

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

פירוש נכון של טקסט אינו אלא
הסבת תשומת לב לתופעה או
למשמעויות הקיימות באותו טקסט.

א. הפרשנות של תודעת הקורא

אין טקסט או תופעה בעולם, שאנו מודעים לו, יודעים אותו ומבינים אותו, שלא עבר תהליך של פירוש בתודעתנו. משמעות הדברים: אם רוצים אנו, שתוכן כלשהו יגיע לתודעתנו, עליו להתפרש פירוש ההולם אותו. בלעדי פירוש אין לו קיום מובחן. אין דבריי באים להכחיש קיומן הראשוני והעצמי של התופעות הטקסטואליות, אבל מודע אני בהחלט לכך שבחיינו אין הן ממשיות אלא אם כן הן נתפרשו תחילה. הטקסטים, בלא פירושם, מצויים בדפי הספרים ומונחים על גבי המדפים, בלי שתהיה להם משמעות כלשהי לגבינו או לגבי התודעה שלנו. אכן כל קריאה של טקסט, ואפילו דמומה, משמשת לו פירוש, ורק פירוש זה מאפשר לתודעתנו לקלוט אותו. תודעתנו קולטת את תופעות העולם, את 'הטקסטים' של העולם – רק באמצעות עיבוד המשמש פירוש. פירוש בלתי אמצעי זה נעשה על-ידינו בלי משים ובלא מילים, עד שאנו כמעט איננו מודעים לקיומו. לעומתו: ההסברים, שאנו מכנים אותם בשם פירוש, עושים את מלאכתם באמצעות הלשון. היסוד, המביך אותנו בכל פרשנות, הוא ההבדל או הפער, הקיימים בין המהות העצמית של הדברים כמות שהם, ובין מסירתם, כפי שהם מתגלים בפירושם, הנמסר לנו באמצעות השפה. פער זה, כפי שהוא מתגלה בפירושים הלשוניים, הוא לעתים גדול למדי ואף-על-פי-כן בלי הפירוש אין אנו מסוגלים לקלוט את המהויות העצמיות של הטקסטים.

מצד אחד, משתמע מדברינו, שמספר הפירושים הוא כמספר הקוראים, אך מצד שני, אין להסיק מן האמור, שכל הפירושים הללו, שרבים מהם בנויים על אסוציאציות פרטיות של הקורא, הם פירושים של אמת, הקולעים בדיוק למהותם של הדברים. המובן של כל מילה ושל כל משפט בנוי בראש ובראשונה על המשמע הראשוני-המהותי שלהם. דבר זה מגביל את המרחק, שיכול להיווצר בין המשמע – לפירושו. לא לשווא קבעו חז"ל את הכלל "שבעים פנים לתורה". רק טעות היא לחשוב, שכלל זה טוען, כי מספר הפירושים האפשריים הוא אינסופי. אדרבא, כלל זה מגביל את מספר הפירושים האפשריים של טקסט

תארנים: פרשנות טקסטים, הפרשנות במילונים, אופני פרשנות.

נתון לשבעים פירושים לכל היותר. יש כאן מרחב נדיב למדי, ועם כל זאת, יש כאן הגבלה. המשמע הראשוני של כל מילה כופה את עצמו עלינו – כמו על כל פרשן – ומונע מאתנו לתת דרור לאסוציאציות הפרטיות שלנו ולראות בהן פירוש לגיטימי. עם שכל פירוש חייב להיות תואם את המשמע הראשוני של המילה, של הביטוי, או של המשפט – עליו להיות תואם את הקונטקסט הקרוב של הנידון – מזה, ושל הקונטקסט הרחוק שלו – מזה. האסוציאציות הפרטיות-האישיות נוצרות, בדרך כלל, כתוצאה מזימון יחד, בזמן או במקום, על-ידי משחק המקרים החפשי, ועל כן הן שרירותיות. לעתים אין כל תיאום או קשר ביניהן – למילה, לביטוי או למשפט המזמנים אותן. במקרים אלו הפער בין המהות לבין הפירוש המוצע לו הוא גדול כל כך, עד ששוב אין לראותו כפירוש כלל. בשום נושא אין להעלות על הדעת, שזיכרון מקרי של משהו יחייב אותי או אדם זולתי לקבל את הזיכרון 'הפרטי' שהוא כפירוש הולם של הנושא הנידון.

התחום המוכר ביותר, שבו אנו פוגשים את הפירושים השונים לסוגיהם הוא המילון. תחום זה נוח לפתוח בו את הדיון בסוגי הפרשנות השונים, מפני שהפירוש מצטמצם כאן למילה או לביטוי, ואיננו עוסק בנושאים מקיפים. אף-על-פי שלכאורה הדברים כאן פשוטים, מגלה המעיין עד מהרה, שהם אינם קלים כל עיקר. הואיל וכל פירוש לעולם אינו זהה בכל פרטיו לביטוי המתפרש, מן הראוי היה, שהמילון ייתן, בכל המקרים, את כל סוגי הפירוש האפשריים, או לפחות את העיקריים שבהם. מכלול דרכי הפירוש יכול לתת למעיין את האפשרות להתקרב אל המהות המסתתרת של הביטוי המתפרש. ואולם דבר זה אינו קורה, מפני שרובם של בעלי המילונים עשו לעצמם מלאכה קלה. לכן כל מילה מתפרשת במילון רק על-ידי חלק קטן מדרכי הפירוש האפשריות. אם הפירוש באמצעות סינונים – עולה בקלות לפני מחבר המילון, הוא משתמש בו, ושוב אינו דואג להפגיש את המעיין עם הביטוי המנוגד, עם הסברתו ועם הגדרתו, אף-על-פי שכל אחת מדרכי פירוש אלה יש בכוחה להרחיב את העניין ולהעמיק את הבנתו. מן הראוי, שנמנה כאן את דרכי הפירוש העיקריות של המילונים, ואף-על-פי שלא כל הדרכים הללו משמשות את כותבי המילונים בעקביות, רובן מופיעות במילון זה או אחר.

ב. בדיקת אופני הפרשנות של המילונים

יש לנו לפחות שמונה דרכים עיקריות, המסוגלות להבהיר את משמעות המילה, וראוי היה, שמילון רציני, המכבד עצמו, ישתמש בכולן או לפחות ברובן, לגבי כל מילה מתפרשת. למרבה הצער, אין המילונים נוהגים כן, ולעתים הם מסתפקים באחת, בשתיים או בשלוש מן הדרכים, ואף בהן אין הם מדייקים דיוק מלא.

הדרכים האפשריות לפרש מילה או ביטוי הן כדלקמן:

1. במילה מקבילה. 2. בשלילת הניגוד. 3. בתרגום לשפה אחרת. 4. היסק המשמע על-פי הקונטקסט הקרוב (כולל שימוש במשפט מדגים). 5. היסק המשמע על-פי הקונטקסט המקיף של הטקסט השלם

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

(באותו פרק או באותו ספר). 6. על-פי הקונטקסטים הרחוקים, הלאומיים או האוניברסליים.

7. באמצעות הסבר ארוך ומפורט. 8. באמצעות הגדרה.

במאמר, הערות למשמעות מושג הקדוש ה', בשנתון שאנן תשס"א, עמ' 44-48, הדגמנו כל אחת מן הדרכים הללו בהתייחסן למילה 'קדוש'.

ג. אופני הפרשנות אצל חז"ל ואצל הלוגיקנים

1. ה מ ס ק נ ה כעיקרון פרשני

בדומה למערכת המושגים הפרשניים (כגון הנימוק, הסיבה, הטעם, הגורם, התוצאה, המטרה והתכלית) – כך גם המושגים: המסקנה, ההיסק, ההיקש (הסילוגיזם, האינדוקציה, והדדוקציה), הקל-וחומר, הבניין – אב, הגזרה שווה וכו' – קשורים זה בזה – כחוליות במערכת של אופן חשיבה אחד וכמערכת של כלים פרשניים. כמו במערכות האחרות, כך גם כאן, מן הראוי לדון במושגים השונים לא בפירודם, אלא ברצף אחד, המציג את הפרטים שבאחוות המושגים – כקשורים זה בזה – הן מבחינת הסטרוקטורה, הן מבחינת התוכן והמהות, והן מבחינת דרך החשיבה, המשמשת את התהליך המתרחש בתודעתנו. הטיפול ברצף חשוב, גם מפני שהמושגים הללו חופפים חלקית, ומן הראוי להגיע לדיוק כלשהו במשמעותם ובהיקפם. לכן אין בכוונתנו להתעלם מן העובדה, שהמסקנה הפשוטה, שאנו מסיקים ממילה, מביטוי, מסיטואציה או מעובדה אחת, היא באמת קיצורו הפרקטי של ההיקש הדדוקטיבי.

אם אנו מסיקים מן המילה הגענו, שהייתה לנו הצלחה, אנו יכולים לעשות כן, מפני שברקע הדברים מצוי ההיקש הפשוט – השלם מבחינה פורמאלית – אשר לפיו א) הגענו = הישג, ב) אנחנו = הגענו, ולכן ג) אנחנו = הישגנו הישג. ברור לכל, כי הביטוי "הישגנו הישג" משמש כאן פירוש למילה "הגענו". הואיל והיקש זה פשטני ביותר, בעיקר כתוצאה מתכנון הפשוטים, אנו מסיקים את המסקנה ישירות מן המילה הגענו, בלי התיווך של ההיקש הפורמאלי. מסיבה זו נדון תחילה במסקנות הפשוטות בצורתן היום-יומית.

נראה להקדים ולומר: המסקנה היא ההפך של ההוכחה – במבנה, בתוכן ובמהות, וכן בדרך החשיבה שבתהליך. בהוכחה אנו טוענים טענה, או מניחים הנחה, או מעמידים תזה, ומחפשים את העובדות, המהוות ראיות או הוכחות, המאשרות את נכונות דברינו.

לעומת זאת, במסקנה נתונות לנו העובדות מראש ובאופן כזה, שאנו חשים אינטואיטיבית בהנחות ובטענות, המשתמעות מהן בהדגשה בולטת. פעמים, שהנחות אלו נלמדות מן העובדות בכוח שיקול הדעת ובכוח הניסיון שלנו. ואולם, הואיל ועובדות אלו, המשמשות ראיות והוכחות קודמות להנחותינו ולטענותינו, נעשו טענות אלה חזקות ומבוססות ביותר, עד שהן הפכו לעובדות מוגמרות, וזכו לכינוי של 'מסקנות'.

כתוב בתורה: "ויאמר האדם: האשה, אשר נתת עמדי, היא נתנה לי מן העץ ואכל" (ברא' ג', 12). רש"י בד"ה "אשר נתת עמדי" מעיר: "כאן כפר בטובה". דבריו מתבססים על עבודה זרה ה' ע"ב. שם נאמר: "אדם הראשון כפוי טובה היה". המעיין חייב לשאול: מניין ידעו חכמים, שהיה כפוי טובה. מה הרמז בפסוק לכך שהקב"ה עשה טובה לאדם הראשון, ואילו אדם הראשון כפר בטובה זו? והנה, "תורה תמימה" בפירושו על דרוש זה מביא גרסה אחרת לרש"י זה וכך דבריו: "פירש רש"י, לשון גנאי הוא זה, שתולה הקלקלה במתנתו של מקום, והוא עשאה לו לעזר" עכ"ל.

לפי זה ברור, שהפירוש הזה הוא מסקנה מן המילים: "אשר נתת עמדי". וכך יש להבין את הדברים: אישה זו, שהאכילה אותי מפרי העץ, אתה נתת לי אותה, ולכן, האשמה היא עליך, הבורא, לא פחות מאשר עלי, שאני רק אדם. על טענה זו של אדה"ר אומר הדרש – כמסקנה מן העובדות הכלולות בה – שאדם הראשון כפוי טובה היה, וכפר בטובה, שעשה לו הקב"ה בתיתו לו את חוה לאישה. אף הקונטקסט הרחב יותר מסייע לפירוש זה, שהרי אנו יודעים מן הפסוקים, וכך נאמר גם בגרסה של רש"י כפי שהוא מובאת ב"תורה תמימה", שהאישה נבראה כדי להיות לעזר, ולא כדי לגרום תקלות.

תוך התבוננות בפסוק נוכל להסיק ממנו מסקנה נוספת: עובדה היא, שאדם הראשון מטיל את האשמה, שבה הקב"ה מאשים אותו, על שניים: א) על האשה ב) אחר כך אפילו על הקב"ה עצמו. האישה נתנה לו מן הפרי, ממש האכילה אותו, ואילו הקב"ה נתן לו אישה חוטאת זו. על כן לפי תפיסתו, הרי אף הקב"ה אשם לפחות בעקיפין. יתר על כן, בהטלת האשמה על הקב"ה: נתת [אתה] עמדי – יש יסוד של מרידה במלכות. דבר זה מסביר את העצמה הלא פרופורציונלית של העונש. אשמתו של אדם הראשון היא ברורה לחלוטין, ודווקא מחלקו שלו באשמה, מתעלם אדם הראשון לחלוטין, ואת העובדה, שלא סירב לאשה, אין הוא מזכיר כלל. למדים אנו, שהוא מטיל את האשמה בכל סביבתו, ואין הוא מסוגל אפילו לקבל על עצמו מידה מועטה של אחריות על מעשיו. בזה הוא מתגלה בתכונה האנושית הנפוצה ביותר עלי אדמות עד ימינו אלה. נראה, שפרשתנו נתפרשה כאן באמצעות הסקת המסקנות, והדבר מלמד על קיום היסוד הפרשני בדרך חשיבה זו.

דוגמאות לדברינו אינן חסרות אף לא בספרותנו המאוחרת יותר. ידוע לכל, ש"פרקי אבות" עוסקים בדבריהם העיוניים – רעיוניים של "אבות העולם", חכמי ישראל בימי בית שני. יש בדבריהם עצות לאדם כיצד להתייחס לשלטון, מעין "כבדהו וחשדהו"; נאמר שם כיצד להתייחס לקב"ה, וניתנות עצות טובות לתלמידים כיצד ללמוד, כדי שהדברים ייקלטו אצלם כראוי. אין זה מפתיע אם כן כלל, שאמרו על מסכת אבות, כי כל מי שרוצה להכיר את מי שאמר והיה העולם, שיקיים מילי דאבות (ב"ק ל' ע"א). נביא כאן דברים אחדים מדבריהם, וננסה להסיק מן הדברים, למי הם פונים ומה המגמות בדברים הללו:

1. הם (= אנשי כנסת הגדולה) אמרו שלושה דברים: הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה (אבות א א').

2. אבטליון אומר: חכמים היוהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת גלות... (אבות א י"א).

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

3. הלל אומר: אל תפרוש מן הציבור, אל תאמין בעצמך עד יום מותך, ואל תדון את חברך, עד שתגיע למקומו... (אבות ב ד').
4. רבן יוחנן בן זכאי היה אומר: אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת (אבות ב ח').
5. בן זומא אומר: איזהו חכם? הלומד מכל אדם, שנאמר (תה' קי"ט, 99):, מכל מלמדי השכלתי (אבות ד א').
6. הוא (ר' ישמעאל) היה אומר: אל תהי דן יחידי ... ואל תאמר: קבלו דעתי, שהן רשאיך, ולא אתה (אבות ד י').

לפחות באחת מן האמרות הנ"ל מוזכרים חכמים כנמענים, שאליהם פונים בדברי עצה. הדבר מסתבר בדברי בן זומא על חכם, הלומד מכל אדם, ואולי גם כאשר נאמר "אל תהי דן יחידי", וכן כאשר נאמר "אל תדון את חברך, עד שתגיע למקומו". אפילו במאמר "אל תפרוש מן הציבור" ברור, שהפנייה היא אל אנשים הממונים על העם ואל השופטים. הדברים לא נאמרים בפרוש, אלא מתוכן דברי החכמים אפשר להסיק את מי הולמים דברים אלה. ברור לכל, שאי אפשר לומר "אל תהי דן יחידי", אלא למי שנתבקש לשמש כשופט על אחרים. דרך אגב, מתבררת כאן תכונה חשובה של המסקנה: היא מורגשת בדרך כלל אינטואיטיבית מתוך הדברים הנבדקים. בניגוד לדרך ההוכחה, הרי למסקנה אי-אפשר להביא ראיות מוחשיות; אנו חייבים להבין את הדברים בכוח התבונה, כאילו הם מובנים מאליהם.

מן הראוי להדגים את דברינו אלה גם מתחום הספרות.

נעשה זאת בשתי קבוצות מילים, שרוב מילותיהן הן הראשונות שבשורות שני הבתים הראשונים של שיר. מילים אלו קשורות זו בזו, הן מצטרפות זו לזו מעצם טבען, והן מאפשרות לנו להסיק מהן את המסקנות, העולות מתוכנן וממהותן. סידור המילים בשורות נפרדות מאפשר לנו להבחין בתוכן זה ובמהות זו ביתר קלות.

ה ג ע נ ו

ה ג ע נ ו

א ך

א ל

ש ר ו ו ש ר ו

י ב ו א

י ב ו א

ל א ב א ו ל א י ב ו א

י ש

המילים "הגענו הגענו" מרמזות על הישג. המסקנה, העולה מהן הן מכוח עצמן והן בגין שקול הדעת שלנו, מלמדת, שהצלחנו לגבור על המכשולים של הזמן ושל המקום, שהרחיקו אותנו מן המטרה שביקשנו להשיג. מאחר שהמילים "הגענו" בזמן עבר קובעות עובדה מוגמרת, עולה מהן המסקנה הוודאית, שמשמתנו הצליחה.

מן המילה "אך", הבאה אחרי המילים "הגענו" ובצמוד אליהן, אנו למדים דבר חדש. "אך" היא מילת הסתייגות, האומרת, שאמנם הצלחנו במשימתנו, אבל לא היתה זו הצלחה שלמה. המילה "אך" מעצם תוכנה ומעצם מהותה יוצרת מהפך ביחס למה שהיה לפנייה. מילה זו מלמדת אותנו אם כן כמסקנה, העולה מתכנה וממהותה, שההישג שהשגנו, כביכול, לא היה הישג אמיתי, אלא הישג מדומה בלבד. לא זו בלבד שעוד נותרו דברים הרבה שטרם הישגנו, אלא שאף הישגינו אינם הישגים של ממש. רק המהפך, שהמילה "אך" גרמה בו למעבר מתחושה של הישג מלא לתחושה של הישג חלקי ומצומצם, רק הוא ממשי.

המצב דומה בהמשך הדברים: המילים "שרו ושרו" שבקבוצת המילים השנייה מעניקות הרגשה של שמחה ושל הודאה על ההישג שכבר השגנו. המילים "יבוא יבוא" המופיעות פעמיים בזו אחר זו מביעות תקווה וביטחון לגבי הישגים, שעוד נגיע עדיהם. בגין תוכנן ובגין מהותן נותנות המילים הכפולות הרגשה, שתוחלתנו אכן תתממש. הרגשה זו היא המסקנה, העולה מתוכנן וממהותן של מילים אלו. בשורה האחרונה של קבוצת מילים זו אנו מוצאים את הביטויים "לא בא", "ולא יבוא". יש כאן שלילה מוחלטת של תחושת ההצלחה, שמצאנו בשלוש השורות הראשונות. שם נאמר "שרו ושרו" וגם כי "יבוא, יבוא", והנה כאן נאמר – בניגוד גמור לדברים הקודמים – כי "לא בא...ולא יבוא". הכל נשלל כאן.

נשללה ההרגשה כאילו בא משהו בעבר, ואחר כך נשללה גם התקווה, שיבוא משהו בעתיד.

השוואת שני החלקים של מבנה השיר, או במילים אחרות השוואת שתי קבוצות המילים אף היא מחדשת לנו דברים, העולים מהרכבן של הקבוצות ומן המבנה שלהן. בכל אחת משתי הקבוצות באה תחילה הבעת תקווה, ולאחר מכן באים הביטויים של השלילה ושל האכזבה. התבוננות בשתי הקבוצות מראה מיד כי היחסים בין התקווה לאכזבה אינם שווים בשתי הקבוצות: בקבוצה הראשונה באה השלילה באמצעות המילה "אך", שהיא אמנם יוצרת הסתייגות, אבל אין בה שלילה גמורה. נוסף על כך, בנויה כאן תחושת ההישג רק על שתי מילים החוזרות על עצמן, ומיד לאחריהן באה ההסתייגות.

לעומת זאת, בקבוצה השנייה בנויים ההישג והתקווה על ארבע מילים: על "שרו ושרו" ועל "יבוא יבוא". ארבע מילים אלו באות לאורך של שלוש שורות, בניגוד לקבוצה הקודמת, ששם הוצג ההישג בשתי שורות ובשתי מילים בלבד. לאחר ביטוי ההישג והתקווה בשלוש שורות ובארבע מילים, באה לפתע כמכה חזקה מאוד השלילה המוחלטת בשורה הרביעית האחרונה – "לא בא ולא יבוא". מן העובדות הללו אנו יכולים ללמוד, שבשני המקרים אנו מוצאים הבעת הישג או תקווה, שמיד לאחריהן באה גם איפוסם. בקבוצה הראשונה השבירה אינה שלמה, ולעומתה בשנייה – השבירה הנה חזקה

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

ביותר. המשחק הזה בין הישג לבין תקווה – מאפשר לנו להסיק, שההישגים והתקוות שלפנינו אינם הישגים ואינן תקוות של אמת. באמת, אין כאן אלא ביטוי לאשליותיו של האדם ביחס לשאיפות, שאותן הוא מבקש להגשים.

ראינו שתוכנן ומהותן של המילים, וכן סידורן בקבוצות – מאפשרים לנו להסיק מהן את המסקנות, הטמונות בהן ומתבקשות מהן. מתברר, שפרוש של טקסט – כמו גם פירוש של מילה הם, למעשה, גם הסקת מסקנה מאותו טקסט או מאותה מילה. המילים הנתונות ממערכות המילים, שדנו בהן (מילים ראשונות והחזרות עליהן משני בתים בשיר של א"צ גרינברג) הן קיימות, וקיומן הוא עובדה מוכחת במציאות שכולנו מכירים. המילים "הגענו", "אך", "שרו", "יבוא" – כולן משמשות כעובדות מוגמרות שאפשר לטעון משהו כנגדן. גם פירוש של מילה כזאת היא טענה כלפיה, וגם המסקנה שנסיק היא, למעשה, סוג של פירוש. לגבי כל פרט ופרט מעובדות (בצורת מילים) אלו, חיפשנו בדיון שניהלנו מה המסקנה הטבעית הצומחת מהן עצמן, שאותה אפשר לטעון כנגדן, או מה המסקנה העולה ממילים אלו, ואשר אותה אפשר להסיק מהן. לפי זה, טענו, שהמילים "הגענו" ו"שרו" מלמדות על הישג, המילה "יבוא" מלמד על תקווה, המילה "אך" – על הסתייגות ועל נסיגה, ולבסוף המילה "לא בא" מביעה אכזבה. מסך הכל של התקוות ושל האכזבות – הסקנו, שבעצם מדובר במערכות מילים אלו – כמו גם בשיר כולו – ב"אשליה". טענות (או הנחות או תזות) אלו הן חזקות ביותר, מפני שהן אינן סומכות על השערות, אלא על עובדות הקודמות להן. לכן טענות (הנחות, תזות) אלה הן בחזקת מסקנות מוצקות, שכוונן חזק בהרבה, הן מן הטענות, הן מן ההנחות והן מן התזות, שהרי כל אלו טענות עדיין הוכחה. לעומתן, המסקנות מוכחות מכבר על-ידי העובדות, שקדמו להן ואינן צריכות הוכחה נוספת.

2. ההיסק כעיקרון פרשני

דנו במושג מסקנה במשמעו הפשוט היום-יומי, מפני שהיא שגורה בפי תלמידינו ואף בפי מורינו ומשום שהם גם רגילים לפעילות האינטואיטיבית של החשיבה, בלי להיזקק לכללים הנוקשים של הלוגיקה הפורמלית. ואולם נוסף לדרך זו, חייבים אנו גם לפרוע חוב לחשיבה המאורגנת והשיטתית שבלעדיה לא תוכל להתפתח שום דיסציפלינה מדעית או פרשנית.

ברור, כי בניגוד לשימוש הרב במונח העממי הפשוט "מסקנה" – רגילים אנו הרבה פחות להשתמש במושג היסק, המקובל לשימוש בלוגיקה במשמעו: הפקת משמעות או מסקנה הכרחית, העולה מתוך עובדות או מתוך קביעות או מתוך היגדים, המשמשים בסיס לתוצאה המתחייבת מתוך העובדות, או מתוך הקביעות או מתוך ההיגדים הנידונים. היסק, המוסק מתוך בסיס אחד כתוצאה הכרחית המתחייבת ממנו, נקרא היסק ישיר. לעומתו, היסק, המוסק משני בסיסים (שני יסודות או שתי הקדמות), נקרא היסק עקיף או היקש. (עיין אירווינג מ. קופי, מבוא ללוגיקה, הוצאת יחדיו, תל-אביב, 1968 [1953], עמ' 159). גם ההיסק וגם ההיקש צומחים הכרחית מבסיס עובדתי או קביעתי. במערכת המידות, שהתורה נדרשת בהן, משמש בסיס זה בשם מלמד, ואילו היוונים קראו לו בשם הקדמה. אצל

היוונים הקדמות אלו הן עובדות, קביעות, היגדים, או הנחות, שמהם אפשר ללמוד דבר נוסף וחדש, הצומח מן ההקדמה או מן ההקדמות, הגם שדבר חדש זה אינו מצוי בהן באופן מפורש. בניגוד לזה המושג מלמד, שאנו מוצאים במידת הגזרה - שורה והבניין - אב, למשל, אינו מלמד אותנו חידוש, שאינו קיים בבסיס או בהקדמות בכלל, אלא דבר, שיש במלמד מכבר, ומייחסים או מעבירים אותו אף למקומו החדש. מסיבה זו נראה לי, שהן באופן חשיבתה, הן ברוחה, הן במהותה והן בצורתה המבנית, קרובה המטפורה למידות העבריות יותר מאשר להיקשים היווניים, כי אף בה קיימת העברה של תכונה ממרכיב אחד למשנהו. בכל הפעולות השכליות הללו הדבר, שנלמד מן המלמד - משמש בעת ובעונה אחת תוצאה של המלמד, אך גם פירושו. מטעם זה כל סוגי ההיסקים הלוגיים בונים שיטה של פרשנות.

3 האינדוקציה כעיקרון פרשני

מושג ההיקש בצורתו היוונית [בניגוד לשימושו במקורות היהודיים], יכול להיות אינדוקטיבי או דדוקטיבי. מכל מקום, תוצאת ההקשה של שני עניינים מוליכה להיסק, שהוא מין הסקת מסקנה מובנית. ההיסק האינדוקטיבי בנוי על רצף של פרטים מקבילים, הגורמים תמיד לאותה תוצאה. אם ראובן מגלה במקרים רבים מאוד, נניח תשעים ותשע פעם, נאמנות כלפי אחיו, יוסף, מסקנתנו תהיה, שגם בפעם הבאה, בפעם המאה, הוא יגלה נאמנות כזאת. מסקנה כזאת היא, כמובן, פירוש, ולא עובדה. בניגוד להיקש הדדוקטיבי, המסקנה מן האינדוקציה אינה הכרחית, אלא מסתברת בלבד, כי אנו רק משערים, אך אין לנו ודאות מלאה, שגם בפעם המאה יתנהג ראובן, כפי שהתנהג עד כה. בהתנהגות של תופעות טבע, בתופעות ביולוגיות (למשל, עץ מלבלב באביב או זרע שנובט בחול לח - הסבירות גבוהה הרבה יותר), או בתופעות בעצמים דוממים - התנהגותם הצפויה מראש ודאית במידה רבה עוד יותר. ועם כל זאת, לעולם אין ודאות של מאה אחוז, שהעצמים יתנהגו כפי שמצופה מהם, ותמיד קיימת אפשרות, שמסיבה גיונית או מסיבה אחרת [למשל, הם יתיבשו, ומשקלם הסגולי או הרכבם הכימי ישתנה], הם יסטו מן המצופה מהם על בסיס התנהגותם בעבר. לפי זה, נראה ברור, שאף המדענים ואף הלוגיקאים מודים באפשרות קיומו של הנס, לפחות בתחום השלילי של הימנעות מפתיעה מלנהוג לפי חוקי הטבע או הלוגיקה.

בגלל אופיה של האינדוקציה, המאפשר תמיד להטיל בה ספק, נוהגים לכנות אותה בכינוי "אינדוקציה בלתי מושלמת". רק בתופעות או בעלילות חיים שהושלמו, ושוב אין להן המשך בזמן, ולא חלים בהן שינויים, אנו מוצאים אפשרות להסתמך בוודאות על תוצאות החקירה האינדוקטיבית. כך, למשל, לא יחול שינוי ברומן לא במספר המילים או המשפטים, וגם לא במעשיהם של הגיבורים, גם אם נקרא את הסיפור אלף ואחת פעם. ואולם גם כאן, ברגע שנרצה לפרוץ מן המסגרת הקבועה והחתומה, כגון שנשאל, מה עשוי הגיבור לעשות, אם התנאים שלו ישתנו שלא על-פי הכתוב בעלילה, שוב תהפך האינדוקציה לבלתי מושלמת, ועל כן תהא בלתי אמינה. מעניין לציין, שהאינדוקציה היא לא מושלמת

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

ובלתי אמינה דווקא בתנאים הטבעיים הפתוחים, ודווקא בתנאים המלאכותיים הלא טבעיים והסגורים (כגון ברומן) היא נעשית מושלמת ואמינה.

האינדוקציה היא אחת מדרכי המחקר החשובות ביותר בספרות. אם מבקש אתה להכיר את טיב הקשרים בין שתי דמויות לפי הסיפור, אין לך אלא לאסוף לרשימה את כל המפגשים ואת כל השיחות ביניהם וכן את כל האמירות שהן אומרות זו על זו, ולחפש את כל הסימנים, המגלים את טיב היחסים שביניהם. בדרך זו תגלה עד מהרה, שהיחסים בין אבא גוריו לבנותיו הם יחסי דרישות מצד הבנות ויחסי נתינה מצד האב.

התוקף של ההיסק האינדוקטיבי ביצירה הספרותית הנו חזק יותר מאשר במציאות הממשית. הסיבה לכך היא, כי בממשות – האינדוקציה לעולם אינה מושלמת, כי לעולם אינך יכול לדעת, כיצד ינהג אדם בפעם הבאה, וגם אם אלף פעם הוא נהג בתובענות, אפשר שבפעם האלף ואחת הוא ינהג דווקא בוותרנות.

לעומת זאת, ביצירה הספרותית מספר ההופעות של האזכורים הוא סופי, ואם בדקת את כולם, שוב אין אפשרות שיחולו שינויים, והיכרותך עם הדמות יכולה להיות שלמה וסופית. באופן זה אנו יכולים להכיר בדיוק את אופי היחסים בין הירשל לבלומה ולמינה – מזה, ולאימו צירל – מזה. באופן דומה אנו יכולים להכיר את המיחד בדמותו של אחי צירל מתוך מספר ההופעות, שהוא מוזכר בהן לאורך הרומן. (וראה: ש"י עגנון, סיפור פשוט, שוקן, ירושלים-תל-אביב, תש"ך).

אם נבדוק את הספור תמול שלשום של ש"י עגנון נמצא, שהגיבור, יצחק קומר, עובר עם בואו לארץ ישראל תהליך של סוציאליזציה, עד שהוא מְדַמָּה לשאר חבריו.

לתהליך זה שני פנים: האחד היא ההתערות בארץ החדשה על כל החיוב שבדבר, והשני הוא התרחקות מחיי הגולה, ויחד עם זה – מחיי הדת והאמונה. שני אספקטים אלה ברורים מתוכן הקטעים העוסקים בנושא, אך גם מן הביטוי המשלב תוכן וצורה על-ידי ציון התקרבותו של יצחק ל"שאר חברינו". נביא כאן שורה של דוגמאות, ונראה, שמדובר בהיסק אינדוקטיבי, המתבקש ממש מן הכתובים. (כל המובאות באות כאן לפי "תמול שלשום" מהדורת תש"ך (בסדרה של שבעה כרכים), ונוסח זה מופיע גם בטקסט שבמחשב אוניברסיטת בר-אילן):

א. וכשם שהתרגל באקלימה של הארץ, כך נתרגל בלשונה, והיה בולל את שיחתו במילים ערביות ורוסיות, בין שדיבר אידית בין שדיבר עברית, כשאר כל חברינו שבארץ (עמ' 82).

ב. אף בשאר דברים נוהג היה כרוב חברינו (עמ' 82).

ג. יצחק אינו ממולח כשאר כל חברינו (עמ' 116).

משפט זה הנו דו-משמעי: יצחק אינו ממולח כחברינו הממולחים, אבל גם אפשר להבין, שאינו ממולח, כמו שאר חברינו אינם ממולחים.

ד. היה בו ביצחק חברנו, מה שיש ברוב בחורי ישראל, שלא טעמו טעם חטא לא במעשה ולא במחשבה,

והוא שהשרה עליו חן (עמ' 116).

ה. יצחק מעורה בארץ כשאר חברינו... (עמ' 133).

ו. כל זמן שיצחק היה דר בחוצה לארץ, היה שומר שבת ומניח תפילין ומתפלל בכל יום – כמצוות אנשים מלומדה. משעלה לארץ-ישראל, תלה את תפיליו על היתד ופרק שאר מצוות מעל צווארו, לא שמר שבת ולא התפלל. משניטל ממנו מוראו של אביו ניטל ממנו מוראו של אביו שבשמים. צעיר היה יצחק, ומחשבות הרבה לא חישב עם קונו, כרוב חברינו באותם הימים. משעלה לירושלים התחיל משתנה. פעמים על-ידי עצמו ופעמים על-ידי אחרים, כגון שעשה עם צבעי ירושלים, והגיע זמן תפילת מנחה, ועמדו הצבעים להתפלל. הניח אף הוא את מלאכתו והתפלל עמהם, ואם אכל עמהם כזית פת, היה מצטרף לזימון ומברך אחר מזונו (עמ' 258).

ז. פעמים הרבה נגרר יצחק חברנו אחרי הולכי תפילה, עד שמגיע לכותל המערבי ועומד וקורא עמהם: הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו, כאילו זכה אף הוא מאותו חסד, שגומל הקדוש ברוך הוא לשומרי מצוותיו (עמ' 262).

ח. כל כמה שאנו מבקשים להפוך בזכותו של יצחק, חייבים אנו לומר, שהוא לא היה טוב משאר חברינו (עמ' 263).

ט. שמיטתו של הגרמני, שקנה לו יצחק במאה שערים, כבשוה פשפשים. לא הועיל לא ליזול ולא קרבול ולא החלב, שסתם בו קניהם, ולא צבעים, שצבע בהם מיטתו, עד שעמד וזרקה לחוץ ועשה לו מיטה של תיבות כרוב חברינו שבארץ ישראל (עמ' 295).

י. סבור היה יצחק כשאר כל חברינו, ששתית חמין אחר השינה חובה (עמ' 394).

יא. הביאו יצחק לצריפו (את ארוף) ושפת את הקומקום ועשה לו תה. וכדרך חברינו, שכל עניין ודבר קרוב ללבם, היה מדבר על עוף השמים ובהמת הארץ. וארוף נענע לו ראשו... (עמ' 434).

יב. ...שיצחק כרוב חברינו בארץ ישראל, שהלשון העברית שגורה בפייהם כשפה חיה, לא היה רגיל במליצות (עמ' 497).

יג. ואף בזה לא נשתנה מכמה מחברינו, שמניחים להם זקן (עמ' 543).

יד. על-יד על-יד פשט יצחק את צורתו והתחיל מתדמה לשכניו (עמ' 536).

הבאנו כאן ארבע עשרה דוגמאות מעשרות רבות, שפלט המחשב מציע לנו ברוב אדיבותו. בעזרת המחשב, אך גם בלעדיו תוך קריאה עיונית רגילה – אפשר למצוא את כל האזכורים של תזת ההסתגלות לארץ בשילובה עם תזת ההתרחקות מן החיים היהודיים – מזה, ושל תזת הניסיון של השיבה בכיוון ליהדות של מאה שערים – מזה. בספר גדול הכמות ורב הגוונים כמו "תמול שלשום" יש למצוא, כמובן, גם יסודות של אנטיתזה, ואולם כאשר אנו שולטים בכל החומר או, לפחות, כמעט בכל החומר, שיש לו נגיעה לנושא, אין לנו קושי להסיק מסקנות כמעט מוחלטות לגבי התזה של הספר. במצב זה, שבו הפרטים המרמזים על המסקנה מצויים כולם בידינו, הרי גם הפרטים של האנטיתזה – אין בהם כדי

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

להפריע למסקנותינו. הם יכולים לשנות מעט את המסקנות, לרכך אותן וכד', אבל אין סכנה, שלא נוכל להגיע למסקנה זו או אחרת בגלל חוסר אפשרות להגיע להיסק כלשהו. צריך להיות ברור לכל, שמסקנתנו מן המובאות דלעיל היא, בעצם, גם פירושו. לשם שלמות התמונה נוסיף כאן קטע הנראה כעומד בניגוד לתזה, שהצטיירה מארבעה עשר הפריטים שהבאנו לעיל.

"בשני דברים שונה היה יצחק מרוב חברינו. לא נמנה על שום מפלגה ולא חיזר על נערות: למפלגה לא נכנס, מפני שליבו היה שלם עם הציונות בשלמותה, ולא חיזר על נערות, משום שלא חיזר. אילו ביקש היה מוצא. בשני דברים אלה שונה היה יצחק משאר חברינו, ואולי עוד בדבר אחד נשתנה מהם, שפעמים היה ניעור בלבו מעין הרהור תשובה, אלא מתוך שהתרגל שלא לקיים את המצוות, היה מפיס את יצרו הטוב במצווה קלה, שאינה צריכה יגיעה, כגון קריאת שמע על המיטה. ודבר זה יותר משעשאו משום מצווה, עשאו לשם סגולה לשנה" (עמ' 83-84). נראה, כי כשם שיצחק נגרר אחרי החלוצים פורקי עול תורה, וכשם שנגרר גם אחרי צבועי ירושלים ותושבי מאה שערים, כך היה נוח לבריות אף בדברים, שבהם שמר מעט על ייחודו. ולא רק לבריות היה נוח, אלא גם ליהדות. אף שלא שמר את המצוות, לא עשה מעשיו להכעיס, ואף לא מנע עצמו מהרהורי תשובה. ברור, שעגנון מבקש לומר לנו הקוראים, כי אף הפסיביות של בחורי ישראל, פעמים שהיא לטובה, כי היא מעניקה לבעליה נופך של עדינות ותום.

ברור, שמידת האינדוקציה, כפי שהיא באה ביצירות הספרות, איננה העתק מדויק לאחותה המשמשת בפילוסופיה. מיוחדת היא ומותאמת לחומרים הלשוניים האמנותיים, שאותם היא באה לפענח ולהסביר. ייחוד זה, לא זו בלבד שאין הוא פוגם בכלי פרשני זה, אלא הוא יוצר בעזרתו תיאום אינטגרלי בין הכלי לחומרים הנבדקים באמצעותו.

4. ה ד ד ו ק צ י ה כ ע ק ר ו ן פ ר ש נ י

ברנרד בוזנקט בספרו עיקרי תורת ההיגיון (הוצאת מגנס ירושלים, תשי"ב, עמ' 163). קובע, כי: "אין לנו היסק זולתי אם המסקנה היא הכרחית מתוך ההקדמות ועוברת את תחום ההקדמות". "עוברת" – פירושה, כמובן, שהיא אומרת משהו חדש, שאינו מצוי בהקדמות, אלא נוסף על מה שיש בהן.

בעמוד הבא (עמ' 164) מוסיף בוזנקט, כי: "אף-על-פי שאפשר, כי יהיה לנו חידוש במסקנה של ההיסק (כמו בכפל של מספרים גדולים), יסוד ההכרח הוא כאן יותר עיקרי מיסוד החידוש". אירווינג מ. קופי בספרו מבוא ללוגיקה (הוצאת יחדיו, תל-אביב, 1968 [1953]), קובע, כי אי תקפות אפשר להוכיח באמצעות אנלוגיה, שבה אי התקפות מובנת מאליה (שם 331). כבר ראינו לעיל הדגמה לדבר זה. מדברי השופטים במשפט דרעי אנו יכולים להסיק את המשפט הבא: אסתר ורדרבר אינה רוצה לחתום על תצהיר, שהוגש לפניו בשם דרעי, ומכאן מוכחת אפסותן של העדויות העקיפות, המעידות שדרעי קבל כספים מורדרבר, ולכן גם ברור, שדרעי משקר ואשם.

משפט זה הנו אנלוגי להיסק הבא: יצחק אינו רוצה לשתות מן היין, שהגיש לו עשיו, ומכאן שהיין גרוע, ועשיו גם שם בו רעל.

אין צריך לומר, כי היסק זה הוא מה שנקרא בלוגיקה "שקרי", כי יכולות להיות אלף סיבות, מדוע מסרב יצחק לשתות את היין. כל הסיבות יחד אינן מוכיחות, שעשיו שם רעל ביין הזה. לא קשה לשער, מה היו התוצאות של בדיקה פרטנית של כל ההיסקים הדומים בסך הכל של הכרעות הדין במשפטים, שנידונו בבתי המשפט שלנו.

נראה, לפי האמור שאפשר לסכם את עקרונות ההקש באופן הבא:

א. ההיסק הנו מסקנה לוגית הכרחית, הבנויה באופן המאפשר להסיקו מעובדה, מיסוד, מבסיס, מקביעה, מהנחה או מהיגד אחד.

לעומת זאת, היקש הוא מסקנה, הבנויה באופן שבו המסקנה משתי עובדות, או הקדמות או הנחות וכו' – נחשבת הכרחית.

ב. המסקנה בהיסק או בהיקש חייבת להיות משהו, שהוא יותר ממה שמצוי בהקדמות, בעובדות, בהנחות וכד'. תוכן זה אינו מצוי בשום הקדמה, אבל הוא צומח בתוכן או מתהווה מהן. דבר זה הוא בניגוד למה שמצאנו בהיקש היהודי, בגורה השווה או בבנין אב, שבהם לא נוצר דבר חדש, אלא דבר הקיים ב-א' מועבר אף ל-ב'.

ג. יש להדגיש, שהן בהיסק והן בהיקש חייבות המסקנות להיות הכרחיות, ולא ייתכנו חילוקי דעות לגבי תקפותן.

ד. שתי ההקדמות (או יותר) שבהיקש חייבות להיות הנחות מבוססות או עובדות נכונות וחד-משמעיות, שלא יפול בהן ספק.

ה. ההקדמות והמסקנה חייבות לעמוד באותו מישור ובאותו הקשר (קונטקסט), והמילים השוות שבהן חייבות לבוא באותה משמעות.

ו. סטייה מעקרונות אלה עשויה לגרום להיקש להיות שגוי. כאשר היקש שגוי כזה, שבו מסקנה התנתקה מן ההקדמות, ואין היא עולה מהן בהכרח, והיא לכל היותר אפשרית, אף-על-פי שהיא מספקת מאוויים נפשיים (ופסיכולוגיים), חברתיים פוליטיים, דתיים וכד', ואף-על-פי שהוא נראה כמו היקש, הרי הוא באמת איננו היקש, אלא הטעיה.

ז. במה שנוגע לתנ"ך או לספרות, נחלקת התועלת בהכרת דרכי חשיבה אלו לשני סוגים: בראשון – נובעת התועלת מיכולתנו להכיר את המבנים הקוגניטיביים, שעליהם בנוי העולם הרגשי של היצירה הספרותית. בשני – נובעת התועלת מן היכולת שלנו לחשוב חשיבה לוגית מאורגנת, ולהסיק ממנה מסקנות נכונות ובדוקות בלי כל קשר למבנה הרגשי או הקוגניטיבי של התוכן.

לפי האמור, אם אני קובע כעובדה, שאלכסנדר הוא יווני, המסקנות ההכרחיות הן הבאות: א) אלכסנדר אינו אישה אלא גבר (לפי השם), ב) הוא אינו יהודי אלא גוי, ג) על-פי עקרונות התורה הוא חייב בשבע

מצוות בני נח.

אף-על-פי שאנו מסוגלים אינטואיטיבית להסיק מן המשפט היחיד את כל ההיסקים שהסקנו לעיל, ברור, שאפשר לנסח את הדברים גם כהיקש על יסוד שני משפטי בסיס או שתי הקדמות. אם נאמר, למשל, שאלכסנדר הוא יווני, ונוסיף, שכל יווני הוא גוי, חובה עלינו להסיק, שגם אלכסנדר הוא גוי, ואם כל גוי חייב בשבע מצוות בני נח, הרי שגם אלכסנדר חייב בהן.

בדומה לזה נוכל לומר במשפט הקדמה ראשון, שאלכסנדר הוא אדם רגיל. במשפט הקדמה שני נאמר, שכל אדם רגיל הולך על שתיים. משני המשפטים נלמד, כמובן, כמסקנת ההיקש, שגם אלכסנדר מסוגל ללכת על שתיים. מכאן, שבהיסק אנו חוסכים את השלב של ההקדמה השנייה על-ידי זה שאנו משלימים אותה אינטואיטיבית. נראה לפי זה, שההיסק הוא היקש פשוט, שאנו מסוגלים על נקלה לדלג בו על משפט ההקדמה השני, ולהסיק אינטואיטיבית את המסקנה ההכרחית, המתבקשת ממשפט אחד בלבד. לסוג ההיקשים הדרוקטיביים אפשר לקרוא בשם היסק עקיף, מפני שאיננו מסיקים בו את המסקנה ישירות מהקדמה אחת כמו באינדוקציה, שהיא נקראת היסק ישיר, אלא נוקקים אנו להקדמה שנייה התומכת במסקנה. לענייננו נזכיר כאן שוב בקיצור את ההגדרה ונשתדל להוסיף דוגמאות מן החיים ומן הספרות. נביא דוגמאות המציגות את השימוש הנכון, ונביא אחרות משובשות, כדי שנלמד להימנע מהן.

5. ה ה ו כ ח ה כ ע י ק ר ו ן פ ר ש נ י

אין אנו יכולים להוכיח עובדות, אלא לדעת אותן או לחוש בהן בלבד, וידיעתן או תחושתן היא הוכחתן. דומה הדבר לגבי מצבים או לגבי התרחשויות, אם הם משמשים כעובדות. לעומת זאת, אם מצבים או התרחשויות משמשים כטענות, יש מקום להוכיח את קיומם או את אמיתותם. כך, למשל, מצב או התרחשות מן ההיסטוריה לעולם אינם עובדות קיימות, כי אין בידינו לראותם או לחוש בהם בחושינו האחרים, ועל כן קיומם או אמיתותם אינם אלא טענה, ותו לא.

נכונות הטענות, דהיינו התאמתן לעובדות, טעונה הוכחה, לפי זה, הוכחה היא גילוי הקשר וההתאמה בין מה שאדם טוען, לבין העובדה שעליה סובבת טענתו. אם מתעוררת טענה לגבי אירועים היסטוריים, תיעשה ההוכחה על-ידי הצגת תעודות מן העבר, המעידות על העובדות, או על-ידי הפירות ארכיאולוגיות, המשמשות ראיה לאותן עובדות.

לפי זה, טענה היא תמיד מה שאדם חושב ואומר ביחס למישהו או למשהו, כאשר הנדון יכול להיות גם הוא עצמו.

אם טוען אדם על עצמו, שהוא יודע צרפתית, טענתו תוכה, על-ידי זה שיביא כראיה תעודה המאשרת, שאכן הוא שולט בשפה זו. אם אין לו תעודה הוא יכול להוכיח את אמיתות טענתו (את ההתאמה בין הטענה לעובדות), על-ידי עמידה בבחינה רשמית, או על-ידי השתלבות בשיחה, או על-ידי תרגום של קטע טקסט, או על-ידי כתיבת מכתב וכד', שהם מעין בחינה שאיננה רשמית. משפטים נתונים במתמטיקה או בגיאומטריה אף הם נחשבים לטענות, שיש להוכיח את נכונותן. כל ההוכחות בתחום זה הן לוגיות,

ובאמצעותן אנו יכולים ללמוד את הדרך, או את השלבים של פעולת ההוכחה. למרבה הצער, רוב בני האדם לא הפנימו את מה שלמדו, ואינם יודעים להשתמש בשיטות ההוכחה המתמטיות לצרכיהם, לא בחיי היום יום, ולא בתחומים האחרים המקצועיים או העיוניים, שהם עוסקים בהם. מן הראוי לראות עתה, מהן הדרכים להוכחת נכונותה של טענה, ומהי הדרך להוכיח, שאין מקום לטענה הנידונה.

כנקודת מוצא נשתמש במשפט הבא: "רבים טוענים, שהמורים עובדים פחות שעות בשבוע מן העובדים בתחומים אחרים".

הואיל ומדובר כאן בטענה של "רבים", ההנחה היא, שיש בה אמת, אלא שעם זאת, היא עדיין בגדר טענה, ולא עובדה, ומן הראוי להשתדל ולהוכיח את אמיתותה.

אם נצליח להראות באופן ברור כמותית ואיכותית (א) שאכן המורים עובדים פחות שעות לשבוע לאורך כל השנה, (ב) וגם נראה, שבכל שעה הם נדרשים למאמץ פחות מחבריהם, (ג) וגם נוכיח, שהם מקבלים תמורת עבודתם לא פחות מזולתם, הרי שהוכחנו, שיש אמת בטענה האמורה.

לכן (א) אם כלל העובדים בישראל מועסקים ארבעים וחמש שעות בשבוע, ואילו המורים מועסקים עשרים וארבע שעות בלבד, (ב) ומלבד זאת, בכל שעה ושעה יכולים המורים לנוח, בשעה שתלמידיהם כותבים, ואף בשעה שהתלמידים מחשבים מה להשיב על שאלות המורים, הרי שמלאכתם קלה הרבה יותר מעבודת שאר המועסקים. (ג) אם נוסף לכך את העובדה, שכל חמישים דקות זוכים המורים להפסקות, שבחלקן הן נמשכות כמחצית השעה, (ד) ונוסף על זאת, שהם נהנים מחופשות של למעלה ממאה יום לשנה, נלמד, שאין כל הפרזה בטענה שהועלתה.

אף-על-פי שלכאורה נראית הוכחה זו נכונה, לא קשה להראות כלל, שדוקא ההפך הוא הנכון, ואין זו אלא הוכחה שגויה מכל וכל.

א. ראשית, נקדים, שהחישוב הקטנוני של הדקות בשעה, שהתלמידים חושבים או כותבים, וכן הדקות של ההפסקות הוא חישוב מרושע, שאין לו על מה לסמוך. פעמים, שדקות אלה פשוט מתפוררות ואינן מורגשות, ואף חייב בזמן הזה המורה לחשוב על ניסוחים אפשריים אחדים של התשובות. כמו כן עליו לשמור על הסדר ועל השקט בכיתה ועל כך שכל התלמידים יעשו את המוטל עליהם בדקות "חפשיות" אלו, ולא יפריעו לחבריהם. לטעון טענה של זמן מנוחה למורה היא לא רק רשעות, אלא גם בורות וחוסר הבנה. באשר לזמן של ההפסקה שאין לומדים בו, הרי יש להדגיש, שכאשר הפסקה זו מסתכמת בחמש או בעשר דקות בלבד, אין היא מספיקה למורה, שעליו להחליף כיתה, כדי שיגיע לכיתתו החדשה. נוסף על כך, יש לדייק ולומר, שהפסקות של חצי שעה, פשוט, אינן קיימות, מה גם שהפסקה כזאת מקבלים כל העובדים לשם ארוחה לפחות פעם ביום. לפיכך אין למורים כל יתרון על האחרים בתחום זה.

ב. החישוב של עשרים וארבע שעות בשבוע גם היא אינה אלא "עורבא פרח". נוסף לשעות השיעורים, חייבים המורים להכין את שיעוריהם הן מבחינת לימוד החומרים החדשים וחזרה על הישן שנלמד

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

לפני שנה, והן מבחינת סידורו, ארגונו, דירוגו, ועיבודו הדידקטי, וכן מבחינת הכנת חומרי-עזר, שאלות ומטלות אחרות. אצל המורה הצעיר עבודה זו עלולה להמשך כשעה עד שתיים לכל שיעור, ואף המורה הוותיק מקדיש כרבע שעה עד עשרים דקות לכל שיעור. אני מכיר, לפחות, שני מורים, שפרשו מן ההוראה תוך שנתיים, רק מפני שעשו את מלאכתם נאמנה, בקפדנות ובאיטיות והקדישו כשלוש שעות לשיעור, עד שכל שעות היממה לא הספיקו להם כדי להכין את כל שיעוריהם.

ג. נוסף לזה רובץ על המורים העול של המעקב אחרי התקדמות התלמידים נוסף על שיחות המרצה או עידוד, ונוסף על שיחות הדרכה בלמידה, ואף שיחות על בעיותיהם האישיות, החברתיות והמשפחתיות,

ד. על המורה מוטל גם לבדוק את עבודות תלמידיו כדי להציע להם דרכי תיקון וכדי להעריך את הישגיהם. בדיקות אלה דורשות מן המורה להקדיש לכל שיעור של שתיים שבועיות בדיקת שתי בחינות במשך עשר שעות בערך לשליש. אם מורה מלמד תריסר שיעורים של שתיים, הוא בודק בחינות משך מאה ועשרים שעות בשליש, שהן ארבעים שעות בחודש, או עשר שעות נוספות לכל שבוע.

ה. מובן שכל מורה חייב להשתתף בישיבות המועצה הפדגוגית, בישיבות השכבה, בישיבות המקצועיות של המקצועות שהוא מלמד, וכן בישיבות על התלמיד – הפרט לכל כיתה וכיתה. בממוצע יש כאן לפחות ישיבה אחת של כשלוש שעות בכל שבוע.

אם נסכם את העניין נקבל את הטבלה הבאה:

א. שעות הוראה בשבוע:	24 שעות
ב. הכנת שיעורים בשבוע:	8 שעות (בתנאי שמדובר במורה ותיק).
ג. בדיקת עבודות בשבוע:	10 שעות
ד. שיחות עם התלמידים בשבוע:	2 שעות
ה. ישיבות:	3 שעות
ובסך הכל בשבוע:	51 שעות

עשינו כאן חישוב לפי קצב העבודה של מורה בעל ותק רב, שהוא גם מהיר במלאכתו. מורה בעל ותק פחות מחמש עשרה שנה, ומורה שאינו זריז במלאכות אלו, מורה, המתלבט מרוב תחושת אחריות בגלל כל ציון וציון, מורה, שאינו יודע לצמצם את שיחתו עם תלמיד, מכיוון שהוא מכיר שהלה זקוק לאוזן קשבת, וכן מורה, שמשרתו היא של שלושים שעות לשבוע (ובסך הכל מדובר ברוב רובם של המורים), נאלץ להקדיש כל שבוע הרבה יותר מחמישים ואחת שעות מזמנו.

מה שנאמר עד כה מוכיח, שהמורה עובד הרבה יותר ממה שמקובל לחשוב בציבור. אמנם כלפי חוץ נראה, לאחר עשרים וארבע או שלושים שעות הוא הולך לביתו, אבל גם ביתו הוא מקום עבודתו, ושעות עבודתו משתרעות על פני כל שעות היממה. ואולם מה שחמור לא פחות הוא המתח, שעבודת

המורה כרוכה בו. כל דקה בכיתה עומד הוא מול ארבעים תלמידיו, אל מול פני המלחמה החזקה. רגע יסיח דעתו, ומיד אנדרלמוסיה באה לעולם. כך בכיתה, וכבר ראינו, שגם בביתו אין לו מנוחה לעולם: שיעורים להכין, בחינות לבדוק, לשוחח עם הורה בטלפון, ופעמים אף ביקור אצל תלמיד כדי לעודדו וכדי להכיר את ביתו. בקיץ הארוך, כביכול, קוראים את הספרים הגדולים, שנדחו לצדדים משך השנה, מכינים יצירות גדולות לעיבוד דידקטי ומשתלמים בהשתלמויות של משרד החינוך, של האוניברסיטאות, של אגודת הסופרים וכו'. נכון, שיש השתלמויות גם לאורך השנה, אבל בקיץ הרי אין תירוצים. מניסיוני למדתי, שאין הקיץ ארוך דיו לכל התכניות. היום, בשעה שכמעט כל שכיר זוכה לחופשה של חודש, מקבל המורה חודשיים, ואחר המתח של שנה שלמה, הוא זקוק גם לקצת מנוחה בחיק משפחתו. אין עוד עבודה שכירה כמו ההוראה, החודרת במידה כה מסיבית לתוך חייו הפרטיים של העובד. ואחרי כל זה עוד אומרים, שהמורה עובד פחות מכל עובד אחר.

נראה, שדרך ההוכחה הלוגית הודגמה כאן באופן משכנע וקפדני ביותר. דומה, שכדאי עוד להראות, כיצד מוכיחים או מכחישים את אמיתותה של טענה בתחום הספרות. לשם כך נפנה לטענה הבאה:

”עגנון מעניק לעתים תשתית בעלת ערכיות נעלה לסיטואציות (לקביעות או לתקוות) טריביאליות בעלות ערכיות נמוכה. הקונפירונטציה, הבנויה על הפער בין הטריביאלי לנשגב, יוצרת, כמוכן, אפשרות לראות את שני המרכיבים באור אירוני. ואולם הואיל ועיקר דיוגנו עוסק במרכיב הטריביאלי כי הוא תוכנו האקטואלי הנמוך של הסיפור, מופנית האירוניה בעיקר כלפי מרכיב זה”.

לשם הוכחת הטענה המסובכת הנ”ל עלינו לעשות את הפעולות הבאות:

1. להראות, שבדברי עגנון יש סיטואציות נמוכות.
 2. להראות, שהסיטואציות הנמוכות הן העיקר האקטואלי של הסיפור.
 3. להראות, שרבות מסיטואציות אלו בנויות לעתים על תשתיות נעלות.
 4. להראות, שנוצרת בטקסט התייחסות אירונית.
 5. להראות, שההתייחסות האירונית מופנית כלפי הסיפור, ולא כלפי התשתית.
1. המספר של הסיפור ”והיה העקוב למישור” מציג לפנינו את הרהוריו של מנשה-חיים, שאומר על עצמו בלשון הפסוק: ”ויבנה חנותו בקרוב, וגדול יהיה כבוד חנותו האחרונה מן הראשונה”.
 - יש כאן ניסיון שבדמיון להקים מחדש את החנות, שאבדה לגיבורנו בענין רע. על-אף חשיבותה של החנות הנותנת פרנסה – אין היא אלא בסיס כלכלי חומרי של חיי מנשה חיים ואשתו, ואם תמצא לומר של כל עם ישראל.
 2. ברור לחלוטין, שעיקר הסיפור ונושאו הוא לא בית המקדש, אלא דווקא החנות. יש אם כן לקחת בחשבון, שהחנות אינה אלא ענין טריביאלי נמוך, ויש יסודות רוחניים, שמבחינת מהותם הם נעלים הרבה יותר.

3. דבר זה בולט ביותר על רקע התשתית המקראית (חגי ב', 9) של המשפט העגנוני, ששם נאמר: "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון". לפסוק הזה צירף עגנון שלוש מילים מן ההגדה של פסח "ויבנה ביתו בקרוב", והבהיר לנו באופן מפורש, שלפנינו השוואה בין החנות לבית המקדש: בית המקדש השני הקטן והדל משמש לנביא כנקודת מוצא לדברי הנחמה, המבשרים, שהבית הקטן יגדל ויתנשא וישוב לכבודו הראשון.
4. העמדת החנות בצל בית המקדש, העמדת הטריביאלי בצל המקדש והמפואר יוצרים אפקט של צחוק הן לפי תפיסת אריסטו, הרואה את הקומי ביסוד החלש והלא מוצלח לעומת המוצלח, והן לפי הנרי ברגסון, הרואה את המצחיק בקטן לעומת הגדול. הואיל והאירוניה היא אמירת ההפך כלפי הנמען, הרי הקביעה, שהחנות תיושע ותקום מחדש, ואף תהיה גדולה משהייתה תחילה, בשעה שברור לכל, שהיא לא תקום, יש בה אירוניה ברורה למדי.
- ברור, שמנשה-חיים רואה את חנותו כבית המקדש. תפיסת החנות במונחים של בית מקדש מלמדת, שמנשה חיים מתיחס לחנות, ליסוד הטריביאלי שכולו חולין, כאילו היה זה דבר שבקדושה. נראה, שעמוס עוז היה טוען כאן, שהאירוניה מופנית כאן כלפי בית המקדש המורד לדרגת החנות.
5. אף שיש אפשרות, לראות את האירוניה מוסבת לשני הכיוונים, יש בראייה זו מידת-מה של סילוף האמת. בלי כל ספק, סובב הסיפור סביב המשפט של עגנון או של גיבורו על אודות החנות. הפסוק מתגי איננו עומד במרכז הדיון, והוא מובא רק כדי לגלות לנו את יחסו המיוחד של מנשה-חיים אל חנותו, הנתפסת אצלו ברמת בית המקדש. הואיל ועל בית המקדש אין דנים כאן בכלל, והדיון בכל הקונטקסט הרחב של הסיפור עוסק בחנות, ברור, שכל ההשפעה מושלכת מבית המקדש על החנות. לעניין זה יש הוכחה נוספת: הפער הגדול והקונטרסט בעל העוצמה, וכן הכרתנו את תפיסת עגנון ביחס לשני היסודות המנוגדים – רומזים ברור לאופי האירוני של הקונטרסט. דבר זה זוכה לאישור ברור על-ידי סוף הסיפור, שאין בו כל זכר להתחדשותה של החנות. להפך: מנשה-חיים הולך למות מיתה בזויה, ולעולם לא יבנה את חנותו, לא בקרוב ולא בעתיד. הסיום הטרגי של הסיפור מעמיד באור אירוני ברור את תקוותו של הגיבור ביחס לחנות.
- ראינו, שהאירוניה שולטת על הקשר שבין המשפט של עגנון לבין תשתיתו, ואירוניה זו מכוונת כלפי תקוותו של הגיבור, שאין לה כל סיכוי להתגשם. עתה נראה ברור, כי הטענה, שהשמעה על דרכו של עגנון, הודגמה בניתוח מפורט זה של המשפט העגנוני, שמבוסס על הפסוק מן המקרא. אמרנו בלשון זהירה, שהטענה הודגמה. לא אמרנו, שיש כאן הוכחה לנכונותה של הטענה. ההדגמה תיהפך להוכחה, רק כאשר נוסיף ונראה על-ידי שורה של דוגמאות, כי השיטה שהצבענו עליה חוזרת אצל עגנון פעמים רבות.
- משפטים מן הסוג הנדון, שבהם נסמך היסוד הטריביאלי שבספור העגנוני על תשתית נעלה מן

המקורות המקודשים – אפשר למצוא בדוגמאות הבאות:

1. "והרבה שלוחים למקום להוריד עד אשפות אביון" (במקום "מאשפות ירים אביון" תה' קי"ג, ג, 7).
2. "ויאמר אעברה נא ואראה את היריד הלזה". (במקום "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה". דב' ג', 25).
3. "וכך היה מונה וסופר וצירף וחישב את כל ממונו". (במקום "וכך היה מונה: אחת ואחת" יומא ה', ג).

דוגמאות מן הסוג הזה אתה מוצא אצל עגנון למאות ואולי לאלפים, ובכולן אפשר להוכיח, שטענתנו בעניין היחסים האירוניים שבמפגש בין הסגנון הגבוה לנמוך ניתנת להוכחה. ואולם יש בסיפורי עגנון גם דרכי עיצוב אחרות:

אחת מהן היא העיצוב המטאפורי. כדי להראות, כיצד פועלת דרך זו וכיצד ניתן להוכיח טענה אף במקרה זה, נפנה הפעם ל"סיפור פשוט". אנו חושבים, שהמטפריקה מגלה בבהירות חד-משמעית, שיחס המספר כלפי חבורת הקלפנים בביתו של גילדנהורן הנה שלילית ואירונית ביותר. אף-על-פי שמקובל לשחק בקלפים בחנוכה, אין עגנון מגלה סובלנות רבה כלפי החבורה הנידונה, שהתקבצה בבית גילדנהורן, ובבדיחות הדעת כפו על הירשל ועל מינה את ארוסיהם. בסיפורנו נאמר, כי:

"הקלפים קפצו בידי המשחקים במהירות משונה, עד שלא נראו ביניהם הידיים. לסוף נעלמו אף הקלפים, ומיני פרצופים שחורים ואדומים נראו בבית, כשהם מרקדים לפניו ומלגלים. עמד הירשל תמיה. הרי אין בעולם בני אדם קטנים כל כך, אלא קרוב לוודאי, שצורות של קלפים נדמו לו לבריות. נסתכל סביביו. כל בני החבורה יושבים, כשקלפיהם בידיהם וציגריטותיהם בפייהם, ועשנם מתערב זה בזה ומכניס ערבוביא בראשו.

משראה (הירשל), שהכל שטופים בקלפים ואין מרגישים בו, נטל כסא והעמידו לפני מינה, ואף הוא ישב כנגדה".

בארבעת העמודים הראשונים של הפרק התשיעי מופיעה המילה "קלפים" תשע פעמים. אם נבדוק רק את שני העמודים הראשונים, נמצא שמילה זו מצויה בה שמונה פעמים, וצפיפות זו מלמדת, שלמילה זו יש חשיבות רבה בקטע. בפסקה המובאת לעיל, נראה בבירור, שהמילה "קלפים" היא מטאפורה, והיא באה במשמעות המהפכת בגנותם של הקלפים. בשעה שנכתב, שהאורחים היו "שטופים בקלפים", המשמעות המגונה ברורה לחלוטין. המילה "שטופים" היא מטאפורה מתה, שבמקורה מספרת על מי ששטוף על-ידי זרם של מים, עד שאין בכוחו לעמוד מול הזרם. במשמעות מושאלת שמשא המילה שטופים בצירוף "שטופים בזימה". שימוש זה הותיר במילה "שטופים" קונוטאציה שלילית ביותר (הש' שבת קנ"ב ע"א; במדבר רבה כ', כב). בענייננו השיטפון הוא של תשוקת המשחק, שבצורה מוסווית נרמז כאן קשר בינו לזימה, כתוצאה מן הקונוטציה שהוכרנו.

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

מצד אחד, כל המערכת המגונה הזאת מתקשרת אל הקלפים, ומעניקה להם חלק לא מבוטל מן המטען המגונה שבמילה "שטופים". מצד שני, המילה "קלפים" הנה מטונימיה לבני החבורה המשחקים. אנו קוראים בקטע, כי "לסוף נתעלמו אף הקלפים, ומיני פרצופים שחורים ואדומים נראו בבית". מתברר, שהקלפים מתחלפים בפרצופים של המשחקים, ומשמשים להם מטונימיה. הדבר מתבהר עוד יותר בדברי הירשל בהמשך, כי: "הרי אין בעולם בני אדם קטנים כל כך". הוא מתכוון לומר, שדמויות, המצוירות על הקלפים, משמשות מטאפורה לבני החבורה. כאן מתערבות כל המשמעויות. הקלפים, הדמויות שעליהם, בני החבורה, המילה "שטופים" והקונטציה של הזימה. כל אלה יחדיו, ובמיוחד המטפורה הכפולה "שטופים בקלפים", מראים תמונה מלאה של היחס, המבוטא בסיפור כלפי החבורה הקלה והזולה של בית גילדנהורן.

הראינו כאן, והפעם בלי חלוקה לשלבים באופן סכמטי, את הדרך, שבה זוכה טענה ספרותית-פרשנית להוכחה מלאה.

לבסוף כדאי להציע מספר תרגילים לעבודה עצמית, ולוותם במעט דברי עיון:

דף לעיון ולתרגול

כבר כתבנו בפרק על התכלית, כי עובדות, סיבות ומטרות (תכליות) קשורות זו בזו מעצם מהותן. נוסף עתה, שלעתים קרובות נקשרת חוליות אלו טענה, המביעה עמדה כלפי אחת מהן, או כלפי כולן. כבר ציינו, שככל שטענה היא מפתיעה ומקורית יותר, כן היא מצריכה הוכחות נוספות, המעידות על נכונותה. באופן זה עשויה להיווצר מערכת שלמה של חוליות היגד המחוברות זו לזו, ואף מפתחות ביניהן תלות לוגית הדדית.

מובן, כי בדומה לכל הקשרים הלוגיים אף כאן: "לפתח קֶשֶׁל רובץ": אם אין אנו מצליחים לשמור על הלכידות ועל ההדרגתיות, התואמות את מגמת הדברים, אנו עלולים לקבל משפטים חסרי קשר וחסרי פשר, המנוכרים זה לזה לחלוטין.

המשפטים הבאים ידגימו זאת:

1. משה אכל את התפוח.

2. דוד הלך לקולנוע.

3. יצחק אינו מכיר את דניאל.

4. אברהם אבינו שבר את הפסלים של תרה.

שום משפט מהמשפטים הללו אינו ממשיך את הקודם לו, ואין הם קשורים קשר לוגי כלשהו ביניהם. לעומת זאת, אם נתבונן בקבוצות המשפטים הבאים, נמצא מיד את הקשרים האמיצים, שבהם הם קשורים זה בזה. נתחיל בקביעת עובדה, שתשמש נקודת מוצא לשאר המשפטים.

העובדה, המשמשת נקודת מוצא לקראת סוף ימי השואה נשלחה קבוצה של שליחים-צנחנים מן היישוב בארץ-ישראל לארצות מרכז אירופה, שעוד נותרו בהן כמה מאות אלפים של יהודים (כגון הונגריה).

הסיבות לשליחת משלוח הצנחנים

- א. 1. הפסקת ההליכה למות "כצאן לטבח".
2. הצלת יהודים במספר רב ככל האפשר.
3. יצירת שותפות עם הבריטים כנקודות זכות לארץ-ישראל לאחר המלחמה.
4. יצירת קשר עם החלוצים הציוניים, כדי להביאם לארץ.
- ב. 1. יזמה זו לא הייתה מציאותית בתנאי הימים ההם.
2. נוסף לכך, הפריעה פעילות זו למאמצי הצלה אחרים.
- ג. 1. רצון היישוב לעזור ליהודים שסבלו תחת המשטר הנאצי.
2. רצון היישוב לעזור למאמץ המלחמתי של בריטניה.
3. תחבונים להצלה, שהגיעו לארץ מיהודי הגולה.
- ד. 1. הגברים היהודים גויסו לעבוד בחזית, ולא היה את מי להכין להתנגדות.
2. לא היה כל סיכוי להתנגדות לעצמה הגרמנית. הגורל הצפוי היה של גיטו ורשה.
3. פעילות זו הכעיסה את הגרמנים, והם ביטלו מו"מ על עסקאות הצלה.

מטלות

1. התאם אחד מן השמות הבאים (סיבה, טענה להתנגדות, תכלית והוכחה הטענה) לקבוצות המשפטים.
2. סדר את הקבוצות בסדר כרונולוגי-הגיוני.
3. הסבר, מהם הבדלי הניסוח בין כל אחת מקבוצות התרגיל דלעיל.
[בין הוכחה לראיה]

אף-על-פי שהגמרא בבבא מציע נ"ט ע"ב משתמשת במונחים: "הוכחה" ו"ראייה" לסירוגין, וכנראה, ללא כל שיטה, ועל-ידי זה משתמע, ששני המושגים שווים במשמעם, אפשר לומר בכל זאת, שאין הם שווים כלל. נאמר שם על רבי אליעזר ש"אמר להם: אם הלכה כמותי, חרוב זה יוכיח. נעקר החרוב ממקומו מאה אמה; ואמרי לה: ארבע מאות אמה. אמרו לו: אין מביאים ראיה מן החרוב". מסתבר, שמה שנקרא בפי רבי אליעזר "הוכחה", נקרא בפי חכמים "ראיה". ואולם אם נבדוק נמצא, שהדוגמה של חרוב כמו כל שאר הדוגמאות המובאות בגמרא שם, כגון מי אמת המים שחזרו לאחוריהם, או כותלי בית המדרש שנטו ליפול, הן כולן תופעות, שקליטתן נעשית באמצעות הראייה בעיני האדם ממש או לפחות בעיני רוחו. מכל מקום, דברי רבי אליעזר מוכחים באמצעות הראיה, ולא בדרך של ארגומנטציה רגילה.

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

המילונים אינם מאשרים, שהרֵאָיָה היא הוכחה ויזואלית דווקא. אבן שושן כותב: הוכחה, מופת, עובדה, המראה כי אמנם הדבר כן הוא.

גם מה שנאמר "לא ראינו אינה רֵאָיָה (עדויות ב', ב), עדיין אינה מוכיחה את היפוכה, שרק אם ראינו רֵאָיָה של ממש, יש לקורא לדבר רֵאָיָה, ואפשר שהכוונה להוכחה בלבד. בגמרא שהזכרנו הוסיף רבי אליעזר הוכחה נוספת ואמר: אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו. יצתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום? על זה אמר רבי ירמיה: אין אנו משגיחין בבת קול!".

המסקנה: גם שמיעה אינה נחשבת לרֵאָיָה, ואין לה עדיפות על הוכחה רגילה. נראים הדברים, כי אף-על-פי שלפעמים נראה לנו, שרֵאָיָה היא, פשוט, הוכחה מוחשית ובעלת תוקף גדול יותר, אין לראות בדבר זה עיקרון, שהוא תמיד נכון. ברוב המקרים ראייה אינה אלא הוכחה רגילה בצורת עובדה, ארגומנט או עדות וכד', גם אם הם אינם ויזואליים, או מוחשיים. אפשר, שהשימוש במילת ראייה בא בצורה מטאפורית: הרֵאָיָה הוויזואלית הממשית משמשת מטאפורה להוכחה המופשטת בגין היותה מופת מוצק שאין לפקפק באמיתותו. לענייננו, נוח היה, אילו יכולנו לומר, שרֵאָיָה היא הוכחה כזאת, שאפשר לתרגמה לשכנוע, הנובע מן ההרגשה שבחשים. חבל, שעובדות הלשון אינן מאשרות פירוש זה. עם זאת, אין זה מונע מאיש, הרוצה להדגיש ולומר, שדבריו בנוגע לעניין מסוים הם משכנעים ביותר, שישתמש במילת "רֵאָיָה" במקום שהוכחתו היא מוחשית, כמובן, הוא רשאי להוסיף לשם חיזוק, שדבריו הם רֵאָיָה מוחצת, משום שניתן לראות אותם בעיניים ממש.

6. ההטעיה הלוגית כְּפֶשֶׁל פֶּרְשָׁנִי

ההיקש הדדוקטיבי הוא הסקת מסקנה באמצעות השוואה [הקשה] לוגית: אם $A = B$, ואם B הוא גם G , [ב= G], כי אז יוצא בהכרח, שגם $A = G$. בהדגמה מעולם התכונה נאמר, כי א) כוכבי השָׁבֶת הם כוכבים המאירים מעצמם. ב) השמש הוא כוכב שָׁבֶת. ואז: ג) השמש היא כוכב המאיר מעצמו. דומה הדבר בדוגמה הבאה: א) כל רעש נוצר על-ידי תנועה של משהו. ב) אני שומע רעש. ג) משתי ההקדמות מתברר, שמהו מתנועע בקרבתו.

ההיקש תלוי בנכונות שתי ההקדמות מצד אחד ובהיגיון שבצמיחת המסקנה. בדוגמאות מסובכות, הלקוחות מחיי יום יום, יש, כמובן, להתחשב גם בהשפעת הקונטקסט על משמעות ההקדמות: אם להקדמה אחת אין מרכיב המקביל לה, משום שלאותו מרכיב יש משמעות אחרת בקונטקסט המיוחד לו, כל ההיקש מאבד את תוקפו. היקש מעין זה מצאנו בעיתונות של סוף חודש מאי 1999, המספרת על מעשה, שקרה לטומי לפיד מיד עם היבחרו כחבר כנסת חדש.

נביא כאן דוגמה מן החיים הפוליטיים במדינת ישראל. כדי להקל על הבנת העניין חשוב להקדים את תיאור הרקע להתרחשויות. הימים ימי חודש יוני 1999, לאחר שמפלגת ש"ס השיגה בבחירות שבעה עשר מנדטים, ולאחר שטומי לפיד, העיתונאי חד-הלשון, הצליח להשיג למפלגתו האנטי-חרדית שישה

מנדטים בעזרת הסממאות הבוטות של השמצת החרדים. באחד הערבים רוויי הרגשות הללו נערך מפגש בטלוויזיה הישראלית, שבו השתתפו חבר הכנסת בניזרי, איש ש"ס – מזה, וטומי לפיד – מזה. בלהט הוויכוח הוציא חבר הכנסת בניזרי מכיסו שני עיתונים ישנים מתאריכים שונים, וקרא לפני כל המשתתפים, שטומי לפיד טען באחד ממאמריו על הפשיזם, כי "דיקטטורים צריך להרוג", ובמאמר אחר על אודות בתי המשפט הוא טען, כי "אהרון ברק הוא דיקטטור משפטי לטוב ולרע" (ראה כתבה במעריב מתאריך 10. 6. 99). בניזרי הסתמך על שני המשפטים הללו, כמו שמסתמכים על ההקדמות של הדוקציה, והסיק מהם, או במילים אחרות פירש אותם, כי הנה "לפיד מטיף לכך שצריך להרוג את השופט ברק". השאלה, שחשוב לבדוק אותה, היא, באיזו מידה יש הצדקה עניינית להיקש הזה, או לפירוש הזה של בניזרי, ובאיזו מידה מספיקה הטענה של לפיד, שלפיה שני הציטוטים נכתבו בפרקי זמן שונים, לבטל את הפירוש?

המעניין והמצער הוא, שכל האנשים, ששאלתי אותם בנידון, לא יכלו לומר להוסיף על טומי לפיד. רבים בכלל לא הבינו, שיש בעיה בהיקש הנידון. אחרים הבינו, שמשוהו אינו כשורה, אבל לא יכלו להסביר מה מפריע להם, ומי שכן ניסה להסביר, חזר על דברי לפיד וטען, ששני המשפטים הנידונים לא נאמרו באותו זמן.

זה, כמובן, הבל, כי שתי הקדמות אינן חייבות להישמע באותו זמן; הן חייבות רק להתייחס לאותו זמן ולאותו עניין, כדי שתהיינה רלוונטיות זו לזו.

חוסר היכולת של הציבור להסביר את תחושותיו הנכונות הוא תופעה מצערת, כי היא מלמדת, עד כמה אין הציבור מסוגל לעמוד בפני טענות "כאילו-הגיוניות", גם אם הן מסוכנות. ובאמת לא היה לי כל קושי לשכנע בני אדם בלגיטימיות של ההיקש. השתמשתי בטענה, שאם ההקדמות, שנאמרו על-ידי לפיד, הן נכונות, והן אף מנוסחות בדרך הניסוח של עקרונות או של כללים, הרי שהן מפקיעות עצמן מתוך הקונטקסט המידי שלהן ושומרות על עצמאותן המלאה, וממילא הן בהחלט יכולות לשמש כהקדמות רלוונטיות להיקש ולמסקנתו. במקרה כזה אין כאן אלא היקש לוגי פשוט ורגיל. אין זה חשוב, באיזה הקשר נאמרו ההקדמות, שהרי על היגדים כלליים המבטאים עיקרון אין לקונטקסט כל השפעה. שימוש במשל שכנע גם את המפקקים הקיצוניים ביותר. לצורך זה בניתי לי סיפור של היקש האומר, כי א) אם על כל גנבה חייבים לשבת בבית הסוהר ב) ואם מוטקה הוא גנב ג) כי אז אין זה מעלה ואין זה מוריד, מה הסיווג של מוטקה: האם הוא גנב, מפני שהוא צריך לקנות לחם לילדיו או מפני שהוא רוצה לרכוש אופניים לעצמו? אפשר, כי על גנבת מזון יפחית בית המשפט מעונשו, אבל בכל מקרה יצטרך לשבת. הכלל הוא: "אם כל הגנבים צריכים לשבת בבית הסוהר, ואם 'מוטקה גנב' הוא אכן גנב, כי אז מוטקה צריך לשבת בבית הסוהר".

ואולם לענייננו אין המקרה של לפיד פשוט כל כך. בהחלט יש הבדל בין מקרה, שבו מוטקה גנב לחם או אופניים, לבין מקרה, שבו הוא "גנב את ההצגה".

ברור לכול, כי על גנבת הצגה מקבלים שבחים, ואין יושבים בבית הסוהר.

דומה לזה המקרה של לפיד: לא הרי דיקטטור פשיסטי כמי שהוא רק דיקטטור שיפוטי. הדברים הללו לא זו בלבד שהם נאמרו בזמנים שונים, אלא אין הם מתייחסים לאותו זמן, וגם אינם קשורים לאותו קונטקסט או לאותו עניין, ואפילו אינם משמשים באותה משמעות. מצער הדבר, שבני אדם, שנחשבים אינטליגנטיים ונאורים, אינם מסוגלים להסביר – לא לי ולא לעצמם – הסבר פשוט זה, וכמו לפיד הסתפקו בטענה, שהדברים לא נאמרו באותו זמן. מובן, שאין אנו צריכים לחכות ללפיד ולרעיו, כדי שיטענו את טענותיהם באופן אינטליגנטי ואפקטיבי. אם אכן יש טענה טובה ומלאה, והיא טענה אמיתית, אנו בעצמנו נטען אותה למען לפיד, ונדחה ואף נפסול את ההיקש ואת המסקנה [ואת הפירוש] השגויים של חבר הכנסת בניזרי. עם כל זאת, כדאי, לפחות, להזכיר ללפיד, שחבר הכנסת בניזרי גמל לו באותה שיטה, שבה הוא היה רגיל לנגח את מתנגדיו.

ראינו כאן מספר הדגמות להיקשים, שהם פירושים של אמת, וכן ראינו, כיצד משמש ההיקש (אמנם היקש שגוי) בחיים הפוליטיים. גם ראינו, כיצד כל אלה משמשים כפרשנות לטקסט הנידון. ראוי שנוסיף, שגם רבים מן הפירושים לטקסטים בספרות הם היסקים דומים, בייחוד בפרוש המטפורה. על המטפורה "זלזל" אומר ביאליק, כי "צנח לו זלזל על גדר וינם, כה ישן אנוכי". הפירוש הדוקטיבי מתנהל כאן כך. א. לנום ולישון הן פעולות מיוחדות לבני אדם [ואף לבעלי חיים]. ב. שירו של ביאליק אומר לנו, שהזלזל גם וישן כמו בן אדם [אנוכי]. ג. המסקנה העולה משתי הקדמות אלו, היא, שהזלזל הזה הוא בן אדם. במסקנה זו קיבלנו, למעשה, את פירושו של השיר, שבו כל מה שקורה לזלזל, הוא מה שקורה לאדם הדומה לזלזל [צער, יבש ותלוש].

7. הערות אבחנה למידות אחדות, שהתורה נדרשת בהן

התורה שבעל-פה משתמשת במילה "היקש" במשמעות שונה מן השימוש בתרגומים לעברית של הפילוסופיה המערבית. אמנם ההיקש לא נמנה בין שלוש-עשרה המידות, שהתורה נדרשת בהן לדעת ר' ישמעאל, אבל הוא מצוי לעתים בתורה: השווה מה שנאמר על הדם: "על הארץ תשפכנו כמים" (דברים י"ב, 16). למדים מכך, שאף-על-פי שהדם, אסור באכילה, מותר הוא בהנאה כמו המים. וכך אמרו במסכת פסחים: "מה מים מותרין אף דם מותר (בהנאה) (פסחים כ"ב ע"א).

להלן נביא גם דוגמה להיקש הנעשה (בהשוואת מקרה של נערה מאורשה שנאנסה בשדה, למקרה של רצח) בידי התורה עצמה. דבר זה מוכיח, כי ההיקש היא מידה של התורה עצמה, ולא מידה, שבה אנו דורשים את התורה ומפרשים אותה. לפי זה, יש לומר, שההיקש חזק מן המידות, והוא כדבר תורה ממש. בגמרא מתפרשת המילה היקש כמין סוג של גזרה שווה, שחלקיה באים צמודים בפסוק או צמודים בשני פסוקים, כגון בגט פיטורין ובעבד עברי.

לגבי גט נאמר: "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו" (דברים כד 1), ועוד נאמר שם: "ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" (שם שם, 2).

מעירה על כך הגמרא: כתוב ויצאה והייתה. "מקיש הווייה ליציאה: מה יציאה בשטר (בגט או בספר

כריתות) אף הווייה נמי בשטר", דהיינו בכתובה (קידושין ה ע"א).

דוגמה שנייה נביא מדין עבד עברי: כתוב בתורה "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה" (דברים ט"ו, 12). בפרשת משפטים, הבאה בספר שמות, נאמר: "כי תקנה עבד עברי, שש שנים יעבוד, ובשביעית יצא לחפשי חנם" (כ"א, 2). אנו שומעים כאן, שעבד עברי יוצא בשש, אבל התורה לא הודיעה לנו במפורש, כמה זמן תעבוד אמה עבריה. והנה מן ההיקרות של המילים: "עברי" ו"עבריה" למדו חז"ל בדרך של היקש: "מקיש עבריה לעברי לכל יציאותיו (=דרכי שחרורו): מה עברי יוצא בשש וביובל, אף עבריה יוצאה בשש וביובל" (רש"י לשמות כ"א, 7 ד"ה לא תצא כצאת העבדים). מצד אחד, יש כאן, כמובן, דמיון מה לגזרה שווה, אבל מצד שני, לפנינו דוגמה מוקטנת של סמיכות פרשיות, מעין סמיכות של מילים. מכל מקום, שונה ההיקש היווני הן מן ההיסק היווני, הבנוי על הקדמה אחת בלבד, והן מן ההיקש העברי שהוא סוג של גזרה שווה, שבו למדים ממילה אחת על מילה אחרת לאו דווקא בגלל דמיון כלשהו בין המילים אלא גם בגלל קרבת המקום שביניהן (ויצאה והייתה).

הואיל וההיקש היווני שונה מן הגזרה השווה העברית, כדאי, שנראה כאן תחילה דוגמה של גזרה שווה: על קרבן התמיד נאמר, שיש להקריבו במועדו, שנאמר "להקריב לי במועדו" (במדבר כ"ח, 2). כמו כן נאמר עליו במפורש, שמקריבים אותו גם בשבת, דהיינו הוא דוחה את השבת, שנאמר: "וביום השבת שני כבשים בני שנה תמימים . . . עולת שבת בשבתו על עולת התמיד ונסכה". (שם כ"ח, 9-10).

גם בקרבן פסח כתובה אותה מילה עצמה: "במועדו", שנאמר: "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו. בארבעה עשר יום בחדש הזה בין הערבים תעשו אותו במועדו..." (שם ט', 2-3).

על סמך זה קבע הלל בגזרה השווה המפורסמת שלו, כי "מה 'מועדו' האמור בתמיד דוחה את השבת, אף 'מועדו' האמור בפסח דוחה את השבת".

ואולם הואיל ועל דין זה לא טען הלל שלמדו מרבתינו, ומקובלים אנו, שאין אדם דן גזרה שווה מעצמו, (ואולי אין אדם דן, אבל סנהדרין כן דנו?), הוסיף לו הלל גם לימוד מקל וחומר, שכן אדם דן ק"ו מעצמו: הגמרא מביאה את הקל-וחומר: "ומה תמיד, שאין ענוש כרת, דוחה את השבת, פסח, שענוש כרת, אינו דין שדוחה את השבת?!" (פסחים ס"ו ע"א).

אם כן נתברר לנו, שגזרה שווה מסוגלת לפרש את משמעות הביטוי "במועדו", שהוא תקף אפילו בשבת. משתמע מן הדברים גם כוחה הפרשני של הגזרה שווה, אך גם חולשתה, שהרי הלל נזקק גם לקל וחומר. יש לזכור, שאין גזרה שווה מתקבלת, אלא אם כן יש "קבלה" בצידה, שבמקום זה דנים גזרה שווה, או קבלה על מסקנתה. ועוד נשוב לעניין זה.

והנה בניין אב אף הוא מין מידה דומה לגזרה שווה, שבה אנו למדים ממילה אחת, או מכתוב אחד, או מעניין אחד או מכתובים ומעניינים אחדים, הדומים לאחרים באחד מפרטיהם, ואשר בהם מפורש הדין המבוקש. אנו מפרשים, מלמדים או מעבירים ומחילים את הדין אף על המילים, או על העניינים הדומים האחרים שבתורה, אף-על-פי שבעניינים האחרים אין אותו דין מפורש בהם.

מפורסמת היא הדוגמה על בניין אב של בגד:

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

כתוב בתורה "והבגד כי יהיה בו נגע צרעת בבגד צמר או בבגד פשתים..." (ויקרא י"ג, 47), וזה בנה אב. כל מקום שנאמר "בגד" הוא בגד צמר ופשתים. וכך מסופרים הדברים במסכת שבת כ"ו ע"ב: "דתני דבי רבי ישמעאל: הואיל ונאמרו בגדים בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחד מהם צמר ופשתים, מה להלן צמר ופשתים, אף כל צמר ופשתים". ומפרש רש"י את העניין על אתר: "...אף כל בגדים הסתומים ילפינן במה מצינו, שהוא בניין אב, דאינו אלא צמר ופשתים".

הדוגמה שהבאנו כאן היא מן הפשוטות, ואולם מידה זו של בניין אב – יש בה סוגים אחדים ומהם מסובכים יותר, ולא כאן המקום לפרט. מכל מקום, העיקרון הוא, כי בכל מקרי "בניין אב", מה שנאמר על מקרה ה"אב", מפרש אף את כל הדוגמאות הדומות שבתורה.

אחר שהראינו את השוני התוכני והצורני בין הגזרה שווה להיקש ולבניין האב שנמנה אף הוא עם המידות, שהתורה נדרשת בהן, יש לחזור ולשאול: "מה אם כן ההבדל המהותי בין מידת הגזרה שווה [ובכלל: בין המידות שהתורה נדרשת בהן] להיקש היווני?".

ובכן בהיקש היווני אנו מסיקים מסקנה בדרך ההיגיון מתוך עובדה או מתוך הנחה אחת, או מתוך שתיים או יותר עובדות או הנחות, כאשר עובדות או הנחות אלו מצויות באותו מישור, עוסקות באותו נושא, וקשורות זו בזו או משלימות זו את זו.

לעומת זאת, לא תמיד בנויות המידות שלנו על יסוד החשיבה הלוגית הצרופה. הדבר בולט ביותר בגזרה שווה, הבנויה על שתי מילים שוות או על שתי מילים מאותו שורש, או באותה משמעות. לרוב הן עשויות לבוא מתחומים שונים, משני מישורים שונים, מנושאים שונים, ופרט לעובדה, שהן אותה מילה או מילה דומה, לא ניכר כל קשר בין המושווים או ה - "נגזרים" זה מזה.

נוסף לכך בהיקש היווני אנו לומדים משתי הקדמות או יותר – דבר, שאינו מצוי בשום ההקדמה, והוא דבר חדש לגמרי.

ולעומת זאת, בגזרה השווה אנו לומדים מדבר, שנמצא מטבעו באיבר האחד, ומייחסים אותו גם לאיבר האחר. אם נקבע, שבני אדם חושבים ומדברים, ואחר כך נאמר, שאלכסנדר הוא בן אדם, לא אמרנו בשום הקדמה משתי הקדמות אלה, שאלכסנדר חושב ומדבר. הדבר לא נאמר, אבל מתוך הצירוף של שתי ההקדמות אנו למדים בהכרח, שאף אלכסנדר חושב ומדבר. קביעה זו היא חידוש, שאיננו מצוי בשום הקדמה. לעומת זאת, בהיקש היהודי, וכן בגזרה שווה ובבניין אב – יש דין או תכונה במלמד (בהקדמה), ואת אותו דין או אותה תכונה הקיימים במרכיב הראשון אנו מעבירים אף למרכיב השני. משמע מכאן, שהדבר, שאנו למדים בגזרה שווה, הוא דבר, שכבר קיים מקודם ואינו דבר מחודש. אולי אפשר לומר, כי אנו היהודים נוהגים לפתח דברי תורה קיימים, נוהגים להרחיבם, ואיננו נהנים ליצור חידושים בדרך של קפיצות גדולות; איננו משתדלים להמציא דברים חדשים. זו מידה של צניעות בפיתוח התרבות. אנו בונים על הישן ועל העבר, בשעה שהיוונים בונים יותר על העתיד ושואפים לדברים חדשים, שהעתיד מביא עמו.

הואיל ובגזרה השווה קובע רק דמיון המילים, ולא ההיגיון, נקבע, ש"אין אדם דן גזרה שווה מעצמו"

(פסחים ס"ו ע"א, נידה י"ט ע"ב), שהרי אותה מילה מופיעה בתורה מאות פעמים, ואפשר ללמוד אינסוף של גזרות שוות, גם חסרות היגיון, ואפשר, שהן סותרות זו את זו, או סותרות דברי תורה מפורשים. אילו היה אדם בא לדון גזרה שווה מעצמו, היה עושה את השרץ מטמא באוהל כטומאת מת, ואת המת מטמא בכעדשה כשרץ, שהיה דן גזרה שווה מבגד ועור האמור בשניהם (ויקרא י"א, 32, ובמדבר ל"א, 20. ועיין ירושלמי פסחים פרק ו' הלכה א). מטעם זה נקבעת גזרה שווה רק על-ידי כותב התורה, שרק הוא יכול לומר, שממילים מסוימות לומדים גזרה שווה, או עניינים אלה בלמדים בגזרה שווה. לכן גזרה שווה נלמדת, רק בתנאי שיש מסורת לגבי המילים המלמדות, או לגבי העניינים הנלמדים רב מפי רב עד משה רבנו. יש דעה, שלפיה אדם יחיד אינו דן גזרה שווה מעצמו, אבל בית הדין הגדול כן דן, והוא גם משמש מקור לקבלה לעניין הגזרה שווה.

8. סמיכות פרשיות כעיקרון פרשני

דרך הפירוש, שאנו נוהגים לכנות בשם סמיכות פרשיות [או סמוכין], אינה נמנית באופן מפורש בין המידות שהתורה נדרשת בהן, מפני שהיא, כנראה, איננה אלא הרחבה של ההיקשים, שבהם אנו סומכים על הידוע לנו בפסוק אחד או בחלק מפסוק, ומייחסים את ידיעתנו זו לחלק האחר של הפסוק או לפסוק הסמוך ומפרשים אותם על-פיה. אם בהיקש מדובר על חלקי פסוק או על פסוקים סמוכים, הרי בסמיכות הפרשיות או ב-"סמוכין" אנו מוצאים שתי פרשיות או שני עניינים, שבהם האחד מתפרש על-ידי חברו. מבחינת ההיגיון הפרשני דרך זו היא מוצקה למדי, כי היא נשענת על העיקרון הפסיכולוגי האומר, שדברים סמוכים זה לזה הבאים ברצף, חייב להיות ביניהם קשר ענייני כלשהו. על בסיס זה קבעו גם חכמי התחביר, כי החלקים השונים, כביכול, הבאים בפסוק אחד, כגון החלקים של משפט כולל, או של משפט מאוחד (מחובר), או של משפט משועבד (מורכב), הם חלקים של משפט אחד, המתפצל לחלקים-אחים, הקרובים ביותר זה לזה.

הכל מכירים את שאלת רש"י בתורה (במדבר ו', 2 ד"ה כי יפליא, המבוססת על מסכת סוטה ב' ע"א) "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה? לומר לך, שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, שהוא מביא לידי ניאוף".

הפרשן רוצה לומר לנו כאן, שהנזירות מן היין יכולה להועיל כדי לא להגיע לחטא של פגיעה בשלמות הנישואין.

בדומה לזה שאל רבי יוחנן (בברכות ס"ג ע"א): "למה נסמכה סוטה לפרשת תרומות ומעשרות? לומר לך, כל שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנן לכהן, סוף, נצרך לכהן על-ידי אשתו..."

שני העניינים הללו מלמדים, שחז"ל הבינו בסברה, כי לשני עניינים הבאים סמוכים, חייב להיות קשר, ודברי תורה אינם דברים הבאים מפוזרים בלא סדר, בלא שיהיה איזה קשר או רציפות ביניהם.

עוד הבינו, שלא תמיד מבוסס קשר זה על מיון הגיוני לפי הדמיון שבין הדברים. לפעמים הקשר הוא סיבתי כמו במקרה הראשון שלפנינו. מקרה זה המובא מרש"י בנוי על העיקרון של

"לץ היין הומה שכר" (משלי כ', 1); מי שמרגיל עצמו, ועל-ידי כך אף את בני ביתו ביין ובשכר, עלול לגרום למעשים של קלות ראש, שהוא אמור להימנע מהם כשהוא מפוכח. כללו של דבר, השכרות עלולה לגרום לבני ביתו ובראש וראשונה – לאשתו, להיגרר אחר מעשים שלא ייעשו – עד כדי ניאוף, והכול יודעים, שאין אפטרופוס לעריות (כתובות י"ג ע"ב). תפיסה זו מסבירה לא רק את סמיכות הפרשיות, אלא גם את העיקרון, שלפיו מתהווה החטא, הצומח מחטא קודם, בחינת "עברה גוררת עברה" (אבות ב', ב).

בדומה לאמור לעיל מצאנו דרוש המובא ב"דעת זקנים מבעלי התוספות" על הפסוק "כי תהיינה לאיש" [שתי נשים] (דב' כ"א, 15), הבא אחרי לפרשת אשת יפת תואר (שם שם, 10-14), ולפני פרשת בן סורר ומורה (שם שם, 18-21). נאמר שם: לכך נסמכו פרשיות הללו לכאן, לומר לך, כי עברה גוררת עברה, דלפי שיקח יפת תואר תהיינה לו שתי נשים ומריבה בתוך ביתו, ולא עוד אלא שישנא האחת. ומה כתיב אחריו? "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה", שכן מצינו בדוד שלפי שלקח בת תלמי, מלך גשור, בצאתו למלחמה, יצא ממנו אבשלום, וביקש (אבשלום) להרגו (=את דוד) ושכב עם נשיו, ועל-ידו נהרגו כמה רבבות מישראל. ומה כתיב אחריו? "וכי יהיה באיש חטא משפט מות?". אם יינצל מזה, לא יינצל מזה, הרי עברה גוררת עברה" (אבות ב', ב). ומשמע, כי מי שנגרר אחר העברות, עלול לבוא אף ל"חטא משפט מות". וד"ל.

[חז"ל ראו את שיטת סמיכות הפרשיות – כשיטה הרואה את מעשי האדם ואת הנהגותיו ראייה, תבניתית, המנחשת, כביכול, מראש את תפיסתו של קורט לוויין. לויין ראה את אישיות האדם ואת הנהגותיו בנויות תבניות תבניות, על יסוד קשרים שהם בחלקם אסוציאטיביים ובחלקם לוגיים-רציונליים. בעזרת תפיסה זו הוא נסה לשער מראש, כיצד אדם מסוג ידוע וקבוע מראש, שהוא בעל תכונות ובעל עבר ידועים, עשוי להגיב בסיטואציות חדשות ודומות הנקרות לפניו. ניבוי זה על טיב הסיטואציה החדשה, יש משום פירושו של החדש על בסיס הישן והקיים מכבר. חז"ל [או המסורת של התורה שבעל-פה], הקדימו עקרונות תפיסה זו של קורט לוויין, ובנו עליה את המערכת הפרשנית של התורה. עיקרה של שיטה פרשנית זו הוא "מה כאן אף כאן", ולפיה טיבו ומהותו של הישן מיוחס כפירושו אף לחדש. דרך זו פועלת בהיקשים, בגזרה השווה, בבניין האב וכו', ואפילו הקל וחומר בנוי על המבנה של עיקרון זה. סמיכות הפרשיות [או הסמוכין] נראית כגולת הכותרת של שיטה זו, המפרשת קטעים גדולים ועניינים שלמים על יסוד הידוע לנו מדברים קודמים. הדברים הללו מקבלים אישור בקשר הסיבתי שמצאו חכמים בין פרשת נזיר לפרשת סוטה].

אברבנאל לומד סמיכות פרשיות בין עשרת הדברות בסוף פרשת יתרו (שמות כ'), ובין פרשת עבד עברי (שם כ"א). הוא מבסס את פירושו (באופן שונה מפירושו של רש"י), על יסוד דרשת חז"ל על "ואלה המשפטים", הבא להוסיף על הראשונים – כלומר לדיבר הראשון, שנאמר בו "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ', 2), ומצרף לו את המדרש האומר, כי בהוצאה זו קנה ה' את ישראל לעצמו – בחינת "כי לי בני ישראל עבדים", ואין זה הולם, שיהיו עבדים לעבדים.

את הרעיון הזה מפתח רבי שמשון רפאל הירש על אתר בקובעו, כי עבד עברי בכלל אינו עניין של מעשה יום יום. אין בית-דין מוכרים אדם, ואין אדם מוכר עצמו אלא במצבים קיצוניים במיוחד. לפי זה, אפילו מעמד עבד-לא-עבד זה נוצר רק במצבים נדירים ביותר: "כי תקנה עבד עברי" (שם כ"א, 2), "בנמכר בבית דין על גנבתו הכתוב מדבר" (רש"י על-פי מכילתא). ומשמע, שנמכר בגנבתו, ואינו נמכר בגין כפל. ואפילו במקרה חמור זה של גנב, "כשכיר ותושב יהיה עמך" (ויקרא כ"ה, 40), ומלמד אפילו ש"אי אתה רשאי לשנותו מאומנותו" (ספרא).

לכאורה, הקשר, שקשר ר' יוחנן בין סוטה לתרומות ומעשרות, תמוה במקצת, כי קשה לנו לראות במבט ראשון את התבנית, שבה משובץ הקשר בין סוטה לתרומות ומעשרות. וכבר מצאנו, שר' ברוך הלוי עפשטיין, בפירושו "תורה תמימה" הוסיף הסבר לדרש: "סוף, נצרך לכהן על-ידי אשתו" במילים "שנעשית סוטה" והוא אומר: "וצריך עיון: למה זה יתחייב, שמפני הנהגתו הוא עם הכהן תחטא אשתו. ויש לומר משום דכיון שהוא כילי ורע עין [בעניין תרומות ומעשרות], מסתמא, ימנע גם מאשתו את חפצה, ויודעת (=תדע) מחסור היא, ועל-ידי זה תוכל (=היא עלולה) לסטות מעליו". עניין סוטה נתפרש כאן באמצעות תבנית המחברת בין סוטה לתרומות ומעשרות באמצעות קשר של סיבה, ואולם ברור שאין זה סוג הקשר היחיד האפשרי בשיטת הפירוש של הסמוכין.

פרשת שמיטה (ספר ויקרא כ"ה, 1-7) פותחת בציון המקום, שבו נתנה המצווה: "וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר". שואל רש"י בשם תורת כוהנים (בשינויים קטנים מן הגרסה שם): "מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני?" "אלא" – מביא רש"י את התשובה: "מה שמיטה נאמרו כללותיה [ופרטותיה] מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני". מסמיכות הפרשיות לומדים "תורת כהנים" ורש"י עיקרון חשוב בהבנת התורה ובפירושה: הם אומרים, כי אף-על-פי שהתורה נאמרה בצורת "כללות", וכללות אלו נאמרו מסיני, אין לחשוב, שהפרטים נאמרו בנפרד לאחר מכן, אלא כל פרטי הדינים ודקדוקיהם נאמרו מסיני, גם אם הדבר לא נאמר במפורש, וגם אם לא צויין בהם, שניתנו בהר סיני יחד עם הלוחות.

נראה, שיש לדרשה זו השלכות גם לגבי הבנת מהותה ומקורה של תורה שבעל-פה. הרב פרופ' ע"צ מלמד מצא, כי "קרובה למידת גורה שווה היא מידת הסמוכין: כל פרשה, שהיא סמוכה לחברתה, למידה הימנה. למשל, נאמר: "מכשפה לא תחיה" (שמות כ"ב, 17), ונאמר שם "כל שוכב עם בהמה מות יומת" (שם, 18). סמכו עניין לו, "מה שוכב עם בהמה בסקילה, אף מכשפה בסקילה".

דוגמה אחרונה זו מראה, שסמיכות הפרשיות אינה רק פירוש בעלמא, אלא היא פירוש בעל עצמה יתרה, והן מלמדות אף להלכה. ברור מן הדוגמה, שסמיכות פרשיות זו יש בה מעין היקש, שהרי הוא לומד מה שמצוי בעניין אחד של שוכב עם בהמה שיומת בסקילה, ומטילו על העניין האחר של מכשפה, שבעניינה לא נכתב כיצד תומת. היקש זה קובע, שאף היא תומת בסקילה.

באופן דומה למדו (ויקרא י"ט, 4), שיש קשר בין שבת לבין מורא אב, שנאמר "איש אביו ואמו תיראו, ואת שבתותי תשמורו", ואמרו, כי אף-על-פי שהזהיר על מורא אב, "אם יאמר לך (האב), חלל את

השבת, אל תשמע לו" (רש"י שם).

נראה, שיש קשר גם בין לימוד סמוכין לבין דבר הלמד מעניינו (מן הקונטקסט הקרוב של התוכן). מהות "לא תגנוב" בעשרת הדברות לא נתפרשה. ולמדו אותה מן הסמיכות (מן ההקשר): הלימוד הוא ממה שכתוב לפניו "לא תרצח" וכן "לא תנאף" (שמות כ', 13), שיש בהם חיוב מיתה. מכאן, שאף "לא תגנוב" שנאמר (בסמוך) באותו פסוק עצמו דן בדבר, שיש בו מיתה. על-כן אמרו חז"ל: "בגגבת נפשות הכתוב מדבר" (מכילתא). מסתבר אפוא, שאף-על-פי שסמיכות פרשיות לא נכללה במפורש בין המידות, שהתורה נדרשת בהן, היא רמוזה אי-שם בין "היקש" ל"דבר הלמד מעניינו", ומשמשת שיטת פירוש בין דברי אגדה ובין דברי הלכה. מ"מ יש לברר, מדוע ר' יהודה אינו לומד סמוכין אלא במשנה תורה בלבד.

לסמיכות הפרשיות יש משמעות פרשנית הן בפירוש ספרי הנביאים והן בפירוש ספרי הכתובים. הספרותי המכונה תקבולות, הוא, בעצם, סמוכין בין שתי פסקאות קצרצרות, ולעתים, כאשר אחד האגפים אינו מובהר די צרכו, הם אף למדים זה מזה.

כתוב בישעיהו מ', 2: "דברו על לב ירושלים וקראו אליה": לכאורה, יש כאן הקבלה מלאה, אבל צריך לדעת, שמכל מקום אף כאן יש מקום לחפש את ההבדלים בין "לדבר על לב מישוהו" ובין "לקרוא אליו". ידוע, כי אף בסינונימים מלאים יש הבדל בין שני המרכיבים, ולכן כל המילונים לסינונימים בודקים דווקא את הבדלי הניואנסים שבין המילים המקבילות. הבדלים אלה מלמדים אלו על אלו, וכך כל אחד מהם מתפרש על-ידי חברו.

"הלא צבא לאנוש עלי ארץ וימי שכיר ימיו" (איוב ז', 1). בשפה העברית משמשת המילה 'צבא', בראש וראשונה כשם כולל לכוחות המזוינים של המדינה או לגדודי עובדים בשירותה. בהשאלה יש גם "צבא השמיים" או "צבא מרום" ככינויים למלאכים, המשרתים, כביכול, את השם, או לכוכבים ולמזלות. אין צריך לומר, שכל הפירושים הללו אינם הולמים את פסוקנו: כבר בעיון ראשון בפסוקנו מתברר, שהפסוק מפרש את עצמו באמצעות הסיפא, המלמד על הרישא. כאשר הפסוק אומר: "וכימי שכיר ימיו", הרי באמצעות המילים "וכימי שכיר" הוא מבטא מספר קצוב מראש של ימים. דבר זה מבאר לנו את המשמעות הייחודית של הביטוי "צבא" שבפסוקנו: כמו שלימים יש מספר קצוב, כך הדבר גם ביחס לחיילים, שגוייסו לצבא במספר קבוע מראש. לפי זה מתברר, כי החלק השני של הפסוק אינו משלים את חלקו הראשון, אלא מפרשו. לפנינו דוגמה מובהקת של פירוש, הצומח ועולה מן הקונטקסט הצמוד והמקביל לחלק הראשון של הפסוק, שאינו ברור די צורכו מתוך עצמו. בלשון אחרת אפשר לומר, שזה פירוש באמצעות סמיכות פרשיות בין שני קטעים קצרים, קרובים ומקבילים זה לזה.

גם בפסוק "כל הבשר חציר, וכל חסדו כציץ השדה" (ישעיהו מ', 6), מתברר, שהסיפא מוסיף השלמה למשמעותו של הרישא: הסיפא מלמד, שלא הבשר עצמו הוא חציר (או ציץ) כפי שנראה לנו, אלא חסדו, או יכולתו של הבשר, דהיינו האדם; האדם הוא חסר יכולת לעזור, להושיע או לעשות חסד. לא על הבשר, אלא על חסדו של הבשר נאמר, שהוא כציץ השדה, וכך הפסוק משלים בסיפא, מה שנאמר

בלשון חסרה ברישא.

בדומה לזה אנו מוצאים השלמה בפסוקים "ראובן בכורי אתה, כוחי וראשית אוני" (בראשית מ"ט, 3) או "שמעון ולוי אחים, כלי חמס מכרתיהם" (שם שם, 5), או "היתה כאניות סוחר, ממרחק תביא לחמה" (משלי ל"א, 14) ועוד.

גם בתקבולת ניגודית לפעמים הסיפא משלים או מפרש את הרישא, כגון בפסוק "צופיה הליכות ביתה, ולחם עצלות לא תאכל". [משלי לא 27]. אורי אלטר קרא להקבלות אלו בשם "תקבולת דינמית", ואולם כפי שכבר אמרנו, בכל התקבולות קיימת דינמיות כלשהי, עד שכמעט אין לדבר על תקבולת סטטית. במקרא מצויות כמובן וריאציות נוספות של תקבולות. כדי לתאר את כולן, ולהעריך את טיבן ואת משמעותן יש צורך לכתוב ספר רב היקף, מה גם שכבר יש תיאורים אחדים של תופעות אלו. לשם הסבת תשומת הלב לערכן הפרשני העקרוני – די לנו במעט הדוגמאות שנתנו כאן, ואידך – זיל גמור. השימוש בתופעת סמיכות הפרשיות לשם פרשנות הטקסט קיימת גם בביקורת הספרות. לפעמים כבר היוצרים עצמם השתמשו בקשר שבין קטעים קרובים כדי להבליט את המשמעות של דבריהם. ברור, שכבר בלזאק הבין את הקשר ואת ההשפעה ההדדית של יסודות סמוכים זה לזה. וכך הוא כותב: "...עובדה זו (של תנועה דלילה) מגבירה את הדממה השוררת באותם רחובות, הדחוסים בין כיפת ואל-דה-גראס ובין כיפת הפנתיאון, שני בנייני פאר, המטביעים את רישומם על האווירה, מתוך שהם זורקים בה גוונים צהובים, ומקדירים בה הכל בצללים חמורי-סבר שמטילים קמרוניהם" (אוונורי דה באלזאק, אבא גוריו, ספריית מעריב לעם, ת"א, 1960, עמ' 6).

בלזאק מודע להשפעת הסביבה המתוארת, ונראה, שהוא גם מרמז לכך, שמציאות בנייני הפאר בסביבה של שכונת החלכאים מגבירה באמצעות הניגוד את הרושם המדכא של שכונה זו. באמצעות הסמיכות שבין שני חלקי התיאור הוא מגלה את המשמעות, שהוא מבקש להביע. באופן דומה מתאר בלזאק את התולה של הגב' ווקאר ומסמיך לתיאור זה את תיאור הופעתה של הגב' ווקאר עצמה. על-ידי-כך בלי משים ובלוי אומר ודברים הוא מייחס לדמותה את תכונות החתול. וכך הוא כותב:

"החדר הזה זוהר במלוא זיוו סמוך לשעה שבע בבוקר, ברגע שחתולה של הגברת ווקאר מקדים את גבירתו, מקפץ על המזנונים, מרחרח את החלב, העומד מוכן בכמה קעריות מכוסות בצלחות, ומשמיע את רנרון-השחרית שלו. עד מהרה מופיעה האלמנה, מקושטת בכומתת הטול שלה, שמתחתיה מבצבצת פאה נכרית מדובללה; היא מהלכת בגררה את אנפילאותיה המעוקמות" (שם, עמ' 10).

בסמיכות פרשיות מסוג זה משמש תיאור החתול מטונימיה לגב' ווקאר. התיאור מנצל את העובדה, שהמטונימיה מקשרת בין מרכיביה (המלמד והנלמד) לא באמצעות האנלוגיה, אלא באמצעות הקרבה או הסמיכות בזמן או במקום. הקשר בין החתול לגב' ווקאר מצוי במקום ובזמן של הופעתם המשותפת, וקרבה זו מאפשרת לקורא לייחס את תכונות החתול אף לגב' ווקאר. דומה לזה המטונימיה, המשמשת את אורי צבי גרינברג בשירו "מסוד מנוצחים".

ראשי פרקים בדרכי פרשנות אחדות ובעקרונותיהן

שיר זה מסתיים במשפט "יש זוג סוסים שחורים באחת השעות". לכל קורא ברור, כי "זוג סוסים שחורים" משמעותם היא "מוות", אך לא בגין דמיון כלשהו בין המוות לסוסים אלה, אלא מפני שסוסים אלה והמרכבה, שהם רתומים אליו, מופיעים תמיד בזמן ובמקום, ששם מצוי מת. עוד יש להוסיף, שתיאורי נוף קודרים ואפלים, או תיאורי נוף צחיחים וחרבים, או תיאורים מלאי שמש ואור, מעניקים מתכונותיהם יסודות, המאפיינים והמעצבים את הדמויות המוצגות בסמוך להם. כן הם משפיעים על המצבים ועל האידאות, הבאות אחריהם או בסמוך להם. באופן דומה האנקדוטות או הסיפורים ההיסטוריים הבאים בקרבת תיאוריהן משפיעים על עלילותיהן של הדמויות. דומה לזה גם השפעתם של יסודות אינטר-טקסטואליים, המוזכרים בטקסט המרכזי של הסיפור. על השפעות הדדיות אלו נכתבו מחקרים רבים, וכל המבקש לדעת ולהבין את הנושא, ראוי שילך אצל מחקרים אלה, ולא כאן המקום להרחיב את הדיבור עליהם.

דברי השלמה וסיכום. [תמונה פנורמית של דרכי הפרשנות המודרניות]

הצגנו כאן ראשי פרקים ליסודות הפרשניים הפרקטיים המעוגנים במושגי החשיבה הלוגית. ראוי לדעת מפורשות, כי בשום אופן אין בדברינו משום כיסוי לכל דרכי הפרשנות האפשריות. אף-על-פי שהן מוגבלות על-ידי המשמע הראשוני הדינוטטיבי הן עדיין רבות ומגוונות למדי. מלבד דרכי הפירוש הנשענות על המושגים הקוגניטיביים, יש עוד מערכות שלמות של שיטות פרשנות חשובות שלא עסקנו בהן, ולכן למען שלמות הדברים עלינו להציע כאן בדרך תמציתית את דרכי הפרשנות שהוצעו על-ידי הזרמים הפילוסופיים והאמנותיים משך הדורות.

1. פרשנות ביוגרפית. הדרך הביוגרפית מסכמת את תולדות המחבר, כדי להסיק מהן מסקנות פרשניות לגבי הטקסטים של היצירות שנכתבו על-ידו. כך נמצאו פרשנים שהשתמשו בתולדות דוד המלך, כדי לפרש בעזרתן פרקים רבים בספר תהילים. בדומה לכך, תולדות המלך שלמה ובני גילו שמשו בסיס לפרוש הספרים משלי וקהלת. באופן דומה שמשו תולדות חייו של ביאליק ביתמותו, בשהותו בישיבת וולוז'ין, בשהותו באודיסא וכו' כיסוד לפרוש יצירתו בידי פרשנים כקלויזנר ולחובר. בעמים הלך בעיקר ברנדייס בדרך זו, ואצלנו נזקקו לה קלאוזנר, לחובר ואחרים.

2. פרשנות הסטורית חברתית. בדומה לשיטה הקודמת ובסמוך לה, עם מעט יותר ליגיטימיות אנו מוצאים את השימוש בתקופות ההסטוריות החברתיות כבסיס לפרוש היצירה. היצירה נבחנת כאן במליה החברתית והלאומי שלה ואלה מעניקים לה את משמהותה. גישתו של הצרפתי היפוליט טין קרובה לדרך זו, ואילו אצלנו שלבו אותה רבים בשיטה הביוגרפית.

3. הפרשנות של תולדות הרוח שנקרא *Geistgeschichte*. דרך זו הנה מתוחכמת הרבה יותר מן השיטה הביוגרפית היסטורית. פי לפי דרך זו משקפת היצירה את התהליכים הרוחניים ואת התהליכים הנפשיים המפרנסים את חיי היוצרים ואת חיי בני תקופתם. פרשנות זו רואה את היצירה כסימפטומטית