

נספחים

תחביר לוגי

בשנת תש"ד הוצאתי בהוצאת "מצפה" בתל-אביב ספר בשם "סינטאקסיס" (תחביר). שיטתי בתחביר שונה היא מן השיטות המקובלות, וכלליה וניתוחיה מתאימים, לדעתי, בהרבה מקרים יותר למציאות הלשונית מאשר הכללים והניתוחים המקובלים, אבל הספר לא נתקבל על דעת המורים. הגשר שרציתי להקים בספרי זה בין תורת ההגיון לבין התחביר לא היה בר-קיימא. רק מעטים מן המורים השתמשו בספר, ויתכן שאחת הסיבות לכך היא משום שגישתי לשאלות היסוד של התחביר היתה מהפכנית וחד-צדדית, מלבד זה יש בספר דברים שאינם עומדים בפני הבקורת. מאידך גיסא יש שם ניסוחים תמציתיים, שהיו בבחינת סיכומים של שיחות ובירורים חשובים, וחבל שלא זכו לתשומת לבם של המורים המלמדים בבתי-מדרש למורים. אין אני סבור, שיש לקבל את כל הדברים שבספר, אבל ההברים העיקריים שבו חשובים בשביל השלב הגבוה של החינוך.

כאן אביא תמציתם של דברים עיקריים והערות של חברים (שאלות ותשובות), ואתחיל — בהגדרת המשפט:

קבוצת מלים (ולפרקים מלה אחת) המתארת עובדה, קיימת או לא קיימת, היינה, קבוצת מלים שיכולה להיות אמת או שקר, נכונה או בלתי-נכונה, מסתברת או בלתי-מסתברת; וכן קבוצת מלים (או מלה אחת) המשמשת ביטוי לשאלה שיכולים לענות עליה תשובה נכונה או בלתי-נכונה, מסתברת או בלתי-מסתברת; וכן קבוצת מלים (או מלה אחת) המשמשת ביטוי לציווי שיכולים — להלכה — לקיימו או לעבור עליו או המשמשת ביטוי למשאלה שעשויה להתגשם או שלא להתגשם, וכן כל קבוצת מלים הדומה לאלו —

נקראת משפט.

המלים: "היד", "כותבת", "מה", "לא", וכדומה, אינן יכולות להיות אמת או שקר, אי-אפשר לקיימן או לעבור עליהן, ולא יתכן לומר עליהן

שהן מתגשמות או שאינן מתגשמות וכיוצא בזה, לפיכך אינן משפטים; אבל קבוצת המלים: "היך כותבת" — יכולה להיות אמת או שקר, וקבוצת המלים: "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" — יכולים לענות עליה תשובה נכונה או בלתי-נכונה; וקבוצת המלים: "לא תלין פעולת שכיר", יכולים לעבור עליה או לקיימה, וקבוצת המלים: "מי יתן והיה לבבכם זה כל הימים" — ניתנת להתגשם או שלא להתגשם, לפיכך כולן — משפטים. הבאתי ארבעה סוגים של משפטים: משפטי-תיאור, משפטי-שאלה, משפטי-ציווי ומשפטי-משאלה.¹ הגחתי היתה, שהתפקידים העיקריים של הלשון האנושית הם: הבעה, השפעה ותיאור. משפט המשאלה הוא דוגמה להבעה (הבעת כיסופים²), משפט הציווי הוא נציגה של ההשפעה (משפטי הזירוז ומשפטי העצה נמנים עליו), ומשפט התיאור ומשפט השאלה הם נציגיו של התיאור. עמדתי על כך בספרי, שיש משפטים שיש בהם משום הבעה וגם משום השפעה, למשל, משפט הבקשה, הברכה והקללה והגיגוי, ובכלל כל משפטי ההבעה שמכוונים כלפי אחרים. יש ברכה שהיא משאלה ויש ברכה שכל עיקרה שישמעו אותה אחרים, יש שבועה שהיא הבעה ויש שבועה הבאה כדי שיאמינו אחרים לנשבע, וכן ביתר המשפטים שעל הגבולים, ובכל זאת אופייהם של רוב המשפטים שבלשון נעשו קבועים ועומדים.

עמדתי על כך, שמשפט הבא לפנינו עלינו לבדוק ולקבוע את אופיו הפונקציונאלי (אם הוא משפט תיאור או שאלה או ציווי או משאלה וכיו"ב), את כיוונו (אם הוא חיובי או שלילי), את מבנהו (אם הוא משפט פשוט או מורכב, וכשהוא פשוט אם הוא משפט עומד, בעל נושא ונשוא, או משפט יוצא הכולל יחס ושנים או שלושה אברים או צדדים), ואם הוא כולל אחת מן הקטגוריות: תואר (פרדיקאט), יחוד, סדר, מקום, זמן, מספר, סיבה או גימוק, תכלית, חומר ומכשירים וכיו"ב. אלה הן הבדיקות העיקריות של המשפט.

משפט התיאור (המתאר עובדה חיובית או שלילית והוא יכול להיות אמת או שקר) עמד במרכז התענינותי, משום שהוא הטיפוס השורר במדעים. משפט התיאור נוצר מתוך צורך האדם להתמצא בעולם ומתוך שאיפתו

1. יש גם משפטי ספק, משפטי-הבטחה ועוד.

2. הבעות אחרות הן: הבעת השתוממות, הבעת התפעלות ועוד.

לדעת, ומשפט השאלה מכוון כלפי משפט תיאור, כלפי התשובה שתפקידה לסלק את הספק ואי-הידיעה. מלות השאלה (מפתחות השאלה) כגון: "מה", "מי", "למי" וכדומה הן כמראות הן באצבע על מקום הספק ואי-הידיעה, מקום שם דרושה התשובה.³ משפט הציווי נוצר מתוך צורך האדם להשתמש בכוחותיהם של אחרים. הציווי הוא פנייה לאחרים בדרישה לעשות רצונו של המצווה. הציווי הוא יחס בין שניים: ראובן מצווה לשמעון. (יש ואדם מצווה לעצמו, אבל במקרה זה הריהו כאילו מצווה לאחרים). הציווי מוסב על פעולה במובן הרחב של המלה (על עשה ולא תעשה, וגם על התכוונות, למשל: "שים לב!" וכיו"ב) ומוסב על העתיד לבוא. המשאלה נוצרה מתוך חוסר סיפוק במצב הקיים, מתוך רצון לשנות את המציאות (גם בשעה שאין היד משגת לשנותה). במשאלה מתכוונים כלפי מצב נכסף והמשאלה מוסבת גם על העבר.

העירו לי בשעתו⁴, שהתעלמתי בספרי מענין שהוא יסודי בלשון, והוא היחס המרובע בתהליך הקומוניקציה: א' מוסר לב' באמצעות ג' על ד'. א' וב' הם שני האנשים: המוסר והמקבל, ג' הוא המשפט וד' היא המציאות שעליה מדובר במשפט. בדרך כלל תלויה הוראתו של המשפט (ג') לא רק במה שהוא מסמל (ד'), אלא בכוונות של אומרו (א') ובתפיסה של המקבל (ב'). הסחת הדעת מן הגורמים הפראגמטיים (כגון מכוונת המוסר ומתפיסת המקבל) גורמת להבלטה יתרה של הגורם הסמאנטי (של היחס בין ג' לד') ולמחשבה המוטעית כאילו יש למשפטים עצמם מובן מסויים בלי לשים לב לתנאים הפראגמטיים של אמירתם.

תשובתי היא, שאמנם אין לשכוח את הגורמים הפראגמטיים, אבל היחס בין ג' (המשפט) לבין ד' (המציאות שעליה מוסב המשפט) הוא העיקר במשפט. תפקידה של כל תורת-לשון הוא לבסס את הקבע בנוהג הלשוני ולצמצם את שטחי ההפקר שבו, ועל כן מוכרחים להתעלם מגורמים פראגמטיים מסויימים בלשון כדי להקים תחביר בעל תוקף המבוסס על הממוצע (על הרוב) בשימוש הלשון. כאן צריכים לקבוע מסמרות. העירו לי, שרוב המשפטים הם מלכתחילה מטיפוס מעורב, ובדרך

3. יש מפתחות המציינים שאלות שעונים עליהן בהן או לאו, כגון ה' השאלה.

4. לפי מה שרשום בפנקסי, גשלוהו אלי ההערות הראשונות המובאות כאן בשנת 1944 מאת פרופ' יהושע בריהלל.

כלל הם גם מתארים, גם מביעים וגם משפיעים, מה פחות ומה יותר. רק בתחומים מסויימים מתבלט צד אחד שלהם במידה כזאת על הצדדים האחרים, שהם נעלמים כמעט לגמרי. המדע שואף לניסוח תיאורי ושפת המוסיקה בעיקר מביעה והלשון הצבאית בעיקר משפיעה.

ענית, שהאופי המעורב משתקף במידת מה גם בספרי (ובעיקר בסופו), אבל אין הדבר מונע ממני להחזיק בטיפוסי המשפטים הנ"ל הנראים לי כטיפוסים עיקריים. המשפטים שקיבלו אופי מובהק הם המשפטים, שבהם התבלט צד אחד על הצדדים האחרים, עד שנעלמו כמעט לגמרי, והם הם החשובים ביותר בתחביר.

תורת התחביר אינה תורה מן השמים, ואנחנו יודעים מה גדול בה חלקן של ההכללות מצד אחד ושל ההצעות מאידך גיסא, אבל מתוך כל אלה נוצר נוהג מסויים, מצב לשוני מסויים, והנוהג גורר אחריו מצוות עשה ולא תעשה בשימוש הלשון. אין תורת התחביר כוללת רק קביעת-מצב מצד אחד והצעות מן הצד השני, היא אינה מסתפקת בנוסחה: "כך הוא הנוהג, או כך היה הנוהג בשימוש הלשון בתקופה מסויימת, אולם בגלל סיבות אלו ואלו הנני מציעה לשנותו ולנהוג מכאן ואילך כך וכך", אלא יש בתחביר תוקף מחייב, ועל כן הנני משתמש לעתים קרובות בצורת-הדיבור: "המשפט... הוא לפי צורתו..., אך לפי תוכנו הוא...". יש דין ויש דין בלשון, אם כי יש בה מקרים רבים שבהם השימוש הוא רופף. (הנה פרשת הביטויים המושאלים שהם טעונים טיפול רב כדי למנוע אי-הבנות, הרי אין הטיפול בהם אפשרי בלי הבסיס של הערך המחייב).

כשהגדרתי לעיל את המשפט לא הגדרתי אותו הגדרה פורמאלית כצירוף של מלים בצורה מסויימת, אלא הגדרתי מבחינת תוכנו. המשפטים המדומים כגון: "השלחן הנמצא בחדרי הוא בלתי-מוסרי" או "היופי הוא ירוק" וכיו"ב אינם נכונים ולא בלתי-נכונים, הם אינם אמת ולא שקר, ולפיכך אינם משפטים (אם אין משתמשים במלים במובן מושאל).

בספרי "סינטאקסיס" רציתי להבליט גם את ההבדל בין המלה לבין המשפט מבחינת התוכן, וכתבתי שם (עמ' 6): כשהמשפט הוא בן מלה אחת, מורכבת המלה הזאת משני סימנים לשוניים, כי סימן אחד איננו יכול להיות משפט. אין לנו מלים בודדות אלא במילון ובדקדוק בלבד, כי לשונו של אדם מורכבת ממשפטים, והמלים באות שם רק כחלקים של

המשפטים. עלי להודות שהניסוח של הפסקה הזאת לא היה מוצלח (וכדבר הזה קרה לי גם בפיסקאות אחרות). לא הסברתי קודם לכן מה זה "סימן לשוני" (וגם הביטוי "סימן לשוני" אינו מוצלח), ובכל זאת עלי לציין שעקרונית יש טעם ברעיון, שאין מלה בודדת (מבחינת התוכן) יכולה להוות משפט. כיוון שכתבתי שם קודם לכן, שלפרקים מלה אחת מהווה משפט, על כן רצוני להדגיש שהמשפט החד-מלי מכיל באופן נסתר מלה נוספת, כי המשפט הוא מעצם מהותו צירוף של לפחות שני גתונים. בתחביר אין ללכת אחרי החזות של הלשון אלא יש לחשוף את מצפוניה, ו"המלים הנסתרות" הכלולות במשפטים חשובות בתחביר.

כיוון המשפט

למשפט שני כיוונים: חיוב ושלילה. שני הכיוונים הם עיקריים בלשון ומתנגדים אחד לחברו תכלית הניגוד. אם המשפט החיובי הוא נכון, אי-אפשר למשפט השלילי להיות נכון, ואם המשפט השלילי הוא נכון, אי-אפשר למשפט החיובי להיות נכון. אי-אפשר לחייב ולשלול כאחת. חוק זה נקרא כידוע, חוק הסתירה. אין כיוון שלישי למשפט (וחוק זה נקרא חוק השלישי הנמנע).

עלי להעיר, שחכמי הדורות כבר עמדו על כך, שיש שכבות בלשון שאין חוק הסתירה קיים בהן. בשכבות אלו הפאראדוקס הוא האמת. החכם הסיני הקדמון לאאוסטה לימדנו, שהדברים שהם אמת הם מלאי סתירות, פאראדוקסים, ושהמשמעות שאנו יכולים לעמוד עליה (באמצעות ההגיון) אינה המשמעות האמיתית. גם מנסיון החיים אנו יודעים, שלעיתים קרובות אי-אפשר להבין דמות אנושית, או את אופיה של איזו תקופה שהיא, או את טיבה של איזו הרגשה בלבנו, בלי להיזקק לדבר והיפוכו, היינה בלי לעבור על "חוק הסתירה". עובדה היא, שאהבה ושנאה, שמחה ועצב, אינם תמיד ניגודים, ושיתכן שאדם אוהב וגם שונא את מישהו, ושהוא שמח ועצוב כאחד, ועובדה זו מערערת בטחוננו בעולם המסודר באופן הגיוני. כל זה נכון, ואף-על-פי-כן נכון הדבר שההגיון הוא חיוני לאדם, ו"חוק הסתירה" המכניס סדר לעולמנו הוא בעל תוקף וכוחו יפה להגן עלינו בפני הסתירות, בשכבת לשון ומחשבה שהיא חשובה לאדם (במדע ובחיי המעשה).

ערעור על "חוק הסתירה" בא גם מחוגים מארקסיסטיים. אנשי המא-

טריאליזם הדיאלקטי (ה"דיאֶמָאָט") אמרו על חוק הסתירה שהוא מופרך על-ידי המציאות, כי כל היש (הנמצא) בעולם הוא בו בזמן כזה וגם אינו כזה, קיים ואינו קיים, האדם הוא גם חי וגם מת, שכן מדי דקה בדקה מתים תאים בגופו ונולדים אחרים במקומם. הקאפיטאליזם הוא גם קאפיטאליזם וגם לא-קאפיטאליזם, שכן היסודות והתנאים הולכים ומוכשרים בו יותר ויותר לקראת הסוציאליזם וכו' וכו'. יסודה של התורה ההגליאנית-מארקסיסטית הזאת על אחדות הניגודים הוא בעובדות אמפיריות מסויימות, שתנועה מביאה לידי תנועה נגדית ואחר-כך לידי התאחדות התנועות, אבל כבר עמדו על כך, שגם תורה זו מניחה, שחוקי ההגיון (כגון חוקי הזהות, שא' הוא א', וחוק הסתירה הנ"ל) קיימים, כי בלעדיהם אי-אפשר להקים שום תורה המתארת את המציאות, גם לא את התורה של אחדות הניגודים.

משפט עומד ומשפט יוצא

המשפט העומד כולל נושא ונשוא. הנתון שעליו נאמר דבר-מה במשפט עומד נקרא נושא, והתיאור של התוארים או המצבים (או הפעולות העומדות, כגון: הולך, בוער, בניגוד לפעולות היוצאות, כגון: מצא את, אהב את וכדומה) האמורים במשפטים העומדים על הנושא נקרא נשוא. המשפט היוצא כולל יחס ושנים-שלושה אברים (צדדים). היחס הוא המרכז של המשפט היוצא, ומקומם של הצדדים קבוע הוא, והמשנה את הסדר של הצדדים, משנה את תוכן המשפט. דוגמאות: אלוהים ברא את השמים. ישראל אהב את יוסף. מספר שלוש גדול ממספר שתיים. יעקב יצא בבוקר השכם מביתו. היחסים הם: ברא את; אהב את⁵; גדול מ; יצא מ; והצדדים-האברים הראשונים הם: אלוהים; ישראל; מספר שלוש; יעקב; והצדדים-האברים האחרונים הם: השמים; יוסף; מספר שתיים; ביתו. העושה את הראשון אחרון או את האחרון ראשון (במקום שאין היחס יחס הדדי), הרי זה הופך את המשפט למשפט בעל תוכן אחר⁶.

5. אם היחס הוא הדדי "אהוב זה את זה" — יכולים לשנות את הסדר של הצדדים.
6. יש יחסים שיכולים להפכם מפעיל לסביל. במקום היחס: "ברא את: אלוהים, שמים" אפשר לכתוב: "נברא: שמים, אלוהים". וכן יכולים לתרגם "גדול מ" על-ידי "קטן מ". בכל "תרגום" כזה מוכרחים להפוך את סדר הצדדים.

ייחסתי חשיבות מרובה להבחנה בין משפט עומד למשפט יוצא. לא נכון הוא, לדעתי, לחשוב שכל משפט יש בו נושא ונשוא. ההנחה שבכל משפט יש נושא ונשוא גוררת אחריה סיבוכים רבים בניתוח המשפטים. וכן לא נכון הוא — לדעתי — לחשוב, שכל משפט מורכב יש בו משפט עיקרי ומשפט טפל, כי יש משפטים מורכבים שמשקלם של המשפטים שהם מורכבים מהם שווה הוא. יש ערך בדבר להשתחרר מדעות קדומות, ויש לחדש את הוויכוח בענינים אלה. ההשתחררות מן המאמץ למצוא נושא ונשוא במשפטים שלפי עצם מהותם אינם משפטי-נושא-נשוא, עשויה לעזור למורים בהוראת הלשון.

מבחינים בין משפטים יוצאים בעלי שני צדדים (אברים) לבין משפטים יוצאים בעלי שלושה צדדים (אברים). לדוגמה: "עשוק את" הוא יחס בין שני צדדים (העושק והעשוק), אבל ב"תן לרעב לחם" יש שלושה צדדים (אתה, הרעב והלחם), וכן ב"צדקה תציל ממות" (צדקה, בני-אדם, מוות). יש חלקים בתורת היחסים שבלוגיקה המודרנית, כגון הרפלקסיביות, הסיי-מטריות וכו', שיש להשתמש בהם בתחביר, ויש שם דברים שאין מקומם בתחביר.

משפטים מחוברים ומורכבים

כשאני מעיין בפרק זה בספרי, הדן במשפטים מחוברים ומורכבים, נראה לי שיש שם דברים שאינם עומדים בפני הבקורת. הרעיון העיקרי הנכון, ששימש יסוד להבחנה בין שני סוגים של חיבורי-משפטים הוא, שיש חיבור של משפטים שיש בו חידוש, היינו, שעל-ידי החיבור של שני משפטים נוצר משפט שלישי, ויש חיבור שלא נתחדש בו כלום מבחינת התוכן, היינו, שערך האמת של המשפט המחובר משני משפטים כערך האמת של שני המשפטים ולא יותר. בחיבור שנעשה על-ידי ו' החיבור או על-ידי "או", המשפט המחובר תלוי אך ורק במשפטים אשר הוא מחובר מהם. לדוגמה: משה ויהושע היו מנהיגי העם = משה היה מנהיג העם + יהושע היה מנהיג העם. המשפט המחובר תלוי בשני המשפטים: אם שניהם נכונים גם הוא נכון, ואם אחד מהשנים אינו נכון — גם הוא אינו נכון.⁷

7. לחיבור על-ידי "או" יש שני טובנים: יש "או" במובן "או-או", היינו, אחת משתי האפשרויות קיימת ולא שתיהן ביחד (בלאטינית: aut), למשל: "הילך ימינה

חיבור משפטים כזה אין בו חידוש. דוגמה לחיבור שיש בו חידוש: בחדר חם, כי האש בוערת בתנור. במשפט הזה גם אם אני יודע ששני המשפטים שמהם הוא מחובר (בחדר חם, והאש בוערת בתנור) הם נכונים, עדיין הדבר תלוי ועומד, אם המשפט המחובר הוא נכון עד שיוודע לנו שהאש הבוערת בתנור היא סיבת החום. חיבור-משפטים כזה יש בו חידוש. (שהחום בא מחמת האש — זהו חידוש). וכן בכל משפטי סיבה ותכלית. הבחנה זו חשובה היא מבחינה לוגית ויש לשים לב אליה גם בתחביר, אך אין לעשותה עיקר בתחביר.

בעמוד 17 של הספר ניתחתי את המשפט: "את אשר יאהב ה', יוכיח". הניתוח הוא: "הוכח את (יחס): ה' ; אשר יאהב (האברים-הצדדים)". כתבתי שם שהמשפט הוא פשוט ולא מורכב משני משפטים, כי "את אשר יאהב" = האהוב עליו. כמובן, יכולים לנסח את הרעיון הזה בצורת משפט מורכב: "אם ה' אוהב אדם, ה' מוכיח אותו", אבל בצורה שלפנינו אינו מורכב. כל הראוי להיות משפט מורכב אינו עדיין משפט מורכב. אבל בסוף עמוד 11 כתבתי שם על המשפט: "אני ואתה ובן-ישי נטייל בגן-עדן", שהוא מחובר משלושה משפטים, ובענין זה (וכיוצא בזה) אני חוזר בי ואומר שזה משפט בעל נושא מורכב (וכן יש משפטים בעלי נשואים מורכבים) ולא משפט המחובר משלושה משפטים.

משפט עיקרי ומשפט טפל

ההבדל בין משפט עיקרי לבין משפט טפל הוא דבר הלמד מענינו. מחשבתו של בעל המשפט ניכרת בדרך כלל מתוך המשפט. המשפט שבעליו נתכוונו להבליטו, ואינו בא להשלים, לבאר או לנמק משפט אחר, אלא משפט אחר בא להשלים, לבאר או לנמק אותו, הרי זה משפט עיקרי, ומשפט שאין בעל המשפט מתכוון להבליטו, והבא להשלים, לבאר או לנמק את המשפט העיקרי הוא משפט טפל. אך אם אין הבדל ניכר בין שני המשפטים, המשפט

או שמאלה? "הן או לאו" וכדומה. ויש "או" במובן: אחת משתי האפשרויות או שתיהן ביחד קיימות (בלאטינית: vel), במלים אחרות: לפחות אחת משתי האפשרויות קיימת. המובן האחרון של "או" הוא המקובל בלוגיסטיקה. גם למלת "אם" שני מובנים: "אם" ו"רק אם" (תנאי פשוט ותנאי כפול הנקרא כלשון התלמוד: "תנאי בני גד ובני ראובן"). ערך האמת של התנאי הכפול שונה מערך האמת של התנאי הפשוט.

הוא מורכב משני משפטים עיקריים. אין להניח מראש שאחד מן המשפטים הוא המשפט העיקרי ואחד מהם הוא משפט טפל.

הקטגוריות

הקטגוריות העיקריות שיש לשים לב להן בניתוח המשפט הן: התואר (פרדיקאט), היחודים והסתומים, הסדר, המקום, הזמן, המספר, הסיבה או הנימוק, התכלית, החומר והמכשירים, המלה המלווה את הנושא או את הנשוא, את היחס או את הצדדים, והבאה לפרש אותם מצד אופיים, גודלם, מראיהם, שייכותם או מצבם היא מלת התואר. במלת התואר משיבים על השאלות: מהו, איזהו, איך, כיצד וכדומה. היחודים: זה, זאת, אלה וכדומה באים לייחד את הנושא או את הנשוא וכדומה. כל ייחוד הוא כמראה באצבע. בניגוד ליחודים הבאים לפרש (לקבוע בדיוק מי או מה) וגם מפרשים, יש מושגים הבאים לפרש אבל אינם מפרשים, וקראתים בשם: סתומים⁸. יש מצבים בחיים שאין אנו יודעים בדיוק מי עשה משהו ובכל זאת אין אנו רוצים לוותר על מתן ביטוי לידיעתנו החלקית, וכן יש מצבים שאנו יודעים בדיוק ואין אנו רוצים לגלות את הכול לאחרים, לכן יצר האדם מלים וביטויים כגון: מישהו, משהו, אי-שם, אחד מבני, באחד המקומות הסמוכים וכיוצא בהם. לולא הביטויים האלה היתה לשונו של אדם חסרה שמשים טובים. מישהו בא; לקח משהו; הלך לאיזה מקום. יש שכוונתו של בעל המשפטים האלה להגיד שלא איכפת לו ולשומעי דבריו לדעת מי הוא הבא, מה לקח ולאן הלך, ויש שכוונתו להגיד שאיננו יודע או איננו רוצה לגלות מי הוא הבא, מה לקח ולאן הלך. אמנם משפט שהוא סתום לאומרו, אינו צריך להיות סתום לשומעיו ולהיפך, בכל זאת יש קבע במשמעותם של הרבה משפטים ועל הקבע יש לעמוד בתחביר.

קטגוריות הסדר: האדם שואף לסדר כדי שיוכל למצוא את דרכו בחיים, הוא שואף לסדר במקום, לסדר בזמן, לסדר בשורה ולסדר בדרגה. השאיפה לסדר במקום הביאתו ליצור ביטויים כגון: קרוב, רחוק; לפני, לאחור; מימין, משמאל; למעלה, למטה וכיוצא בהם. השאיפה לסדר בזמן הביאתו ליצירתם של סימני המוקדם והמאוחר (טרם, קודם, אחרי) ושל

8. יתכן שצריכים למצוא מונח אחר לסוג זה של המלים.

סימנים של בו בזמן (בשעה, בעת). השאיפה לסדר בשורה הביאתו ליצירת המספרים הסידוריים. השאיפה לסדר בדרגה הביאתו ליצירתם של ביטויים כגון: שקול, למעלה מ, למטה מ (הכול במובן המושאל).

קטגוריית-המקום: שלושה מקומות עיקריים הם: המקום שמישהו בא משם (המקביל לזמן עבר), המקום שמישהו נמצא בו (המקביל לזמן הווה) והמקום שאליו הוא הולך (מקביל לזמן עתיד).

קטגוריית-הזמן: שלושה תיאורי-זמן עיקריים הם: עבר, הווה ועתיד. ברוב המשפטים שבלשון נמצא (בגלוי או בסתר) אחד מתיאורי-זמן כלליים אלה, ובמקצתם יש גם תיאורי-זמן מיוחדים (מלים על תאריך, על משך הזמן, על תחילת הזמן, על סוף הזמן, עבר קרוב, עבר רחוק וכו').

קטגוריית-המספר: אחת היצירות החשובות שיצר רוח האדם היא שורת המספרים: אחת, שתיים, שלוש וכו'. מלבד המספרים המדוייקים יצר האדם גם מספרים שאינם מדוייקים כל כך כגון: "הרבה" ו"מעט" וכדומה, כדי להשתמש בהם במקום שאין צורך לדייק במספר. אין לכנות את המשפטים שהמספרים מודגשים בהם בשם משפטי-המספרים, ורק המשפטים האריתמטיים הדגים במספרים כגון: "שתיים פעם שתיים הן ארבע" ראויים להיקרא בשם משפטי-המספרים, כי הם דנים במספרים.

קטגוריות הסיבה, הנימוק והתכלית: מעשי עולם אינם מעשים נפרדים זה מזה, אלא מעשים התלויים וקשורים זה בזה, מעשה נגרם על ידי מעשה ומעשה נעשה לשם מגמה. לפיכך יש בה בלשוננו של האדם, שהיא כראי העולם, קטגוריות המסמלות את הקשרים העיקריים שבין המעשים: קטגוריות הסיבה והנימוק⁹ וקטגורית התכלית. בתיאורי הסיבה והנימוק משיבים על שאלות: מפני מה, מדוע, למה, בגלל מה וכיוצא בהן, ובתיאור התכלית משיבים על השאלות: לשם מה, בשביל מה, לאיזו מגמה וכיוצא בהן.

החומר והמכשירים: כיוון שהחומר שממנו האדם עושה את הפציו והמכשירים שבהם הוא משתמש בעיבוד החומר, חשובים הם בפעולותיו של האדם, יש לציין גם בניתוח המשפטים. האדם נבדל מבעלי-החיים

9. ההבדל בין נימוק לסיבה הוא שהנימוק שייך במעשי אדם הנעשים בכונה, אבל הסיבה היא עובדה בעולם הגוררת אחריה עובדה אחרת ושייכת בעולם ומלואו שאינם תלויים באדם.

האחרים בזה, שהוא יכול לבחור בכל פעם בחומרים אחרים ובמכשירים אחרים, ועובדה זו משתקפת גם בלשונו.

עד כאן הקטגוריות. בניתוחו של כל משפט המכיל אחת מן הקטגוריות או אחדות מהן, יש לציין את הקטגוריות במדויק (למשל: המשפט כולל זמן עבר, מקום מסוג זה וזה, מספר סידורי וכו').

המפתחות

המפתחות הם מלים המראות על האופי הראשי של המשפט (אם הוא משפט תיאור, משפט שאלה, משפט ציווי או משפט משאלה)¹⁰. לדוגמה, מלות השאלה כגון: מי, מה, מדוע וכו' ומלות המשאלה כגון: מי יתן, הלואי וכו' הן מפתחות. יש גם מפתחות המראים על האופי המשני של המשפט כגון: "אם" (תנאי); "ומה אם", "לא כל שכן" (קל וחומר); "כשם — כך" (דימוי) וכיוצא בהם. גם מפתחות אלה חשובים בקביעת מקומו של המשפט במסכת הלשון. יש גם מפתחות מסוג אחר כגון מפתח ההבאה (הציטוט), דוגמה: "ויגד אחאב לאיזבל את כל אשר עשה אליהו". משפט זה הוא נכון גם במקרה ששיקר אחאב, כי המפתח הוא: "ויגד אחאב לאיזבל". מפתח ההשערה כגון: "יש לשער ש", "כנראה" וכו'. המפתחות חשובים הם בלשון המפותחת של האדם, ויש לצייןם בניתוח המשפטים.

הערות

גשאלתי מצד העוסקים בלוגיקה למה הקדשתי מקום למשמעויות השונות של ה"אוגד" יג, ועניתי שאמנם מבחינה צורנית אין חשיבות בדבר, אבל לדעתי יש לתת מקום בהוראת התחביר גם לענינים פילוסופיים יסודיים הנוגעים למשמעות (לתוכן) של המלים. המלים המשמשות אוגדים הם: הוא, היא, הם, הן, והפועל "היה" בעבר או בעתיד. דוגמאות: "האדם הוא בעל-חיים מדבר"; חברון היא עיר עתיקה". במשפט הראשון האוגד ("הוא") הוא סימן ההגדרה, סימן לקביעת הוראתו של המושג "אדם",

10. לפי השיטה שבה נקטתי בספרי — האפי הראשי הוא השתייכותו של המשפט לאחד מארבעת הסוגים הנ"ל.

11. שם עמ' 13—14.

ובמשפט השני כל המושגים מוגדרים ועומדים ואין המשפט בא להגדיר, כי אם להשמיענו את העובדה, שחברון היא עיר עתיקה. מלבד הבדל יסודי זה מבחינים בין אוגד טהור שאין בו קביעת זמן ואינו מציין אלא את כיוונו של המשפט (במובן הנ"ל: חיובי או שלילי) בלבד, לבין אוגד הבא לציין גם את הזמן. דברים אלה וכיוצא בהם יש להם, לדעתי, מקום בהוראת ה"אוגד".

*

ניתוח המשפט: "אדם ניכר בכוסו, בכיסו ובכעסו" (המובא בספר עמ' 15—16) טעון תיקון. משפט זה נזכר שם בין הדוגמאות שהבאתי למשפטים יוצאים, שבהם היחס הוא המרכז של המשפט. נראה לי שהניתוח הנכון הוא: "ניכר ב: (יחס משולש, היינו בין שלושה צדדים) אדם; אחרים; כוסו, כיסו וכעסו". המשפט הזה הוא משפט מחובר משלושה משפטים (אדם ניכר בכוסו; אדם ניכר בכיסו ואדם ניכר בכעסו). "ניכר ב" הוא היחס, ו"אדם" ו"אחרים" (שאינם נזכרים בפירוש ויש הכרח להשלימם) ו"כוסו", "כיסו" ו"כעסו" הם הצדדים (האברים) של היחס¹². באשר להשלמה של הצד (האבר) "אחרים", יש להבחין בין השלמה הכרחית לבין השלמה שאינה הכרחית, ורק ההשלמה ההכרחית צריכה להופיע בניתוח הלשון (וחבל שלא עמדתי על כך במפורש ובהרחבה).

בעמ' 23—24 כתבתי על ההנחות: "אי אפשר להתהיל בכל משפט מבראשית. מוכרחים להניח שהרבה דברים ידועים הם לשומע או לקורא. אין קץ למספר ההנחות שאנו מניחים בכל משפט, ואם באנו להזכירן בניתוח אין אנו מספיקים, אבל יש הנחות הכלולות במשפט והמשמשות רקע הכרחי למשפט, ועל אלה יש לעמוד בניתוח המשפט". הדברים שנאמרו שם יש לתתם ענין גם לצדדים-אברים שיש להשלימם בניתוח. בעמ' 16 הבאתי את הדוגמה: "האכרים הוציאו את הבהמה מן הרפת". היחס הוא: "הוצא את" והצדדים-האברים הם: "האכרים"; "הבהמה"; "הרפת" ו"החוצה" (השלמה הכרחית). הצעת הניתוח שבספר, שיש כאן יחס בין שני צדדים-אברים ולא יותר, ושהמקום שהוציאוה לשם אינו הכרחי¹². לפי הצעה אחרת שהבאתי שם — היחס הוא "ניכר" ולא "ניכר ב", והצעה זו אינה נראית בעיני.

ביחס, ועל-כן אין צורך להשלימו בניתוח, אינה נראית לי נכונה. שני המקומות: המקום שממנו הוציאו את הבהמה וגם המקום שאליו הוציאוה, שאינו נזכר בפירוש במשפט (גם ה"מאין" וגם ה"לאן"), הם חלקים הכרחיים במשפט. בקביעת ההכרחיות אין דרך אחרת מאשר לסמוך על ההרגשה הלשונית, על ה"חוש" הלשוני שלנו.

*

בעמוד 54 הבחנתי בין "כל" סופי ובין "כל" אין-סופי. "כל" אותיות האלף-בית" הוא כלל סופי, לפי שאפשר למנות את כולן ולא בא הביטוי הזה אלא לשם קיצור, אבל "כל בני-אדם" הוא כלל אין-סופי, לפי שאי אפשר למנות את כולם, ואי-אפשרות זו אי-אפשרות מוחלטת היא. כתבתי שם: כדאי לשים לב להבדלים יסודיים כאלה, אף-על-פי שאין רישומם ניכר בצורת הלשון. העירו לי, שהבחנה זו היא הבחנה לוגית-פילוסופית ואין מקומה בתחביר. בענין זה אני מחזיק גם עכשיו בדעה, שהבחנות יסודיות כאלו מקומן גם בתחביר, ושאינן להפוך את התחביר לענין צורני גרידא.

*

היו שטענו נגדי על שהשתמשתי בביטויים תלמודיים-דרשניים, כגון בביטויים "ריבוי ומיעוט" (עמוד 56), וענית, שאין אני מוצא כל פגם בדבר. הביטויים מועילים לנו ואין כל יסוד לוותר עליהם. אין בכך כל פגם שרבי עקיבא ותלמידיו פיתחו את מידות הריבוי והמיעוט לפי דרכם, ואנחנו מפתחים אותן לפי דרכנו. דוגמה: "מי שיש לו מנה (מאה), רוצה מאתיים". "מי" במובן "כל מי" הוא ריבוי, כי בא לרבות כל אדם שיש לו מנה. המשפט ניתן לניסוח בצורה של משפט תנאי: אם מישהו יש לו מנה, הוא רוצה מאתיים, אבל בצורתו הנוכחית הוא משפט פשוט ולא משפט מורכב. "מי שטרח בערב שבת, יאכל בשבת". מלת "מי" כאן במובן "רק מי" היא מיעוט, כי היא באה למעט מי שלא טרח. משפט זה ניתן לניסוח כתנאי מודגש (כפול): רק אם מישהו טרח בערב שבת, יאכל בשבת. משפט המתחיל ב"מי ש..." יכול איפוא להיות ריבוי והוא יכול להיות מיעוט:

אם הופכים את המשפט לתנאי ויוצא משפט תנאי פשוט, הרי זה ריבוי, ואם יוצא משפט תנאי מודגש (רק מי), הרי זה מיעוט.

*

בעמ' 57—58 עמדתי על מידת הקל-וחומר, והבאתי את הדוגמה הישנה: "הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואיך ישמעני פרעה". המשפט הראשון שממנו דנים (מקישים) נקרא בתלמוד "נדון" (זהו המשפט: בני ישראל לא שמעו אלי) והוא מתחיל כאן במפתח "הן", והמשפט השני היוצא מן הראשון (פרעה לא שמע אלי) נקרא "בא מן הדין" ומתחיל כאן במפתח "ואיך". כתבתי שם שהמשפט המורכב הזה יש בו עיקר וטפל, ש"הבא מן הדין" הוא העיקר וה"נדון" טפל לו, וכן כתבתי, שהמשפט אין בו "חידוש" (במובן הנ"ל), לפי שאין משפט שלישי נוצר משני המשפטים הכלולים בו. ובסופו של דבר התוצאה אינה אלא: "בני ישראל לא שמעו אלי" ו"פרעה לא שמע אלי"¹³.

העירו לי, שהחידוש מורגש במשפט, ועניתי, שהחידוש הוא בעל אופי פסיכולוגי, אבל אין בו חידוש לוגי.

*

אין כל ספק שיש בספר דברים הטעונים בירור והטעונים תיקון, ובכל זאת ברי לי, שלא צדקו אלה שהתעלמו כליל מן הספר, כי הרי יש בו דברים שיש לעמוד עליהם וצריכים לשמש נושאים לויכוחים רציניים.

13. מתוך עצם הקל-וחומר אין תוכחה שפרעה ישמע פחות מבני-ישראל, כי "דיו לבא מן הדין להיות כנדון".

התלמוד מבחינת ההגיון

רבותינו ואבותינו עסקו בתלמוד הבבלי וחייהם היום-יומיים מעוררים היו בתלמוד, ואם-כי שאלות תלמודיות רבות רחוקות היו גם מחייהם הם, למשל: ענייני קרבנות, טומאה וטהרה וכדומה, הרי קיוו שבמהרה יבנה המקדש וישובו כוהנים לעבודתם ויצטרכו לדעת את הדינים האלה. ובכל-זאת אילו היה התלמוד קובץ של חוקים בלבד, בלי ויכוחים וסברות לא היה הלימוד התלמודי עולה למדרגת תוכן-חיים של היהודי. האדם המשכיל אינו מוצא סיפוק נפש בחוקים גרידא, זקוק הוא להתעמלות רוחנית, לויכוחים הגיוניים, המחדדים את שכלו, ולסברות חדשות, המאירות אותו. האגדה התלמודית היתה בעלת תפקיד מיוחד בחיי היהודי התלמודי שבתפוצות הגולה, היא פעלה על חיי הרגש והיתה לו מעין שירה; אולם בויכוחים שבהלכה התפתח שכלו והם היו לו למקור של שמחה אינטלקטואלית עד ימי זקנה, תירוצה של קושיה, חידוש סברה, בירור סוגיה הם דברים שעמדו לתלמודי להשתחרר — לכל הפחות זמן-מה — מטרדות הזמן, מדאגות הפרנסה והמשפחה ולהתרומם על החיים הפשוטים. בני עליה שבין התלמודיים לא התעניינו בתוצאות ההלכה, הם לא למדו רק הלכה למעשה, כדי לדעת כיצד להתנהג, כיוצא בזה, כדי להבין, כדי לחדור לעומק הסוגיות ולבוא לידי שיקול-דעת נכון, לידי מחשבות דקות¹. משל למשחקים בשחמט: אלה שהמשחק הזה קרוב ללבם אינם מעוניינים כל-כך בנצחונות, כיוצא בזה, במשחק עצמו, במצבים היפים שבמשחק, בנשמת המשחק המתגלית בצעדים מסויימים. זוהי השמחה הרוחנית הבאה בעקבות "פשיטת הגשמות", המושכת את לבו של הבקי במשחק ההוא, וכן בתלמוד. לא השאלה אם הביצה שנולדה ביום טוב בביתו של פלוני מותר לאכלה בו ביום היתה

1. היו בין לומדי התלמוד שרדפו תמיד אחרי "פלפוליהבל", כביטוי של רבנו תם; אבל מגמתי במאמר הנה להראות על הצד החיובי שבלימוד התלמודי.

נקודת המרכז של המעוגינים בתלמוד, כִּי־אם בירור הויכוח וניתוח המושגים שבשאלה רכשו את לבם.

גשתנו הזמנים ונתמעטו התלמודיים. אבל יש בתוכנו רבים הזוכרים עוד את החיים התלמודיים ומשתדלים לבנות גשר בין הרשות ההיא ובין רשותם של חיי ההווה. הם משתדלים לחדש את הישן, מנמקים שהתלמוד חשוב לנו מבחינות שונות, למשל: (א) מבחינה היסטורית. על אף האופי האגדי של רוב סיפוריו, מהווה התלמוד מקור חשוב לתולדות ישראל. על־ידיו אנחנו באים להכיר את החיים הכלכליים והתרבותיים של המאות הראשונות לספירה הרגילה. הוא כולל גם את המשפט העברי. (ב) מבחינת ידיעת הספרות. התלמוד מהווה חלק ארי של ספרותנו העתיקה וכל איש לאומי משתדל להכיר את ספרות עמו. (ג) מבחינת הרחבת הלשון. בעמדנו על סף יצירתה של השפה העברית המודרנית, נחוצים לנו מונחים ואופני־דיבור שונים וכידוע מכיל התלמוד מלים וחיבורי מלים רבים העשויים להעשיר את לשוננו ולהגדיל את כוח הביטוי שלה. (ד) מבחינה הגיונית. הדרך הזאת האחרונה אינה חדשה. עוד קודם שהתחילו לעבוד במקצוע התלמוד באופן "מדעי" השתדלו תלמודיים רבים לנסח את ההיקשים שבתלמוד ולבאר את הכללים ההגיוניים שבו. בכל־זאת אין לנו עוד ספרות הראויה לשם זה במקצוע הגיון התלמוד. התלמוד לא נעבד עדיין מבחינה הגיונית. הצד ההגיוני שבתלמוד, שהוא די־מעניין ודי־מעורר, הוזנח לגמרי. ואשתדל לבאר את הגורמים לעובדה הזאת: אנשי־המדע המעטים שעסקו בתלמוד מבחינה הגיונית, חשבו שתורת־ההגיון של אריסטו ושל האסכולה לסטיקה היא תורה נצחית, "עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע". הרי ידועים דבריו של קנט, שתורת־ההגיון לא צעדה קדימה מימות אריסטו. המדעים האחרים מתקדמים, אבל תורת־ההגיון תשאר לעולם כמו שהיתה. מתוך ההשקפה המצומצמת הזאת לא ראו את העושר ההגיוני הצפון בתלמוד. רק המחקרים ההגיוניים שנעשו בארבעים שנה האחרונות הביאו התקדמות גדולה במקצוע הזה ונפתחו אופקים חדשים בדדוקציה עצמה וגם בניתוח הלשון. יש גם מתקרים רבים שחשבו עליהם שהם שייכים לפסיכולוגיה של הלשון ולאמיתו של דבר הם מחקרים הגיוניים².

2. ראה ספרי: Prolegomena zu einer kritischen Grammatik, Verlag Julius Springer, 1935 חלק א', פרק ד'. (הספר הזה עומד לצאת בשנת 1972 בתרגום

כדי להראות בקצרה על ההבדל שבין תורת-ההגיון המקובלת ובין תורת-ההגיון המודרנית, אזכיר חידושים אחדים השייכים ללוגיסטיקה. למשל, את חשבון המשפטים. באמצעות סימני ההרכב: ו' החיבור, או, אם וכדומה, נוצרים משפטים מורכבים. הכרת היחסים שבין סימני ההרכב האלה הביאה ליצירת שיטה דדוקטיבית שלימה שלא היתה ידועה לבעלי-ההגיון הקדמונים. המשפט שהורכב משני משפטים באמצעות ו' החיבור הוא אז ורק אז אמת אם שני המשפטים אמתים הם, וזוהי הוראתה הפורמלית של ו' החיבור, וכן מבארים את הוראותיהן של מלות ההרכב האחרות ומגיעים לנסח הכל מבחינה פורמלית ולהעמיד את כולן על שתיים או גם על אחת. זוהי שיטה דדוקטיבית חדשה. גם תורת היחסים יכולה לשמש משל לכך. אחד מחסרונותיה של תורת-ההגיון הקלסית היה, שניתחו כל משפט לשתיים: לנושא ולנושא: (P—S); בתורת-ההגיון המקובלת ניתחו גם את משפטי היחס, למשל "א' גדול מב'" (שאינן א' תואר של ב' ואינן ב' תואר של א') באופן זה: "א'" הוא הנושא ו"גדול מב'" הוא הנושא, אבל לפי זה "גדול מב'" הוא סימן אחד ואינן לנו רשות פורמלית להוציא מתוך המשפט הזה משפטים אחרים, למשל, את המשפט: "ב' קטן מא'". אבל בלוגיסטיקה היחס "קטן מ..." הוא (על-פי הגדרתה) הפכו של היחס "גדול מ...", ולפי הכלל ההגיוני, שאם איזה יחס קיים בין א' וב', אז הפכו קיים בין ב' וא', יכולים ללמוד את המשפט "ב' קטן מא'" מתוך המשפט "א' גדול מב'". אם נחזיק בתורת-ההגיון הקלסית לא נבוא לבטא משפט אנליטי שכזה: אם מקומו של א' הוא בין ב' וג', הוא גם בין ג' וב'. משפטים שכאלה מהווים, כידוע, חלק גדול של תורת-החשבון. אינני רוצה לדון כאן על היחס שבין תורת-החשבון ובין תורת-ההגיון המודרנית, אבל העובדה שיכולים (על יסוד הנחות מסוימות) להעמיד את כל המתמטיקה על מושגים ועיקרים שבלוגיסטיקה, מעידה על ההתקדמות הרבה במקצוע ההגיון. הלוגיסטיקה הרחיבה את גבולותיה של הדדוקציה. הדדוקציה המקובלת היתה מצומצמת מאד ועסקה כמעט רק ביחסים שבין המשפטים המתחילים במלים: כל, יש ואין (כל S הוא P, יש S שהוא P, אין S

אנגלי בהוצאת D. Reidel, Publishing Company, Dordrecht—Holland עם הקדמה מאת פרופ' J. F. Staal מאוניברסיטת קליפורניה בברקלי).

שהוא S. P ו-P הם ראשי תיבות: סובייקט ופרדיקט, נושא ונשוא) וה' דדוקציה המודרנית עשירה בשיטות רבות כשיטות הנזכרות. אבל הלוגיסטיקה אינה אלא חלק של הדקדוק ההגיוני, שמגמתו לבאר את כל הכללים השוררים בלשוננו, היא אינה אלא שלב אחד בסולם הזה. יש סימנים רבים בלשון וכללים חשובים שלא עסקו בהם בעלי הלוגיסטיקה, כי לא העריכו אותם כראוי. כמשל אזכיר את הניתוח הפנימי של המשפט. בלוגיסטיקה הסתפקו להבדיל בין פונקציה וארגומנט (המקבילים לשם-העצם ושם-התואר) ולא שמו לב להבדלים האחרים שבין המלים ולהרכבו של המשפט.³

עשר הקטגוריות של אריסטו ועשרת חלקי-הדיבור שבלשון וכן החלוקות האחרות מהוות רק אפשרויות אחדות לחלק את הסימנים שבלשון לסוגים, ויש גם אפשרויות אחרות, וכל מה שנקודת-העמדה שעליה עומד המחלק היא יותר גבוהה, גם אופן חילוקו יותר מסתבר. המחקר המוסב על חלקי-הדיבור, שייך לדקדוק ההגיוני של לשוננו.

כמשל לצמצום השורר בתורת-ההגיון המקובלת, אזכיר את הגדרת ההגדרה. "ההגדרה נעשית על-ידי הסוג הקרוב וההבדל המיוחד". ההגדרה הזאת, שהיתה להלכה קבועה בתורת-ההגיון, אינה אלא פרייה של הסתכלות מצומצמת, כי רק ברשות העשויה דרגות של סוגים ומינים יכולים להשתמש בהגדרה זו ולא ברשויות אחרות שהיחס שבין האלמנטים הוא אחר לגמרי. הרבה ויכוחים ופולפולים מקורם בטעות זו. כן פוגשים אנו באתיקה בשאלה על המושג שלמעלה מן המושג "טוב" ועל ההבדל המיוחד וכדומה. הכל מטעם זה, כי חשבו הגדרה זו לאמת מוחלטת. פרק ההגדרה מהווה פרק חשוב בתורת-ההגיון החדשה.

אנו רואים עכשיו ויכוחים תלמודיים רבים ואור חדש נסוך עליהם. עיונים חשובים על מהות המשפט, על רופפות הלשון, על הקביעה הרצונית וכו' וכו' מתגלים לעינינו ואנו נהנים מהרכוש הישן-החדש שנתוסף לנו. ראוי לשים לב לעובדה, שהגיון-התלמוד במובן המקובל כולל את ה"מדות" שהתורה גדרשת בהן: קל וחומר, גזירה שוה וכו' ואת הכללים הכתובים בתלמוד בפירוש, שמקצתם כללים הגיוניים ומקצתם רק דומים לכללי

3. וכן נהגו לעסוק רק במשפטים המתארים עובדות והזניחו את משפטי-הציווי ואת המשפטים האחרים שבלשון.

ההגיון ואינם שייכים לתורת-ההגיון. אבל מוצאים אנו מספר גדול של התבוננויות וניתוחים בתלמוד החשובים מאד מבחינה הגיונית ולא עמדו עליהם כלל, כיון שלא נקרא שם "הגיון" עליהם, ועל "הגיון התלמוד" לנסח את הכל מבחינה זו. מובן, שאין להמציא "דרש" הגיוני, להוציא משפטים תלמודיים מידי פשוטם כדי להכניס לתוכם תוכן הגיוני חדש; מגמתנו היא לתאר את העיונים ההגיוניים הנמצאים בתלמוד כמו שהם. וכן אין תפקידנו לחדש סברות ולבנות בניינים על יסוד ההנחות שבתלמוד; אין אנו רוצים בזה להמשיך את הויכוחים התלמודיים, כי-אם להוציא מתוכם את הכללים ואת ההערות החשובים מבחינה הגיונית. ה"תוכן" של התלמוד, היינו, ההלכות, הגזרות וכו', אינו שייך למחקרנו. גם כך הטרמינולוגיה ה"חיצונית", ז"א המונחים המשמשים כלים בתלמוד, למשל: "תנן", "תניא", וכו' שנתבארו בספרי "מבוא התלמוד" (מרבי שמואל הנגיד עד הרמן שטראק) אין מקומה במחקר הזה, וכן אין לעמוד כאן על "חומר" הלשון, היינו – על הנושאים האתימולוגיים וכדומה. התלמוד הבבלי הוא אוסף של ויכוחים, תוצאות ושיחות של תלמידי-חכמים שחיו בתקופה שארכה מאות בשנים וגם אופני ההיקש ואופני ההתבוננות בלשון נשתנו במשך התקופה ההיא, אבל המחקר המבאר את השינוי ואת ההתפתחות אינו זהה עם מחקרנו המתאר את הנמצא בתלמוד מבלי להתחשב בזמן. אנו עוסקים כאן רק בתלמוד כמו שהוא לפנינו ולא ב"תוספות" ובפוסקים, אם-כי הקירת הספרות הזאת שאחרי התלמוד חשובה מאד מבחינה הגיונית. הנה הזכרתי את ה"תארים השליליים" של המחקר שלו הקדשתי את עבודתי, רצוני עכשיו להביא כאן במאמר הזה, הכולל סקירה כללית, משלים אחדים כדי לבאר לקורא קצת מן ה"תארים החיוביים" שלו. יש דברים רבים בתלמוד שאין שם לב להם ולהם חשיבות הגיונית. דוקא אלה זקוקים לגואל. כל עוד חסרה ההתבוננות ההגיונית במושגים ובמשפטים שבאיזו ספירה לשונית, המושגים והמשפטים "מובנים מאליהם" ואין שואלים עליהם כלל; רק אחרי ששמים לב להבהירם, נולדות שאלות חדשות ונוצרים מונחים חדשים. השאלות והמונחים שהיו בבחינת "דבר שלא בא לעולם" הולכים ומקבלים צורה לשונית קבועה, הם נעשים לחלק של הלשון. למשל, אם מישוהו משתמש בביטוי: "עד מקום פלוני" או "עד זמן פלוני", כל עוד שאינו שם לב להבדל שבין "עד ועד בכלל" ובין "עד ולא עד בכלל",

זוג הביטויים הנה אין לו מקום בדקדוק ההגייוני של לשונו, וכשהוא מתחיל לשאול אם המקום פלוני או הזמן פלוני הוא בכלל ה"עד" אם לא, הריהו משנה את כללי לשונו ויוצר זוג-מונחים חדש.⁴ שאלה שכזו אני קורא בשם "שאלה יצירתית". כידוע ההפרש שבין "עד ועד בכלל" ובין "עד ולא עד בכלל" נמצא בגמרא ומתוך כך אנו מכירים, שהיתה כאן התבוננות הגיונית יצירתית שהביאה לידי יצירתו של אופן-שאלה חדש ולידי יצירתו של זוג-מונחים חדש. העוסקים בהגיון יודעים, שבכל "שורות" (בכל "סדרים") של אלמנטים יכולים לשאול אם האלמנט האחרון של השורה הראשונה הוא יחד עם זה גם האלמנט הראשון של השורה השניה אם לא ("חתך הדדקינדי"), וכן אנו מוצאים אפשרויות שונות בדבר יחס "בין השמשות" ליום וללילה (שבת ל"ד, ע"ב).

במשנה ובברייתות לא דיקדקו עדיין כל-כך במושגים "גבוליים" שכאלה, ולכן אם שמו משפטים מסויימים שבמשנה ובברייתות לתוך ה"סביבה הלשונית" של הגמרא באו לידי סתירות. כך אנו קוראים בברייתא (ברכות נ"ג, ע"א): "היה מהלך חוץ לכרך וראה אור, אם רוב (בני הכרך) נכרים — אינו מברך (במוצאי שבת את ברכת "בורא מאורי האש"), אם רוב ישראל — מברך", ושואלים על זה בגמרא: הלא מתוך החלק הראשון של המשפט המורכב יוצא שאם גרים שם מחצה על מחצה — מברך, ומתוך החלק השני יוצא שבמחצה על מחצה אינו מברך. סתירה זו באה בעקבות ההזנחה, משום שלא שמו לב למקרה של מחצה על מחצה. אין האדם עוסק בשאלות גבוליות וגם איננו זקוק לכך כדי לכוון את הרוחות בלשונו היום-יומית. גם בעלי המשנה והברייתות העריכו מאד את ההגדרה. כל השיעורים התלמודיים (כדי אכילת פרס, כשעורה, כזית, כביצה וכו'), השיעורים הזמניים והמקומיים הם הגדרות (והם "הלכה למשה מסיני"), אלא שלא שמו לב להסיר את רופפות הלשון לגמרי. למשל, מבדילים במשנה בין מקום שנהגו לגדור את השדות ובין מקום שנהגו שלא לגדור (בבא בתרא ב', ע"א), וקובעים שבמקום שנהגו לגדור יכולים לכוף את הממאן לגדור לעשות גדר ושבמקום שנהגו שלא לגדור אין כופים אותו, אבל אין מתחשבים באפשרות של חוסר המנהג בכלל וכשרוצים לפסוק דין במקום

4. ראה ספרי הנ"ל, ע' 12.

התלמוד מבחינת ההגיון / 193

שאינ מנהג באים לידי סתירה הדומה לסתירה הנזכרת בדבר ברכת האור (ראה גמרא למשנה זו). ויצרו את המושג "סתם" (במשלנו: מקום שאין בו מנהג קבוע), שהוא מושג "גבול", כדי לסלק את הסתירה. אופייני לנטייתם להגדרה הן השאלות המצויות בתלמוד: "איזהו X?"; "אם X שמו a אם לא" (למשל, אם היוק ראיה שמו היוק, בסוגיה הנ"ל) וכדומה. וגם הכלל "לא נתנו חכמים את דבריהם לשעורים", וכן המבחנים הרבים שבתלמוד, כמשל הפשוט בדבר ההפרש שבין פירות האילן ובין פירות האדמה, שאם קוטפים את הפירות והענף נשאר והוא מוציא פירות חדשים הרי אלה בכלל פירות האילן ואם אין הענף נשאר, הפירות הם בכלל פירות האדמה (ברכות מ', ע"א וע"ב).

כל סיסטימה לשונית כוללת אלמנטים. למשל, סיסטימת הצבעים כוללת את האלמנטים: לבן, שחור, אדום וכו' וסיסטימת המספרים ה"טבעיים" כוללת את המספרים: אחת, שתיים, שלש וכו'. אבל לא כל סיסטימה היא "צפופה", שבמקום שכלה כוחו של אלמנט אחד יתחיל כוחו של האלמנט השני, כי יש סיסטימות לשוניות רבות המכילות "רשויות רופפות" (Vagheitszonen)⁵. זאת אומרת, שאין הגבולות קבועים: אלמנט אחד הולך ומתדלדל ואלמנט שני הולך וגדל, ולכן יש מקומות רבים בינתיים שאין ידוע לנו ברשותו של מי הם. על-כן המשתמש במקומות האלה בלשון מוחלטת, צפופה, שאינה מתחשבת ברשויות הרופפות ואינו קובע את השימוש מחדש, בא לידי סתירות.

מעניינת היא ההתבוננות התלמודית במושג "כל". אנו מוצאים כאן את ההבדל שבין המובנים: א) כללות האלמנטים השייכים למחלקה ידועה⁶ ("כל אורח בישראל"), ב) כל אחד ואחד ("כל חלב וכל דם לא תאכלו"), ג) רוב האלמנטים. וכן ההתבוננות במושג "אם". שאלת האמנות (Implication) חשובה בתורת ההגיון המודרנית⁷. בתלמוד מבדילים בין אמנות פשוטה (תנאי פשוט) ובין אמנות כפולה (תנאי כפול). ראה למשל קידושין, ס"א, ע"א וע"ב. היינו, בין "אם תזרח השמש אצא לטייל" ובין "רק אם תזרח השמש אצא לטייל". המשפט הראשון כולל תנאי פשוט, ולכן אם לא זרחה השמש

5. ראה ספרי, ע' 9-11, ובמקומות אחרים.

6. ראה ספרי "מבוא קצר ללוגיסיקה", הוצאת "ויקטוריה", תרצ"ו, ע' 29.

7. ראה שם, ע' 8-10.

ויצאתי או לא יצאתי לטייל, אין המשפט מתבדה על-ידי כך, בכל אופן אין ההתבדות גלויה, אבל על-פי המשפט השני הכולל תנאי כפול, אם לא זרחה השמש ויצאתי לטיול — המשפט שקר ואם לא זרחה השמש ולא יצאתי לטיול — המשפט אמת. שאלת האמות קשורה בשאלה אם מכלל הן אתה שומע לאו. כל משפט תנאי מורכב משני חלקים: "אם תזרח השמש" זהו החלק הראשון, בקיצור: p, "אצא לטייל" זהו החלק השני: q. p ו-q — מסמלים בלוגיסטיקה את המשפטים שבדדוקציה. "אם תזרח השמש, אצא לטייל": זרחה השמש והלכתי לטייל, הרי נתגשם המשפט; זרחה השמש ולא טיילתי, הרי ביטלתי את המשפט; אבל אם לא זרחה השמש וטיילתי או לא טיילתי, כאן מתעוררת השאלה הנזכרת אם יש לומר שנתגשם או שנתבטל המשפט. דעתו של רבי מאיר (קידושין ס"א, ע"א), שכל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, היינו, רבי מאיר דורש שיהיה התנאי שלם, שלא תהא בו אי-קביעות (בלשון הלוגיסטיקה: שתהא סכימת התנאי בת ארבע שורות), אבל רבי חנינא בן גמליאל סובר, שגם התנאי הפשוט הוא שלם וכולל את כל המקרים האפשריים. מלבד דרישתו זאת, ייחסו לו לרבי מאיר גם כללים אחרים במשפט התנאי. דעתם של רש"י ובעלי התוספות (למשנה הנזכרת, על-פי גיטין ע"ה, ע"א) ליהס לרבי מאיר גם את הכללים דלקמן אינה נכונה, אבל הכללים לכשלעצמם הם מעניינים, כי יכולים הם לשמש משל להבדל שבין כלל החשוב מבחינה הגיונית ובין כלל שאינו חשוב מבחינה זאת. א) כלל הסדר. המשפט p מקומו לפני המשפט q, בלשון התלמוד: תנאי קודם למעשה. "תנאי" זה משפט p ו"מעשה" זה משפט q שבקשר המשפטים: אם p אז q. כשמשנים את הסדר, אין התנאי (היינו, כל הקשר שגם הוא נקרא תנאי) קיים, אבל המתבונן בשימוש הלשון מכיר, שהכלל הזה אינו חשוב בלשונו ושלאמיתו של דבר אין הפרש בין: "אם תעברו חלוצים אתן לכם את עבר-הירדן" ובין "את עבר-הירדן אתן לכם אם תעברו חלוצים". ההבדל שבהטעמה אינו שייך לכאן. ההטעמה משנה את המשמעות, אבל לא בנוגע לנושא שלנו. מובן, שכלל הסדר תלוי בקביעה הרצונית, אבל הרי אנו עסוקים בשימוש הלשון שלנו הקבוע ועומד. הרמב"ם בפרק ו' מהלכות אישות, הלכה ד', מפרש את הביטוי התלמודי "תנאי קודם למעשה" באופן אחר, שהתנאי כולו (כל קשר המשפטים אם p אז q) צריך שיקדם להתגשמותו. לפי דבריו "מעשה" אינו המשפט q כי-אם

ההתגשמות של התנאי, ולא היה משה יכול להתנות עם בני ראובן ובני גד אלא לפני גמר המלחמות ולא אחריו. מובן, שפירושו של הרמב"ם אינו נכון, שהוציא את הגמרא מפשרה, אבל הוא "הגיוני" יותר בזה, שאינו נותן ערך לסדר בחלקיו של משפט התנאי. (ב) כלל אי-התלות. המשפט p והמשפט q לא יהיו תלויים זה בזה. את הכלל הזה, שיש בו חשיבות הגיונית, הדגיש רב אדא בר אהבה (בגיטין ע"ה, ע"א וע"ב). במקום שיכולים להוציא את המשפט q מתוך המשפט p , הרי המשפט q נכלל במשפט p והקשר מהווה טאוטולוגיה, וכן במקום ש p ו- q סותרים זה את זה, קשר המשפטים כולל סתירה. שניהם אינם משפטי תנאי אמיתיים. רק אם p ו- q הם שני משפטים בלתי-תלויים, או קשר התנאי הוא אמיתי. על כן: הנותן גט לאשתו בתנאי שהגט יישאר ברשותו של הבעל — אינו גט, כי צריך שיהיה ה"תנאי" בדבר אחד ו"המעשה" בדבר אחר ולא שיהיו תנאי ומעשה בדבר אחד. (ג) כלל הדומה לכלל א' הנ"ל הוא הכלל של רבא (גיטין שם, ע"ב), שבתנאי כפול הכרח הוא להתחיל בחלק החיובי, ואין להתחיל בחלק השלילי. "הן קודם ללאו". יש להעיר, שמלבד זה, שלא חשב רבי מאיר לקבוע כלל שכזה, אין הכלל הזה שייך למבנה ההגיוני של לשוננו, כי-אם הוא כלל סגנוני. אבל אם מישהו מסכים לדברי רבא, עליו לדעת שההן זהו המשפט החיובי שבלשון, והלאו זהו המשפט השלילי הכולל את המלה "לא" או את המלה "אין" וכדומה, ולא להכניס לכאן איזו הערכה מוסרית, כי העושה זאת מערבב את הספירות. המשפטים במדבר פרק ה', י"ט—כ"א (מבלי להתחשב עם התחלת פסוק כ"א) אינם איפוא לפי כלל ג', כי הכוהן מתחיל: אם לא שכב איש אותך. בהערה זו אני מתנגד לדעת בעלי התוספות בקידושין ס"ב ע"א, ד"ה בשלמא החושבים ש"אם לא שכב" זהו המשפט החיובי, כי אנו מתייחסים בחיוב לאדם מוסרי ובשלילה לחוטא נגד חוקי המוסר. יותר נכון הוא שב"הן" ו"לאו" מכוונים לצורה הדקדוקית ולא להערכה מוסרית. (ראה גיטין ע"ה, ע"ב, שאי-המיתה נחשבת כשלילה, אף-על-פי שהיא נעימה לרוב בני-האדם מן המוות).

כן אזכיר את התקרבותם להכרת ההבדל שבין הקוטרדיקציה ובין השקר. המשפט: "הגשם יורד ואינו יורד" (המוסב על מקום אחד וזמן אחד במובן אחד) הוא שקר בבחינה אחרת מאשר המשפט "הגשם יורד"

הנאמר במקום ובזמן שאין הגשם יורד, כי המשפט הראשון כולל סתירה ואי-אפשר לו (במובן ההגיוני) להיות אמת, והמשפט השני יכול להיות אמת, אבל איננו אמת במקרה זה, כי לא ירד שם הגשם באותו זמן. קרוב להבדל הזה הוא ההבדל התלמודי שבין "שוא" לבין "שקר". אם מישהו אומר: שבועה שאוכל ככר לחם זה, שבועה שלא אוכל אותה, השבועה השניה אינה שבועת-שקר, כי אם שבועת-שוא (שבועות כ"ט, ע"א), כיון שנשבע על דבר שהוא בלתי-אפשרי, כי אינו יכול לקיים את שתי השבועות. אם מישהו נשבע על זהב שהוא זהב, זוהי שבועת-שוא (קרוב למושג הטאטולוגיה), וכן התפילה שאי-אפשר שתתגשם נקראת תפילת-שוא (ברכות ג"ד, ע"א). ההבדל שבין "שוא" ו"שקר" הוא — כאמור — רק קרוב להבדל החדיש הנזכר, כי עדיין לא ידעו להבדיל כהוגן בין ה"נמנע ההגיוני" ובין הנמנע האמפירי.

ראוי להעיר את תשומת-הלב על ה"צריכות" שבגמרא. דרך המשנה לבאר דבר אחד מצדדים שונים, במשלים שונים. זהו אופייני לסגנון המשנה. בגמרא נשאלת הרבה שאלה זו: למה לנו משפט ב' (משל ב') הלא משפט ב' יוצא מתוך משפט א' ("הא תו למה לי"), ומבארים, שצריכים את המשפט ב', כי איננו יוצא מתוך המשפט א'. הצריכות היא תצורה של בעלי הגמרא ("דרש" ולא "פשט"), אבל כל מי שעסק בתורת-ההגיון יודע, שאין שיטה של עקרונות (סיסטימה של אקסיומות) בנויה כראוי אם אפשר להעמיד עקרון אחד על חברו וזוהי האידיאה של ה"צריכות".

כל משפט תלוי בכללי הלשון והם מהווים את משמעותו. אבל יש משפטים שהרכב המלים שבהם אינו מתאים לכללי-הלשון ושכלל-זאת הדבר מוטל בספק אם נכון להחליט שהמשפטים האלה נטולי משמעות הם, כי על-ידי תיקונים מסתברים, יכולים להפכם למשפטים בעלי משמעות. על הבעיה הזאת עמדו במשנה (נזיר פ"ב, מ"א). האומר: הריני נזיר מן התאנים ("מן הגרוגרות ומן הדבילה"), לפי כללי הנזירות, שהם כללי הלשון שבמקצוע הנזירות, המשפט הזה הוא נטול המשמעות, כי אין נזירות חלה על התאנים, אבל יכולים להשתמש בכללי הנזירות כדי לבטל את החלק האחרון שבמשפט, את המלים "מן התאנים" ואז המשפט הוא בעל משמעות. לדעת בית שמאי (שם) יש לתקן את המשפט שלא יתנגד לכללים ולדעת בית הלל המשפט אין לו שהר, כיון שאינו מתאים לכללים.

משל דומה לזה נמצא בערכין כ', ע"א. בדבר ההבדל שבין "ערך" לבין "דמים", שהאומר "ערכו של פלוני עלי" משלם להקדש את הסכום הקבוע בתורה לפי שנותיו של הנערך (כי "פרשת ערכין" שבתורה קובעת שיטת הערכים, היינו, את כללי הלשון במקצוע הזה). אבל אם מישתו אומר "דמיו של פלוני עלי" שמים כמה היו מקבלים אם היו מוכרים את פלוני זה כעבד ועל הנודר לתת את הסכום שהוא להקדש. בין כללי ההבדל שבין "ערך" ובין "דמים" נמצא גם הכלל, שאין "ערך" אלא לאדם ולא לכלים, אבל יש "דמים" גם לכלים. ואם אמר הנודר "ערכו של כלי זה וזה עלי" נחלקו בזה חכמים ורבי מאיר: לדעת חכמים, המשפט הזה אינו בעל משמעות, כי אין "ערך" לכלים, כלומר, המשפט אינו בנוי על-פי השימוש של המלה "ערך", אבל רבי מאיר סובר, שנכון לתקן את המשפט על-פי ה"סביבה הלשונית". "אין אדם (רציני, שאינו שיכור ולא מטורף) מוציא את דבריו לבטלה". אחרי שמסכימים לדעת רבי מאיר לאחוז בשיטת התיקון, מתעוררת השאלה על אופן התיקון. כי לפעמים קשה להחליט איזהו הביאור הקרוב ביותר למשפט הנידון. משל לקושי זה נמצא במשנה נזיר פ"ב, מ"ג. הבדל אחד חשוב שבין הנזירות ובין הנדרים האחרים ניתן להינסח באופן דלקמן: הנזירות חלה רק על שמות עצם כלליים של חפצים ושל מעשים (במובן ההגיוני) ולא על שמות עצם פרטיים⁸, והנדרים חלים על שניהם. ונתאר לנו מצב שכזה: אדם מושיט כוס יין לחברו והלה משתמש בטופס הנזירות (המוסב רק על שמות-עצם כלליים, כאן: על היין בכלל) ואומר "הריני נזיר ממנו" (כלומר, מן הכוס הזה, שהוא שם-עצם פרטי), המשפט הזה זקוק לתיקון. אבל יש כאן שתי אפשרויות: א) לשים במקום שם העצם הפרטי "כוס יין זה" ("ממנו") את שם העצם הכללי "יין" ("מן היין") ויוצא לנו משפט המתאים לכללי הנזירות. ב) לשים במקום הביטוי "הריני נזיר" את הביטוי "הרי עלי קרבן" (כלומר, הריני נודר) ויוצא לנו משפט המתאים לכללי הנדרים. השאלה על הביאור הנכון יותר נפתרת בגמרא שם, שהכל לפי התנאים והמצב.

המשפטים האמיתיים מתארים את המציאות, המשפטים הפשוטים מתארים עובדות פשוטות וקשרי המשפטים מתארים את היחסים שבין

8. ראה ספרי Prolegomena, ע' 89—96.

העובדות. למשל, משפטי התנאי הכלליים מתארים את החוקים שבעולם ומשפטי התנאי הפרטיים מתארים את הקשר שבין עובדות פרטיות. ויש שתי אפשרויות, שני אופני מחשבה: א) לחשוב על כל העובדות שבעבר ושבעתיד שהן נתונות ואי-אפשר לשנותן. בעולם סטאטי שזוה, אם המשפט p (שבמשפט התנאי: אם p אז q) מתאר עובדה העתידה לבוא והמשפט q מתאר עובדה שבהווה, גורלו של המשפט המורכב הזה כבר נחתך עכשיו, אם לאמת או לשקר. ב) לחשוב את העובדות שבעבר כנתונות ואת העובדות שבעתיד כבלתי-ידועות. על השאלה הזאת, על שני המבטים האפשריים האלה, עמדו בתלמוד בסוגיית "ברירה". למשל, בערובין ל"ו, ע"ב. אם מניחים שכל העובדות שבעולם קבועות ונתונות (כלומר, אם מסכימים להשתמש בלשון שכזו) הרי העובדה שהחכם יבוא בשבת לדרוש במקום פלוני ולא במקום אלמוני, נתונה היא גם בערב שבת, כי כל העתיד לבוא נתון ועומד, והאדם הרוצה לשמוע תורה מפי החכם, יכול הוא להתנות בערב שבת ולומר: אם ייודע לי בשבת שהחכם בא למקום פלוני, עירובי למקום ההוא ואם ייודע לי שהחכם בא למקום אלמוני, עירובי לשם. רק אחד ממשפטי התנאי קיים, אותו משפט שנתגשם בשבת כשבא החכם לאחד משני המקומות. במציאות אין אלא אפשרות אחת ובאותה האפשרות לא חל כל שינוי על-ידי התגשמותה בשבת, כי גם בערב שבת היתה אמיתית, ורק האדם שאינו יודע לנבא מה יקרה בעתיד מוכרח הוא לחכות עד שיתברר הדבר, עד שידע מה תוכנה של האפשרות האחת הקיימת. זהו מבט מיוחד, אופן תיאור ידוע המהווה את התיזה התלמודית: "יש ברירה". נגיה, שהחכם יבוא למקום אלמוני, או המשפט: "אם יבוא חכם למקום פלוני" אינו שייך לתיאור המציאות, כי-אם לתיאור ספקו של אדם, אבל המשפט השני מתאר הוא עובדה אמיתית. הדעה האחרת, המתנגדת למבט הברירה והמתבטאת בנוסח התלמודי: "אין ברירה", מתארת את העולם באופן זה: העובדות שבעבר הן קבועות ונתונות והעובדות שבעתיד אינן ידועות ואי-אפשר לבטא משפט תנאי, שהמשפט p שבו מונח בעתיד. שני המבטים מראים על הסתכלות הגיונית-פילוסופית חשובה. מלבד אלה יש פרטים מעניינים בסוגיה זו (יש להעיר, שמבחינה סיסטימטית זו, צדק רב משרשיא בגיטין, כ"ה ע"א, אם-כי פירושו לדברי רבי יהודה ורבי שמעון אינו נכון). הפונקציות השונות של הלשון חשובות הן לא רק מבחינה פסיכולוגית,

התלמוד מבחינת הגיון / 199

אלא גם מבחינה הגיונית. האדם משתמש בלשון כדי לתאר — באופן זה או אחר — את העובדות שבעולם ואת השתלשלותן, אבל הוא משתמש בה גם כדי להביע רגשות וכדי להשפיע על אחרים. אם מסתכלים בלשון רק מתוך נקודת-העמדה של התיאור ואין רואים את תפקידיה האחרים, באים לטעויות ידועות בהגיון ובפילוסופיה. המשנה מבארת לנו את פונקציית ההשפעה של הלשון בנדריים פ"ג, מ"א: "נדרי זרוזין כיצד? היה מוכר הפץ ואמר קונם שאיני פוחת לך מן הסלע והלה אומר קונם שאיני מוסיף לך על השקל (בסלע שני שקלים ובשקל שני דינרים), שניהם רוצים בשלשה דינרים". דבר זה שייך לפורמליזם של המשא והמתן, שהתיזה והאנטיתזה מתאחדות בסינתיזה, ולכן אין לנו להתחשב בשני המשפטים (בשני הקונמות) לכשלעצמם. שני הקונמות הם משפטי ההשפעה ואין להחליפם במשפטי התיאור, ולכן המוכר והקונה נקיים מנדריהם. אבל יש משפטים הנראים כמשפטי השפעה ולאמיתו של דבר הם משפטי תיאור, ראה ירושלמי למשנה הזאת. לפעמים קשה להבחין בין נדרים אמיתיים ובין נדרי זרוזין, ראה הויכוח שבין רבינא ורב אשי בבבלי נדרים כ"א, ע"א. האדם משתמש בלשונו גם כדי להביע רגשות וגם כאן במשפטי הבעה, אינו מתחשב במבט התיאור שהוא מבט האמת והשקר, ראה משנה נדרים פ"ג, מ"ב: "אמר קונם אם לא ראיתי בדרך הנה כיוצאי מצרים או אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד" כדי להביע את התפעלותו, אין לומר עליו שהוא שקרן, כי המשפטים האלה אינם באים לתאר באופן ישיר.

כיון שקבעו בעלי-התלמוד את העקרון "בנדריים הלך אחר לשון בני-אדם" והיו רגילים לנתח משפטים, באו להכיר את הפורמליזם הלשוני. כן, למשל, הכירו את ה"ערך הממוצע" של ביטוי לשוני. ערך הממוצע זוהי ההתנהגות הלשונית הכללית המתהווית מהתנהגויות מיוחדות של אינדיבידואים שונים שחיו זמן רב במקום אחד. בעקבות הערך הממוצע יכול אדם להבין את דברי חברו, למצוא את מקומם בסיסטימת הלשון. אבל אם מישהו פונה עורף לערך הממוצע ומשתמש בשפה שיצר לעצמו, הריהו כאילו פורש מהחברה שאישרה את הערך הממוצע. משל שכזה נזכר במשנה נדרים פ"ב, מ"ה, בדבר הביטוי "חרם", שהוא בעל שני מובנים: הקדש ורשת. כשמישהו משתמש בביטוי הזה בקשר עם נדר, אז מובן מאליו

שכוונתו להקדש, כי הסביבה והמצב קובעים את הערך הממוצע. אולם אם הוא אומר, שבכל-זאת כוונתו לרשת, הרי אינו משתמש בלשון כדרך שמשתמשים בה בני-אדם, ולכן: "אין נשאלין להן, ואם נשאלו עונשין אותן ומחמירין עליהן". — הוראות המלים משתנות על-ידי הקשר שבמשפט. דבר זה נתבאר במשנה נדרים במשלים שונים. כך בפרק ג', משנה ה': "הגודר משחורי הראש אסור בקרחים ובעלי שיבה ומותר בנשים ובקטנים", כי "שחורי הראש" היינו גברים. (הביטוי "שחורי הראש" במובן הזה נמצא כבר בתהלות השומרים). התוצאה הפרדוקסית היא, שהקרח והזקן שאין בהם רמז לשחרות, נכללים במושג הזה והנשים והקטנים, אף אם הם שחורי-ראש באמת, אינם בכלל זה. כדי לבאר את התופעה הלשונית הזאת ומתוך שמחה בניסוחים פרדוקסיים, הקדישה המשנה כמה הלכות לענין זה. למשל: פ"ג, ו'—י"א. כקשר שבמשפט כן גם המצב שבו נאמר המשפט חשוב בקביעת ההוראה. משל שכזה מובא בנדרים דף ט"ז: הביטוי "שבועה שאוכל" תלוי הוא במצב הנתון: אם מפצירים באיש שיאכל והוא נוטה להסכים (היינו, שמתוך התנהגותו ניכר שהוא נוטה לכך) ואמר "שבועה שאוכל", אז כוונתו במובן החיובי, אבל כשהאורח מסרב ואומר "שבועה שאוכל", כוונתו לשלילה. כי המצב שבו נאמר המשפט הוא גורם מכריע בהוראה.

המחלוקת שבין בית שמאי ובין בית הלל בנוזיר פרק ה', משנה א'—ב', כוללת את שתי הדעות בדבר היחס שבין משפט ההחלטה למשפטי התיאור הנכללים בו: "אמר שור שחור שיצא מביתי ראשון הרי הוא הקדש, ויצא לבן" (או): "האומר דינר זהב שיעלה בידי ראשון הרי הוא הקדש, ועלה של כסף"). בית שמאי סוברים, שהנדר קיים, ובית הלל סוברים, שאינו קיים. המשפט הזה הוא משפט המבטא קבלה בלב, החלטה לעשות איזה מעשה, ואינו מתאר עובדה שבעולם, היינו, איננו יכול להיות אמת או שקר, כי אם לצאת לפועל או שלא לצאת, ובכל זאת הוא כולל גם משפטים המתארים את המציאות. משפטי התיאור מופיעים בתוכו כהנחות. כך הוא כולל את המשפטים: היום יצאו שוורים מתוך ביתי, השוורים יהיו לכל הפחות מקצתם שחורים, הראשון יהיה שחור, וכאן השאלה עד כמה המשפטים האלה מכריעים הם במשפט ההחלטה, בנדר. זוהי השאלה על המשקל של משפטי התיאור בתוך משפט ההחלטה. לדעת בית שמאי שימוש הלשון אינו נותן

ערך למשפט שהראשון יהיה שחור ולדעת בית הלל המשפט הזה הוא תנאי, וכיון שלא נתקיים, הריהו מבטל את ההחלטה להקריב קרבן. בעיית הכוונה החשובה בפילוסופיית הלשון העסיקה את חכמי התלמוד במקומות שונים. ידועה היא השאלה אם מצוות צריכות או אינן צריכות כוונה. בברכות (י"ג, ע"א) מבדילים בין אופנים שונים של הכוונה — בקריאת פרשת שמע שבתורה — : להגיה או לקרוא, ושתי הכוונות נבדלות מהכוונה לצאת ידי חובת קריאת שמע. בעירובין (צ"ה—צ"ו) נמצא ויכוח מעניין בדבר הכוונה בענין איסור "בל תוסיף". ננית, שמעשה המצוה אינו זקוק לכוונה, או שואלים אם המעשה האסור זקוק לכוונה. במקומות אחרים עסקו בהגבלת כוחה של הכוונה, למשל, בשבת ט"ז, ע"ב. עיון אחר המוסב על הרשות ההגיונית של הכוונה (על היקפה) אנו מוצאים בשבת ע"ב, ע"ב : אם מישהו מתכוון להרים בשבת צמח המונח על הקרקע, בחשבו שהוא תלוש, ואחרי שלקחו הכיר שהוא מחובר לקרקע, הרי זה פטור, כי כוונתו היתה להרים ולא לקטוף, אבל אם נתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, דבר זה תלוי בשאלה אם הקטיפה שייכת להיקף של המושג "חתוך", אם המושג הזה כולל גם את המושג "קטוף" או לא. רבא סובר שם, שכל יהודי שומר מצוה הוא כל-כך מושפע מהדינים עד שהמושג "חתוך" נחלק אצלו לשתי ספירות : חתוך בתלוש וחתוך במחובר, ואביי סובר ש"חתוך" הוא מושג יום-יומי בעל הוראה שאינה תלויה בשיטת דינים. המשלים שהבאתי עשויים לעורר את תשומת הלב על אופן מחקר ישן-חדש בתלמוד. חושבני, שהמחקר הזה יפץ אור על מקומות מסויימים בתלמוד שהיו ללעג בעיני ה"משכילים". הם, המשכילים, סבלו מהגשמתה של הספקולאציה התלמודית בחיים, ועל-כן לא ראו ולא יכלו לראות את הצד החיובי שבדבר, את הערך של אופני המחשבה האלה. המושגים הגבוליים, ההבדלים הדקים בהוראות המלים, ניתוחי המושגים והמשפטים, כל אלה שייכים לתוכן חייו של בעל-ההגיון, כי הם מביאים לו סיפוק ושמחה. מובן, שבעלי התלמוד עסקו במושגים ובמשפטים השייכים להלכה ומובן שהלכות היו חשובות מאד בעיניהם, אבל רוח החיה שבחומר הזה היתה גם הפעולה ההגיונית.

*

מן ההבהרות הלוגיות נעבור עכשיו לעניינים נפשיים ונפנה למזרח הרחוק.