכותנית כפי שכבר הוצג, כל שנותר לנו לאמת כאן הוא את רעיון היחסים, וזו פונקציה של מתמטיקה פשוטה.

באופן דומה, אנו יכולים לפתח את הצורות המתאימות **עם הנחת יסוד שלילית ראשית** (כלומר, צורות ה'ניגודיות' או ה'דיסאנלוגיה') כדלקמן.

בנוגע לטיעון **סובייקטיבי** . (א) במקרים בהם ידוע שמבחינה איכותית 'נושא P דומה לנושא Q ביחס לנשוא R', אזי הנחת היסוד השלילית הכמותית 'P אינו *גדול* מ-Q ביחס ל-R' יכולה להתנסח מחדש באופן חיובי כ-'P קטן או שווה ל-Q ביחס ל-R'; 'R אינו *קטן* מ-Q ביחס ל-P' יכולה להתנסח מחדש באופן חיובי כ-'P גדול או שווה ל-Q ביחס ל-R'; ובאופן דומה, 'P אינו *שווה* ל-Q ביחס ל-R' יכולה להתנסח מחדש באופן חיובי כ-'P גדול או קטן מ-Q ביחס ל-R'. המסקנות נובעות כפי שפורט לעיל. כלומר, עם הנחת יסוד חיובית, לא גדול מרמז על מסקנה קטנה או שווה באופן יחסי; לא קטן מרמז על מסקנה גדולה או שווה באופן יחסי; ולא שווה מרמז על מסקנה גדולה או קטנה באופן יחסי. עם הנחת יסוד שלילית, המסקנה היא פשוט שלילית. אבל (ב) במקרים בהם ידוע שמבחינה איכותית 'הנושא P אינו *דומה* לנושא Q ביחס לנשוא R', אז שלוש ההנחות העיקריות השליליות כמותית אינן רלוונטיות, והנחת היסוד המשנית 'Q הוא S' מניבה את המסקנה 'P אינו S', או לחלופין 'Q אינו S' מניבה את המסקנה 'P הוא S' (כפי שנראה קודם לכן). לכן, (ג) במקרים בהם לא ידוע האם הקשר הבסיסי של P ו-Q ביחס ל-R הוא חיובי או שלילי, המסקנה אינה רלוונטית.

בנוגע לטיעון **פרדיקטלי** . (א) במקרים בהם ידוע שמבחינה איכותית 'פרדיקט P דומה לפרדיקט Q ביחס לנושא R', אזי הנחת היסוד השלילית הכמותית 'P אינו *גדול* מ-Q ביחס ל-R' יכולה להתנסח מחדש באופן חיובי כ-'P קטן או שווה ל-Q ביחס ל-P'; 'R אינו *קטן* מ-Q ביחס ל-R' יכולה להתנסח מחדש באופן חיובי כ-'P גדול או שווה ל-Q ביחס ל-R'; ובאופן דומה, 'P אינו *שווה*

ל-Q ביחס ל-R' יכולה להתנסח מחדש באופן חיובי כ-'P גדול או קטן מ-Q ביחס ל-R'. המסקנות נובעות כפי שפורט לעיל. כלומר, עם הנחת יסוד חיובית, לא גדול מרמז על מסקנה קטנה או שווה באופן יחסי; לא קטן מרמז על מסקנה גדולה או שווה באופן יחסי; ולא שווה מרמז על מסקנה גדולה או קטנה באופן יחסי. עם הנחת יסוד שלילית, המסקנה היא פשוט שלילית. אבל (ב) במקרים בהם ידוע שמבחינה איכותית 'הנשוא P *אינו* דומה לנשוא Q ביחס לנושא R', אז שלוש ההנחות העיקריות השליליות כמותית אינן רלוונטיות, והנחת היסוד המשנית 'S הוא Q' מניבה את המסקנה 'S אינו P', או לחלופין 'S אינו Q' מניבה את המסקנה 'S הוא P' (כפי שנראה קודם לכן). לכן, (ג) במקרים בהם לא *ידוע* האם הקשר האיכותי הבסיסי של P ו-Q ביחס ל-R הוא חיובי או שלילי, המסקנה אינה רלוונטית.

באופן דומה, אנו יכולים לפתח את מצבי הרוח **המשמעתיים השונים התואמים** של אנלוגיה כמותית. לפיכך, ניתן להפוך את כל מצבי הרוח של טיעון אנלוגי איכותני לכמותיים, בתנאי שנוסיף מידע נוסף המעיד על 'פרופורציונליות'.

3. מונחים בעלי רוחב לא שוויוני

סוגיית האנלוגיה הכמותית מעלה על הדעת את סוגיית האנלוגיות הכוללות מונחים שאינם בעלי היקף משותף, אך האחד רחב יותר וכולל את השני, כפי שמונח כללי יותר כולל מונח ספציפי יותר או כפי שמונח ללא תנאי כולל מונח מותנה [449]. שימו לב שזו עדיין אנלוגיה איכותנית. היא נוגעת להיקף המונחים, לא לגודלם או לדרגתם כנושאים או כנשואים.

נתחיל עם אנלוגיה **סובייקטיבית חיובית ,** כך שהנשוא האמצעי R אינו זהה עבור הנושא העיקרי P והנושא המשני Q. ניתנת לנו הנחת יסוד ראשית השוואתית שנוכל לבנות איתה טיעון אנלוגי. כדי לקבל הנחת יסוד ראשית השוואתית, עלינו למצוא את התכונה המשותפת האופרטיבית של P ו-Q. ברור שזהו הנשוא *הכולל יותר* (*או פחות מותנה*) מבין השניים שניתנו לנו (כלומר Rp ו-Rq).

כלומר: (א) אם Rp כולל את Rq, כך ש-Rq הוא Rp (אך לא להיפך), אז האיבר האמצעי האפקטיבי הוא *הרחב יותר* , Rp, וההנחה העיקרית היא 'נושא P דומה לנושא Q ביחס לנושא Rp', שממנו, בהינתן ש-Q הוא S, נובע ש-P הוא S. שימו לב שבמקרה כזה איננו יכולים לבנות טיעון אנלוגי (מצורה משנית לצורה מז'ורית) מהאיבר האמצעי הצר יותר Rq.

---

[449] שים לב שבמקרים מסוימים, למרות ששני המונחים המושווים ספציפיים/מותנים, הם עדיין עשויים להיות דומים זה לזה מספיק כדי להיחשב כמונח אחד ואותו מונח לצורך טיעון אנלוגי. רק כאשר המונחים אינם מזוהים כך, אלא יש להבדיל ביניהם, עולה סוגיית חוסר השוויון בהיקף.

מצד שני: (ב) אם Rq כולל את Rp, כך ש-Rp הוא Rq (אך לא להיפך), אז האיבר האמצעי האפקטיבי הוא הרחב יותר, Rq, וההנחה העיקרית היא 'נושא P דומה לנושא Q ביחס לנושא Rq', שממנו, בהינתן ש-Q הוא S, נובע ש-P הוא S. שימו לב שבמקרה כזה איננו יכולים לבנות טיעון אנלוגי (מצורה משנית לעיקרית) מהאיבר האמצעי הצר יותר Rp.

ייתכן שזה נראה פרדוקסלי לומר ב-(א) שאנו יכולים להסיק מ-Rp אך לא יכולים להסיק מ-Rq, וב-(ב) שאנו יכולים להסיק מ-Rq אך לא יכולים להסיק מ-Rp, ובכל זאת עם אותה הנחת יסוד משנית 'Q הוא S' נקבל את אותה המסקנה 'P הוא S'. אך עלינו לזכור שבסיס האנלוגיה, המונח האמצעי Rq או Rp המשמש בהנחה העיקרית, שונה בכל מקרה, כך שטיעונים (א) ו-(ב) הם טענות שונות למדי; ובכל מקרה, אנו עוסקים כאן בטיעון אינדוקטיבי.[450]

הסובייקטיביים השליליים המתאימים יש אותן הנחות יסוד עיקריות, ושניהם מסיקים מהנחת היסוד המשנית 'Q אינו S' את המסקנה 'P אינו S'.

בהתייחס לאנלוגיה **פרדיקטלית חיובית** , שבה האיבר האמצעי הוא נושא והאיברים העיקריים והמשניים הם פרדיקטים, אנו מתחילים עם שתי טענות 'Rp הוא P' ו-'Rq הוא Q', מהן עלינו לבנות הנחת יסוד ראשית השוואתית. כאן, בסיס האנלוגיה הוא הנושא שעבורו ניתן לנבא גם את P וגם את Q. ברור שזהו הנושא *הפחות כוללני* (*או המותנה יותר*) מבין השניים שניתנו לנו (כלומר Rp ו-Rq).

כלומר: (א) אם Rp כולל את Rq, כך ש-Rq הוא Rp (אך לא להיפך), אז האיבר האמצעי האפקטיבי הוא האיבר *הצר יותר* , Rq, וההנחה העיקרית היא 'הנשוא P דומה לנשוא Q ביחס לנושא Rq', ומכאן, בהינתן ש-S הוא Q, נובע ש-S הוא P. שימו לב שבמקרה כזה איננו יכולים לבנות טיעון אנלוגי (משני לראשי) מהאיבר האמצעי הרחב יותר Rp.

אבל: (ב) אם Rq כולל את Rp, כך ש-Rp הוא Rq (אך לא להיפך), אז האיבר האמצעי האפקטיבי הוא האיבר הצר יותר, Rp, וההנחה העיקרית היא 'הנשוא P דומה לנשוא Q ביחס לנושא Rp', ומכאן, בהינתן ש-S הוא Q, נובע ש-S הוא P. שימו לב שבמקרה כזה איננו יכולים לבנות טיעון אנלוגי (משני לראשי) מהאיבר האמצעי הרחב יותר Rq.

שוב, ייתכן שזה נראה פרדוקסלי לומר ב-(א) שאנו יכולים להסיק מ-Rq אך לא יכולים להסיק מ-Rp, וב-(ב) שאנו יכולים להסיק מ-Rp אך לא יכולים להסיק מ-Rq, ובכל זאת עם אותה הנחת יסוד משנית 'S הוא Q' נקבל את אותה המסקנה 'S הוא P'. אך עלינו לזכור שבסיס האנלוגיה, המונח האמצעי

---

450 כמובן, נוכל להסיק מסקנה המבוססת על המונח האמצעי הצר והפחות כוללני, Rq במקרה (א), ו-Rp במקרה (ב), על ידי מעבר ממג'ורי למינורי. אבל הצורה הסטנדרטית שלנו, באופן קונבנציונלי, היא ממינורי למג'ורי.

Rp או Rq המשמש בהנחה העיקרית, שונה בכל מקרה, כך שטיעונים (א) ו-(ב) הם טענות שונות למדי; ובכל מקרה, אנו עוסקים כאן בטיעון אינדוקטיבי.[451]

הנשיקדיים השליליים המתאימים יש אותן הנחות יסוד עיקריות, ושניהם מסיקים מהנחת היסוד המשנית 'S אינו Q' את המסקנה 'S אינו P'.

אותם עקרונות חלים על טיעונים אנלוגיים **עם הנחת יסוד שלילית** , למרות שהם כוללים מונחים עיקריים ומשניים שונים זה מזה, ולא דומים כמו לעיל. הסיבה לכך היא שהנחת היסוד המרכזית המנוגדת חייבת להיות תמונת ראי שלילית של הנחת היסוד המרכזית ההשוואתית, עם אותו מונח אמצעי. לפיכך, כל מצבי הרוח כאן דומים לאלה שלעיל, אלא שהנחות היסוד המרכזיות שלהם יהיו שליליות (מה שמצביע על חוסר אנלוגיה) ומסקנותיהם יהיו סותרות את האמור לעיל (בהנחה שהנחות היסוד המשניות יישארו זהות). אין צורך שנרחיב על נושא זה עוד.

באופן דומה, אנלוגיות **כמותיות** הכוללות איברים אמצעיים בעלי רוחב לא שוויוני פועלות לפי הכללים שכבר נקבעו לאחר שקבענו את האיבר האמצעי האופרטיבי בכל מקרה.

מה לגבי מקרים בהם שני האיברים האמצעיים Rp ו-Rq אינם שווים ואף אחד מהם אינו חופף לחלוטין את השני, כלומר כאשר הם רק *מצטלבים* ? במקרים כאלה, יש לנו את הצירוף 'Rp ו-Rq' כאבר האמצעי האופרטיבי שלנו, R. בהינתן הנחת יסוד עיקרית עם איבר אמצעי מורכב זה, נוכל להשתמש בו בכל סוג של טיעון אנלוגי שכבר הוכח כתקף. זכרו שטיעון אנלוגי הוא אינדוקטיבי, ולכן אין הגבלה על היקף האיבר האמצעי; כל איבר אמצעי שקורה שהוא נכון הוא תקף.

עם זאת, בעוד שזה נראה פשוט למדי במבט ראשון, העלילה מתעבה כאשר אנו בוחנים את המונחים האחרים בטיעונים אנלוגיים כאלה ומכמתים אותם. לפיכך, בטיעון סובייקטיבי, אם כל P הם Rp וכל Q הם Rq, רק חלק מה-P ורק חלק מה-Q הם *גם* Rp וגם Rq, ומכאן שיש לנסח את הנחת היסוד והמסקנה המשנית כנוגעות ל-'Q מסוים' ו-'P מסוים' בהתאמה; מה שהופך אותו לחסר תועלת כמעט. שוב, בטיעון פרדיקטלי, בעוד שאנו יכולים לומר על התרכובת R שהיא כולה גם P וגם Q, איננו יכולים בתהליך האימות להכליל מ-'חלק מה-Q הם R' ל-'כל ה-Q הם R', כפי שאנו צריכים לעשות אם ברצוננו להסיק מהנחת היסוד המשנית 'S הוא Q' ש-'S הוא R', ומשם (דרך 'R הוא P') את המסקנה 'S הוא P'; לכן, כאן האנלוגיה למעשה אינה תקפה. לפיכך, אנו יכולים לומר מבלי להיכנס לפרטים נוספים שטיעון אנלוגי אינו ישים במקרים של חיתוך.

---

451 כמובן, נוכל להסיק מסקנה המבוססת על המונח הביניים הרחב והמקיף יותר, Rp במקרה (א), ו-Rq במקרה (ב), על ידי מעבר ממג'ורי למינורי. אבל הצורה הסטנדרטית שלנו, באופן קונבנציונלי, היא ממינורי למג'ורי.

עד כה עסקנו במונחים אמצעיים בעלי היקף שונה, אך מה לגבי **מונחים משניים** בעלי רוחב שונה?[452]

בטיעון סובייקטיבי חיובי, המונח המשנה האופרטיבי הוא הנשוא בהנחה המשנית (נניח Sq); המונח המשנה במסקנה יכול להיות שונה (נניח Sp), אם ורק אם המסקנה הראשונית 'P הוא Sq' מרמזת על המסקנה הנוספת 'P הוא Sp'; וזה אפשרי רק בתנאי ש-'Sq הוא Sp', כלומר ש-Sp חייב להיות *רחב יותר* מ-Sq. [453]באופן דומה, במצב הרוח השלילי המתאים, אם 'P אינו Sq' פירושו ש-P אינו Sp ,'Sp חייב להיות *צר יותר* מ-Sq.[454]

בטיעון פרדיקטלי חיובי, לעומת זאת, המונח המשנה האופרטיבי הוא הנושא בהנחה המשנית (נניח Sq); המונח המשנה במסקנה יכול להיות שונה (נניח Sp), אם ורק אם המסקנה הראשונית 'Sq הוא P' מרמזת על המסקנה הנוספת 'Sp הוא P', וזה אפשרי רק בתנאי ש-'Sp הוא Sq', כלומר ש-Sp *צר יותר* מ-Sq. [455]באופן דומה, במצב הרוח השלילי המתאים, אם 'Sq אינו P' פירושו ש-Sp אינו Sp ,'P חייב להיות *צר יותר* מ-Sq.[456]

4. אנלוגיות סותרות

ראינו אפוא שלטיעון אנלוגי יש מצבי רוח רבים, הניתנים לביטוי פורמלי וניתנים לאימות. כעת נבחן את סוגיית *האנלוגיות הסותרות*, על ידי בחינת שני מונחים אמצעיים או יותר, כלומר R1, R2 וכו', המניבים מסקנות שונות או סותרות. אנלוגיה אחת עשויה להיות אמינה או בעלת משקל רב יותר מאחרת. הכוונה היא לטיעון אנלוגי מורכב *הכולל גם השוואה וגם ניגוד* (במקום כל אחד בנפרד מהשני). עלינו כאן למקד את תשומת ליבנו בארבעה טיעונים מורכבים, המשלבים שתי צורות דומות (לא סתם זוג צורות, שימו לב). אנו יכולים לכנות כל אחד מהטיעונים (ההשוואה או הניגוד) "הטיעון" ואת השני "טיעון הנגד" (למרות שאני מציב כאן את ההשוואה לפני הניגוד, הסדר ההפוך יעבוד באותה מידה כמובן).

---

452 אני חייב לומר, אני מופתע מהתוצאות המוצגות כאן עבור מונחים משניים, משום שהן חסרות סימטריה. יש לנו כאן מצב רוח אחד הדורש ש-Sp יהיה רחב יותר מ-Sq, ושלושה מצבי רוח שבהם Sp חייב להיות צר יותר מ-Sq. זה, מניסיוני, יוצא דופן. נראה לי שאו שכל ארבעת מצבי הרוח צריכים להיות זהים, או שני מצבי רוח בכיוון אחד ושניים בכיוון השני. אבל ככל שאני מנסה, אני לא רואה שום טעות בטיפול שלי כאן; לכן, אני חייב לקבל את הממצא הזה.

453 סילוגיזם: כל ה-P הם Sq, כל ה-Sq הם Sp, לכן כל ה-P הם Sp.

454 סילוגיזם: כל ה-P אינם ריבועיים, כל ה-nonSq אינם Sp (= כל ה-Sp הם Sq), לכן כל ה-P אינם Sp.

455 סילוגיזם: כל ה-Sq הם P, כל ה-Sp הם Sq, לכן כל ה-Sp הם P.

456 סילוגיזם: כל ה-Sq אינם P, כל ה-Sp הם Sq, לכן כל ה-Sp אינם P.

<u>תרכובת ראשונה: מצבי רוח סובייקטיביים חיוביים.</u>

השוואה: בהינתן שנושא P דומה לנושא Q ביחס לנשוא R1, וכי Q הוא S, נובע מכך ש-P הוא S.

ניגוד: בהינתן שנושא P *אינו* דומה לנושא Q ביחס לנשוא R2, וכי Q הוא S, מכאן נובע ש-P אינו S.

<u>תרכובת שנייה: מצבי רוח סובייקטיביים שליליים.</u>

השוואה: בהינתן שנושא P דומה לנושא Q ביחס לנשוא R1, וכי Q אינו S, נובע מכך ש-P אינו S.

ניגוד: בהינתן שנושא P *אינו* דומה לנושא Q ביחס לנשוא R2, וכי Q אינו S, מכאן נובע ש-P הוא S.

<u>תרכובת שלישית: מצבי רוח פרדיקטליים חיוביים.</u>

השוואה: בהינתן שנשיאו P דומה לנשיאו Q ביחס לנושא R1, וכי S הוא Q, נובע מכך ש-S הוא P.

ניגוד: בהינתן שהנשוא P *דומה* לנשוא Q ביחס לנושא R2, וכי S הוא Q, מכאן נובע ש-S אינו P.

<u>מתחם רביעי: מצבי רוח פרידיקטליים שליליים.</u>

השוואה: בהינתן שהנשוא P דומה לנשוא Q ביחס לנושא R1, וכי S אינו Q, נובע מכך ש-S אינו P.

ניגוד: בהינתן שהנשוא P *אינו* דומה לנשוא Q ביחס לנושא R2, וכי S אינו Q, מכאן נובע ש-S הוא P.

כאן אנו רואים שעל ידי התייחסות להיבטים שונים של P ו-Q, כלומר R1 ו-R2, אנו עשויים להגיע למסקנות סותרות, ולכן בסופו של דבר לא מגיעה מסקנה. שימו לב שההנחה המשנית הופכת זהה בשני המקרים, ושתי ההנחות העיקריות אינן סותרות באופן פורמלי (מכיוון שהמונחים האמצעיים שלהן שונים), ושתי צורות הטיעון תקפות באותה מידה. עם זאת, המסקנות סותרות! חידה כזו מתאפשרת, כמובן, בשל העובדה שטיעון אנלוגי אינו דדוקטיבי גרידא, אלא בחלקו אינדוקטיבי. מסקנותיו הן סוגסטיות, לא מכריעות.

אין ספק שבמקרים מסוימים נוכל לפתור את הסתירה על ידי הפרכת האנלוגיה (כלומר, הדמיון או השוני) הנטענים בטיעון או בטיעון הנגד, או בשניהם; אך זה כמובן לא תמיד אפשרי. במקרים מסוימים, גם לאחר שאנלוגיה ביחס למונח ביניים כלשהו נמצאת חלשה, ייתכן שנוכל עדיין לטעון את אותה אנלוגיה ביחס למונח ביניים אחר התומך בצורה חזקה יותר במסקנה המשוערת; ובמקרה כזה, החידה נותרת בעינה.

ברור שכמו כשאנו ניצבים בפני סתירה כלשהי, אנו נדרשים לבדוק בקפידה את הנחות היסוד שלנו ולהבטיח את אמינותן. וברור שבעוד שאנלוגיות מסוימות עשויות לא לעמוד בפני ביקורת, ולבסוף ליפול, או לפחות להישאר

בלתי חד משמעיות, אחרות עשויות לעמוד בקלות יחסית, בהיותן אמינות אובייקטיבית. לכן, בלתי נמנע מאיתנו, במרדף אחר ידע, להיתקל בחידות כאלה.

מקרה פרטי של אנלוגיה סותרת הוא כאשר R1=R2, כלומר כאשר יש רק איבר ביניים אחד R. במקרים כאלה, שתי ההנחות העיקריות בארבעת התרכובות הנ"ל סותרות, וטיעוני ההשוואה והניגוד לא יכולים להיות תקפים. כמו כן, אם אחד מ-R1 ו-R2 מרמז על השני, אך לא להיפך, אז שתי ההנחות העיקריות סותרות [457], והטיעונים הסותרים לא יכולים להיות תקפים שניהם.

בכל מקרה, יש להדגיש כי *אין שני דברים זהים בכל המובנים* , אחרת הם לא יהיו שניים אלא אחד; ואין *שני דברים שונים בכל המובנים* , אחרת הם לא יהיו באותו יקום. משמעות הדבר היא שהטיעונים המורכבים המפורטים לעיל חלים על כל הדברים, והבעיה של הבחנה בין קווי דמיון ושוני משמעותיים לבין פחות משמעותיים היא בלתי נמנעת. מכאן נובע שאנו מעריכים כל הזמן, באמצעים כאלה ואחרים, בכל הקשר, אילו קווי דמיון ושוני הם המשמעותיים ביותר.

מחשבה זו מציעה שעלינו, באופן אידיאלי, עבור כל שני פריטים (הנושאים או הנשואים המסומנים P ו-Q), למצוא ולפרט באופן שיטתי את כל הדרכים (כלומר, האיברים האמצעיים R1, R2 וכו') שביחס אליהן הם דומים או שונים. לאחר מכן נאמת, עבור כל איבר אמצעי הנבחן, כיצד האיברים המשניים והעיקריים (P ו-Q) קשורים לאיבר המשנה S. כאשר הקשר של S ל-Q ידוע ול-P אינו ידוע, נסיק את האחרון מהראשון כפי שמוצג לעיל. כאשר הקשר של S ל-P ידוע ול-Q אינו ידוע, נסיק את האחרון מהראשון באותו אופן.

אז, בסוף תהליך המחקר השיטתי הזה, יהיה לנו מושג כלשהו באיזו תדירות המסקנה היא חיובית ולא שלילית, או שלילית ולא חיובית. אבל כמובן, *ספירה מלאה כזו* , למרות שהיא אידיאלית וניתנת להיתכנות תיאורטית, בדרך כלל אינה אפשרית בפועל. יש פשוט יותר מדי דמיון ושוני בין כל זוג דברים. בפועל, אנו חוקרים ומתייחסים לקשרים בין דברים ככל שהם מגיעים לידיעתנו. הידע שלנו מתפתח בהדרגה ככל שהניסיון שלנו (בין אם מתקבל על ידי תצפית פסיבית או ניסוי אקטיבי) גדל והתובנות התיאורטיות שלנו לגביו הופכות מורכבות ומדויקות יותר. עם הזמן, אם כן, השקפותינו עשויות להשתנות לגבי איזו מסקנה היא המשמעותית ביותר.

---

457 ניתן להוכיח זאת בקלות. אם R1 מרמז על R2, אז שתי ההנחות העיקריות אינן תואמות דרך R2; אם R2 מרמז על R1, אז הן אינן תואמות דרך R1. אבל מכיוון ששני המקרים אפשריים, אף אחד מהם אינו הכרחי; לכן, שתי ההנחות העיקריות הן רק סותרות, לא סותרות.

5. טיעונים אנלוגיים מבוססי סטטיסטיקה

השאלה הקשה שעלינו לנסות ולענות עליה כאן היא: כיצד להחליט איזה מבין שני הטיעונים המנוגדים הוא המשכנע ביותר? אני חושד שבפרקטיקה היומיומית, *אינטואיציה* משחקת תפקיד גדול ברוב המקרים - התפיסות שלנו לגבי איזה גורם משותף, R1 או R2 (או אחרים עוד יותר), הוא ה"משמעותי" ביותר בהקשר המדובר. דרך פורמלית יותר לענות על שאלתנו עשויה, עם זאת, להיות להכפיל את מספר ההשוואות וההבדלים (מבלי להגביל את עצמנו לשני מונחים אמצעיים), ולאחר מכן לבסס את מסקנתנו הסופית על הצד בעל המשקל המספרי יותר. זוהי שיטה סטטיסטית.

העיקרון כאן יהיה: אם שני דברים (P ו-Q) דומים במובנים רבים (ביחד, R1) ונבדלים במובנים רבים (ביחד, R2), והם דומים לעתים קרובות יותר מאשר נבדלים, אז נוכל להניח שנושא או נשוא (S) שנמצא קשורים לאחד (למשל, Q) כנראה קשורים גם לאחר (P) - מידת ההסתברות נקבעת על ידי יחס הדמיון לאי-דמיון. אם ההנחה העיקרית היא שהם שונים לעתים קרובות יותר מאשר דומים, אז ההסתברות היא לטובת המסקנה הפוכה מההנחה המשנית.

ההצדקה לטיעון סטטיסטי כזה היא הכללה: קשר שמצאנו שמתקיים ברוב המקרים *הידועים* , ניתן, על ידי אקסטרפולציה, להניח שמתקיים ברוב המקרים *הלא ידועים* ; לעומת זאת, אם הקשר מתקיים רק במיעוט המקרים הידועים, אין סיבה לצפות שהוא יתקיים גם במקרים לא ידועים נוספים. אין כאן ודאות, רק ציפייה סבירה; אך יש הצדקה מסוימת: סביר יותר שהמסקנה תהיה כך מאשר אחרת. ככל שההסתברות גדולה יותר, כך מסקנתנו אמינה יותר.

לפיכך, אנו יכולים להציע את ארבעת מצבי הרוח הבאים של מה שאנו עשויים לאפיין כטיעון אנלוגי *מבוסס סטטיסטיקה* . צורות טיעון כאלה הן בבירור מלאות יותר מבחינה לוגית מהצורות שהוצעו בתחילה, משום שהן מתמודדות באופן מודע עם סוגיית האנלוגיות הסותרות. שימו לב שבאופן קונבנציונלי הצבתי את המונח המשני בהנחה המשנית ואת המונח העיקרי במסקנה בכל מקרה, אם כי יכולתי באותה מידה לבחור בסדר הפוך; זה נעשה רק כדי להקל על הזיכרון. בטיעון סובייקטיבי, המונח העיקרי P הוא נושא המסקנה והמונח המשנה S הוא הנשוא; ואילו בטיעון פרדיקטלי, S הוא נושא המסקנה ו-P הוא הנשוא. בטיעון חיובי, למסקנה יש את אותה קוטביות כמו להנחת היסוד המשנית; בעוד שבטיעון שלילי, למסקנה יש קוטביות הפוכה מהנחת היסוד המשנית.

<u>טיעון אנלוגי סובייקטיבי חיובי:</u>

בהינתן שנושא P דומה לנושא Q ביחס *ניכר* ל- נשואים *רבים* (ביחד, R1), וכי Q הוא S (נשוא חדש כלשהו), נובע מכך שגם P

הוא כנראה S. שכן, בהינתן שנושא P *אינו* שונה מנושאי Q ביחס לנשואים *מעטים יחסית* (ביחד, R2), וכי Q הוא S, אין זה *נובע* מכך ש-P הוא כנראה לא S. מסקנה: P הוא כנראה S.

<u>טיעון אנלוגי סובייקטיבי שלילי:</u>

בהינתן שנושא P *שונה* מנשא Q ביחס *ניכר ל-* נשואים *רבים* (ביחד, R1), וכי Q הוא S (נשוא חדש כלשהו), נובע מכך ש-P כנראה אינו S. שכן, בהינתן שנושא P דומה לנושא Q ביחס לנשואים *מעטים יחסית* (ביחד, R2), וכי Q הוא S, אין זה *נובע* ש-P הוא כנראה S. מסקנה: P כנראה אינו S.

<u>טיעון אנלוגי פרדיקטלי חיובי:</u>

בהינתן שנשיאו P דומה לנשיאו Q ביחס *ניכר ל-* אם יש נושאים *רבים* (ביחד, R1), וכי (נושא חדש כלשהו) S הוא Q, נובע מכך ש-S הוא כנראה גם P. שכן, בהינתן שהנשוא P *אינו* דומה לנשוא Q ביחס למספר *קטן יחסית* של נושאים (ביחד, R2), וכי S הוא Q, אין זה *נובע* ש-S הוא כנראה לא P. מסקנה: S הוא כנראה P.

<u>טיעון אנלוגי פרדיקטלי שלילי:</u>

בהינתן שנשיאו P *שונה* מנשיאו Q ביחס *ניכר* נושאים *רבים* (ביחד, R1), וכי (נושא חדש כלשהו) S הוא Q, מכאן נובע ש-S כנראה אינו P. שכן, בהינתן שהנשוא P דומה לנשוא Q ביחס למספר *קטן יחסית* של נושאים (ביחד, R2), וכי S הוא Q, לא *נובע* מכך ש-S הוא כנראה P. מסקנה: S כנראה אינו P.

האיברים האמצעיים R1 ו-R2 מכונים כאן "קולקטיביים" מתוך כוונה שכל אחד מהם מייצג איברי ביניים רבים שלא פורטו, אשר עבורם הטענה המוצהרת חלה. במצבי התנהגות סובייקטיביים, האיברים האמצעיים הם נושאים של ההנחות המרכזיות; בעוד שבמצבי התנהגות נשואיים, הם נושאים. ברור שאם ניתן לכמת בצורה מדויקת יותר את הביטויים "רבים במידה ניכרת" ו"מעטים יחסית", המיושמים על הנושאים או הנשואים האמצעיים (ה-R), וככל שהמספר הגדול יותר גדל והמספר הקטן יותר מתכווץ, ההסתברויות למסקנות גדלות.

מיותר לציין שכל המסקנות הבעייתיות שמגיעים אליהן כאן הן אינדוקטיביות, כלומר הן תקפות רק עד אשר ממצאים אמפיריים חדשים, ניכויים או הסתברויות חזקות יותר גוברים עליהן. הן אינן תוצאות קבועות וסופיות, אלא התוצאות הטובות ביותר הזמינות בהקשר הנתון.

6. המחשה מדעית

מיותר לציין שאנלוגיה משמשת לעתים קרובות מאוד במחשבה היומיומית, ולכן (אם כי אולי, באופן אידיאלי, באופן קפדני יותר) גם בחשיבה מדעית. כל תפיסה (ולכן כל ידע, בסופו של דבר) מבוססת, כמובן, על אנלוגיה, שכן עלינו להיות מודעים לדמיון ולשוני לכאורה בין דברים כדי להחליט אם לסווג אותם יחד או לחוד.

מצאתי המחשה מדעית לחשיבה אנלוגית בספר שפורסם לאחרונה על פליאונטולוגיה [458], אותו במקרה רכשתי והתחלתי לקרוא (ללא מטרה מלבד הנאה) בדיוק כשהתחלתי לפתח את המחשבות הנ"ל על אנלוגיה. כדאי לבחון את ההמחשה הזו בפירוט מסוים (מבלי להתעמק בפרטים הפליאונטולוגיים) כדי לראות איזה היגיון ניתן ללמוד ממנה.

שם נאמר לנו שהתנהגות הציד של דינוזאורים, למשל, נובעת מתכונות ידועות אחרות של דינוזאורים תוך התייחסות ל"אנלוגים מודרניים" שנבחרו, לא באופן אקראי על ידי התייחסות לסתם טורפים אחרים, כמו זאבים או כרישים, אלא באמצעות " **השוואה בסוגריים** ". זה כולל השוואה ספציפית יותר של דינוזאורים לקרובים *קרובים* שלהם בעץ האבולוציוני, כלומר ציפורים ותנינים. הבסיס לאנלוגיה בין "קרובי משפחה קרובים" הוא, בבירור, שהם כבר ידועים (או אפילו רק מאמינים בשלב זה) כבעלי מאפיינים יי*חודיים רבים* . המחבר מסביר:

> "אם לתנינים *ולציפורים* יש פרט משותף... אז גם לדינוזאורים היה אותו. אי אפשר לומר שלדינוזאורים היו נוצות רק בגלל שלציפורים יש נוצות - לתנינים אין נוצות, אז דינוזאורים לא נמצאים בסוגריים בכל הנוגע לתכונה הזו."[459]

אם ננסח טיעון זה במונחים פורמליים יותר, נקבל את הדברים הבאים:

> ידוע שלנבדק א' (דינוזאורים) יש מאפיינים רבים (מונחים אמצעיים, שנותרו כאן בשתיקה, למשל תכונות גנטיות או מורפולוגיות) במשותף עם נבדקים ב' (ציפורים) ו-ג' (תנינים), לכן, בנוגע למאפיין ד' כלשהו (למשל, פרט אנטומי או דפוס התנהגות): אם גם ל-ב' וגם ל-ג' יש את ד', אז כנראה שגם ל-א' יש את ד', או אם גם ל-ב' וגם ל-ג' חסרה את ד', אז כנראה שגם ל-א' חסרה את ד'; אבל אם ל-ב' יש את המאפיין ד' בעוד של-ג' חסרה אותו, או אם

---

458 מייקל ג'יי בנטון. *הדינוזאורים התגלו מחדש: כיצד מהפכה מדעית כותבת מחדש את ההיסטוריה*. לונדון: Thames & Hudson, 2019-20.

459 ראה עמ' 17-16. הנמקה באמצעות סוגריים הוצעה לראשונה על ידי לארי ויטמר בשנת 1995. השימוש ב'אנלוגיה עם צורות חיות' (עמ' 189) כדי לפרש היבטים של צורות מאובנות היה שיטה מבוססת הרבה לפני כן, כמובן.

ל-ב' חסרה את המאפיין ד' בעוד של-ג' יש אותה, איננו יכולים (בוודאות שווה) לחזות האם ל-א' יש או חסרה את ד'.

זוהי, כמובן, רק הנמקה סבירה – שכן עדיין ניתן להעלות על הדעת, ויכול בהחלט לקרות מדי פעם, ש-A שונה מבחינת D מהאינדיקציות *המוצעות על ידי* B ו-C. נכון ש-A עשויה להיות בעלת תכונה ייחודית וחדשה כלשהי של-D בעוד של-B ו-C חסרה אותה; או של-A עשויה להיות חסרה D באופן מובהק בעוד של-B ו-C יש אותה; או של-A ו-B עשויים להיות חסרים D בעוד של-C חסרה אותה; או של-A ו-B עשויים להיות חסרים D בעוד של-C יש אותה; וכן הלאה. אף על פי כן, שיטת הסוגריים המוצעת מספקת לנו כיוון מסוים, בשל ההנחה העיקרית ש-A כבר נקבע כבעל מאפיינים ייחודיים רבים (אשר נותרו כאן בשתיקה, אך יחד מהווים את מונח האמצע הפועל מבחינה לוגית) במשותף עם B ו-C כאחד.

שימו לב שצורת הטיעון היא סובייקטיבית חיובית, כאשר A הוא האיבר העיקרי, B ו-C כשני איברים משניים, התכונות הלא מוגדרות המשותפות לכולם הן איברים אמצעיים, ו-D הוא האיבר המשנה. מה שלא מוזכר כאן הוא מספר ההבדלים בין A מצד אחד, לבין B ו-C מצד שני, למרות היותם לא זהים, יש ביניהם הבדלים רבים. ניתן לראות זאת אם ננסח את הטיעון בצורה מפורשת יותר בצורה של אנלוגיה סטטיסטית סטנדרטית:

> בהינתן שנושא A) P, דינוזאורים) דומה לנושא Q (הכולל גם את B וגם את C, ציפורים ותנינים) ביחס *ניכר* נשואים *רבים* (ביחד, R1 – כאן לא מוגדר), וכי Q הוא S (נשוא כלשהו D), נובע מכך שגם P הוא כנראה S. שכן, בהינתן שנושא P *אינו* דומה לנושא Q ביחס לנשואים *מעטים יחסית* (ביחד, R2 – כאן לא מוגדר), וכי Q הוא S, אין זה *נובע* מכך ש-P הוא כנראה לא S. מסקנה: P הוא כנראה S (כלומר, בדוגמה שלנו, A הוא כנראה D).

ברור שהחלק השני של החיבור המוצג לעיל (כלומר, הטיעון הנגדי השלילי) נותר *בשתיקה* בדוגמה לעיל, מתוך הנחה שההבדלים בין א' ל-ב' ו-ג', ביחס לקבוצה אחרת של מונחים אמצעיים (לא מוגדרים), אשר יכולים להצביע על מסקנה הפוכה, לא היו *שכיחים מספיק כדי לבלוט ולהיות בעלי משמעות* . הטיעון הנגדי, אין ספק, לפחות באופן תת-מודע נשקל על ידי מדענים בפועל, תוך הסתמכות על מאגרי הידע העצומים שלהם, האישיים והקולקטיביים. אך ליתר ביטחון, בפועל, מדענים צריכים תמיד לשקול ולקבוע באופן מודע את הסבירות היחסית של הטיעון הנגדי. משום שלמעשה, שני צידי הטיעון המלא רלוונטיים מבחינה לוגית.

ברור מאליו שהשימוש בשני מונחים משניים (B ו-C), על פני אחד בלבד (B או C בלבד), מגביר את הסבירות למסקנה לגבי A, אשר למעשה מתכנסת עלינו פעמיים במקום פעם אחת בלבד. יתר על כן, אם המונחים האנלוגיים B ו-C מצביעים על מסקנות שונות (גם D וגם לא D), אנו נותרים עם ספקות

לגבי A. כפי שכבר הוצע, המונחים A, B ו-C צריכים להיות קשורים זה לזה באופן הדוק, שכן הדבר מגביר את הסבירות לתוצאה. אם יש להם מאפיין/ות משותפים, זה טוב; אבל אם יש להם מאפיין/ות *ייחודי* /ים משותפים, זה הרבה יותר טוב, שכן עובדה זו קושרת אותם זה לזה יותר, ומגדילה את הסיכויים (אם כי כמובן, עדיין לא מבטיחה) שגם הם יחלקו את המאפיין המסכם (D).

ברור שגם ניתן לקדם סוג זה של חשיבה מורכבת עוד יותר, על ידי שילוב של יותר משני אנלוגים מודרניים. *ככל שיש יותר אנלוגים, כך טוב יותר* , שכן זה (לחזור על כך) מגדיל את ההסתברות למסקנה. כלומר, אם נושא א' נמצא בקורלציה עם מספר אנלוגים נוספים (במקום רק ב' ו-ג') ונמצא שגם להם יש את ד', ההסתברות גדלה שגם א' הוא ד'. זהו, אם כן, לקח חשוב אחד שאנו יכולים ללמוד מטכניקת הסוגריים - כלומר, ניתן להגדיל את ההסתברות למסקנה על ידי התייחסות, לא רק למספר רב יותר של מונחים אמצעיים (כפי שצוין קודם לכן), אלא גם למספר רב יותר של מונחים משניים.

באשר לדירוגי הסתברות, זה לא רק דיבורים כאן. נכון שבשיח רגיל, הסתברויות "מוערכות" באופן גס מאוד על סמך ניסיון אישי וזיכרון, ואפילו הטיה, ואנשים עשויים בהחלט לחלוק על כיווניהן וגודלן. אבל בשיח מדעי, הנושא נלקח ברצינות רבה יותר, ומושקעים מאמץ והוצאות רבים כדי לקבוע הסתברויות בצורה מדויקת ככל האפשר. מדענים בני זמננו [460]משתמשים במגוון רחב של טכניקות תצפית וניסוי מתוחכמות יותר ויותר, כלים טכנולוגיים ומכשירי מדידה נפלאים, שיטות מתמטיות וחישוביות גאוניות ומחשבים רבי עוצמה ביותר, כדי להשיג את הנתונים שהם מחפשים. אמינותם המקצועית והמוניטין שלהם תלויים בקפדנותם. התוצאה היא שהוודאות גוברת עם הזמן, לפעמים בקצב אקספוננציאלי.

חוקרים מודרניים ראויים להערצה בכמות המאמץ והטיפול שהם משקיעים כדי להגיע למסקנותיהם. הדבר מודגם היטב בספר על הדינוזאורים שהזכרנו כאן [461]. עד שנת 2000, התגלו ונתנו שמות לכ-500 מיני דינוזאורים בעולם. מדענים רצו לסווג אותם זה לזה, בעץ אבולוציוני שלם, בצורה מדויקת ככל האפשר. הם אספו, איחדו וטבלאות את כל המידע הידוע ממאות מאמרים שפורסמו; ובאמצעות תוכנה מורכבת ומחשבים רבי עוצמה הצליחו למצוא את הסיווגים הסבירים ביותר מבחינה סטטיסטית עבור מאות מינים ידועים. לאחרונה, הם החלו לבחון מחדש דגימות המאוחסנות במוזיאונים ואוניברסיטאות ברחבי העולם, בחיפוש אחר נוכחות או היעדרות של 457 מאפיינים אנטומיים בכל מקרה, כדי לקבל עץ שלם ומדויק עוד יותר.

ברור שעץ כזה מאפשר, בין היתר, חלוקה לסוגריים. זהו מאגר ויזואלי קצר של מספר רב של השוואות וניגודים.

---

460 כמו הפליאונטולוגים בספר המוזכר.

461 עמ' 77-76, 83-82.

7. שימוש באנלוגיה ביצירת ויישום חוק

טיעון אנלוגי נפוץ לא רק במחשבה ובשיח היומיומיים של כולם, וגם בהקשרים מדעיים יותר, אלא שהוא נפוץ למדי גם בהקשרים משפטיים. זהו כלי לפיתוח ויישום משפט המשמש בכל מערכות המשפט. דוגמאות ניתן למצוא בקלות במערכות עתיקות (כמו היוונית, הרומית או התלמודית), במערכות מימי הביניים (כמו הנוצרית, האסלאמית או הרבנית), ובמערכות מודרניות (כמו הבריטית, האמריקאית או הצרפתית). לא משנה אם המערכת הפוליטית המעורבת היא במהותה דיקטטורית (כמו, נניח, ברוסיה או בסין כיום) או חופשית ודמוקרטית במהותה (כמו במדינות המערב כיום) - הנמקה אנלוגית על ידי מחוקקים או שופטים נפוצה.

מחוקקים שואפים לחוקק חוקים חדשים, וליצור "חוק סטטוטורי", בעוד ששופטים שואפים באופן עקרוני להחיל את החוקים שהאחרונים מורידים להם, אם כי, על ידי קביעת תקדימים מחייבים, בתי המשפט למעשה מגבירים את החוק, ויוצרים "פסיקה", ויתרה מכך, חלק מבתי המשפט העליונים לוקחים את סמכות הפרשנות הזו הרבה מעבר לכוונה המקורית הגלויה של החקיקה ונעשים "יצירתיים" למדי.

טיעון אנלוגי מסייע לשמור על מידה מסוימת של עקביות ואחידות בחוק. אם אנלוגיות ואי-אנלוגיות היו מתעלמים, מערכת משפט הייתה עשויה לכלול מגוון רחב של חוקים סותרים יחסית, אשר היו יכולים לשמש לגיבוש פסקי דין מקלים או מחמירים באופן שרירותי, כרצונם של השופטים, בהתאם לדעותיהם הפוליטיות או האישיות האחרות שלהם, או אפילו רק למצב הרוח הנוכחי שלהם. חקיקה *א-לה-קארט כזו* מנוגדת בבירור לצדק.

ניתן להשתמש בטיעון אנלוגי בהקשרים משפטיים בכמה דרכים: (א) אנו יכולים לנסח חוקים חדשים על בסיס עקרונות אתיים או פוליטיים כלליים [462]; (ב) אנו יכולים להפיק חוקים ספציפיים מהנחיות חוקתיות; (ג) אנו יכולים לחוקק חוקים חדשים על ידי חיקוי של חוקים קיימים עבור מצבים דומים; (ד) אנו יכולים לטעון בעד החלת חוק קיים על מקרה מסוים הנבחן; (ה) אנו יכולים להשתמש בתקדימים משפטיים, לבחון מקרים קודמים הדומים למקרה הנוכחי, ולהציע פסק דין דומה עבורו; או (ו) אנו יכולים לפנות לשילוב כלשהו של דרכים אלה. עבור כל אחת מדרכים אלה, או שילוב שלהן, ניתן לבנות טיעון אנלוגי, בתנאי שאנו תופסים (ורצוי להבהיר) מכנה משותף

---

462 לדוגמה, בטענה שמאחר שלאדם יש זכות טבעית לחיים וחירות, לא ניתן להוציאו להורג או לכלוא אותו כרצונו (אלא רק בסופו של דבר בתנאים מסוימים, כלומר לאחר התנהגות פלילית מוכחת שעונשה על פי חוק, ולאחר הליך משפטי תקין). החקיקה נועדה לתת ביטוי קונקרטי ומעשי לעיקרון הפילוסופי המופשט.

משמעותי בין מצב המקור למצב היעד. הטיעון ייראה בערך כך (חיובי סובייקטיבי, משווה):

> מאחר והמצב הנבחן (= מונח מרכזי, P) *דומה* למצב שנחזה על ידי עקרונות אתיים או פוליטיים כלליים כאלה ואחרים (א), או הנחיות חוקתיות (ב), או חוקים קיימים (ג, ד), או תקדימים משפטיים (ה) (= מונח משני, Q), ביחס לזה ולאותו (= מונח אמצעי, R),
>
> ו[הנחת יסוד משנית] מקור זה (Q) קובע דרך פעולה משפטית כלשהי[463](= מונח משני, S),
>
> מכאן נובע באנלוגיה ש[מסקנה] עבור מצב היעד (P) עלינו לקבוע או ליישם דרך פעולה משפטית דומה (S).

מיותר לציין, בעוד שהאנלוגיה עשויה להיות משכנעת *למדי לכאורה* , ייתכן שבסופו של דבר היא תועמד בפני התנגדות אמינה; משום שטיעון כזה לעולם אינו מכריע מבחינה לוגית, אלא במקרה הטוב אינדיקטיבי. ניתן לטעון ש-P אינו דומה מספיק ל-Q או במובנים משמעותיים ל-R, או שבעוד שהוא ניתן להשוואה ביחס ל-R, הוא שונה למדי ביחס לגורמים מסוימים אחרים (מונח ביניים נוסף), ולכן ניסוח חוק או פסק דין S עבור P הדומה לזה שנקבע קודם לכן עבור Q אינו חכם. טיעון נגדי כזה יכול להיות מנוסח גם בצורה סטנדרטית, כדלקמן (סובייקט שלילי, ניגוד):

> מאחר שהמצב הנבחן (P) *אינו* דומה למצב שצופו על ידי עקרונות אתיים כלליים כאלה ואחרים (א), או הנחיות חוקתיות (ב), או חוקים קיימים (ג, ד), או תקדימים משפטיים (ה) (Q), ביחס לזה וזה (R), או ביחס לגורמים מסוימים אחרים, ומקור זה (Q) קובע דרך פעולה משפטית כלשהי (S), נובע מחוסר אנלוגיה שעבור מצב היעד (P) אין *לקבוע* או ליישם דרך פעולה משפטית דומה (S).

אין לבלבל בין טיעון אנלוגי לבין טיעון "על פי הצורך", שהוא מורכב יותר (ראו את עבודתי *"לוגיקה* על פי הצורך" לטיפול מעמיק בטיעון כזה, ולהשוואתו וניגודו לטיעון אנלוגי). בנקודה זו, עלינו כמובן להציע דוגמאות רבות ממערכות משפט שונות מבחינה היסטורית וגיאוגרפית[464]. עם זאת, אסתפק בהצגת דוגמה תלמודית אחת, שאני מוצא מעניינת ומאתגרת מבחינה אינטלקטואלית בשל החשיבה המורכבת שהיא כרוכה בה. כדאי לקורא לקרוא אותה בעיון, גם אם יהיה אדיש לתוכן התלמודי, שכן יש הרבה מה להרוויח בחדות הלוגיקה ובמיומנות מתרגיל תובעני זה.

---

463 כגון פסק דין או עונש הולם.

464 אני מניח שהקורא יכול למצוא בקלות דוגמאות רבות כאלה דרך אתרי אינטרנט משפטיים או בספריות.

8. איור תלמודי

כעת נבחן המחשה תלמודית של סוג ההיגיון האנלוגי המורכב יותר שהצגנו קודם לכן, תוך התייחסות לדיון המצוי בתלמוד הבבלי, מסכת *בבא קמא* , עמ' 20א-21א. תשומת ליבי הופנתה לסוגיה (פריקופה) ארוכה זו של הרב לואיס ג'ייקובס, המציג ניתוח ספרותי מפורט שלה באחד מחיבוריו [465]. אני מציג כאן רק חלק קטן מהדיון, וזאת בקצרה ככל האפשר, משום שאיני מעוניין באמת בסוגיה המשפטית הספציפית הנידונה, אלא רק רוצה להמחיש ולהעריך את השימוש באנלוגיה בשיח ההלכתי של התלמוד. תיאורי מבוסס על תרגום התלמוד לאנגלית של שונצינו [466]וכן על קריאתו של ג'ייקובס; אך כל הניתוחים הלוגיים וההערות הביקורתיות הסופיות הן שלי בלבד.

מדוגמה ארוכה זו עולה בבירור כי טיעון אנלוגי ממלא תפקיד גדול בהיגיון התלמודי (ומאוחר יותר, הרבני). אנו למדים ממנה שכאשר רבנים מבקשים לקבוע הלכה משפטית חדשה, הם פונים לאנלוגיות שונות המצויות במשנה (או, בהקשרים אחרים, בטקסטים מקראיים או מסורתיים אחרים, או אפילו כמוצא אחרון בהצהרות סמכותיות של פוסקי רבנים [467]), כבסיס אפשרי לטענה זו - וכאן נכנסת לתמונה סוגיית האנלוגיות השונות או אפילו הסותרות. השאלה היא: איזו מבין קבוצת האנלוגיות המוצעות היא המתאימה ביותר, זו שיש להעדיף? הבעיה כאן, לעומת בהקשרים מדעיים יותר, היא הקושי בהערכת הרלוונטיות היחסית של אנלוגיות סותרות.

השאלה המרכזית שמעלה *הסיגיה שלנו* היא זו הבאה. רב מסוים, רבי חסדא, תוהה האם " *מי שדייר בנכס שכנו מבלי ידיעתו יצטרך לשלם שכר דירה או לא*

---

465 ר. לואיס ג'ייקובס. *מבנה וצורה בתלמוד הבבלי*. קיימברידג': הוצאת קיימברידג' UP, 1991. ראה פרק 5 (עמ' 64-56). ואכן, באמצעות קריאת מאמר זה הבנתי שההצגה שלי של טיעון אנלוגי ב"לוגיקה *מכבידה*" רחוקה מלהיות שלמה, והייתי מונע לכתוב את המאמר המעמיק יותר הנוכחי. מטרת הניתוח של יעקבס היא להראות כיצד התלמוד אוסף ומסדר מידע וטיעונים ממקורות וזמנים שונים כדי ליצור יחידה ספרותית מאלפת; הוא אינו מדווח באופן אקראי או כרונולוגי על דיונים, אלא מארגן אותם בכוונה ברצף הגיוני לכאורה. מטרתי כאן שונה מאוד: היא ללמוד את השיח הלוגי בו נעשה שימוש.

466 את הטקסט המלא ניתן למצוא באתר Halakhah.com. גם ההסברים בסוגריים מרובעים מופיעים שם.

467 במקרים מסוימים, אפילו בתוך *סוגיה זו* , נראה שהם פשוט מסתמכים על סמכותו הגדולה יותר של מקדם כלשהו. זוהי, כמובן, טענה *אד הומינם* , אם כי כוונתה חיובית. הסמכויות המוזכרות נחשבות כך משום שהן נתפסות כנושאות המסורות שבעל פה שהועברו מאז ימי משה. עם זאת, אין להכחיש שלמעשה הן סותרות זו את זו לעתים קרובות. פרשנות מסורתית על עובדה זו טוענת כי הן בכל זאת (באיזשהו אופן) צודקות.

". אקרא כאן, לשם קיצור ובהירות, לדייר "הפולש" ולבעל הנכס "המשכיר". הגמרא[468] מציעה את ההבהרה הבאה לסוגיה:

> "אבל באילו נסיבות? קשה להניח שהמקום לא היה להשכרה [ובכל מקרה היה נשאר ריק], וגם הוא [זה שדייר בו] היה אדם שלא נהג לשכור דירה [מכיוון שהיו לו חברים שהיו מוכנים לארח אותו ללא כל תשלום], שכן [איזו אחריות ניתן לייחס למקרה שבו] הנתבע לא הפיק תועלת והתובע לא סבל מהפסד? אם מצד שני המקום היה להשכרה והוא היה אדם שנהגה לשכור מקום, [מדוע לא תהיה לייחס אחריות מכיוון ש] הנתבע הפיק תועלת והתובע סבל מהפסד? - לא; הבעיה מתעוררת במקרה שבו המקום לא היה להשכרה, אך נהג לשכור מקום."

ומכאן אנו יודעים שבמקרה הנדון, הדייר מרוויח (מכיוון שלא היה לו מקום לגור בו ללא שכר דירה), אך המשכיר אינו סובל מהפסד (מכיוון שהוא נתן למקום לעמוד ריק באותה עת, גם אם בדרך כלל ביקש להשכירו) – בעברית, מקרה זה מכונה זה *נהדר* וזה לא סובל מהפסד. לאחר מעשה, המשכיר עשוי לומר לדייר "מכיוון שהפקת תועלת [אחרת היית צריך לשכור את הנכס], עליך לשלם שכר דירה בהתאם"; בעוד שהדייר עשוי לסרב לשלם שכר דירה למשכיר, בטענה "איזה הפסד גרמתי לך [מכיוון שהנכס שלך ממילא לא היה להשכרה]?"

התשובה לשאלה נבקשת באמצעות בחינת פסיקות משפטיות שנקבעו בהקשרים אחרים, הכוללים נתבע/ית (כמו הפולש) שנהנה ממשהו, ונגד תובע/ית (כמו המשכיר) שאינו סובל הפסוק, כלומר, בעל אותו תרחיש של *"זה נהדר וזה להחר"* . אם במצב דומה כזה הפסיקה הייתה שהנתבע/ית חייב/ת לשלם משהו ליריב/ית, ההנחה היא שאותה פסיקת אחריות ניתנת להחלת על המקרה "שלנו" (כלומר, המקרה הנ"ל של משכיר לעומת פולש). אם במצב דומה כזה הפסיקה הייתה אי-אחריות, אזי במקרה שלנו זו תיחשב כפסיקה הרלוונטית. הטיעון האנלוגי הנבחן כאן הוא, אם כן:

> כשם שבטקסט ההוכחה, שבו הגיבור מרוויח והאנטגוניסט אינו סובל הפסד, החוק היה שהראשון מחויב (או אינו מחויב, לפי העניין) לשלם פיצוי כלשהו לאחרון;

---

[468] התלמוד כולל משנה וגמרא. כל קטע משנה מוצג מילה במילה, ולאחר מכן נדון בגמרא, אם כי נושאים אחרים עשויים להידון גם כבדרך אגב. המונח 'גמרא' מתייחס לעורך/ים אנונימי/ים שאסף/ו דיונים, הקשורים איכשהו למשנה המוזכרת, על ידי רבנים שונים בתקופות שונות, תוך שהוא מסדר את הדיונים הללו בסדר מכוון כלשהו, בדרך כלל עם פירוש המקשר ביניהם. פרשנים אחרים, כמו רש"י או תוספות, עשויים להיכנס לתמונה זמן רב לאחר הגמרא, ולשאול שאלות או להבהיר נקודות שלא מטופלות במפורש בגמרא. המשנה מתוארכת לסביבות שנת 200 לספירה והגמרא לסביבות שנת 500 לספירה.

באופן דומה, במקרה שלנו, כאשר הגיבור מרוויח והאנטגוניסט אינו סובל הפסד, הדין חייב להיות שהראשון מחויב (או לא מחויב, לפי העניין) לשלם פיצוי כלשהו לאחרון.

קראו לשני משפטים אלה מקור האנלוגיה ומטרת האנלוגיה. שימו לב היטב ששני המקרים כוללים את התרחיש " *זה נהדר וזה לא-השר*" ; זה מה שמחבר אותם יחד, הבסיס המשותף שלהם. הפסקה הראשונה מספקת הצעה היפותטית (המקור) שבמקרה קודם שכלל תרחיש זה (הקודם) הפסיקה הייתה כך וכך (התוצאה); הפסקה השנייה מנסחת משפט "אם-אז" דומה (המטרה) עבור המקרה החדש, וטוענת שמכיוון שיש לו את אותו קודם, ניתן להניח שיש לו את אותה תוצאה. בדרך זו, מוצעת פסיקה עבור המקרה החדש. עם זאת, יש להדגיש כי היסק זה הוא אינדוקטיבי, לא דדוקטיבי; לא בלתי יעלה על הדעת מבחינה לוגית שהפסיקה עשויה להתברר כשונה בשני המקרים מטעמים אחרים, סבירים יותר.

נוכל לנסח מחדש את הטיעון הזה בפורמט הסטנדרטי לטיעון אנלוגי (חיובי סובייקטיבי) באופן הבא:

> בהינתן שהמקרה שלנו (= איבר עיקרי, P) דומה למקרה שבטקסט ההוכחה (= איבר משני, Q) בכך שהוא כולל את התרחיש *זה נהדר וזה לא-הסר* (= איבר אמצעי, R), וכי במקרה של טקסט ההוכחה (Q) החוק היה כך וכך (חובה לשלם, או לא, לפי העניין) (= איבר משני, S), מכאן נובע שגם במקרה שלנו (P) החוק צריך להיות כך וכך (חובה לשלם, או לא, לפי העניין) (S).

דוגמה משוערת בסוגיה שלנו לצורת טיעון אנלוגית כזו היא הבאה. רב אחר, רמי בר חמא, טוען כי הפתרון לבעיה שהציג רב חסדא נמצא במשנה בבא *קמא* ב', ב', שם נאמר [469]:

> "באיזה מקרה מיושם משפט זה, לפיו אדם משלם את מלוא ערך המזון שאוכל בעל החיים? זהו מקרה שבו בעל החיים אכל את המזון ברכוש הנפגע; אך אם בעל החיים אכל מזון ברשות הרבים, בעל בעל החיים פטור מאחריות. וגם אם בעל החיים אכל מזון ברשות הרבים, אם בעל החיים מפיק תועלת מאכילת תוצרתו של אחר ברשות הרבים, הבעלים משלם עבור התועלת שהוא מפיק, רק לא עבור מלוא עלות המזון."

קטע זה במשנה מורכב משלושה משפטים. הראשון הוא התייחסות לחוק שניתן בשמות כ"ב, ד'. קטע תורה זה קובע כי "כי יאכל איש שדה או כרם, ושחרר את בהמתו, ורעתה בשדה אחר, מטוב שדו ומטוב כרמו ישלם".

---

469 אני מצטט כאן את שלושת המשפטים במשנה המעניינים אותנו, תוך שימוש בתרגום שבספריה.org משום שהוא ברור יותר מזה שניתן במהדורת שונצינו.

המשפט השני במשנתנו נגזר מהראשון על ידי קריאה של " *דברי אמת* "[470], המפרשת שהאחריות קיימת *רק* אם הבהמה הרופפת אוכלת שלא כדין ברשות הפרטית; מכאן משתמע שאם הבעיה התעוררה ברשות הרבים, אין אחריות (אם כי, מבחינה הגיונית, אחריות חלקית היא גם אפשרות). שימו לב שזוהי פסיקת משנה המבוססת על היסק; זו אינה תורה מפורשת שניתנה.

דפוס ההסקה של *"דברה"* הוא תמיד כזה: אם טקסט ההוכחה מזכיר במפורש את המקרה X ("בשדהו של אדם אחר", בהקשר הנוכחי), ואינו מזכיר במפורש מקרים אחרים מלבד X (כלומר, לא-X), אזי ההנחה היא שכוונת ההשמטה הייתה *להוציא* את הלא-X (כלומר, כאן, את נחלת הכלל). זוהי צורת חשיבה נפוצה בלוגיקה התלמודית והרבנית. יש להבהיר שהסקה של *"דברה"* היא אינדוקטיבית, לא דדוקטיבית, שכן מבחינה לוגית ניתן להעלות על הדעת (אם כי למעשה לא המקרה כאן) שניתן היה למצוא טקסט אחר שכלל את הלא-X ללא סתירה מרמזת זו (כלומר, בהחלט יכול היה להיות קטע תורה אחר המציין שגם ברשות הרבים קיימת אחריות).

אכן, גם אם לא נמצא קטע תורה המספק במפורש את המידע החסר, אין זה נובע מכך שהסקת *דברה* היא בלתי נמנעת ובטוחה. צורת חשיבה הפוכה אפשרית, ואכן לעיתים נהוגה; היא נקראת *לב דברה* (לא סתם כך). בהקשר הנוכחי, ניתן היה[471] לטעון שהסיבה שהתורה לא הזכירה בעל חיים שאכל מזון ברשות הרבים היא משום שהיא ראתה זאת ברור מספיק שבמקרה כזה בעל בעל החיים חייב לשלם לבעל המזון פיצוי מלא. כלומר, הטענה היא שהתורה הזכירה רק את המקרה של בעל חיים שאוכל מזון ברשות היחיד הדורש פיצוי מלא משום שראתה שזה לא היה כה ברור. מנקודת מבט זו, כל דבר שנותר ללא השגחה ברשות הרבים מוגן 'ברור מאליו' על ידי חוק, ואילו ברשות הפרטי ניתן בהחלט לצפות מבעל הנכס להגן על כל החפצים שבו, נניח על ידי גדר או כלב שמירה; והתורה באה ואומרת: "לא, אפילו ברשות הפרטי החוק חייב להגן על חפצים ללא השגחה". חשיבה כזו אפשרית בהחלט; לכן, *הנמקת* דברה אינה דדוקטיבית, אלא אינדוקטיבית בלבד. כמו כן, כמובן, לגבי *נימוק לב דברה*.

המשפט השני במשנתנו, אם כן, מודיע לנו שאם בעל חיים מבוית אוכל שלא כדין מזון שנותר ללא השגחה ברשות הרבים, בעל החיה אינו חייב לשלם לבעל המזון על הפסדו. המשפט השלישי מודיע לנו שהגיבור (בעל החיה) בכל זאת מחויב לשלם ליריב (בעל המזון) את מה *שהיה עולה* לו בהאכלת בעל

---

470 התרגום נלקח מ-Mechon-mamre.org.

471 מיותר לציין, איני כאן תומך בשימוש בהיגיון *לב דברה* בהקשר הנוכחי. אני רק ממחיש את הצורה שקריאת *לב דברה* הייתה לובשת בהקשר הנוכחי. אין לי עניין לערער על קריאת *הדברה* המשתמעת מהמשנה.

החיים, כלומר את סכום הכסף שחסך עקב אכילת בעל החיים שלא כדין (ככל הנראה, סכום קטן בהרבה).[472]

יש לנו אפוא שתי פסקי משנה שנראים סותרים במבט ראשון: הראשונה קובעת שאין אחריות (אך משמעותה: לא אחריות מלאה המתרחשת ברשות הפרטית); השנייה קובעת שיש אחריות מסוימת (אך משמעותה: אחריות מינימלית השווה לעלות הרגילה של מזון רגיל). רמי מתמקד במשפט האחרון כדי לבנות את טיעונו. האנלוגיה, כפי שהוא רואה אותה, היא כדלקמן:

> כשם שבמשנה *בבא קמא* ב', ב', שבה בעל הבהמה מרוויח ובעל המזון אינו סובל הפסד (מבחינה *דה יורה* , משום שמה שאיבד אבד ברשות הרבים), הדין היה שהראשון מחויב לשלם לאחרון את העלות המינימלית של האכלה (למרות שאינו חייב בתשלום פיצוי מלא);
>
> באופן דומה, במקרה של רב חסדא, כאשר הדייר נהנה (מכיוון שלא היכר את המקום) והמשכיר אינו סובל הפסד (מכיוון שהסתפק בהשאירו את המקום ריק), החוק צריך להיות שהראשון מחויב לשלם לאחרון שכר דירה מינימלי (למרות שאינו חייב בתשלום פיצוי מלא).

או לנסח זאת בצורה סטנדרטית (אנלוגיה סובייקטיבית חיובית):

> בהינתן שהמקרה שלנו (P) דומה לפרשת משנה *בבא קמא ב'* , ב' (Q) בכך שהוא כולל את התרחיש של זה *נהדר וזה לא-חזר* (R), וכי בפרשת משנה (Q) הדין היה שהגיבור (בעל הבהמה) חייב לשלם ליריב (בעל המזון) את סכום טובתו (S), נובע שגם במקרה שלנו (P) הדין צריך להיות שהגיבור (פולש) חייב לשלם ליריב (בעל הבית) את סכום טובתו (S).

כפי שנראה, ניתן להתנגד לטיעון כזה בדרכים שונות. טיעון הנגד הברור ביותר לו יהיה כדלקמן (אנלוגיה סובייקטיבית חיובית עם הנחת יסוד שלילית):

> בהינתן שהמקרה שלנו (P) *אינו* דומה למקרה שבטקסט ההוכחה (Q) בכך שהוא כולל את התרחיש זה *נהדר וזה לא-השר* (R), וכי במקרה שבטקסט ההוכחה (Q) החוק היה פלוני (חובה לשלם, או לא, לפי העניין) (S), מכאן נובע שבמקרה שלנו (P) החוק, לעומת זאת, *לא צריך* להיות פלוני (חובה לשלם, או לא, לפי העניין) (כלומר, לא -S).

---

472 הבסיס המדויק לפסיקה נוספת זו של המשנה אינו, ככל שאני יכול לראות, נאמר במפורש או ניכר באופן מיידי. ייתכן שמדובר פשוט בצו רבני. אולי הבסיס שלו ברור לאנשים מביני דבר, אבל אני לא יודע מהו.

ואכן, בנרטיב התלמודי הנדון, רב שלישי, רבא, דוחה את האנלוגיה שהציע רמי, וטוען כי "במקרה של המשנה הנתבע הפיק תועלת והתובע סבל הפסד, בעוד שבבעיה שלפנינו הנתבע הפיק תועלת אך התובע לא סבל הפסד". לפיכך טוען רבא (ברוח דה פקטו יותר *מרמי*) שבמשנה בעל המזון סבל, באופן אובייקטיבי, הפסד כספי (הערך האמיתי של המזון שנאכל פחות הפיצוי הקטן יותר המגיע מבעל החיה), בעוד שבמקרה שלפנינו בעל הבית לא עשה זאת (מכיוון שלמעשה לא היה מקבל שכר דירה באותו זמן אלמלא נכבש ביתו).

משמעות הדבר היא שרבא אינו מסכים עם רמי שמגיע לבעל הבית פיצוי מהפולש. לפיכך, רבא הציע את טיעון הנגד הבא, מנוסח בצורה סטנדרטית:

> בהינתן שהמקרה הנוכחי (P) *אינו* דומה לפרשת משנה *בבא קמא ב'* , ב' (Q) בכך שהוא כולל את התרחיש של זה *נהדר וזה לא-חזר* (R), וכי בפרשת משנה (Q) הדין היה שהגיבור (בעל בעל החיים) חייב לשלם משהו ליריב (בעל המזון) (S), מכאן נובע שבמקרה שלנו (P) הדין צריך להיות, להיפך, שהגיבור (פולש) אינו *חייב* לשלם דבר ליריב (בעל הבית) (*ולא* -S).

לפי רבא, אם כן, התרחיש המדובר במשנה הוא זה של *זה* נהנה וזה סובל הפסד; וזה אינו תואם את התרחיש המשוער של המקרה הנדון, שהוא *זה נהנה וזה לו-הסר* . *כפי שראינו קודם לכן, הגמרא קובעת במפורש שבמקרה כזה, כלומר כאשר הדמות הראשית נהנית והיריב סובל הפסד, הראשונה אכן חייבת* לשלם פיצויים לאחרון. שכן ברור, לדעתה, שאם לפולש לא היה מקום אחר לגור בו ובעל הבית רצה לשכור את המקום באותו זמן, אכן יש צורך לשלם שכר דירה [473].

שימו לב שנתקלנו כאן בדוגמאות הן לטיעון חיובי (דמיון בין מקרים) והן לטיעון נגדי שלילי (שוני בין מקרים). לפיכך, נראה שיש לנו *בסוגיה זו* דוגמאות לשתי גישות קשורות של הטיעון (אנלוגיה ואי-אנלוגיה של צורת הסובייקט החיובית). מכיוון שהן עוסקות באותו מונח ביניים, הנחות היסוד העיקריות שלהן סותרות ושניהם אינם יכולים להיות תקפים. שימו לב שרמי ורבא היו בני דורו; הם היו אמוראים דור שלישי (בסביבות שנת 300 לספירה).

בנקודה זו, יש לציין כי התלמוד יוצא להגנתו של רמי באמצעות ההערה הבאה: "רמי בן חמא סבר, עם זאת, שבאופן כללי פירות שהושארו על קרקע ציבורית ננטשו [פחות או יותר] על ידי בעליהם [שלא יכול היה לראות בכך

---

473 הגמרא סבורה גם שבמקרה של "אין תועלת לאחד ואין הפסד לשני", הראשון אינו חייב לשלם את השני. התרחיש של "אין תועלת לאחד והפסד לשני" אינו נדון בגמרא, אך (אני מבין מפרשת יעקבס , הערה 3) יש פירוש תוספות בנושא. תרחיש כזה אפשרי; אפשר למשל להתייחס אליו כאל ונדל שפוגע בחצרים ריקים.

שהחיה שאכלה אותם שם כמי שגרם לו בלעדית את ההפסד שנגרם לו, ולכן האנלוגיה הייתה טובה]." (יש לציין כי ההסברים הניתנים בסוגריים מרובעים במהדורת שונצ'ינו מדללים במידה מסוימת את עמדת הגמרא.)

הגמרא מנסה כאן "להציל" את טיעונו של רמי מהתנגדותו של רבא בטענה שהאוכל שהושאר ברשות הרבים היה למעשה *הפקר* , כלומר, ויתור נפשי על ידי בעליו, כך שהאחרון לא יכול היה להאשים את בעל החיים בהפסדו; מכאן, כאשר המשנה פסקה שעל בעל החיה לשלם סכום קטן, זה לא היה כפיצוי על הפסד שנגרם לבעל המזון (כפי שטען רבא) אלא תשלום עבור התועלת שקיבל בעל החיה. מנקודת מבט זו, אם כן, תקדימי המשנה היה אכן מקרה של *זה נהדר וזה לחזר* (כפי שטען רמי) ולא מקרה של *זה נהדר וזה לחזר* (כפי שטען רבא).

הגמרא מקרינה כאן (אולי כמה מאות שנים מאוחר יותר) מחשבה למוחו של רמי שלא הביע בגלוי, כדי לגרום לו להיראות כאילו צפה את התנגדותו של רבא ולקח אותה בחשבון. עם זאת, התערבותה של הגמרא מתגלה כחלשה. יעקבס, בהערה אחרונה (הערה ו'), מודיע לנו על התנגדות מעניינת מצד בעל תוספתא, שלפי דבריו של יעקבס, "התלמוד אינו יכול להתכוון שהבעלים נטש באופן אוטומטי ומוחלט את האוכל, שכן אם זה היה המצב, לא היה תשלום כלל, והאוכל כבר לא שלו". הערה זו מנטרלת למעשה את ניסיון ההפרכה של הגמרא את טיעונו הנגדי של רבא.[474]

אז, הדיון הנוסף הזה מתגלה כסטייה חסרת תועלת. אנחנו נותרים עם טיעון של רמי וטיעון נגד של רבא, ואנחנו צריכים לדעת איזה מהשניים להעדיף. שניהם נראים משכנעים, לפחות באופן שטחי, וקשה לבחור ביניהם. התלמוד כנראה אינו מרוצה לחלוטין מטיעוני רמי ורבא, או אפילו מהגנתו שלו עצמו על רמי כנגד רבא, שכן הוא מחפש טיעונים אחרים שעשויים לענות בצורה משכנעת יותר על השאלה ששאל רב חסדא; אך הוא אינו מבהיר מדוע הוא עושה זאת.

מצידנו, **ההערות הביקורתיות הבאות** נראות רלוונטיות. שימו לב שאין לי שום טענה הלכתית לטעון. איני מנסה להוכיח שהתלמוד, או כל רב אחר המוזכר בו, צודק או לא. לא אכפת לי מה תהיה התוצאה המשפטית של הדיון,

---

474 לא תהיה סיבה שבעל החיה ישלם דבר לבעל המזון אם האחרון כבר לא היה הבעלים של המזון בזמן שהחיה אכלה אותו. ג'ייקובס מציע שאולי המשמעות היא "לא שהוא [בעל המזון] נטש את המזון, אלא שהתורה נטשה אותו בכך שהתורה הכריזה שאין *שן* [כלומר, אין אחריות] ברשות הרבים". עם זאת, איני רואה הבדל משמעותי בין נטישת התורה לבין נטישת בעל המזון, שכן האחרון נובע באופן טבעי מהראשון. אם בעל המזון נטש, זה בוודאי משום שידע שהתורה נטשה; אם לא ידע את התורה (או ליתר דיוק, את המשמעות *של דברי האמת* ממנה), לא תהיה לו סיבה לראות את רכושו כאבוד ברגע שהשאיר אותו ללא טיפול - הוא יניח באופן טבעי או לפחות יקווה שהוא ישיב אותו בקלות עם שובו (או שלא ישאיר אותו ללא טיפול). לכן, ניטרול הטיעון של הגמרא אינו מושפע.

אם כי אני כמובן מודאג מההגינות הלוגית או חוסר ההתאמה של הטיעונים שנתקלתי בהם. ענייני העיקרי בבחינת קטע תלמודי זה הוא לראות אילו לקחים ניתן ללמוד ממנו ללוגיקה פורמלית (וכפי שנראה, אכן למדתי כמה לקחים).

כפי שכבר הוכח בטיפול התאורטי שלנו באנלוגיה סותרת, אין דרך פורמלית לפתור את הקונפליקט בין השוואה לניגוד; באופן פורמלי, כל אחת מהתזות עשויה להיות נכונה. יש להתעמק בבעיה הנדונה ולנסות למצוא סיבות להעדיף תזה אחת או אחרת. בשיח הנבחן, אנו בהחלט יכולים להצביע על פגם אפשרי אחד הוא השימוש המשתנה (או הדו-משמעי או הדו-משמעי) במונחים. כל אחד מהנשואים 'מרוויח', 'סובל הפסד', 'אחראי', ושלילותיהם, למרות שעל פני השטח נראות אחידות במשמעותן, נמצאים במהלך דיון זה (ושוב כפי שהוא מורחב בהמשך בפרשנויות פוסט-תלמודיות) בשימוש בדרכים מגבילות נבחרות, שניתן לאפיין כקונבנציונליות (או אפילו כסובייקטיביות או שרירותיות).

לפיכך, הפולש בנרטיבו של רב חסדא נחשב על ידי הגמרא כמי ש"הפיק תועלת" רק אם, כאשר התגורר במקום, לא היה לו מקום לינה חלופי לרשותו; כלומר, רק אם היה זקוק למקום בו התגורר. (מיותר לציין שאורח מוזמן אינו פולש.) אך באופן אובייקטיבי, ניתן לטעון שעצם *העובדה* שהפולש התגורר במקום מרצונו מרמזת שהוא ראה בכך ערך כלשהו עבור עצמו (אחרת לא היה עושה זאת). במקרה זה, כל התגוררות היא תועלת מסוימת, ואין לומר באמת *ששום* תרחיש הכרוך בפלישה אינו כרוך בתועלת לגיבור. ניתן לומר את אותו הדבר לגבי בעל החיה (במשנה המוזכרת): ברגע שבו בעל החיים שלו ניזון, בין אם ברשות הפרטית או ברשות הרבים, הוא הפיק תועלת מסוימת באופן אובייקטיבי (אם כי במקרה).

שוב, הגמרא רואה את בעל הבית כמי ש"סבל הפסד" רק אם חיפש באופן פעיל או לפחות רצה נפשית להשכיר את המקום; אחרת, אם לכאורה היה מרוצה להשאיר את המקום ריק, הוא נחשב כמי שלא סבל הפסד. אך ניתן לטעון באופן סביר שהוא סבל הפסד מעצם *העובדה* שרכושו שימש ללא ידיעתו או רשותו, גם אם לא חיפש באופן פעיל או אפילו רצה למצוא שוכר (ייתכן שאולי השאיר את המקום ריק למקרה שחמותו תבוא לבקר). במקרה כזה, כל פלישה גורמת להפסד, ושום *תרחיש* הכרוך בפלישה לא יכול להיחשב באמת כלא כרוך בהפסד עבור היריב. אותה חשיבה חלה על בעל המזון: מרגע שמזונו נאכל, בין אם ברשות הפרטית או הציבורית, הוא סבל הפסד באופן אובייקטיבי (גם אם החוק, בין אם התורה או המשנה, שולל זאת באופן קונבנציונלי).

על בסיס זה, כלומר, כאשר אנו מתעקשים על *טרמינולוגיה אחידה* , גם פרשת המשנה וגם פרשת רב חסדא כרוכים בהכרח בתרחיש 'זה מרוויח וזה סובל הפסד' - ורמי טועה לראותם כ"זה *נהדר וזה לחזר*" ; בעוד שרבא, אף שצודק

בחלקו בראיית פרשת המשנה כ"זה *נהדר וזה קנחזר*" , טועה בחלקו בראיית פרשת רב חסדא כ"זה *נהדר וזה לחזר*" . שימו לב שהגמרא היא שמפרשת את הפולש כמי שנהנה *באופן מגביל* , רק אם לא היה לו מקום אחר לתפוס, ואת בעל הבית כמי שמפסיד *באופן מגביל* , רק אם קיווה או ניסה לשכור את המקום באותו זמן. אבל מאחר שפרשנויות הגמרא מגבילות, והיא מאפשרת תרחישים אפשריים אחרים (בעיקר, 'אין תועלת לאחד ואין הפסד לשני', ובסופו של דבר 'אין תועלת לאחד והפסד לשני'), היא אינה טוענת (כפי שאני עושה כאן) לטובת טרמינולוגיה אחידה.

אז כך לגבי התרחיש המקדים (המשמש כבסיס לאנלוגיה). באשר לחובה המשפטית הנובעת מכך (או לא), גם כאן ניתן לראות מגוון משמעויות. במשנה, בעקבות קריאת *"דבקה* " של שמות כ"ב, ד', בעל הבהמה מוכרז כפטור מפיצוי לבעל המזון על המזון שאבד, אם כי האחרון בכל זאת, על פי פסיקה משנה נוספת, נדרש לשלם לראשון את הסכום (כנראה קטן יחסית) שהיה צריך להוציא כדי להאכיל את בעל החיים שלו (אלמלא סיפקה בעל החיים את רעבונו שלא כדין במזון היקר יותר שמצא ללא השגחה). כאן, אם כן, הגיבור נחשב, מבחינה צרכנית, כ"לא חייב", גם כשהוא מחויב מבחינה חוקית לשלם משהו ליריב; הסכום הקטן יותר שהוא נדרש לשלם אינו נחשב כנופל תחת המונח "חייב". זהו שימוש *מוגבל באופן קונבנציונלי* במונח "חייב"[475]. באופן אובייקטיבי, כמובן, כל חובה לשלם סכום כלשהו היא חבות. במקרה כזה, פסק הדין של המשנה הוא למעשה שיש אחריות, גם אם קטנה יותר ממה שיכול היה להיות. מכאן, במקרה שהעלה רב חסדא, הפסיקה צריכה להיות שהפולש חייב לשלם למשכיר סכום מינימלי של שכר דירה (המחיר המינימלי בשוק עבור נכס כזה באותו זמן ובמקום).

בהתחשב בכל השיקולים הללו, נראה כי היישום הנכון של פסק הדין המשנה (בכללו) למקרה הנדון יהיה שהתרחיש המדובר הוא 'תועלת לאחד והפסד לשני', והפסיקה המשפטית הנובעת מכך צריכה להיות פיצוי חלקי [476]. בעל המזון אכן סובל הפסד באופן אובייקטיבי, ובעל בעל החיים חייב באופן אובייקטיבי לשלם משהו; וגם המשכיר יכול להיחשב כמי שסובל הפסד, ועל בסיס זה ניתן לראות את הפולש כחייב לשלם משהו. במקרה זה, *לא ניתן לטעון* לטיעון האנלוגי של רמי *ולא* לטיעון הנגד של רבא באמצעות

---

[475] הבדיה היא שהאנטגוניסט אינו יכול, בגין הפסדו, להגיש *תביעה כספית* (מהגיבור); אך לגיבור יש בכל זאת *חובה* לשלם את הכסף שחסך (לאנטגוניסט). זהו הבחנה דמיונית, משום שבהינתן החובה המשפטית האחרונה, בוודאי ניתן להגיש תביעה משפטית בבית המשפט.

[476] פיצוי *מסוים* לפחות משתמע. הפיצוי אינו *מלא* משום שהמשנה פסקה שהוא לא יכול להיות, על סמך קריאת *דברה של שמות כב, ד. אך אילו קטע תורה זה היה נקרא לב דברה* , הפיצוי בהחלט היה יכול להיות מלא, שימו לב. לכן, הפיצוי הוא בהכרח *חלקי* . פסק דין רבני נוסף קובע אותו שווה לסכום *המינימלי* שהגיבור היה צריך להוציא אלמלא האירועים המתוארים.

אי-אנלוגיה כמדויקים כפי שהם נראים בתחילה. אם נציג את התזה החדשה שלנו בצורה סטנדרטית, נקבל:

> בהינתן שהמקרה שלנו (P) דומה לפרשת משנה *בבא קמא ב'* , ב' (Q) בכך שהיא כוללת את התרחיש של *זה נהדר וזה קנשר* (R), וכי בפרשת משנה (Q) הדין היה שהגיבור (בעל הבהמה) חייב לשלם ליריב (בעל המזון) את סכום טובתו (S), מכאן נובע שגם במקרה שלנו (P) הדין צריך להיות שהגיבור (פולש) חייב לשלם ליריב (בעל הבית) את סכום טובתו (S).

התלמוד אינו מתחשב בפרשנות חלופית פשוטה זו, המבוססת על טרמינולוגיה אחידה. כבר מתחילת מחשבתו, הוא נקשר לגישה מורכבת יותר, שממנה עולות אפשרויות לוגיות שונות. ייתכן שהוא בוחר בדרך מפותלת זו משום שהוא אינו מחפש באמת פתרון לבעיה (קביעת עיקרון משפטי או חוק מסוים) אלא משתמש בנרטיב כהזדמנות נוחה לבחון מצבים ודעות שונות. במקרה כזה, עליו לשמור על הסוגיה פתוחה ובלתי פתורה, גם אם באופן מלאכותי במקצת, כדי לשמור על השיחה. (ראינו דוגמה ברורה לכך בניסיון הגס של הגמרא להציל את רמי מרבא). מניע התלמוד הוא כנראה בעיקרו אקדמי ודידקטי ולא ממוקד אך ורק בחקיקה.

אך בכך, התלמוד מפספס את האפשרות הלוגית הנוספת האמורה! הוא אינו מעלה אותה על דעתו, קל וחומר מציע סיבה מהימנה כלשהי לשלילתה. כפי שראינו לעיל, הגמרא מגדירה את הבעיה הזקוקה לפתרון מלכתחילה כחיפוש אחר תקדים שבו הגיבור מרוויח והיריב אינו סובל הפסד. היא מגיעה להגדרה משוערת זו בטענה ישירה ששני התרחישים, שבהם הראשון אינו מרוויח והשני אינו סובל הפסד (שעבורו לא תהיה אחריות) או הראשון מרוויח והראשון סובל הפסד (שעבורו תהיה אחריות), אינם רלוונטיים למקרה הנדון. והוא אינו מזכיר או שולל את התרחיש האפשרי השלישי (שבו שם בעל תוספות לב), דהיינו התרחיש שבו הגיבור אינו מרוויח והיריב סובל הפסד.

הגמרא אינה מספרת לנו על סמך מה היא פסלה את שני התרחישים האלטרנטיביים הנזכרים בה, וגם לא מסבירה מדוע היא אינה מזכירה את התרחיש האפשרי השלישי. עם זאת, היא דבקה בוודאות מרשימה בתרחיש הרביעי (כלומר, "זה מרוויח וזה לא סובל הפסד"). רוב הקוראים מאפשרים לטענות אקראיות (או תחבולות) כאלה לעבור ללא ביקורת משום שהם מאמינים שלגמרא יש ידע מלא ולכן סמכות מוחלטת. אך בוודאי, אם הגמרא פונה בכלל להיגיון, עליה לעשות זאת באופן עקבי ולהסביר את כל עמדותיה. עליה להצדיק באופן משכנע את הוודאויות שהיא מציגה.

ניתן להסכים בקלות עם הגמרא שדייר שבדרך כלל משלם שכר דירה במקום אחר יהיה חייב לשלם שכר דירה גם למשכיר זה, בהנחה שהאחרון מחפש או מעוניין בשוכר משלם; אך *מדוע* חובה זו של הדייר תיעלם אם המשכיר לא מחפש להשכיר את ביתו ולא נתן אישור למגורים חופשיים בנכסיו? *ומדוע*

דייר שיכול היה לשהות בביתו של חבר ללא תשלום, לא יהיה חייב בכל זאת לשלם שכר דירה עבור שהייה בביתו של המשכיר ללא הזמנה, גם אם האחרון לא מחפש או מעוניין בשוכר משלם? הגמרא אינה מצדיקה את ההבחנות העדינות והמפוארות שלה, למרות שהן רחוקות מלהיות אקסיומטיות.

קחו רגע אחורה וחשבו על האבסורד שבטענת הגמרא כאן לאור הסטנדרטים המוסריים המקובלים. האם ניתן להניח שנווד חסר בית יכול להיכנס בחופשיות ולגור (או להשתמש) ברכוש השייך לבעל הבית ללא ידיעתו ואישורו? אין ספק שזה ייחשב *לגניבה* של רכוש פרטי, גם אם זמני ובכפוף לתנאים מסוימים (כלומר, שהפולש היה יכול לשהות במקומות אחרים ללא תשלום והמקום של בעל הבית לא היה מושכר באותו זמן). זו תהיה גניבה בדיוק כמו שזר "השאל" בשמחה את מכוניתו של מישהו לזמן מה ללא אישור הבעלים, בטענה שחבריו בדרך כלל מרשים לו לעשות זאת והמכונית עמדה ללא תנועה! ברור שטענת הגמרא כאן היא למעשה שלילת זכויות קניין, וסנקציה של חוסר יושר משווע. אולי באותם ימים הנורמות החברתיות היו שונות כל כך, אבל אני בספק.

ההצהרה היחידה והאמינה, הייתי אומר, היא שמישהו שפולש מקום ללא רשות תמיד חייב לשלם פיצוי כלשהו למשכיר, *ללא קשר* לתנאים הקשורים לאחד או לשני. למעשה, יש להעמידו לדין גם בגין הסגת גבול! הגמרא בשום מקום לא שוקלת או מפריכה (כפי שהיה ראוי לעשות) את הטענה המתבקשת הזו. כמובן, אפשר לדמיין מצב *של כוח עליון* - נניח מישהו שאבד בסופת שלגים ונתקל בבקתה ריקה, שעשויה להציל חיים - בוודאי שבמצב חריג שכזה, כריעה תהיה מקובלת מבחינה מוסרית. אך הגמרא אינה מתייחסת למתירנותה לסכנת חיים.

יש להודות שזה מאוד לא שגרתי לבקר טיעון תלמודי מבלי להשאיר לו פתח מילוט. בדרך כלל, לומדי התלמוד מקבלים כמובן מאליו את כל מה שהוא אומר; ואם נמצא "קושי" כלשהו במה שהוא אומר, מוצע במהירות "פתרון" מסובך כדי לשמור על אמינותו הכוללת. אבל ענייני כאן אינם להגן, או אפילו לתקוף, מסמך זה. אני לא עוסק ב"איתות סגולות". אני רק עוסק בהיגיון של השיח, תהא מטרתו או תוצאתו אשר תהיה. כוונתי היחידה כאן היא להראות שטיעון אנלוגי מתוך תקדים שיפוטי כדי לקבוע עיקרון משפטי או חוק חדש הוא תהליך מורכב הכרוך במחשבה ודיון רבים.

באשר לתזה החלופית המוצעת שלי, דהיינו שהמקרה הנבחן (בעל בית *לעומת* פולש) יכול להיות נגזר באנלוגיה ממקרה המשנה (בעל מזון *לעומת* בעל בעל חיים) דרך המונח האמצעי *"זה נהדר וזה קנשר"* (המונח המשני הוא אז אחריות חלקית), יש להדגיש שאני עדיין רואה בכך מסקנה *אינדוקטיבית* . איני טוען שהיא אינה פתוחה לאתגר בסופו של דבר. ייתכן שיש טקסט הוכחה אחר או הסקה אחרת שסותרת אותה או לפחות עולה עליה באמינותה. ייתכן, למשל, שיש טיעון/ות אנלוגי/ים ממשנה/ות אחרות, הטוענות באמצעות

מונח/ות אמצעי/ות אחרים ומניבות מסקנה/ות סותרת/ות. לאחר מכן עלינו לשקול איכשהו את החלופות ולהחליט איזו מהן המשכנעת ביותר. לדוגמה, ייתכן שנמצא סיבות רבות יותר מבחינה מספרית התומכות במסקנה זו מאשר בה. אנלוגיה היא טיעון אינדוקטיבי, לא דדוקטיבי. היא כוללת ניסוי וטעייה.

לתצפיות הנ"ל יש משמעות עבור ההיגיון הפורמלי של האנלוגיה. שאלה חשובה שהן מעלות היא: האם אנלוגיה תקפה אם המונחים המשמשים אנלוגיים רק בתנאי או במקרים ספציפיים? בוודאי קיים הבדל פורמלי בין המונח הכללי 'הטבות' לבין המונח הצר יותר 'הטבות בתנאים כאלה ואחרים' (לדוגמה, 'הדייר נהנה בתנאי שאין לו מקום מגורים חלופי לרשותו'). באופן דומה, המונחים 'סובל הפסד' ו'סובל הפסד בתנאים כך וכך' (למשל, 'המשכיר סובל הפסד בתנאי שחיפש או לפחות ייחל לשוכר') אינם שווים ערך אלא נבדלים זה מזה. שוב, המונחים 'אחראי' ו'אחראי בתנאי' (למשל, 'הדייר אחראי כלפי המשכיר רק אם החוק קובע שהוא צריך לשלם כשכר דירה את מלוא ערך המקום, לא אם הוא צריך לשלם רק שכר דירה נמוך יותר) - אלה אינם מונחים זהים.

כפי שראינו בטיפול התיאורטי הקודם שלנו בלוגיקה אנלוגית, עצם הטענה שיש אנלוגיה אינה בהכרח נכונה, גם אם היא נעשית בכנות. ייתכנו עמימות או דו-משמעיות בטרמינולוגיה (בין אם נעשו בתמימות ובין אם בכוונה להטעות) אשר מבטלות את ניסיון ההסקה. ייתכן שהמונח האמצעי לכאורה לא יהיה זהה עבור המונחים העיקרי והמשני, וכמו כן, המונח המשני עשוי להיות חסר אחידות. ניתן להתגבר על בעיות היקף כאלה בתנאים מדויקים מסוימים, אך לא תמיד.

הבה ננסה להפיק לקח בלוגיקה אנלוגית מהדוגמה התלמודית. כלומר, הבה נקבע בדיוק באילו תנאים טרמינולוגיים ניתן לטעון לאנלוגיה ולהכריז על טיעון הכרוך בה כתקף פורמלית. ראשית עלינו לקבוע האם באמת יש לנו הנחת יסוד עיקרית עם מונח אמצעי (R) נכון לכל ההרחבות של המונחים העיקריים והמשניים (P ו-Q); ועלינו גם לוודא שהמונח המשני (S) זהה במסקנה (לגבי המונח העיקרי) כמו שהוא בהנחה המשנית (לגבי המונח המשני), או אם לא, לקבוע מהי ההצדקה להבדל. אני עוסק בהיבטים התאורטיים גרידא של סוגיה זו בפירוט קודם לכן במאמר הנוכחי (בסעיף 3) תחת הכותרת "מונחים בעלי רוחב לא שווה"[477].

בטיעונים התלמודיים לעיל, המונח האמצעי המשוער הוא מילת החיבור '*זה נהדר וזה לא-הסר*'. עם זאת, כפי שראינו זה עתה, המונחים 'תועלות' (למשל, ק') ו'לא סובל הפסד' (למשל, ל') עשויים שלא להיות בשימוש אחיד. השאלה

---

[477] יצוין כי התחלתי את המחקר התיאורטי של נושא זה בתגובה לשאלות שהעלתה *הסוגיה התלמודית הנוכחית*. מיקמתי את הניתוח המופשט שלי מוקדם יותר בטקסט כדי להדגיש את משמעותו הפורמלית לכל לוגיקה אנלוגית, לא רק לאנלוגיה בתלמוד.

היא: מה קורה כאשר המונח האמצעי המשוער הוא שילוב (ק' + ל') המורכב מיסודות ספציפיים או מותנים יותר? וחשוב מכך, מה קורה אם במקום זוג היסודות הגנרי והבלתי מותנה ק' ו-ל', אנו ניצבים בפני זוגות יסודות ספציפיים או מותנים יותר, נניח ק' ו-ל' (עבור המקור), או ק' ו-ל' (עבור המטרה). באופן דומה, מה אם למונח המשנה, שנקרא M בצורה כללית/בלתי מותנית, יש ערכים ספציפיים/מותנים שונים, נניח מ' ו-מ', בטענות המקור והמטרה? במקרים כאלה, הטיעון האנלוגי שלנו ייראה כך:

> מקור: בדיוק כפי שבטקסט ההוכחה, כאשר לגיבור יש K1 ולאנטגוניסט יש L1, החוק היה כך וכך (נניח, M1).
>
> מטרה: באופן דומה, במקרה שלנו, כאשר לפרוטגוניסט יש K2 ולאנטגוניסט יש L2, החוק חייב להיות שכך וכך (נניח, M2).

נוכל לנסח מחדש את המשפטים הללו כטענות "אם-אז", כלומר המקור כ-'אם (K1 + L1), אז M1'; ואת המטרה כ-'אם (K2 + L2), אז M2'. כפי שראינו קודם לכן, בחקירה התיאורטית שלנו של טיעון אנלוגי סובייקטיבי חיובי, שתי טענות "אם-אז" אלו אינן יכולות להוביל לאנלוגיה תקפה אם המונחים שהן כוללות אינם שווים באמת. כללים לוגיים מדויקים חלים במקרה כזה, ואי אפשר להתעלם מהם. אם נציג את הטיעון בצורה סטנדרטית (סובייקטיבית חיובית), ונקבל עם המונחים הגנריים (K, L, M) את האנלוגיה הבאה:

> בהינתן שהמקרה שלנו (P) דומה למקרה שבטקסט ההוכחה (Q) בכך שהוא כולל את התרחיש (R) (K + L), וכי במקרה שבטקסט ההוכחה (Q) החוק היה (S) M), מכאן נובע שגם במקרה שלנו (P) החוק צריך להיות (S) M).

אבל כפי שנראה, הצורה הספציפית היחידה התקפה לטיעון זה היא צורת הרוח הבאה "ממינור למז'ור":

> בהינתן שהמקרה שלנו (P) דומה למקרה שבטקסט ההוכחה (Q) בכך שהוא כולל את התרחיש (R) (K1 + L1), וכי במקרה שבטקסט ההוכחה (Q) החוק היה (S) M1), מכאן נובע שגם במקרה שלנו (P) החוק צריך להיות (S) M1).

ההוכחה לטענה זו היא כדלקמן. כאן, האיבר האמצעי האופרטיבי חייב להיות (K1 + L1), מכיוון שהנחת היסוד המשנית נושאת (וחייבת להיות נושא) את מקרה טקסט ההוכחה (Q). כפי שלמדנו קודם לכן, בחקירה התיאורטית שלנו של איברים בעלי רוחב לא שוויוני, האיבר האמצעי האפקטיבי (R) חייב להיות הרחב יותר (כללי יותר, פחות מותנה). לכן, הטיעון הנ"ל תקף רק במקרים בהם (K1 + L1) רחב יותר או שווה ל-, וכולל, (K2 + L2). במקרה כזה, כמובן, (K2 + L2) חייב לרמוז על (K1 + L1), והחיבור הספציפי (K1 + L1) הוא למעשה החיבור הגנרי (K + L). אם תנאים אלה מתקיימים, לטיעון אכן יש איבר אמצעי מתפקד והנחת עיקרית עובדת. אבל אם לעומת זאת (K2 + L2) רחב יותר מ- וכולל (K1 + L1), או אם שני

איברים אלה מצטלבים אך אינם חופפים, או אפילו אינם מצטלבים, אז הטיעון אינו תקף, מכיוון שהוא חסר איבר אמצעי מתפקד והנחת עיקרית עובדת.

באשר לאיבר המשנה, מכיוון שהנשוא של הנקודה הקודמת Q בהנחה המשנית חייב להיות M1, גם הנשוא של המקרה שלנו P חייב להיות לפחות M1. עם זאת, הוא יכול להיות גם M2, בתנאי ש-M2 רחב יותר מ-M1 או שווה לו, וכולל אותו. במקרה זה, M1 מרמז על M2, והאיבר הספציפי M2 הוא למעשה המונח הגנרי M. במקרה כזה, שימו לב, אנו רק ממשיכים את הטיעון האנלוגי הנ"ל עם טיעון סילגיסטי; הטיעון האנלוגי *כשלעצמו* לא משתנה. עם זאת, אם לעומת זאת, M1 רחב יותר מ-M2 וכולל אותו, או אם שני האיברים הללו מצטלבים אך אינם חופפים, או אפילו אינם מצטלבים, אז הטיעון לא יכול להסתיים עם M2 עבור המקרה P.

ייתכן ואף סביר, בהתחשב בחומרתם של כללי הלוגיקה הפורמליים הללו, שחלק מהטיעונים המצויים בסוגיה התלמודית הנבחנת , ובנרטיבים אחרים, אינם מהווים אנלוגיות תקפות מבחינה לוגית, משום שהן נוצרו באמצעות עמימות או דו-משמעויות, ומתייחסות בטעות למונחים ספציפיים/מותנים (אמצעיים ו/או משניים) כאל מונחים גנריים/לא מותנים. טיעון אנלוגי אינו רטוריקה שרירותית, אלא הנמקה הכפופה לחוק קפדני. בכל מקום בו חוקים לוגיים אלה אינם מצייתים, הטיעון שגוי.

כעת נשתמש במבחנים הפורמליים הנ"ל על הטיעון האנלוגי של רמי כפי שהוא מוסבר בגמרא. רמי כנראה נימק כדלקמן.

> כשם שבמשנה *בבא קמא* ב', ב', שם בעל הבהמה נהנה (בכך שהבהמה שלו ניזונה, והוא חסך את מחיר המזון) (K1) ובעל המזון אינו סובל הפסד (הוא אינו סובל *דה יורה* לפי היגיון דברה מהתורה, למרות שהוא סובל *דה פקטו* כפי שהמשנה מודה) (L1), הדין היה שהראשון חייב לשלם את העלות המינימלית של האכלה (לפי פסיקת המשנה, אם כי...). לא חייב לשלם את מלוא מחיר המזון הנצרך לאחרון *דה יורה* על פי *היגיון* דברי התורה) (M1);
>
> באופן דומה, במקרה שלנו, כאשר הדייר נהנה (אך רק, לפי הגמרא, אם היה שוכר קבוע ולא היה לו מקום אחר ללכת אליו בחינם) (K2) והמשכיר אינו סובל הפסד (בתנאי, לפי הגמרא, שהוא הסתפק בהשאיר את המקום ריק) (L2), הדין צריך להיות שהראשון חייב לשלם את שווי השוק המינימלי של שכר הדירה (אך אינו מחויב לשלם שכר דירה מלא לאחרון) (M2).

שימו לב שרמי מתעלם (או שם בסוגריים) ממספר דברים (שצוינו בשמו על ידי הגמרא), כדי להגביר את הרושם של דמיון. בבחינת זאת, נראה כי K1 מכוון באופן רחב, בעוד ש-L1 צר יותר בהיקפו ממה שהוא מצטייר (מכיוון שהמילה 'הפסד' אינה מיושמת על כל הפסד); באשר ל-K2 ול-L2, שניהם מותנים בבירור (מכיוון שהמילים 'תועלת' ו'הפסד' אינן מיושמות על כל

אירועי הכריעה). ייתכן שניתן לראות את K1 כ-K2 המכיל, אך L1 בהחלט אינו יכול לעשות את אותו הדבר עבור L2 (מכיוון שהתנאים המגבילים אינם דומים). לפיכך, הצירוף (K1 + L1) אינו יכול, כפי שנדרש פורמלית, להשתמע מ-(K2 + L2). לכן, הייתי אומר שיש תהליך לא חוקי בהיסק זה; כלומר, הטיעון של רמי באנלוגיה (כפי שהגמרא מציגה אותו) אינו תקף פורמלית מכיוון שהוא חסר מונח ביניים כוללני. באשר למונח המשנה, M1 מגביל יותר ממה שהוא נראה, אך ההגבלה שלו יכולה להיות מועברת ל-M2 *בשינויים המחויבים* , כך שאין שם בעיה.

לפיכך, הראינו, באמצעות דוגמה אחת, שהתלמוד יכול לכלול נימוקים פסולים באמצעות אנלוגיה. אין זה מפתיע שכן, כפי שכבר נאמר, לטיעון אנלוגי יש כללים תיאורטיים מורכבים שלא תמיד קלים ליישום בפועל. כל אחד עלול לטעות בו, אלא אם כן הוא מוכן היטב וזהיר מאוד. כפי שראינו, רבא דוחה את טיעונו של רמי; אך הוא אינו עושה זאת מסיבות ההיקף שצוינו כאן. גם הגמרא אינה מראה מודעות לבעיות אלו, אף שהיא מנסה לחזק את טיעונו של רמי בתשובה לביקורתו של רבא.

אף על פי כן, התלמוד חש, ולו במעורפל, שישנה חוסר דיוק מסוים בטיעונים באמצעות אנלוגיה ואי-אנלוגיה שניסחו רמי, רבא ואפילו הגמרא עצמה, בהתייחס למשנה בבא *קמא* ב', ב'. הדבר ניכר, כפי שכבר צוין, מהעובדה שהוא מחפש תקדימים אפשריים אחרים.

התלמוד מנסה בהמשך לפתור את הבעיה שהציג רבי חסדא בהתייחס למקרה אחר, הנדון במשנה בבא *בתרא* א', ג', שבו הגיבור הוא בעלים של שדה, המוקף מארבעת צדדיו בשדות שבבעלות היריב; גם כאן, לאחר דיון ארוך הלוך ושוב, המסקנה אינה קיימת. לאחר מכן התלמוד מתייחס לדיון נוסף, המצוי במשנה בבא מציעא י ', ג', שבו הגיבור הוא הבעלים של הקומה העליונה של בית, בעוד שהיריב הוא הבעלים של קומת הקרקע; ושוב, האנלוגיות המוצעות פתוחות לוויכוח ואינן חד משמעיות. סיפורים רבים נוספים, דעות סמכותיות וטיעונים מובאים ללא מסקנה סופית חד משמעית לכאורה.[478]

הדבר גורם (כמו שקורה לעתים קרובות בתלמוד) לפריכות מצערת. הסוגיה המרכזית המוצגת (כלומר, האם התרחיש לכאורה של " *זה נהדר וזה לא-השר* " מרמז על אחריות או אי-אחריות) כמעט ואבדה בים של פרטים מיותרים,

---

[478] הרב לואיס ג'ייקובס מעיר (עמוד 64) כי "לאחר שכל *הסוגיה* הגיעה בסופו של דבר למסקנה ש-א' [הפולש] אינו אחראי, מוצג עניינו של ר' נחמן לדיון בכך שלכאורה, הוא סותר את המסקנה שאליה הובילה שאר הסוגיה" . אך הרושם שלי הוא שלנוכח *הכרונולוגיה המעורבת* של הדיון, לא ניתן באמת לטעון למסקנה סופית מוחלטת; אם הייתה מושגת מסקנה כזו בשלב כלשהו בזמן, כל הדיון היה נפסק לאחר מכן. בהנחה של התיאור ההיסטורי, יש לסדר אותו באופן כרונולוגי (ולא ברצף לוגי או ספרותי) כדי לראות בצורה ברורה ואובייקטיבית יותר את כיוונו ותוצאתו.

ותודעתו של הקורא עלולה בקלות לאבד את הקשר. כבר הצענו שהסיבה לסטיותיו של התלמוד מהנושא העיקרי העומד על הפרק עשויה להיות שהוא רואה בדיון הזדמנות להעביר כבדרך אגב מידע אחר (קשור באופן רופף) שהוא רואה כראוי לעניין בפרספקטיבה רחבה יותר. הוא אינו מנסה להגיע לעיקר, אלא מנסה לסרוק באופן אינטלקטואלי את האזור סביבו.

תצפית חשובה נוספת היא שהדיון (שוב, כפי שקורה לעתים קרובות בתלמוד) לא תמיד מוביל למסקנות ביניים ברורות, קל וחומר לתוצאה סופנית מעשית שניתן לטעון כהלכה. ישנן אמירות המסתיימות למעשה בשלוש נקודות... סופיותן נותרת פתוחה. (חוסר ההחלטות בפועל של ויכוח רמי-רב הוא דוגמה לכך). ייתכן שכותב/י התלמוד חשבו שהמסקנות הלא מפורשות ברורות מאליהן; אך ברור שלא כך היה, שכן פרשנים מאוחרים יותר (למשל, רש"י, תוספות ורבים אחרים) נאלצים לנסות ולהבהיר את המידע החסר, ולעתים קרובות חלוקים בדעתם לגבי מהו.

האמת היא, בהתבוננות בדוגמה הנ"ל, למרות שאני מצויד בניתוח פורמלי של טיעונים אנלוגיים באופן כללי (שחסרו מחברי התלמוד), איני רואה דרך לפתור באופן סופי את הבעיה הספציפית שלפנינו. הטיעונים השונים שניתנו בוויכוח התלמודי הארוך הזה נראים כולם, פחות או יותר, אמינים למדי בעיניי בקריאה ראשונה. אך כפי שהוצג לעיל בהתייחס לקבוצת הטיעונים האנלוגיים הראשונה (של רמי ורבא), ולגישת הגמרא אליהם, בדיקה מדוקדקת יותר עשויה לחשוף פגמים מסוימים בנימוק. לכן, עליי להתייחס לנקודות המבט השונות ככולן בעלות אלמנט של שרירותיות או סובייקטיביות. המתמודדים הציגו טיעונים מעניינים התומכים בנקודות המבט שלהם, אך אף אחד מהם לא נראה כמכריע את העניין. הניחוש שלי הוא שבסופו של דבר, במצב כזה, פסיקה הלכתית נכפתת על ידי רוב או על ידי סמכות או על ידי נוהג מסורתי, ולא על ידי היגיון טהור.

ישנן, אם כן, הרבה ערפול, עמימות, דו-משמעיות וחוסר ודאות, המקשים על קריאה סופית ומוגדרת, גם אם יש לה ערך ניכר כחומר מעורר מחשבה וחינוכי. אך ליקויים כאלה אינם צריכים להדאיג אותנו כאן, שכן לא באמת התעניינו בפתרון הבעיה המשפטית הספציפית שלפנינו, אלא ביקשנו להתבונן בשימוש בלוגיקה אנלוגית בתלמוד, ולהעריך אותה באמצעים פורמליים, ואולי ללמוד ממנו לקחים.

כתבתי כאן עמודים רבים הדן רק בוויכוח הראשון בסוגיה הנוכחית . ישנם בו ויכוחים רבים נוספים, ויידרשו עמודים רבים נוספים (אולי ספר שלם) כדי לנתח אותם במלואם בפירוט שווה. עם זאת, כדי לחזור על כך, מטרתי כאן אינה לנתח לעומק את *הסוגיה כולה* , אלא רק להדגים באמצעות דוגמה אחת לפחות בה שהתלמוד, כמו מסורות משפטיות רבות אחרות, עתיקות ומודרניות, קרובות ורחוקות, פונה לטיעונים אנלוגיים מתקדימים כדי להפיק עקרונות או חוקים משפטיים חדשים. לאחר שכבר השגתי מטרה זו, אני יכול

במצפון נקי להפסיק את הניתוח כאן; למעשה, אני חייב לעשות זאת מכיוון שאחרת הייתי סוטה מדי מהנושא (כלומר, לוגיקה אנלוגית באופן כללי).

9. עוד על אנלוגיה בתלמוד

בהתבסס על הדוגמה לעיל, וקריאות אחרות של השיח התלמודי לאורך השנים, אני חושב שאפשר לומר בבטחה כבדרך אגב שהתלמוד (כולל משנה וגמרא, הן בתורה והן בתורה) עושה שימוש נרחב בנימוק כזה. אבל כמובן, עדיין יש להדגים טענה זו באמצעות רשימה ממצה וניתוח מפורט ומיומן של כל דוגמה ודוגמה של שיח לוגי ביצירה עביד זו [479].

כבר הצבעתי, בספרי *"לוגיקה יהודית"* (2004), על הזרמים התת-קרקעיים של החשיבה האנלוגית בכמה מ-13 *המידות* (עקרונות הפרשנותיים) של רבי ישמעאל, בעיקר בכללים הנקראים " *כל וחומר*", "*גזרה שווה*", " *בנין אב*" , ו"*חזקה*" , *"שמים"*, *"מיינו ומסופם* ".

בנוסף, בספרי המאוחר יותר, *"היגיון חזק ומכובד"* (2013), פירטתי כמה קטעי תורה שניתן לפרש כטיעונים אנלוגיים, בעיקר שמות ב':14-11 (המרמז על *גזרה שווה*) ויקרא י':11-9 (הדומה *לבנין אב*). ניתן לצפות שגם הנח (שאר התנ"ך) יכיל דוגמאות רבות.

כתבתי בהרחבה על *"קל וחומר"* , הכלל הראשון של ר' ישמעאל, בעבודותיי הקודמות ולא אחזור על עצמי כאן. ראו במיוחד *את "לוגיקה א-פורטיורי"* , פרק 5.1, שם אני משווה ומנגיד בין טיעון אנלוגי לטיעון א-פורטיורי.

הכלל השני של ר' ישמעאל, עקרון *הגזרה שווה* , המבוסס על כך שלמונחים יש ניסוח או כוונה מקראית משותפים, ניתן לומר שהוא מהווה אנלוגיה פשוטה. הסיבה לכך היא שניסוח (ברור מאליו), או 'כוונה' (משוערת) של ניסוחים שונים, אינם מספקים נשוא מפורש (ר) מהותי מספיק משותף לנושאים המושווים (פ' ו-ק'). מילים הן מפורשות, אך הן אגריות למה שהן מבטאות; לכן, ההנחה שהתורה מתכוונת אליהן כמשמעותיות מספיק כדי להצדיק מסקנה פתוחה לוויכוח.

במילים אחרות, האמונה היהודית המסורתית (עבור אנשים מסוימים, דוגמה) ששמות הם חלק מטבע הדברים שהם קוראים להם, אם לא ממש מהותם, היא - ככל שמדובר בלוגיקה פורמלית - רק תיאוריה. אין בה שום דבר ברור או אקסיומטי. זוהי השערה שחייבת להישאר פתוחה לבדיקה ובדיקה כמו כל השערה אחרת. הבלשנות המודרנית תכחיש השערה זו לאור העובדה הניתנת

---

479 אני מקווה, ומצפה, שבסופו של דבר כמה חוקרים יעזו לנסות פרויקט שאפתני שכזה; מצידי, אני כבר זקן מדי בשביל להתמודד עם האתגר, למרות שניסיתי לעשות חלק קטן מהעבודה.

להוכחה שכל השפות, כולל עברית, התפתחו עם הזמן. דברים אינם משתנים בטבעם רק משום שאנו משנים את שמם.

בכל מקרה, *היסק* גזרה שווה מציע טיעון אנלוגי בערך בצורה (סובייקטיבית חיובית) הבאה: מכיוון שטקסט פ' וטקסט ק', המצויים בתורה, דומים בניסוחו המילולי או בכוונה מילולית (ר), אז בהינתן ש-ק' מרמז על מידע מסוים ס', נובע מכך ש-פ' מרמז על אותו מידע ס'.

זה מעלה על הדעת *גימטריה* ומערכות אחרות של "נומרולוגיה" המצויות ביהדות, אשר משוות את "הערך המספרי" (המחושב במקרים שונים) של שתי מילים, ביטויים או משפטים, ורואות בשוויון שלהם (או לפעמים, כמעט שוויון) כבסיס להסקה אנלוגית. נראה כי טכניקות פרשניות אלו מתוארכות לתקופת התלמוד (יש הטוענים שקודם לכן), אם כי הן פותחו רבות מאוחר יותר. הן משמשות בהקשרים הגדיים (לא משפטיים), ולא בהקשרים הלכתיים[480]. לי אישית אין אמון בהן[481], וטענתי בעבר[482] שניתן להדגים את האבסורד הסביר שלהן באופן שיטתי על ידי עריכת רשימה של הערכים המספריים (תחת כל אחת מהמערכות השונות) של כל מילה במילון העברי ולאחר מכן קיבוץ כל המילים בעלות אותו ערך מספרי יחד (מה שאמור לחשוף מספיק משוואות סותרות, אני מתערב, כדי להניא את המאמינים).

הכלל השלישי של רבי ישמעאל, עקרון *בנין אב* , נופל ישירות תחת הכותרת של אנלוגיה מורכבת (סובייקטיבית חיובית). למעשה, התיאור שלנו של אנלוגיה מורכבת הוא תיאור מדויק של נימוק *בנין אב* . כאשר הרבנים רוצים להרחיב את היקף חוק תורה (ס), הם מראים שלנושא חדש כלשהו (פ) יש מאפיין (ר) משותף לנושא הנתון בתורה (ק), ובהנחה שמאפיין זה הוא הסיבה לחוק (הנחה זו מהווה הכללה, גם אם באופן שטחי היא עשויה להיראות

---

480 הם משמשים לעתים קרובות ככלי דרשה בבית הכנסת. מכיוון שהם מאפשרים קשרים מפתיעים בין נרטיבים או רעיונות, הם מושכים את תשומת ליבם של המאזינים כפי שהיה עושה טריק קסום. זה נראה די מקובל בעיניי, בתנאי שזה מכוון בצורה שובבה, לא רצינית.

481 אין לי אמונה בהם כמערכות הסקה ריאליסטיות. עם זאת, אני אישית, כמו יהודים רבים, משתמש בכמה מספרים מסורתיים כסמלים *קונבנציונליים בלבד* . כשאני רואה את המספר 26 (הערך המספרי העיקרי של הטטגרמטון), נניח על שעון, אני נזכר באופן חופשי באלוהים וברחמיו. או שוב, כשאני נותן צדקה אני נוטה לעשות זאת בכפולות של 26, או לחלופין של 18 (הערך המספרי של *חי* , המילה העברית לחיים), מתוך כוונה לאחל רחמים או חיים למקבלים. לדעתי, מספרים אלה הם בסך הכל מילים, שנבנו באופן שרירותי מספרים במקום אותיות; אני לא מדמיין קשר אמיתי בינם לבין מושאיהם המשוערים, וגם לא מתייחס אליהם למערכת נומרולוגיה כללית. לכן, אני לא משתמש בהם (או במספרים אחרים) באמונות תפלות כמספרי מזל, וגם לא משתמש בהם לכל סוג של הסקה רצינית.

482 לפני למעלה מ-25 שנה, *בלוגיקה יהודית* , נספח 3. למיטב ידיעתי, איש לא המשיך בינתיים את רעיון המחקר השיטתי לצורך אימות או הפרכה מדעיים. בהיעדר ידיעת העברית מספיק טוב, איני יכול לבצע את העבודה.

כתבונה ישירה), הם מעבירים את החוק מהמקרה הנתון למקרה הלא מוגדר. עם זאת, שימו לב, שלפעמים הבסיס המשותף אינו מזוהה במפורש; ובמקרה כזה, כמובן, האנלוגיה פשוטה.

באשר לכלל השנים עשר של רבי ישמעאל, המתייחס להסקות הקשריות (*מעיינו* ומסופו , *חזק* ושמיעות *ודומיהם*), כך אני מתאר חשיבה זו בספרי *"לוגיקה יהודית"* (פרק 10,2): "כל אלה לוקחים בחשבון *את הקרבה הטקסטואלית* של ביטוי או משפט לאחרים, ועל בסיס זה מניחים שקיים קשר מושגי בין הקטעים הנבדקים, המאפשר הסקה של תכונות מסוימות מההקשר לביטוי או למשפט." הסקה המבוססת על הקשר היא אנלוגיה פשוטה, מכיוון שהיא ללא הסבר מפורש.

ניתן להציג הסקה הקשרית כאנלוגיה סובייקטיבית חיובית, בערך כך: מאחר שטקסט פ' וטקסט ק' דומים בכך שהם ממוקמים קרוב זה לזה בסיפור התורני (ר), אז בהינתן ש-ק' מרמז על מידע מסוים ס', נובע ש-פ' מרמז על אותו מידע ס'.

כאן, האנלוגיה מבוססת על עובדה מקרית של מיקום טקסט ביחס לטקסט אחר בתוך מסמך מקראי, ולא על מניע מהותי כלשהו. בהינתן שהתורה ניתנה מאת אלוה או בהשראת אלוהים, סמיכות הטקסטים אינה בסיס בלתי נתפס כשלעצמה לאנלוגיה; זהו בסיס מקובל פורמלית. עם זאת, ישנה בעיה איתה, כיוון שאנלוגיה הקשרית אינה נלקחת בחשבון לאורך המסמך, אלא מופעלת רק באופן סלקטיבי, במקרים בהם היא נוחה להצדקת עיקרון משפטי או פסיקה כלשהי. התנגדות זו ללא ספק תידחה על ידי הרבנים, באמצעות טענה שישנן סיבות למיקום הקרב של כל הפסוקים במסמך גם אם אנו, בני האדם, איננו מודעים לכולן. אך זוהי, כמובן, פנייה לאמונה, לא הוכחה.

במקרים מסוימים, כמובן, אנלוגיה מוצעת במפורש בתורה. לדוגמה, בדברים כ"ב, כו, המשווה בין אונס לרצח, באומרו "כי כאשר... גם כן..." (*כי כשר... כן הדבר הזה*). אנלוגיה כזו היא כנראה מהותית יותר, והבסיס המשותף שהיא מציעה ניתן להבהיר בקלות. יהיה מעניין לערוך רשימה של כל המקרים הללו בכל התנ"ך היהודי (התורה והנ"ך), כפי שאני ואחרים עשינו קל וחומר.

ברור כי טיעון אנלוגי ממלא תפקיד משמעותי בלוגיקה היהודית (ראו עבודות קודמות שלי לפרטים נוספים ודוגמאות). וללא ספק באופן דומה גם בלוגיקה דתית אחרת, נוצרית, אסלאמית, הינדית, בודהיסטית וכן הלאה. נדרשת עבודה רבה כדי למצוא את כל הדוגמאות שלה ולבחון את המיומנות והאמינות של כל דוגמה. חשוב גם לדעת לא רק את הפרקטיקה של האנלוגיה במסורות שונות, אלא גם עד כמה היא נעשית באופן מודע, כלומר עד כמה כל מסורת התקדמה בהרהור תיאורטי ובהבנה של מה שהיא עשתה. ביהדות, יש לנו (כפי שהוצג לעיל) הסבר תיאורטי מסוים של הנמקה אנלוגית בעקרונות ההרמנויטיים המפורשים ברשימות שונות, אם כי רשימות אלה אינן יסודיות ופורמליות כפי שיכלו וצריכות להיות.

10.שיבוש במונחים אנלוגיים

הכללה היא הכללה של מופע מסוים בקטגוריה, או של קטגוריה מצומצמת יותר בקטגוריה רחבה יותר. כל יצירת מושגים מבוססת על הכללה, ומתקיימת על ידי זיהוי קווי הדמיון והשוני בין דברים, ולאחר מכן קיבוץ של אלה בעלי מאפיינים משותפים מסוימים, והבחנה ביניהם מדברים ללא מאפיינים כאלה. אנו בדרך כלל חושבים על הכללה בתהליך חשיבה סילוגיסטית חיובית, בעקבות אריסטו, ובצדק רב, כדלקמן:

כל דבר שיש לו מאפיינים מסוימים B הוא C;

לפריט A1 יש מאפיינים B;

לכן, A1 הוא C.

זה מודיע לנו שכל ה-B הם C, כך שקיום תכונה B הוא תנאי *מספיק* להכללה של פריט כמו A1 תחת C. יחס ההכללה חזק יותר במקרים בהם המאפיין B בלעדי ל-C; כלומר, כאשר בנוסף ניתן ש אף תכונה שאינה B אינה C, כך שרק *תכונת* B הן C. משמעות הדבר היא סילוגיזם שלילי, עבור פריטים כמו A2 שאין להם תכונה B, כדלקמן:

כל דבר שחסר לו מאפיינים מסוימים ב' אינו ג';

פריט A2 זה חסר את המאפיינים B;

לכן, A2 אינו C.

במקרים כאלה, קיום התכונה B הוא תנאי *הכרחי* , a *sine qua non* , להשתייכות (כדוגמה או תת-מחלקה) למושג C. כאשר B הוא גם תנאי מספיק וגם הכרחי לסיווג כ-C, ניתן להשתמש ב-B (במידת הצורך) כמאפיין מגדיר של C.

ברור שכל ידע מושגי מבוסס על תהליך חשיבה זה שאנו מכנים "הסובסומפציה". ברור שגם "הסובסומפציה" כרוכה בחשיבה אנלוגית. נוכל לנסח מחדש את הסילוגיזמים הנ"ל כטיעונים אנלוגיים, תוך כדי כפייה קלה, כדלקמן:

בהינתן (כפי לעיל) של-A1 יש מאפיינים מסוימים של B, הוא דומה לדברים אחרים שיש להם גם את B (עד כה ללא שם, נקרא להם D); ובהינתן (כפי לעיל) שכל B הם C, נובע מכך (לפי סילוגיזם, דרך כל D הם B) שכל D הם C, ומכאן באנלוגיה שגם A1 הוא C (למרות שיכולנו להגיע לאותה מסקנה סילוגיסטית ישירות דרך כל B שהם C, תוך עקיפת D). כאן, המשותף (כלומר, של-A1 ו-D יש B במשותף) הוא הכוח המניע של ההיסק (החיובי).

בהינתן (כפי לעיל) ש-A2 *חסר* מאפיינים מסוימים של B, הוא *אינו* דומה לדברים מסוימים אחרים *שיש* להם B (עד כה ללא שם, נקרא

להם D); ובהינתן (כפי לעיל) שכל B הם C ואף לא B אינו C, נובע מכך (לפי סילוגיזם, דרך כל D הם B) שכל D הם C, ומכאן, באנלוגיה *לא נכונה* , A2 הוא באופן מובהק אינו C (למרות שיכולנו להגיע לאותה מסקנה סילוגיסטית ישירות דרך אף לא B אינו C, תוך עקיפת D). כאן, הייחודיות (כלומר, ל-D יש אך ל-A2 חסר באופן מובהק את B) היא הכוח המניע של ההיסק (השלילי).

שימו לב שההצגה שלנו של שני הטיעונים, כאן, בצורה של אנלוגיה או דיסאנלוגיה היא מלאכותית במידה מסוימת, שכן המסלול הסילוגיסטי קצר וברור יותר (ואנחנו עדיין פונים לסילוגיזם כדי להגיע לתוצאות הרצויות). לא רק זאת, אלא ששני הטיעונים האנלוגיים חלשים מבחינה לוגית משני הסילוגיזמים הקודמים, שכן הסילוגיזמים מניבים מסקנות דדוקטיביות בעוד שהאנלוגיות מניבות מסקנות אינדוקטיביות בלבד. עם זאת, מטרתי כאן היא רק להראות את הזרם התת-קרקעי האנלוגי של המחשבה הסילוגיסטית; אין בכוונתי להציע עדיפות להצהרות האנלוגיות על פני ההצהרות הסילוגיסטיות.

אולי אם נבחין בין אנלוגיה מורכבת לאנלוגיה פשוטה, תפקידו של טיעון כזה בהכללה עשוי להתחזק. ישנם שני סוגים של הגדרות ביצירת מושגים. בהגדרה 'דדוקטיבית', אנו יוצרים את המושג C על ידי הגדרתו מלכתחילה באמצעות תכונה מוגדרת כלשהי B; ובמקרה כזה, הסילוגיזמים המוצגים לעיל הם ללא ספק הכלים הטבעיים ביותר להכללה של מקרים כמו A1. עם זאת, במקרה של הגדרה 'אינדוקטיבית', איננו יודעים בבירור מלכתחילה כיצד להגדיר במדויק את המושג המשוער C; אנו חשים שיש תכונה משותפת ובלעדית למקרים מסוימים, אך עדיין איננו יכולים לומר בדיוק מהי; לכן, אנו טבעו מונח 'C' בתור התחלה ואז ממשיכים לחפש בהדרגה הגדרה 'B' שלו, כזו המסוגלת להכליל מקרים כמו A1 ולא לכלול מקרים כמו A2. במקרה האחרון, ברור שטיעון אנלוגי ממלא תפקיד בולט יותר, מכיוון שאנלוגיה פשוטה יכולה להתקיים ללא הגדרה מפורשת של המונח האמצעי.

הנקודה שלי היא פשוט ששיבוץ פרטים בקטגוריה, או לתת-קטגוריות, הוא קטגוריה רחבה יותר, תלוי ב"ראיית" הדמיון והשוני בין הפריטים הנבחנים, ותהליך החשיבה הבסיסי הזה הוא אנלוגי באופן מובהק, בין אם במפורש ובין אם במרומז. כיצד "ראייה" זו, או תובנה ישירה, מתרחשת היא סוג של תעלומה. אכן, זוהי תעלומה אפיסטמולוגית גדולה; ואולי, דווקא משום שמדובר בכוח כה בסיסי של התודעה האנושית, זוהי תעלומה בלתי פתירה. אבל מה שבטוח הוא שאם לא היינו יכולים להבחין בדמיון ובשוני בין דברים, לא היינו יכולים ליצור מושגים כלשהם.

כוחו של האדם להפשטה תלוי ביכולת זו של תובנה לגבי קווי דמיון ושוני; וההמשגה שלאחר מכן תלויה בהבחנה מודעת, קיבוץ ומינוי דברים על בסיס זה. בעלי חיים (לפחות הגבוהים שבהם) ללא ספק יכולים גם הם להבחין

בדמיון ובשוני בין דברים, שכן הם יכולים לזהות מאכלים אכילים או טורפים מסוכנים. אך במקרה שלהם, יכולת זו לכאורה אינה ממשיכה ליצירת מושגים, אלא נשארת ברמה קונקרטית יחסית של זיכרונות חושיים (מראות, צלילים, ריחות, טעמים, תחושות מגע).

מקורות עיקריים

אביטבול, גבריאל. *Logique du droit talmudique* . פריז: Sciences Hébraïques, 1993.

אריסטו. *יצירותיו של אריסטו* . אד. וויליאם דיוויד רוס. שיקגו: אנציקלופדיה בריטניקה, 1952.

אברהם, מיכאל. "ה'קל וחומר' כסילוגיזם - מודל אריתמטי" (בעברית). בתוך: *חיגאיון: מחקרים בלוגיקה רבנית* (כרך ב', עמ' 46-29). עורכים: משה קופל ואלי מרצבך. ירושלים: אלומה, 1992. עמ' 46-29.

תלמוד בבלי, כרך מפתח . עורך: הרב ד"ר א. אפשטיין. לונדון: סונצ'ינו, 1952.

ברגמן, רבי מאיר צבי. *שער לתלמוד*. ניו יורק: מסורה, 1985.

בלאו, לאיוס. " *Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur* par Adolf Schwarz" (בתוך: Revue des Études Juives, 150-159 עמ' 1898). פריז: דורלאכר, 1898. תו 36 ה.

כרמל, אריה. *סיוע בלימוד התלמוד*. מהדורה מחודשת. ירושלים, ניו יורק: פלדהיים, 1991.

שאבל, צ'ארלס ב. *אנציקלופדיה למחשבות התורה*. ניו יורק: שילה, 1980.

כהן, הכומר ד"ר א., עורך.

- *ספרי התנ"ך של סונצ'ינו*. לונדון: סונצ'ינו, 1949 (*שמואל*), 1950 (*מלכים*).
- *חומש שונצינו: חמשת חומשי משה עם הפטרות*. מהדורה שנייה. לונדון: שונצינו, 1983.

אנציקלופדיה יודאיקה (EJ) . ירושלים: כתר, 1972. כמו כן, מיכאל ברנבאום ופרד סקולניק , עורך . מהדורה 2 . דטרויט: מקמילן רפרנס ארה"ב, 2007.

אנציקלופדיה תלמודית (כרך 7, בעברית) . ירושלים : הוצאת יד הרב הרצוג, 1990.

פייגנבוים, ר' יצחק. *הבנת התלמוד: מדריך שיטתי למבנה ולמתודולוגיה התלמודית*. מהדורה שנייה. ירושלים: דרכי נועם, 1988.

גוגנהיימר, היינריך. "בעיות לוגיות במסורת היהודית ." בתוך: *החברה הגדולה: עימותים עם היהדות. סימפוזיון*. עורך: פיליפ לונגוורת'. לונדון: בלונד, 1966.

היסטוריה של מערכות פילוסופיות . ורגיליוס פרם, עורך. פטרסון, ניו ג'רזי: ליטלפילד אדמס, 1961.

ג'ייקובס, לואיס.

- *מחקרים בלוגיקה ובמתודולוגיה תלמודית* . לונדון: הוצאת ולנטיין מיטשל, 2006 (פורסם מחדש בכריכה רכה, 1961.).
- הטיעון התלמודי." בתוך: *מאמרים חיוניים על התלמוד* . עורך: מיכאל" צ'רניק. ניו יורק: הוצאת אוניברסיטת ניו יורק, 1994. עמ' 460-429. (מהדורה מקורית: 1984)).
- *הדת היהודית: בן לוויה* . אוקספורד: OUP, 1995.
- *ת והפרט*'. קיימברידג': CUP, 1992.
- *עץ חיים: גיוון, גמישות ויצירתיות במשפט העברי* . מהדורה שנייה. לונדון: ליטמן, 2000.
- *מחשבה רבנית בתלמוד* . לונדון: הוצאת ולנטיין מיטשל, 2005.

קלמן, לורנס. *רשות להאמין: ארבע גישות רציונליות לקיומו של אלוהים*. Southfield, Mich.: Targum, 1990.

קונסט, ארנולד. "סוג של הסקה שלא זוכה לתשומת לב." בתוך: *כתב העת של בית הספר ללימודי מזרח ואפריקאים* , כרך י', חלק 4, עמ' 991-976 (1942).

לאלנד, פייר אנדרה. *טכניקת אוצר מילים וביקורת דה לה פילוסופיה* . פריז: אלקן, 1926. פריז: PUF, 1972.

לויטס, מנדל. *עקרונות והתפתחות המשפט העברי*. ארה"ב: בלוך, 1987.

ליברמן, שאול. "פרשנות רבנית לכתבי הקודש". בתוך: *מאמרים חיוניים על התלמוד* . עורך: מיכאל צ'רניק. ניו יורק: הוצאת ניו יורק, 1994. עמ' 460-429. (מהדורה מקורית 1950).

לוצאטו, ר' משה חיים.

- *דרכי התבונה* (מקור *דרך תבונות*). עָבָר. הרבנים ד' סאקטון וצ'. צ'ולקובסקי. ירושלים: פלדהיים, 1989.
- *ספר ההיגיון (מקור ספר ההיגיון)*. עָבָר. הרבנים ד' סאקטון וצ'. צ'ולקובסקי. ירושלים: פלדהיים, 1995.

מקובי, הייאם. *הפילוסופיה של התלמוד* . לונדון: הוצאת ראוטלדג' קורזון, 2002.

מימונה. *Terminologie Logique* (*Makala fi sana'at al mantik* – *מילות הגיאון*). עָבָר. מואיז ונטורה. פריז: Librairie Philosophique, 1935. נדפס מחדש, 1982.

הרמב"ם, משה.[483]

- *מדריך למבולבלים*. תרגום: מ. פרידלנדר. מהדורה שנייה. ניו יורק: פרדס, 1946.

---

483 הרמב"ם ידוע גם כרמב"ם, אקרוסטיכון של שמו העברי, רבי משה בן מימון.

- *פירוש על המשנה* . תרגום: פרד רוזנר. נורת'ווייל, ניו ג'רזי: הוצאת ארונסון, 1995.

מלבי"ם, רבי מאיר לייבוש. *מלבי"ם על משלי: פירוש רבי מאיר לייבוש מלבי"ם על ספר משלי*. תרגום: רבי צ'ארלס וונגרוב ואביה גוטליב זורנברג. ירושלים: פלדהיים, 1982.

מיעלצינר, משה. *מבוא לתלמוד* . מהדורה שלישית · ניו יורק: בלוך, 1925. ((מהדורה ראשונה · 1894.

מיטשל, ט.צ. *התנ"ך במוזיאון הבריטי: פירוש הראיות*. לונדון: המוזיאון הבריטי, 1988.

נויסנר, יעקב. *ספרות רבנית: מדריך חיוני* . נאשוויל, טנסי: אבינגדון, 2005.

אפלטון. *הדיאלוגים של אפלטון* . תרגום: בנג'מין ג'ואט. מהדורה שלישית. אוקספורד: הוצאת אוקספורד UP, 1892.

רבינוביץ', ר' נתן דוד. *המינוח התלמודי של מ. מיעלצינר* . ירושלים: אהבה תורה, 1988.

רביצקי, אבירם. "לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: פירושים על 13 העקרונות ההרמנויטיים ויישומם בלוגיקה". בתוך: *לוגיקה יהודית* . עורך: אנדרו שומאן. פיסקטאוויי, ניו ג'רזי: גורגיאס, 2010.

רודקינסון, מייקל ל. *מהדורת רודקינסון של התלמוד הבבלי* (1903). סיאטל, וושינגטון: קינדל, 2003.

סעדיה גאון.

- *Œuvres Complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi* כרך 9). אד. יוסף דרנבורג, הרטוויג דרנבורג ומאיר למברט. פריז: לרו,) 1897.
- *ספר הדוקטרינות והאמונות* . מהדורה מקוצרת. תרגום: אלכסנדר אלטמן. אוקספורד: פיידון, תאריך לא צוין.
- *ספר האמונות והדעות* (כרך א'). תרגום: סמואל רוזנבלט. ניו הייבן: ייל, 1948.

כמו כן, אלכסנדר. *פרשנות רבנית של כתבי הקודש במשנה* . אוקספורד: הוצאת אוקספורד UP, 2002.

שרשבסקי, עזרא. *רש"י: האיש ועולמו*. ניו יורק: ספר-חרמון, 1982.

שרמן, ר. נוסון, עורך. *סידור המגילות המלא*. מהדורה שנייה. ניו יורק: מסורה, 1986. [484]

שלום, גרשום. *על הקבלה והסמליות שלה*. תרגום: ר. מנהיים. ניו יורק: שוקן, 1969.

[484] עם פרשנויות מאת העורך.

שרודר, ג'רלד ל. *ג'נסיס והמפץ הגדול*. ניו יורק: בנטם, 1990.

שומאן, אנדרו (עורך). *לוגיקה יהודית*. פיסקטוויי, ניו ג'רזי: גורגיאס, 2010.

שוורץ, אדולף. *Der Hermeneutische Syllogismus in der Talmudischen, Litteratur*. וינה: Israelitisch-Theologischen Lehranstalt, 1901.

תלמוד בבלי סונצ'ינו. אד. הרב ד"ר א. אפשטיין. לונדון: סונצ'ינו, 1952.

שטיינזלץ, ר. עדין. *התלמוד. מהדורת שטיינזלץ. מדריך עיון*. תרגום ועריכה. ר. ישראל ו. ברמן. ניו יורק: רנדום, 1989.

תלמוד בבלי: מסכת בבא קמא. כרך יד. א. אד. ר' ישראל שמחה שור. ברוקלין, ניו יורק: מסורה, 2010.

תלמוד בבלי: מסכת קידושין. כרך א'. מהדורה: ר. הרש גולדוורם. ברוקלין, ניו יורק: מסורה, 2010.

האנציקלופדיה היהודית (JE). ניו יורק: פאנק, 1968. כמו כן, מהדורה שנייה ניו יורק: פאנק ווגנלס, 1906-1901. (זמין גם בחינם באינטרנט.)

אורי, ישראל. *מיפוי ים התלמוד: שיטה ויזואלית להבנת התלמוד*. ירושלים: מוזאיקה, 2012.

(מספר מקורות נוספים מוזכרים בהערות השוליים. שימו לב שהרשימה לעיל אינה מיועדת לשמש כביבליוגרפיה, אלא פשוט מפרטת את הספרים אליהם מתייחסים בטקסט.)

עבודותיו של אבי ציון

אבי ציון הוא מחברם של מספר עבודות על לוגיקה ופילוסופיה: *לוגיקה עתידית* (1990); *לוגיקה יהודית* (1995); *אי-לוגיקה בודהיסטית* (2002); *פנומנולוגיה* (2003); *הלוגיקה של הסיבתיות* (1999, 2003, 2010); *רצון ומושגים סיבתיים נלווים* (2004); *הרהורים* (2005); *מדיטציות* (2006); *הרהורים לוגיים ורוחניים* (9-2008); *לוגיקה קל וחומר* (2013); *חשיפת היגיון מזויף* (2018).

ניתן ללמוד עבודות אלה באופן חופשי בכתובות: www.TheLogician.net ו-www.AviSionBooks.com.

לוגיקה בתלמוד (2018), ניתן לקריאה מקוונת בכתובת:
www.avisiontalmudlogic.bravesites.com.

רשימה מלאה של אתרי האינטרנט של אבי ציון ניתן לצפות בכתובות הבאות:
www.avisionlinks.bravesites.com.

ניתן ליצור קשר עם אבי ציון לשאלות או הערות בכתובת:
avi-sion@thelogician.net