השער השמיני
בּ[כך] שכאשר שני הדברים הם שווים מכל הצדדים,
ואחר כך נִגלה באחד מהם עניין כלשהו—ייגזר לאחר כדוגמת העניין הזה
ואף אם דוגמת עניין זה אינה גלויה בו.

השער הזה, כבר הזכירוֹ אחד המדברים[305] והוא שער שיוסקו[306] ממנו העילות. וזה כגון שהספר התיר את אכילת המן בשבת בדבריו: [שמות טז, כה] אכלוהו היום, ולא נתן לכך עילה, ולא הזכיר גם כן מאכלים זולתו, ולא [הזכיר] מה שיישתה גם כן, ולא [הזכיר] הבדל בין אכילת המן ובין אכילת זולתו, וכך גם כן לא [הזכיר] הבדל[307] בין מה שייאכל ובין מה שיישתה בכל תנאיהם.[308] וכאשר התיר את אכילת המן, מותרות מכך אכילת כל המאכלים וכן השתייה. וכך גם כן בצום, כאשר מחויבת ההימנעות מן האכילה מחויבת ההימנעות מן השתייה גם כן. וזו משמעות דברי אסתר: [ד, טז] ואל תאכלו ואל תשתו.[309]

2. ודומים[310] לכך דבריו וחיובו בצוֹאה, שייחפר לה מקום ושתכוסה.[311] ואין בין השתן והצואה הבדל בכל תנאיהם,[312] כגון הזוהמה[313] וזולתה. והואיל וזה כמו זו, חובה לכסות את השתן כמו שחובה לכסות את הצואה. וכך גם כן כאשר חִייב הספר את הרחיצה[314] מן הקרי לפנות ערב, (365) כל מה שהוא שווה לו[315] בקלות[316] וטומאת יום—חובה לרחוץ ממנו לפנות ערב.

ונזכיר כעת את שלושה עשר השערים אשר קבעו אותם הרבניים כשורשים כדי להסיק את ידיעת הספר.[317]

305. *אלמתכלמין*—התאולוגים.
306. *יוסקו*—שיוצאו.
307. *לא פרק*. ואפשר גם לנקד כפועל בבניין שני ולקרוא: *לא פִּרֵק*, ותרגומו: "וכך גם כן לא הבחין בין …," אולם יותר נראה כפי שתרגמתי.
308. כלומר הכתוב לא הבחין ביניהם מאיזה היבט שהוא.
309. כלומר שאסתר הבינה שצום פירושו הימנעות מאכילה ומשתייה יחדיו ולכן ציוותה להימנע משתיהן.
310. *ונעי"ל*—אפשר לתרגם גם: ושווים, ומקבילים.
311. מילולית, אפשר שכוונת קרקסאני שיכוסה המקום שנחפר. אולם תרגמתי בעקבות לשון הפסוק: "וכסית את צאתך" (דברים כג,יד), שהצואה היא הטענה כיסוי.
312. כלומר מאיזה היבט שהוא.
313. במהדורת נמוי: *פלאדי*—וכנראה צריך לומר: *פלאד"י* (זוהמה).
314. הכוונה לטבילה.
315. *מסאו לה*—אפשר לתרגם גם: שקול לו, או: שווה ערך אליו.
316. כלומר בדרגת הטומאה הקלה.
317. כלומר כעקרונות שבאמצעותם אפשר להוציא את הפרשנות הנכונה לכתובים. המדובר בי"ג המידות שבהן התורה נדרשת. ראו רביצקי, "פירושו הביקורתי."

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

שיתפרש[297] לפי דבריו בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזריע כלאים,[298] ושהעילה בו—שלא יתערב הטהור בטמא, הרי ששתי המצוות האחרות לא נשער את עילתן באמצעות פירוש.[299] וכגון זה דבריו: [דברים כב, ה] לא יהיה כלי גבר על אישה, והנה אנו לא נמצא לו גם כן עילה. ואם יאמר אומר שעילתו היא אומרו לאחר מכן: [שם שם] כי תועבת [ה' אלהיך כל עושה אלה],[300] נאמר: כל [מה] שנאסר, העילה הזו בו, [כלומר] בגלל שהאל מתעב אותו. אלא שאנו מחפשים מהי עילת התיעוב והאיסור. ובהיות [דבר] זה כפי שאמרנו, ונדע את עילת המצווה ותכליתה מה היא, או באמצעות כתוב [מפורש] או בזולתו, חובה עלינו אז להוציא אל הפועל את עילתה בעלולה. וזה כגון מה שאמרנו ב[עניין]: [שם כה, ד] לא תחסם שור [בדישן],[301] אשר כבר ידענו באופן הכרחי שעילת [דבר] זה היא החמלה עליו ושלא נמנעהו מן האוכל. ומחויב מזה שלא נשים מחסום לפיו גם כן מחוץ לדיש, הואיל וגם בכך יש [משום] מניעתו מן האוכל. וכגון זה דבריו: [שמות כא, לג] ונפל שמה שור או חמור, בעל הבור ישלם, אשר כבר ידענו גם כן שהעילה בו היא שהוא—[החופר] —[364] הואיל וחפר את הבור ולא כיסהו ונגרם לבני אדם מכך נזק, חובה עליו להשיב את תמורתו.[302] וההוצאה אל הפועל של העילה בשני הדברים יחדיו—[הדבר] המזיק והניזוק בו, היא שתסתפח לשור ולחמור כל בהמה: כבש וגמל וזולת זה,[303] ושיסתפח לבור כל מה שנוצר ממנו נזק: אש ובהמה וקיר נטוי וכל מה שדומה לכך.[304] ולכך [ישנן] מקבילות רבות, נזכיר כל דבר מהן במקומו.

297. *אן יתאול*—כלומר שתהווה הצדקה, אמתלה ותירוץ להסבר המצווה. על השימוש במונח *תאויל* ומשמעותו ראו משה צוקר, "מפרושו של רס"ג לתורה," סורא ב (תשט"ו–תשט"ז), 316–320; בן-שמאי, *מפעלו של מנחם*, 302–303; 317–318.

298. נמוי מציע להשמיט את המילים "שדך לא תזרע כלאים." והדין עמו, שהרי כוונת קרקסאני היא לומר שאף אם אפשר לפרש את "שדך לא תזרע כלאים" ו"בגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך" בהתאם לציווי "בהמתך לא תרביע כלאים," כלומר שהעילה בשתי המצוות הראשונות היא אותה העילה שבאחרונה—"בהמתך לא תרביע כלאים," והיא שלא יתערב הטהור בטמא—אף על פי כן, לא נוכל למצוא פירוש לשתי המצוות הראשונות, שיגלה לנו את עילתן מתוך עצמן. אפשרות אחרת לתקן את הטקסט היא להוסיף לאחר המילים "שדך לא תזרע כלאים," את המילים "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך," וכוונת הדברים היא זו: אף אם אפשר לפרש את שלוש המצוות על פי אותה העילה המתפרשת ב"בהמתך לא תרביע כלאים," לא נוכל למצוא פירוש לשתי המצוות האחרונות, שיגלה לנו את עילתן מתוך עצמן. מכל מקום, יש להתייחס לשתי המצוות הללו באותו אופן, ותוכיח השורה הבאה בה מדובר על "שתי המצוות האחרות."

299. *בתאויל*—ואף כאן הכוונה להצדקה, אמתלה, ותירוץ שיסבירו את עילת המצווה.

300. הסוגריים במקור, במהדורת נמוי.

301. כנ"ל.

302. כלומר חובה עליו להשיב את ערכו הכספי של הנזק.

303. כלומר ההוצאה אל הפועל של "שור וחמור" היא להוסיף להם כל בהמה—שור או חמור וכדומה, וכעין זה *בכתאב אלאנואר*, מאמר ב, סוף שער י (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 1:101, para. 25). דברי קרקסאני תואמים במקרה זה את ההלכה התלמודית (ראו משנה, בבא קמא ה, ז; בבלי, בבא קמא נד ע"ב; *משנה תורה* לרמב"ם, הלכות נזקי ממון יב, א). מעניין האם לדעת קרקסאני חייב החופר בור גם בתשלום נזקי אדם או כלים (בהלכה התלמודית בעל הבור פטור במקרים אלה, מלבד לדעת ר' יהודה, שלפיו בעל הבור חייב בנזקי כלים. ראו משנה, שם, ה, ו; בבלי, שם, נג ע"ב-נד ע"א; *משנה תורה* לרמב"ם, שם, יג, א).

304. כלומר ההוצאה אל הפועל של "בור" היא להוסיף לו כל דבר שנגרם ממנו נזק—אש, בהמה, קיר נוטה לנפול, וכדומה.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

2. ואשר למה שמציין הספר [במפורש] את עילתו, הרי הוא כגון דבריו: [דברים יב, כג] כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר, ודבריו: [ויקרא יז, יא] כי הדם הוא בנפש יכפר. והודיע שעילת איסורו את הדם היא בגלל שהוא הנפש ובגלל שהוא מכפר על הנפש, וחיזק[282] זאת בדבריו: [שם, יב] על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם.[283] וכגון זה דבריו באיסור הדודה מצד האב: [שם יח, יב] שאר אביך היא, וב[איסור] הדודה מצד האם: [שם יג] כי שאר אמך היא.[284] וכגון זה דבריו בברכת השבת וקידושה: [שמות כ, יא] כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ, ודבריו: [שם, שם] על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו, וקבע את עילת הברכה והקידוש של השבת—היא בריאת ה׳ את העולם בשישה ימים והמנוחה בשביעי.[285] ואמר בפרשה[286] השנייה: [דברים ה, טו] וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה׳ אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, על כן צוך ה׳ אלהיך לעשות את יום השבת, וקבע את עילת הציווי בלקיחתה[287] [של השבת] ובחופש שבה[288]—היא הוצאתו אותם מעבדות מצרים. וכגון זה הרבה ממה שהודיע לנו הספר את עילתו.[289]

3. ואשר למה שנודע באופן הכרחי, בהתאם לאופן ההיסק,[290] הרי הוא כגון איסורו את ההריגה ואת הפריצות עם אשת איש[291] ולקיחת כספם [של אנשים], אשר יודעים באופן הכרחי שהתכלית (363) בו ועילתו הן שלא ייגרמו לבני אדם נזקים.[292] ודוגמתו: [ויקרא יט, טו] לא תעשו עול במשפט וכל מה שהוא מסוג זה.[293] ומזה גם כן דבריו: [שמות כג, ה] כי תראה חמור שונאך, [דברים כב, א] לא תראה את שור אחיך, אשר יודעים אנו גם כן שעילת [דבר] זה והתכלית בו הן ההמרצה[294] לרחמים ולחמלה ולעזיבת האיבה והמשטמה. ודוגמתו: [שם כה, ד] לא תחסם שור בדישו, [שם כב, י] לא תחרֹש בשור ובחמור יחדו, אשר הוא גם כן המרצה לרחמים על הבהמות ולחמלה עליהם.[295]

4. ואשר למה שלא נמצא לו עילה, הרי שהוא כגון דבריו: [ויקרא יט, יט] בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזרע כלאים, ובגד כלאים שעטנז [לא יעלה עליך].[296] ואף אם עשוי להיות אפשרי

282. *ואקל*—אפשר לתרגם גם: והדגיש.

283. ולפי העיקרון של החלת העילה, כל דבר שהוא הנפש ומכפר על הנפש—אסור לאוכלו. על השיטה שלפיה הדם הוא הנפש, שיטה שרס״ג מייחס לענן, ראו רב סעדיה גאון, *הנבחר באמונות ובדעות*, קצו, וראו אברהם א׳ הרכבי, *השריד והפליט מספרי המצות הראשונים לבני מקרא לענן הנשיא, בנימין נהאונדי ולניאל אלקומסי* (ירושלים: מקור, תשכ״ט), 67, וכן 128, הערה 2. וראו עוד Herbert Davidson, "Saadia's List of Theories of the Soul," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 85–87.

284. ולשיטת קרקסאני שיש להוציא את הפועל את העילה בעלוליה, יוצא שכל מי שהוא שאר אביך או שאר אמך—אסור באיסור ערווה.

285. ובעיקרון, אילו היו עוד ימים שבהם האל נח מלברוא, היינו מחויבים לשבות גם בהם.

286. *פי אלקצה׳*—מילולית: בסיפור.

287. *באלתכ׳אד׳הא*—ואפשר לתרגם גם: בבחירתה.

288. כלומר השביתה ממלאכה בה. נמוי מעיר על נוסח אחר: "את עילת הציווי בלקיחת (או: בבחירת) השבת והציווי בחופש [בשביתה ממלאכה] [ש]הן, וכו׳."

289. כלומר ישנן הרבה דוגמאות אחרות שבהן הכתוב מציין במפורש את סיבת הציווי.

290. מילולית: ההוצאה.

291. מילולית ברבים: הפריצות עם מי שהן נשואות לאנשים.

292. ומכאן שכל מעשה שיש בו נזק לבני אדם—אסור לעשותו. וכאן ברור שקרקסאני, שלא כרס״ג, אינו מבחין בין עילה לתועלת (*עלה׳ ומנפעה׳*). על שיטת רס״ג ראו רביצקי, *לוגיקה אריסטוטלית*, 44–48.

293. כלומר ש״לא תעשו עול במשפט״ ומצוות נוספות ממין זה, מטרתן מניעת נזקים מבני אדם.

294. *אלחת׳*—אפשר לתרגם גם: העידוד.

295. ולפי זה כל מעשה שיש בו המרצה לרחמים ולחמלה בין בני אדם, וכן מעשה שיש בו משום רחמים וחמלה על בעלי החיים—מחויבים לעשותם. אך ראה להלן שקרקסאני מיישם את העילה רק לגבי איסור מניעת אכילה מבעל החיים.

296. הסוגריים במקור, במהדורת נמוי.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

6. ואשר למה שמחייב זאת[264] במצוות, הרי הוא כגון דבריו: [יהושע כ, ה] כי בבלי דעת הכה את רעהו, וקבע את עילת סילוק העונש ממנו, אשר הוא המוות—שהוא הרג ללא ידיעה. וההוצאה אל הפועל של העילה ב[עניין] זה היא שכל מי שהורג ללא ידיעה—לא חַייב עליו[265] עונש מוות, אם הוא משוגע או ילד[266] ומה שדומה לזה. וכגון דבריו בפועל וחיוב תשלום שכרו לו ביומו: [דברים כד, טו] כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו, ולא תְחייב זאת אלא אם הוא עני ועינו נישאת[267] אל השכר הזה בגלל הזדקקותו לו. אבל אם אינו זקוק לו ו[הוא] מסתפק בהשארתו אצלך—לא נאסר דבר זה עליך. וכגון זה דבריו: [שם כב, יט] וענשו אותו מאה כסף, ודבריו: [שם שם] כי הוציא שם רע על בתולת ישראל, וקבע את עילת הטלת קנס מאה דרהם,[268] שהוא האשים נערה באמרו[269] מה שאין לו יסוד. ומחויב מכאן, בהתאם להוצאת העילה אל הפועל, שכל מי שמייחס לנערה בתולה כגון [דבר] זה והוא משקר—שייקנס בכגון זה.[270]

ולכך [ישנן] מקבילות רבות במצוות בעריות וזולתן, וכבר קדמה הזכרת חלק מזה בהזכרת ההיקש,[271] ואנו נזכיר מה שבכך במקומותיו מהמצוות.

השער השביעי
בכך שלכל מצווה יש עילה ותכלית

נאמר, שבהכרח, לכל מצווה מן המצוות, יש עילה ותכלית.[272] אלא ש[דבר זה] הוא בהתאם לשלושה חלקים:

(362) יש מהם,[273] מה שמודיע הספר על עילת הציווי בו, ועל התכלית בכך.[274]

ויש מהם, מה ש[הספר] לא מציין את עילתו, אלא שאנו יודעים אותה, או באופן הכרחי[275] או בהיסק.[276]

ויש מהם, מה שאנו לא נמצא עילה לו, לא מהכתוב [המפורש] ולא מן ההכרח ולא מן ההיסק,[277] ונעמידהו[278] או בכך שנאמר שאין לו עילה זולת רצון המצווה בו בלבד, או שנאמר שעשוי להיות אפשרי שיש לו עילה ותכלית שכבר נשׂגבו מבינתנו ואיננו יודעים אותן, ונסמוך על הבורו֯ת אשר לא נכחישנה מעצמנו.[279] ולא נדחה אותו,[280] הואיל והאיום [בעונש] עשוי לקדום בהכלתו אותנו ובחלותו בנו בדור הזה.[281]

264. זאת—כלומר את ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולית.
265. כלומר על הרג זה.
266. אפשר לתרגם גם: תינוק.
267. *ממדוחי*—מילולית: מושטת, מתוחה.
268. *דרהם*—כך במקור במהדורת נמוי. ומשתמע שכך הבין קרקסאני את הביטוי המקראי "כסף."
269. *בקול*—מילולית: באמור.
270. קרקסאני נוקט כאן גישה הדומה לזו של ר' שמעון, ולפיה "דרשינן טעמא דקרא." ראו בבלי, קידושין סח ע"ב; בבא מציעא קטו ע"א, ועוד.
271. לעיל, שער ה, סעיפים 9–8.
272. מילולית: שאין מנוס, לכל מצווה מן המצוות, מעילה ותכלית.
273. מילולית: ומהם.
274. כלומר על התכלית בציווי.
275. צ'רורה'— אף כאן מדובר בהכרה הכרחית, "במשמעות זו שהיא מובנת מאיליה, ואינה ניתנת להפרכה" (בן-שמאי, *מפעלו של מנדיג*, 47).
276. מילולית: בהוצאה.
277. מילולית: מן ההוצאה.
278. כלומר ונסביר את העניין.
279. כלומר לא נכחיש כי בנושאים מסוימים אנו בורים.
280. כלומר לא נדחה את הציווי, אף אם לא נשיג את עילתו וטעמו.
281. כוונת הדברים היא שאנו לא נדחה מצווה שאיננו מוצאים את טעמה מפני שהעונש עשוי להיות קרוב לנו בזמן ולחול עלינו. זהו כמובן נימוק מוסרי-חינוכי לתוקף המצווה, אך הנימוק המשפטי הוא שיש לה עילה—או רצון האל, או עילה אחרת בלתי-ידועה לנו.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

הנצח באש ושיטיל על המשותק[248] ועל התינוק[249] את חובות העדן,[250] ואחר כך יענישם עליהן באש הנצחית כאשר לא נמצא[251] מהן[252] מה שהטיל עליהם, ויהיה [האל] עם זאת חכם, נדיב, צדיק, ותהיה העילה באפשרות [דבר] זה, מה שלקיתם בו[253] מן הסעיף הראשון, מכך שהבריאה היא בריאתו ושהציווי הוא ציוויו ושהוא לא יורד במעשה ולא מתעלה בנדבות, אלא הוא נדיב, חכם בעצמו, ושהוא לא יישאל אודות מה שהוא עושה. והם יישאלו: ואף אם כל מה שהזכרנו, במה שבינינו ומאיתנו, הוא עושק וקמצנות ולא חכמה ולא נדיבות? ואם יאמר:[254] כן—יוציא אל הפועל את עילתו ויכפור באלוהיו. ויֵאמר לו: וכמו כן אפשר לפיו,[255] שיֵאמר על מה שלא היה—שהוא כבר היה, ועל מה שכבר היה—שהוא לא היה,[256] אחר כך יהיה [האל] עם זה חכם, לא סכל ולא שקרן, בגלל שהבריאה היא בריאתו והציווי הוא ציוויו, ובגלל שהוא לא יורד במעשה ולא מתעלה בנדבות, ולא יישאל אודות מה שהוא עושה, ואף אם [דבר] זה, במה שבינינו, הוא שקר וסכלות ויציאה מן החכמה? ואם יאמרו: כן—יוציאו אל הפועל את עילתם ויפריכו את הנביאים ואת ההבטחה [לשכר] ואת האיום [בעונש] ואת מסורות האל, יתפאר ויתרומם, אודות מה שהיה ויהיה, וידברו דברי בערות. ומי שהולך ב[שיטה] זו, ברור שמצבו בכי-רע ותבונתו רפה.[257]

5. ואם יאמר בדבר ממה שאולין שהוא אינו אפשרי, בגלל סיבה כלשהי וטענה כלשהי—יסתור את עילתו, וייאמר לו: ואם [הדבר הוא] מן הנמנע לדעתך ובלתי אפשרי, עם מציאות עילתך, כלומר דבריך שהבריאה בריאתו והציווי ציוויו וזולת זה ממה שקדמה הזכרתו, הרי שכבר התאמת והתברר שמה שאפשרת אותו—אינו אפשרי בגלל עילתך זו, ושהיא אינה מאמתת את טענתך, בגלל שהיא כבר נמצאה בדבר אחר ולא אפשרה אותו ולא אימתה את טענת מי שטען אותה.[258] ושהיא, לו אימתה את טענתך ואפשרה את מה שאפשרת אותו, הרי שהיה אפשר והיה אמתי כל מה שנמצאה בו.[259] (361) ואו שתביא עכשיו עילה אחרת [שהיא] אמתית ויוצאת אל הפועל בעלויה, או שתאמר דברים והיפוכם[260] במה שאפשרת,[261] כמו שאמרת דברים והיפוכם במה שבאמצעותו התנגדנו לך.[262] וזה דבר שאין להם תחבולה בו.[263]

248. *אלמקעד*–אפשר לתרגם גם: הנכה.
249. *ואלטפל*—אפשר לתרגם גם: והילד.
250. נמוי מפרש בהערתו: חובות, אשר אם הן מבוצעות הן מזכות את מבצעיהן בגן עדן.
251. בהוראה סבילה.
252. כלומר מאותן חובות. ואפשר לתרגם גם: כאשר לא נמצא מהם, כלומר לא נמצא במשותק או בתינוק.
253. כלומר מה שטעיתם בו.
254. קרקסאני עובר כאן לדבר בלשון יחיד, אף שבכל הקטע הקודם לשונו הייתה לשון רבים. בהמשך הוא יחזור שוב לדבר בלשון רבים.
255. *יגוז עליה*—הכוונה כנראה שאפשר לפי האל וכל-יכולתו, שיאמר האל וכו'. אולם ייתכן גם שהכוונה היא שאפשר לפי שיטת המתווכח, שיאמר האל וכו'.
256. כלומר כל אבסורד לוגי אפשרי בכח האל: מה שהיה לא היה, ומה שלא היה כן היה. ולהלן יתבאר שהכוונה היא שסיפורי המקרא על העבר והבטחות השכר והעונש לעתיד מאומתים בשיטה זו בטענה שהם לא היו ולא יהיו ומשום כך הם היו ויהיו—משום שאצל האל האבסורד הלוגי אפשרי. מבחינת קרקסאני, פירוש הדבר שהם מכחישים ומבטלים את סיפורי המקרא ואת הבטחות השכר והעונש.
257. מילולית: ברור מצבו וקל מטענו.
258. כלומר היא לא אמתה את טענת הטוען שהאל יטיל אשמה על האבות בגלל חטאי הבנים וכו'.
259. כל האבסורדים שנמנו לעיל היו אפשריים ואמתיים מפני שנמצאה בהם העילה המאפשרת אותם.
260. *תחילו*—כלומר תסתור את עצמך ותאמר דברים אבסורדיים.
261. הכוונה לטענתך שהאל מטיל על עובדיו צוויים שאינם יכולים לקיימם.
262. כלומר בטענה שהאל יטיל אשמה על האבות בגלל חטאי הבנים וכו'.
263. כלומר אין לחברי קבוצה זו דרך להיחלץ מהפרכה זו.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

בגלל שאתם לא ראיתם גשם אלא כזה? וכל מצָווה, אוסר, מבחין, שופט,[239] מדבר—הוא אדם, בגלל שאתם לא ראיתם דבר בתואר הזה אלא כשהוא אדם? ואם יאמרו: כן—יוציאו אל הפועל את עילתם ויכפרו באלוהם לפי יסוד [דתם],[240] ויתגלה כזבם. ואם יאמרו: לא—יסתרו את עילתם. וייאמר להם: או שתביאו עילה אחרת שתתאמת בהתאם למבחן ותצא אל הפועל בעלוליה, או שתודו בהבל טענתכם.[241]

4. וכגון זה יכריחו[242] את "הכפייה."[243] וזה, שהם סוברים שהאל הטיל על עובדיו[244] מה שאינם יכולים [לשאתו], מכיוון שהבריאה היא בריאתו והציווי הוא ציוויו, ושהוא לא יורד במעשה ולא עולה בנדבות,[245] אלא הוא נדיב, חכם בעצמו,[246] ובגלל שהוא לא יישאל אודות מה שעשה, שנאמר: (360) [קהלת ח, ד] מי יאמר לו מה תעשה, ואף אם כל זה, מאיתנו, אינו חכם ולא נדיב.[247] וייאָמר להם: האם תוציאו אל הפועל את עילתכם ותסברו שאפשר שיאשים [האל] את האבות בפשעי הבנים ושיעניק לאויבים את [חיי] הנצח בגן עדן ושייסר את הידידים ב[חיי]

239. במהדורת נמוי מנוקד: *חָכָם*. ואולי צריך לנקד: *חַכָם*—בורר, שופט. או שמא צריך לומר: *מאכָם*—מושל, שופט, או אולי: *חכים*—חכם.

240. *עלא אצלהם*—מילולית: לפי יסודם.

241. לדעת ויידה (Vajda, "Études" [1948]: 71, no. 18), העמדה שאותה קרקסאני תוקף כאן היא זו המכירה רק במציאות גשמית, וגוזרת מכאן שהאל הוא גשם. לדברי ויידה, מייצגה העיקרי של עמדה זו הוא הִשאם אבן אלחכם (מת ככל הנראה ב–795–796 לספירה). עם זאת, יש להעיר כי השאם דחה את הדעה שמבנה גשם האלוהות דומה למבנה אנושי. על השאם אבן אלחכם ראו Wilferd Madelung, "Hishām b. al-Ḥakam," *Encyclopaedia of Islam*^{2}, 3:496–98. (וראו בעיקר שם, עמ' 497, טור שמאלי למטה). כנגד התפיסה המגשימה את האלוהות ראו *כתאב אלאנואר*, מאמר ב, שער כד (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 1:165–69). על תורת האלוהות של קרקסאני ראו בן-שמאי, "שיטות המחשבה," 191–258.

242. *יֻלזם*—במובן של יאלצו את בעל ריבם להודות בנכונות עמדת המג'ברה (ראו הערה הבאה). על *האלזאם* כשיטת טיעון כלאמית (ששימשה גם חכמים יהודים דוגמת רס"ג), ראו שרה סטרומזה, *סעדיה גאון: הוגה בחברה ים-תיכונית* (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ב), 12.

243. *אלמג'ברה'*—עמדה תיאולוגית שלפיה מעשי האדם מסורים בידי האל והוא הקובע את פעולות האדם. עמדה זו נחשבת הפוכה מעמדת הקדריה', הרואה את *הקדר*—היכולת, כמסורה בידי האדם. אמנם המונח *קדריה'* שימש גם במשמעות הפוכה: אלה הסוברים שהיכולת מסורה רק בידי האל ואין לבני האדם יכולת לקבוע את פעולותיהם, והיא עמדת הג'בריה'. על בעלי תפיסה זו ראו מחמד אלשהרסתאני, *כתאב אלמלל ואלנחל*, מהדורת ויליאם קורטון (לונדון: החברה לפרסום טקסטים מזרחיים, 1846), 59–60, וראו W. Montgomery Watt, "Djabriyya," *Encyclopaedia of Islam*,^{2} 2:365. על הקדריה' ראו Joseph van Ess, "Ḳadariyya," *Encyclopaedia of Islam*,^{2} 4:368–72.

244. *עבאדה*—אפשר לתרגם גם: בריותיו.

245. בקורבנות נדבה (ראו בלאו, *מילון לטקסטים*, 443). והכוונה כאן היא שהאל אינו יורד בכך שהוא עושה מעשה ואינו מתעלה בכך שאנו מקריבים לו נדבות. כלומר דבר לא משפיע על תכונותיו של האל שהרי הן עצמיות לו, וכדלהלן.

246. *חכים פי נפסה*—נראה שהכוונה לתורת תארים מעין זו של המעתזלה', שלפיה תארי האל כגון חכמה, יכולת, וחיים, זהים לעצמות האל ואינם נוספים על עצמותו. ראו תיאור שיטה זו אצל אלשהרסתאני, *כתאב אלמלל*, 29: "והם [המעתזלה'] שללו את התארים הקדומים [הנצחיים] לחלוטין, ואמרו: 'הוא יודע לעצמותו, יכול לעצמותו חי לעצמותו' [יודע בגלל עצמותו, יכול בגלל עצמותו, חי בגלל עצמותו], לא ב[כך ש]ידע ויכולת וחיים הם תארים קדומים [נצחיים] ועניינים קיימים בו. בגלל שהוא [אללה], לו היו שותפים לו התארים בקדמות, אשר היא האופיינית ביותר בתיאור[ו], הרי שהיו שותפים לו באלוהות." כאן, הכוונה היא שמכיוון שתכונות האל הן פנימיות לו הן אינן משפיעות ממעשי בני האדם.

247. כלומר אף אם מבחינת המוסר האנושי מעשים אלו הם מעשים פסולים. לכאורה, משתמע מדברי קרקסאני שעמדה תאולוגית זו התקיימה בין יהודים, שהרי הם מוכיחים את דבריהם מן הפסוק בקהלת ח, ד. אולם לדברי ויידה (Vajda, "Études" [1948]: 71, no. 19), העמדה שכנגדה יוצא קרקסאני היא עמדה מוסלמית, והציטוט התומך בה לכאורה, מקהלת, הוא ציטוט מלאכותי של קרקסאני ולא של המחזיקים בעמדה זו. וראו קראן, כא, כג: "איש לא ישאלנו על מעשיו" (הכוונה לאל), דברים המתאימים לדברים המובאים כאן: "שהוא לא יישאל אודות מה שעשה." ככלל, ההוגים היהודים הושפעו מן העמדה המעתזלית אודות צדקת האל ולא מעמדות כגון אלה של הג'בריה' (או האשעריה'). ראו רבי משה בן מימון, *מורה נבוכים*, תרגם מיכאל שורץ (ירושלים: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג), כרך א, עמ' 187, הערה 14, וראו בן-שמאי, *מפעלו של ממוניד*, 51, וכן Sarah Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam," in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 125.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

השער השישי

בדברים על ההוצאה אל הפועל של העילה בעלול[223]

כבר אמרנו שאין חילוקי דעות בין המדברים[224] בשער הזה,[225] ושבו גם כן יוסקו האמיתות. ביאור זה, שאם נגזר לדבר, או על דבר, דין, בגלל עילה שיש בו, הכרחי שייגזר לכל מה שיש בו העילה הזו, דוגמת הדין הזה. ואף על פי שהיו דיני שניהם ועילות שניהם שונים מפנים אחרים. בגלל שהשוני בין שניהם, מצד שהם שונים, לא מונע אותם מן ההסכמה בעילה שבעבורה ובגללה נגזר לאחד מהם הדין הזה. וכל מי שמחייב דבר בגלל עילה, ואחר כך גילו[226] בדבר אחר כדוגמת העילה הזו, ולא חִייב לדוגמת מה שראוהו, כגון מה שחייבו לראשון אשר טענו[227]—הרי שכבר (359) הפריך את עילתו וסתר את דבריו ונגזר על עילתו להתבטל, הואיל ומחויב[228] ממנה באחד מן הדברים[229] מה שהתחייב, כלומר מה שטענו בו,[230] אחר כך היא אכן נמצאה בדבר אחר ולא יחייב[231] לו כגון זה.

2. ואין זאת אלא שנתבונן בעילה ונדע את אמיתותה בהחלתה.[232] ואם שייכים אליה דיניה—היא אמיתית, ואם לא שייכים אליה—היא מבוטלת. וזה, כמו איש שטען שהגשם[233] מתנועע מכיוון שהוא גשם. ואמרנו שעילה זו מחייבת שכל גשם מתנועע, הואיל והגשמיות היא אשר חייבה לו את התנועה, ולוּ הייתה עילה אמיתית הרי שמחוייב שיהיה כל גשם מתנועע. והואיל וראינו בגשמים מה שאינו מתנועע, נדע שהעילה מבוטלת ושהגשם אינו מתנועע בגלל שהוא גשם. ואמר אחר: אדרבה, אין [הגשם] מתנועע כי אם בגלל מציאות התנועה בו. ודבריו מובילים לכך שכל מה שיש בו תנועה—מתנועע.[234] והתחקינו אחר הדבר ומצאנוהו כפי מה שאמר וידענו שהעילה אמיתית.

3. וכבר סברה חבורה ממי שהתיימרו להיות בעלי עיון[235] סברות לקויות, בגלל קביעתן בעילות שסתרו אותן[236] במה שלא מצאו אותן בזולת מה שסברו. ומזה, מי שהחזיק בדעה שהבורא, יתרומם ויתעלה, הוא גשם. ושהם סברו שכל פועֵל, נסתר או נגלה, הוא גשם, בגלל שהם לא ראו פועל אלא [כזה שהוא] גשם. נאֱמר להם: האם תוציאו אל הפועל את עילתכם זו ותסברו שכל דבר, נסתר או נגלה, הוא מחודש,[237] בגלל שאתם לא ראיתם [דבר][238] אלא [כזה שהוא] מחודש? ושכל גשם, נסתר או נגלה, הוא מורכב, או אפשרי שיורכב, באמצעות זולתו,

223. לעניינו של שער זה השוו Hallaq, "Logic, Formal Arguments," 340, no. 71.

224. *אלמתכלמין*—התאולוגים.

225. כלומר בנושא זה של ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה.

226. *אוג'דוה*—מילולית: גילוהו, והכוונה גילו את מה שהוא דוגמת העילה הזו, בדבר אחר.

227. כלומר אם אדם מחייב דין א למקרה ב בגלל עילה ג, ונמצאה עילה ג גם במקרה ד, ואותו אדם אינו מחייב את הדין א למקרה ד —הרי שבזה הוא מבטל את תוקפה של עילה ג לחייב את הדין א גם למקרה ב.

228. מילולית: הואיל והיה מחויב. נמוי סימן לאחר המילה "והיה" ולאחר המילה "מחויב" סימן שאלה, כנראה לומר כי קריאתן מסופקת בכתב היד.

229. כלומר במקרה ב.

230. כלומר הדין א שאותו אדם טען שחל במקרה ב.

231. במהדורת נמוי: *פלא יג'ב* (בבניין ראשון [פעל])—ותרגומו: ולא מחויב. תרגמתי בעקבות תיקונו של ויידה (Vajda, "Études" [1948]: 70, no. 17), שיש לקרוא *פלא יוג'ב* (בבניין רביעי [אפעל]).

232. *בטרדקא*—אפשר לתרגם גם: ברדיפה אחריה. בלאו, *מילון לטקסטים*, 398, תרגם: "על ידי שהיא נוהגת בכל מקרה." ואפשר אולי לתרגם גם: בהרחקתה, או: בדחייתה. כלומר אמתות העילה ותקפותה נבחנת על ידי השאלה האם לגבי מקרה אחר שבו גם ישנה העילה הזו, היא **אינה** מיושמת.

233. *אלג'סם*—כלומר הדבר הגשמי.

234. *אן יכון כל מא כאן פיה חרכה', אן יכון מתחרכא*—מילולית: שיהיה כל מה שהיה בו תנועה—שיהיה מתנועע. ונראה שצריך לומר: *כל מא כאנת פיה חרכה'* (כל מה שהייתה בו תנועה).

235. מילולית: ממי שטען בשקר את העיון, ממי שתבע שלא כדין את העיון לעצמו.

236. שאותם מתיימרים סתרו את העילות, כלומר הם לא הודו שהעילות אכן מביאות אל אותן התוצאות בכל הנושאים השונים.

237. *מֻחְדָת*—כלומר נברא.

238. הסוגריים במקור, במהדורת נמוי.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

9. ואין זאת אלא שחלקה חבורה מן המדברים[214] אודות זכרון השער הזה, מכיוון שרובו קורה (358) באופן ברור [מאליו].[215] וזה מה שהקדמנו והזכרנו[216] מכך שכל אדם חי וכל חי הוא עצם.[217] וכבר הראינו במה שהזכרנוהו מתנועת הגלגל[218] שידיעת הבורא, יתרומם ויתעלה, תוסק באמצעות שתי הקדמות ותולדה. וכמו כן חידוש העולם[219] וזולת זה.

ומן [המקרים] הברורים[220] במצוות, דברי הספר: [ויקרא ג, יז] כל חֵלֶב וכל דם לא תאכלו—וזוהי הקדמה. ואמר: [שם, ט] חלבו האליה תמימה—וזוהי הקדמה אחרת. וכאשר אסר כל חלב, אחר כך הודיע שהאליה היא חלב, הייתה התולדה[221] מזה שהאליה—אסור לאוכלה.[222]

וכבר אסרה חבורה את קורבנות עוברי-העבירה בכגון זה, והוא דבריו: [דברים יד, ג] לא תאכל כל תועבה, ודבריו במקום אחר: [משלי כא, כז] זבח רשעים תועבה. וכאשר אמר: לא תאכל כל תועבה, אחר כך הודיע שקורבנות החוטאים הם תועבה, הייתה התולדה משתי ההקדמות הללו—שלא ייאכלו קורבנות החוטאים. ולכך מקבילות אחרות שנזכירן במקומותיהן.

פי הבנת בנימין, בויקרא יח, ז נאמר שכל מי שהוא ערווה על אביך ועל אמך—הוא ערווה עליך. ובויקרא יח, י נאמר, על פי הבנתו, שבת הבן ובת הבת הן ערווה על אביך (הסבא, יעקב). צירוף שני הפסוקים מעלה שבת האח (חנה) ובת האחות (שפרה) הן ערווה על הסבא (יעקב), ומכיוון שהן ערווה על הסבא הן גם ערווה על האח (ראובן). נראה שבנימין מבין את המונח "ערווה" באופנים שונים. את ה"ערווה" שבויקרא יח, ז הוא מבין כאובייקט האסור על האב ועל האם ולא במשמעות מעשה הביאה על האב או על האם. ואילו את המונח "ערווה" שבויקרא יח, י בנימין מבין במשמעות מעשה הביאה עם הסב.

וראו יהודה הדסי, אשכל הכופר, דבור לא תנאף, סי' שכה, קכ ע"א: "רגשו וצרחו ריבונין [הרבנים] רועץ עוד בזו ענין הערוות והתירו כמה ערוות אסורות … הקלו והתירו בת האח לאח ובת האחות לאח לקחתה בקדושך. קבעו וחקקו והעידו עליו 'כל הנושא בת אחותו ואחיו בקרב משפחתו,' עליו הכתוב אומר 'אז תקרא וה' יענה, תשוע ויאמר הנני' (ישעיהו נח, ט). ואמרו משכילי נ"ע [נוחם עדן]: הלא זו ערות אביך היא, כי לאביך נאמר על בת בנו ועל בת בתו 'ל"ת [לא תגלה] ערותן כי ערותך הנה' (ויקרא יח, י), והיא בת אחיך ובת אחותך. וכן משפט דיני האם, אסורה על בן בנה ובת בתה [נראה שצריך לומר: בן בתה] לעיניך. צרופו שהיא בת בתו של אביך וערותה היא ערות אביך. ואתה איך תשלח יד לגלות מטפחת בערות אביך, כי בת בנו ובת בתו היא בת אחותך ובת אחיך" (וראו עוד שם עמ' סי' שכ, קיז ע"ב). הדסי מציג את הטיעון ההלכתי הפרשני המובא אצל קרקסאני אולם אצל הדסי הוא נושא אופי פרשני ואילו קרקסאני מציג את הטיעון בתבנית הסילוגיזם האריסטוטלי. על דיני הערויות וגלגוליה של תורת הריכוב בהלכה הקראית, ראו Leon Nemoy, "Two Controversial Points in the Karaite Law of Incest," *HUCA* 49 (1978): 247–65; Zvi Ankori, *Karaites in Byzantium* (New York: Columbia University Press; Jerusalem: Weizmann Science Press of Israel, 1959), 7–84.

214. *אלמתכלמין*—התאולוגים.

215. נראה שהכוונה היא כי חבורה מן ה"מדברים" (ראו תחילת שער זה, סעיף 1), חלקה על כך שאפשר להסיק ידע חדש ובלתי-ידוע באמצעות שתי הקדמות, רק מפני שהשימוש בסילוגיזם ברור מאליו ואין מבחינים בנקודת החידוש וההיסק שבו. וראו לעיל בתחילת סעיף 7 של שער זה.

216. מילולית: שהקדמנו זיכרו.

217. לעיל שער זה, סעיף 1.

218. לעיל שער ג, סעיף 3.

219. לעיל שער זה, סעיף 7.

220. *ומן גלילה פי אלפראיץ*—ראו ספקותיו של ויידה בתרגומו (Vajda, "Études" [1948]: 69, no. 14), וראו יהושע בלאו, *מילון לטקסטים ערביים יהודיים מימי הביניים*, ערך והתקין לדפוס יחיאל קארה (ירושלים: האקדמיה ללשון עברית, תשס"ו), 91.

221. *אלנתיגה*—כלומר המסקנה.

222. וראו *משנה תורה* לרמב"ם, הלכות מאכלות אסורות ז, ה: "שלושה חלבים הן שחייבין עליהן כרת: חלב שעל הקרב, ושעל שתי הכליות, ושעל הכסלים. אבל האליה מותרת באכילה. לא נקראת חלב אלא לענין קרבן בלבד, כמו שנקראו חלבים כליות ויותרת הכבד לענין קרבן. כמו שאתה אומר 'חלב הארץ' (בראשית מה, יח), ו'חלב, כליות חיטה' (דברים לב, יד), שהוא טובם. ולפי שמרימין דברים אלו מן הקרבן לשרפה לשם נקראו חלב, שאין שם דבר טוב אלא המורם לשם. ולכך נאמר בתרומת מעשר 'בהרימכם את חלבו ממנו' (במדבר יח, ל; לב)." דברי הרמב"ם הם בבחינת תשובת-נגד לשיקולים הפרשניים-ההיסקיים המובאים כאן על ידי קרקסאני. אריכות דבריו של הרמב"ם וטרחתו בהסבר הפרשני אינם מן הרגילים בחיבורו, ונראה שאלו באו להוציא מלבן של הקראים.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

7. ועשויים להשתמש בעניין זה רבים מן האנשים ברבים מדיבוריהם, באופן שאינם מבחינים [בו].[200] וכבר משתמשים בו המדברים[201] גם כן באחת[202] מראיות החידוש.[203] ומזה, דבריהם שהגשמים אינם מפסיקים מלהתנועע ולנוח, וזו הקדמה אמתית. אמרו: והתנועה והמנוחה מחודשות,[204] וזו הקדמה אחרת. ומה שלא פסק מ[להיות] מחודש, הוא מחודש. ויוצא[205] מזה שהגשם מחודש.

ובכגון זה ביטלו שהבורא, תתעלה תהילתו, הוא גשם.[206] וזה, שהם אמרו שכל גשם הרי הוא ארוך, רחב, עמוק וזו הקדמה. אמרו: וכל ארוך, רחב, עמוק, אפשריים בו ההרכבה, והפירוק, והפירוד, והחלוקה.[207] והתולדה[208] היא שהבורא, יתרומם ויתעלה, לוּ היה גשם, הרי היו אפשריים בו ההרכבה, והפירוד, והחלוקה. ויש להם כגון זה הרבה [טיעונים].

וכבר בַּטלו אפוא דברי מי שסבר שלא יוודע דבר בלתי-ידוע באמצעות שתי הקדמות ותולדה.

8. וכבר יישמה זאת גם כן חבורה מאנשי העיון מחברינו, במצוות, כגון בנימין וזולתו. ומזה, איסורם את בת האח ובת האחות באמצעות שתי הקדמות ותולדה. וזה, בדברי הספר:[209] [ויקרא יח, ז] ערות אביך וערות אמך לא תגלה—וזוהי הקדמה, והיא איסורו [של הספר] את ערוות האב [והאם].[210] וההקדמה השנייה הרי היא דבריו: [שם, י] ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה ערותן כי ערותך הנה—וזו הקדמה שנייה, והיא הודעתו שערוות בת הבן וערוות בת הבת שתיהן ערוות הסב. ויוצא[211] מזה שערוות בת האח ובת האחות אסורה,[212] הואיל ושתיהן ערוות אבי, וכבר נאסרה עלי ערוות אבי.[213]

200. כלומר באופן שאינם מודעים לו.

201. *אלמתכלמון*, כלומר התאולוגים.

202. *פי בעץ*—אפשר לתרגם גם: בחלק.

203. כלומר החידוש של העולם.

204. אפשר שהכוונה היא שהתנועה והמנוחה תלויות בסיבה, ובמובן זה הן מחודשות. אולם אם כך תלות זו יכולה להיות קדמונית והרי זוהי עמדת האריסטוטליקנים שמשמעותה קדמות העולם. לכן נראה יותר שהכוונה כאן היא שהתנועה והמנוחה חדשים—יש אחר האין.

205. *פינתג'*—במובן של המסקנה הנובעת מכך.

206. מילולית: ביטלו, אודות הבורא, תתעלה תהילתו, שיהיה גשם. כלומר הם הוכיחו שלא ייתכן שהבורא הוא גשם.

207. לדעת חכמי הכלאם, אחדות האל פירושה לא רק שאין כמה אלים, אלא גם שאין באלוהות מרכיבים שונים—חלקים—או תארים. על שלילת התארים הריאליים המהווים לדעת המעתזלה' ריבוי באלוהות, ועל תפיסת "המדברים" את אחדות האל, ראו Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 112–234.

208. *ואלנתיגה'*—במובן: והמסקנה.

209. *אלכתאב*. הכוונה לתורה. כן להלן, "הספר" פירושו: התורה. וראו על המקרא כמודל ספרותי ללימוד וכתיבה, רינה דרורי, *ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988), 81–128.

210. הסוגריים במקור, במהדורת נמוי.

211. *פינתג'*—במובן של המסקנה הנובעת מכך.

212. בהלכה התלמודית-הרבנית נשיאת בת אחות מותרת, והיא אף בבחינת מצווה. ראו תוספתא, קידושין א, ד; בבלי, יבמות סב ע"ב-סג ע"א: "ת"ר [תנו רבנן] … והנושא את בת אחותו … עליו הכתוב אומר: 'אז תקרא וה' יענה תשוַע ויאמר הנני' (ישעיה נח, ט)." אף שנשיאת בת אח מותרת, נחלקו ראשונים האם יש בה מצווה כמו נשיאת בת אחות. ראו רש"י שם, ד"ה והנושא, וראו תוספות שם, ד"ה והנושא את בת אחותו, שלדעת רשב"ם הוא הדין לנושא בת אחיו ולדעת רבינו תם דווקא הנושא בת אחותו. לדברי הרמב"ם: "ומצות חכמים שישא אדם בת אחותו והוא הדין לבת אחיו, שנאמר 'ומבשרך לא תתעלם' (ישעיה נח, ז)" (*משנה תורה* לרמב"ם, הלכות איסורי ביאה ב, יד). וראו שאול ליברמן, *תוספתא כפשוטה, חלק ח: נשים* (ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ו), 915, שמחבר מגילת ברית דמשק אסר נישואין עם בת אח או עם בת אחות, "ובאו (חכמים) להוציא מלבן של מינין … ורגיל הוא שחז"ל הופכים רשות למצוה כדי להוציא מלבן של מינין" (ליברמן, שם). נראה מניסוחו המפורש של הרמב"ם על המצווה בנישואי בת אח (אף שאלו לא נזכרו במקורות התלמודיים ולדעת חלק מן הראשונים אין בהם כל מצווה)—כדי להוציא מלבם של הקראים שאסרו נישואין עם בת אח כשם שאסרו עם בת אחות.

213. טיעון בנימין הוא זה: נניח סבא וסבתא—יעקב ולאה. נולדים להם שלושה ילדים: ראובן, שמעון, ודינה. לשמעון נולדת בת— חנה, ולדינה נולדת בת—שפרה. לדעת בנימין, חנה בת שמעון ושפרה בת דינה אסורות על ראובן. זאת מפני שעל

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

5. וידע [אריסטו] שהבאת העדות על העניינים הנסתרים לא תִשלם[184] אלא באמצעות הבאת עדויות ברורות-אמתיות ולא דחויות, שיש בקביעותן קביעות העניין הנסתר אשר מעידים עליו באמצעותן.[185] וכאשר מצא שהמשפט האחד אינו מודיע [על מה ש]יותר מעצמו ולא מורה עליו, ידע שהוא[186] אינו מסתפק בו.[187] והתבונן [אריסטו] במשפטים השונים זה מזה שאינם בעלי מכנה משותף[188] ומצא אותם במעמד המשפט הבודד במיעוט התועלת [שבו][189] ובמרחק מהודעת כל אחד מהם חוץ מעל עצמו.[190] וזה, שאומר, לוּ אמר: כל אש חמה וכל שלג קר—הרי שכל אחד משני המשפטים הללו היה קבוע ביחידותו, ללא מכנה משותף עם האחר[191] וללא ראָיה על יותר מעצמו.

6. וכאשר לא מצא [אריסטו] במשפט הבודד סיפוק, ולא במשפטים השונים זה מזה מכנה משותף,[192] לא נותר אלא העיון במשפטים המצורפים. וכאשר התבונן בכך ובחנו, השיג בו את המשאלה[193] ומצא בו ידע אמין המניח את הדעת.[194] וזה, שאם ירצה רוצה לאמת את התאמת המזונות למזגים,[195] ויאמר: כל [מה ש]מחזק דבר—מתאים לו. אחר כך יצרף אל המשפט הזה משפט אחר בעל מכנה משותף[196] עימו ויאמר: והמזונות מחזקים את המזגים—הרי שיהיה בקביעת שני משפטיו הנגלים, שאינם נסתרים ולא דחויים, קביעת התאמת המזונות למזגים שרצה את אישורה, ואף אם הוא לא ביטא אותה [במפורש].[197] ואין זאת אלא שסייעו זה לזה כאן שני המשפטים בעת שהצטרפו. והצטרפות שניהם [היא] שאחד מהם חִייב את ההתאמה לכל מחזק, וחִייב האחר למזונות את החיזוק למזגים.

אחר כך חילק [אריסטו] את המשפטים המצורפים לחלקים[198] (357) שפירשם ודיבר עליהם, ודבר זה אין לנו צורך להזכירו כאן. ולא הייתה מטרתנו כי אם [לבאר את] עילת ההקדמות והתולדות אשר הזכרנוה ושיתכן שיוסק באמצעותן[199] מה שהוא בלתי-ידוע ולא נִגלה.

184. *לא יצא*—אפשר לתרגם גם: לא תהיה אמיתית.
185. *אלדי׳ אסתשהד בהא עליה*—תרגמתי את הפועל כצורת סביל. מילולית: אשר הועד בהן עליו.
186. כלומר מה שיותר מהמשפט האחד, דהיינו הדבר הנעלם הזקוק לראיה.
187. במשפט האחד. מילולית: אינו מסתפק בו בכך.
188. *ע׳יר אלמתאונתי*—מילולית: שאינם מסייעים זה לזה.
189. *פי קלתי אלע׳נאא*—אפשר לתרגם גם: במיעוט הסיפוק, והכוונה שהוא אינו מספיק להפקת ידע בלתי-ידוע.
190. כלומר שני היגדים שאינם משותפים ב״גבול אמצעי״ דומים להיגד בודד בכך שגם זה וגם אלו אינם מספיקים כדי להסיק מהם מסקנה (״מיעוט התועלת״), ובכך שגם זה וגם אלו רחוקים מלהודיע על מידע חוץ מאשר על עצמם (״ובמרחק מהודעת כל אחד מהם חוץ מעל עצמו״). והעניין אחד.
191. *ע׳יר מעאונתי*—מילולית: ללא סיוע לאחר.
192. *תעאונא*—מילולית: סיוע הדדי.
193. *באלבע׳יד׳*—אפשר לתרגם גם: את החפץ, את המטרה.
194. מילולית: ומצא מנוחה ממנו, על הביטחון. כלומר בעיון במשפטים המצורפים הגיע אריסטו למטרה שאותה חיפש.
195. על פי תורת ארבעת המרות (או: ארבעת הליחות), התזונה משפיעה על יחסי המרות ועל מזגיהן וממילא על הבריאות והחולי התלויים בהם. על תורת ארבעת המרות ראו Noga Arikha, *Passions and Tempers: A History of the Humours* (New York: Ecco 2007), וראו עוד ר׳ משה בן מימון, *פרקי משה* [ברפואה], תרגום נתן המאתי, מהדורת ז׳ מונטנר (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ״א) (ר׳ משה בן מימון, *כתבים רפואיים*, מהדורת ז׳ מונטנר, כרך ב), מאמר ב (עמ׳ 32–38). לדוגמאות להשפעת המזונות על המרות ראו שם, פרק כ (עמ׳ 227–242).
196. *מעאונתי*—מילולית: שהוא מסייע.
197. כלומר ואף אם אותו ״רוצה״ לא ביטא במפורש את המסקנה שאותה רצה לאמת, היא מתאמתת מעצם הצטרפות שני המשפטים.
198. נראה שכאן סוף הציטוט מדברי ״הפרשן.״
199. כלומר באמצעות ההקדמות.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

כסף, ומהם ההודעה, כדבריו: היה כך וכך.[172] ומצא שארבעת האופנים: הציווי, והפנייה,[173] והשאלה והבקשה, אינם מודיעים דבר.[174] ומצא שהאופן החמישי אשר הוא ההודעה—בו[175] ההבדלה והשיפוט.[176] ומצא שדיבור ההכרעה[177]—יש ממנו אישור, כדברי האומר: פלוני כותב, ויש ממנו ביטול, כדברי האומר: פלוני אינו כותב. וקרא את המאשר: מחייב, באשר הוא מחייב[178] את הדבר לדבר, וקרא את המבטל: שולל, בגלל שלילתו את הדבר מן הדבר.

4. אחר כך התבונן [אריסטו] ומצא לכל משפט שני חלקים, הם שני קצותיו אשר הם מקיפים אותו.[179] אחד מהם—השם, והאחר—מה שיינשא על השם. וקרא השם: (356) הקצה הנושא, וקרא מה שיינשא על השם: הקצה הנשוא. ומצא שהמשפט האחד אינו מודיע יותר מעצמו ולא מלמד אף אחד ידע, ואף אם היה [המשפט] אמתי וברור בתכלית.[180] וזה, שאומר, לוּ אמר: כל אש חמה—כי אז לא היה במשפט הזה יותר מן ההודעה על חום האש, אבל שומעו ללא ספק יודע זאת או אינו-יודע.[181] ואם הוא יודע [זאת][182] הרי שלא הפיק ידע [מהיגד זה], ואם הוא אינו יודע[183] הרי שאין לו לקבל זאת, ואין לחבריו לכפות עליו לקבלו, מבלי אימות באמצעות ראָיה.

172. המונחים הערביים שבהם משתמש קרקסאני הם: *אלאמר* (הציווי); *אלסואל* (השאלה); *אלנדא* (הפנייה. ולפי הנוסח האחר שמביא נמוי: *אלנ״ד* [הנדר, או: האזהרה]); *אלמסאלה* (הבקשה); *אלכ׳בר* (ההודעה). ההבחנה הלוגית בין היגד שאפשר לשופטו במונחים של אמת ושקר, ובין היגד שאי אפשר לשופטו במונחים אלה, היא של אריסטו. ראו *De inter-pretatione*, 4.17a.3–7. שם, אריסטו מבחין בין פסוק חיווי שאפשר לשופטו כאמתי או שקרי, ובין היגדים אחרים, כגון תפילה, שאינה אמת ולא שקר מבחינת יחסה למציאות. אריסטו מבהיר שם שעניינו בספרו זה הוא רק פסוקי החיווי שהם אמתיים או שקריים, ולא שאר סוגי ההיגדים הדומים לתפילה בכך שאי אפשר לשפוטם כאמתיים או כשקריים (בדומה לדברי ״הפרשן״ המצוטטים כאן על ידי קרקסאני). לתרגום אנגלי עם הערות לדברי אריסטו, ראו Aristotle's *Categories* and *De interpretatione*, trans. John L. Ackrill (Oxford: Clarendon Press, 1963), 45–46. סוגי ההיגדים השונים נותחו על ידי המדקדקים והלוגיקנים בימי הביניים, ואת הבחנותיו של ״הפרשן״ המובאות כאן, אפשר למצוא גם אצל רס״ג, במינוח כמעט זהה. ראו רב סעדיה גאון, *האגרון* (*כתאב אצול אלשער אלעבראני*), מהדורת נחמיה אלוני (ירושלים: האקדמיה ללשון עברית, תש״ל), חלק א, 154–155: *אלנא ואלמס[א]לה ואלכ׳בר ואלאמר ואלשפע* (הקריאה, השאלה, הסיפור, הצווי והבקשה—בתרגומו של אלוני, שם). וראו עוד שם, מבוא, 76–77. בפירושו האמצעי של אבן רשד לספר *המליצה* הוא משתמש בהבחנות דומות כדי לבאר את אריסטו (כפי שעושה ״הפרשן״ בדבריו המובאים כאן אצל קרקסאני). ראו יצחק גרינשפן, ״ספר ׳המליצה׳ לאריסטו בתרגומו של ר׳ יעקב אנטולי עפ״י עיבודו ׳האמצעי׳ של אבן רשד, מהדורה מדעית בצירוף מבוא והערות״ (עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1977), 9: ״והאמר, ממנו שלם וממנו בלתי-שלם. והשלם, ממנו הגוזר וממנו בלתי גוזר, כמו הצווי והאזהרה והתחינה והבקשה. והכוונה הנה, אמנם הוא הדבור באמר הגוזר.״ ר׳ יונה אבן ג׳נאח מבחין הבחנות שונות מאלו של רס״ג ושל ״הפרשן״ המובא כאן. לדברי אבן ג׳נאח: ״הדבור המורכב יחלק שני חלקים: שיהיה הגדה או שלא יהיה הגדה [כלומר שיהיה פסוק חווי אמתי או שקרי, או שלא יהיה כזה]. ואשר איננו הגדה, יחלק ששה חלקים: שיהיה שאלה לדעת … או קריאה … או משאל … או בקשה … או צווי … או הזהרה … וכבר הוסיפו אנשים מבעלי הדקדוק על העניינים האלה ענינים אחרים, הגיעו בהם חלקי הדבור המורכב עשרה חלקים … וכבר גרעו אנשים, והם בעלי הדבָר, מאלה הששה חלקים.״ ראו ר׳ יונה אבן ג׳נאח, *ספר הרקמה* (*כתאב אללמע*), תרגום ר׳ יהודה אבן תיבון, מהדורת מיכאל וילנסקי, כרך א (ירושלים: האקדמיה ללשון עברית, תשכ״ד), לה. כפי שמפרש וילנסקי (שם, כרך ב, תקיח), ״בעלי הדבר,״ הם ״חכמי ההגיון.״ נראה ש״הפרשן״ שדבריו מובאים כאן, ואולי גם רס״ג (אף שדבריו לא נאמרו בהקשר לתורת ההיגיון), יכולים להיחשב על ״חכמי ההיגיון״ ש״גרעו״ משׂשׂת חלקי הדיבור שמנה אבן ג׳נאח.

173. נמוי מעיר על נוסח אחר: הנדר, ואפשר לתרגם גם: האזהרה.

174. כלומר אינם מהווים תיאור אינדיקטיבי של מצב דברים כלשהו, הם אינם פסוקי חיווי.

175. כך לפי הנוסח האחר שמביא נמוי בהערה. העדפתי נוסח זה על פני נוסח הפנים של מהדורת נמוי לפיו במקום ״בו,״ יש לומר: הרי הוא.

176. כלומר שההכרעה והשיפוט של אמת או שקר רלוונטיים רק לגבי האופן החמישי.

177. *כלאם אלפצל*, והכוונה ל״הודעה״ שלעיל.

178. מילולית: וקרא את המאשר ״מחייב,״ בחיובו את הדבר לדבר. כלומר בכך שהוא קושר את הנושא והנשוא בקשר חיובי.

179. הכוונה היא שהמשפט נתון בין שני קצותיו והם כביכול מקיפים אותו.

180. מילולית: התכלית באמיתות ובברירות.

181. או שהשומע יודע זאת (שהאש חמה), או (מילולית): יסכלוֹ, כלומר הוא סכל בנוגע לידע זה.

182. מילולית: יודעו.

183. מילולית: סכלוֹ.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

וכבר טעה בעל הדברים הללו במה שאמרו, הואיל ונטל מעניין זה רק (355) חלק, ורצה להחליש ממנו את הכלל.[161] ו[אלו] שאמרו [דבר] זה, כפי מה שהזכירהו,[162] הרי שרק עשו אותו[163] למשל,[164] כדי שתתאמת להם הדעה שהחזיקו בה.[165]

2. הבה נספר כעת את דברי אחד הפרשנים ב[עניין] העילה אשר עוררה את בעל ההיגיון [אריסטו], לקביעת הדברים הללו. אמר: [הדבר] אשר עורר את אריסטו לקבל את ההיגיון שקבע,[166] [הוא] שהוא ראה את בני האדם שקבעו בשכליהם [מה שהוא][167] פגום ונחוץ להשלימו.[168] וראה שהעניינים הם שני עניינים: נִגְלֶה ונסתר. וש[זה] אשר זקוק לבקשת הידע שלו הוא הנסתר. ואשר לנגלה, הרי שנגלותו מייתרת את החיפוש אחריו ואת בקשת הראָיה עליו. וידע [אריסטו] שאין תחבולה בהשגת ידע של העניינים הנסתרים אלא בהבאת עדות מן העניינים הנגלים. ושאם מתקבץ בעניין, ש[גם] יהיה נסתר ו[גם] שלא תהיה עליו עדות נגלית, הרי שכבר חדלה השאיפה להשגת הידע שלו. ומצא [אריסטו] את ההיגיון[169] בתור הכלי[170] אשר נעזרו בו בני האדם בבקשת ידע הדבר שהזדקקו לדעת אותו, ובבקשת הראיה על מה שרצו להביא ראיה עליו, עד שידעו באמצעותו את הבלתי-ידוע וקיבצו באמצעותו את הנבדל וקרבו באמצעותו את הרחוק והבחינו באמצעותו בין ההסכם והמחלוקת.

3. ומצא [אריסטו] שאופני הדיבור הם חמישה: מהם הציווי, כדברי האומר: עשה כך וכך. ומהם השאלה, כדבריו: מניין באת?, ומהם הפנייה,[171] ומהם הבקשה, כדבריו: הלוואני

161. כוונתו של קרקסאני אינה ברורה מהקשר הדברים. אפשר שיש לפרשה לאור שיטת אלפאראבי, שלפיה הסילוגיזם יכול להיות מבוסס על אינדוקציה, אולם הוא יכול להיות מבוסס גם על מקורות ידע אחרים, כלומר או על סילוגיזם אחר, או על אחד מארבעת מקורות הידע: המקובלות, המפורסמות, המוחשות, והמושכלות בטבע (המושכלות הראשונות), (*מקבולה' ומשהורה' ומחסוסה' ומעקולה' באלטבע*). ראו Mubahat Türker, "Fārābī'nin Bazi Mantik Eserleri," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğraya: Fakültesi Dergisi* (*Revue de la Faculté de Langues, d'Histoire, et de Géographie de l'Université d'Ankara*) 16 (1958): 250. לתרגום אנגלי ראו Rescher, *Al-Fārābī's Short Commentary*, 58. ראו כתב יד פריז, הספרייה הלאומית, Heb. 917 (במכון לתצלומי כתבי היד העבריים שעל יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, סרט F30335), 184א–210ב. ייתכן לפי זה, שקרקסאני טוען שאכן ייתכן סילוגיזם המבוסס על אינדוקציה, וסילוגיזם כזה אמנם יצטרך להתמודד עם הביקורת הספקנית. אולם זהו רק "חלק," כלומר מקרה ייחודי, ואין ללמוד ממנו על "הכלל," כלומר על כל סוגי הסילוגיזם.

162. כלומר כפי מה שהזכיר אותו ה"מדבר." בטקסט שבמהדורת נמוי: *עלא מא ד'כרוה*—"כפי מה שהזכירוהו, כלומר הלוגיקנים. תרגמתי בעקבות תיקונו של ויידה, ראו Vajda, "Études" (1948): 68, no. 11.

163. את מה שאמרו.

164. *תמתיילא*—אפשר לתרגם גם: לדוגמה.

165. מילולית: כדי שיתאמת להם מה שהתכוונו לו. המשפט האחרון בדברי קרקסאני אינו ברור לגמרי ותרגמתי בעקבות ויידה, ראו Vajda, "Études" (1948): 68. אם הפירוש שהצעתי לעיל לדברי קרקסאני נכון, אפשר שכוונתו במשפט האחרון היא שאף אם צודק ה"מדבר"-הספקן בכך שההיקש המסוים שבו הוא דן מבוסס על אינדוקציה ובאמת ידיעתנו את מסקנת הסילוגיזם המסוים הזה (כל אדם הוא עצם), קודמת להקדמות ההיקש ומבססת אותן (ולשיטת "הפרשן" שדבריו יובאו להלן, שהיא שיטת קרקסאני עצמו, ה"מדבר" אינו צודק בכך), אין בכך כדי לדחות את נחיצות הסילוגיזם בכללו. שהרי לא תמיד הקדמות הסילוגיזם מבוססות על אינדוקציה. לדברי קרקסאני, אותם "מדברים" שהחזיקו בביקורת נגד הסילוגיזם השתמשו בדוגמה אחת (בסוג אחד של סילוגיזם), כדי "לאמת" (בהקשר זה—להוכיח באופן רטורי), את טענתם שאליה הם מתכוונים, והיא דחיית הלוגיקה (או הפילוסופיה) האריסטוטלית בכללה. עם זאת, כאמור, יש להודות שדברי קרקסאני אינם ברורים לגמרי.

166. כלומר את הלוגיקה שייסד.

167. הסוגריים במקור, במהדורת נמוי.

168. מילולית: [מה שהוא] בְּמקום פגם ונחיצות אל ההתרבות.

169. כלומר את הלוגיקה.

170. *אלאלה'*—ואפשר שהכוונה ללוגיקה כ"אורגנון." מילולית: הוא הכלי. והכוונה כפי שתרגמתי.

171. נמוי מעיר על נוסח אחר: הנדר, ואפשר לתרגם גם: האזהרה.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

ונגע [בו] ולא למי שהרג ביריית[142] חץ או בזריקת אבן או בדבר [כלשהו],[143] או בספר או בסם (354) רעיל או במה שדומה לזה.

3. ואשר לדברי השני ב[עניין] מה שהורה עליו המוחש כגון העשן והקול, הרי שהוא עניין ממוצע בין מה שהשיגוֹ החוש ובין מה שהוא ראשון בשכל, הואיל ומי שראה את העשן וידע בכך את מציאות האש, לא ידע את האש בגלל שהוא השיגה [בחוש], ולא חלה עליו[144] ידיעתה באופן הכרחי, בראשית השכל, ללא ראָיה.

ואשר למה שאמרוֹ הראשון ב[עניין] ביטול הכלל בפירוש, הרי שהוא דומה[145] לדברי השני במה שיוּצא[146] בשתי הקדמות ותולדה, אשר הוא ממלאכת ההיגיון. וזה גם כן ממוצע בין מה שידעוֹ השכל באופן הכרחי והיה ראשון בו,[147] ובין מה שיוּצא בראָיה, ונדבר על כך בדברים שלהלן.[148] וכמו כן נדבר על ההוצאה אל הפועל של העילה.[149]

ואשר למה שזכרוֹ השני במה שהורה עליו החשבון, הרי שהוא עניין מיוחד לידיעת הגופים, אשר יוודעו מאופני החשבון וההנדסה, ואין לזה קשר עם מה שיוּצא[150] מן האמיתות בתאולוגיה[151] ולא עם הציווי והאיסור ובמה שדומה לו.[152]

השער החמישי
בדברים על ההקדמות והתולדות[153]

העניין הזה בהוצאת האמיתות וידיעת "המופת"[154]—הרי הוא מקביעות תורת-ההיגיון.[155] וכבר גינהו[156] אחד המדברים וסבר שלא יוּצא בו ידע בלתי-ידוע. אמר: וזה, שאנחנו, כאשר נאמר שכל אדם חי וכל חי עצם, ושתי הקדמות אלה אמתיות, ונסיק[157] מהן שכל אדם הוא עצם —הרי שלא יֵצא[158] לנו מכך דבר שלא ידענו אותו, ולא ילמדנו דבר שהיינו בוּרים בו,[159] הואיל וידיעתנו שהאדם הוא עצם, קודמת, ומה שלא יילמד ממנו עניין בלתי-ידוע אינו ראָיה ולא מופת. ואם [דבר] זה כך [הוא], הרי שכבר התאמת שעניין זה [הסילוגיזם] אינו ממה שיש בו צורך.[160]

142. מילולית: בזריקת.
143. באמ—אפשר לתרגם גם: בצווי, אך מן ההקשר נראה כפי שתרגמתי.
144. אפשר לתרגם גם: ולא קרתה לו.
145. נט״ל—אפשר לתרגם גם: מקביל.
146. יְסתכ׳לג׳—אפשר לתרגם גם: שיוּסק.
147. כלומר ראשון בשכל.
148. מילולית: במה שלהלן. הכוונה לשער ה, להלן.
149. בשער ו, להלן.
150. מילולית: ואין לזה דרך במה שיוּצא.
151. באלכ׳לאם—מילולית: בדיבור, והכוונה כאן כפי שתרגמתי.
152. כלומר אין לעניין זה קשר עם הסקת ידע אמתי בתאולוגיה, ולא עם דברי הלכה—ציווי ואיסור.
153. כלומר על ההנחות של ההיקש ועל מסקנותיו.
154. אלבֻרהאן—ההיקש הדמונסטרטיבי.
155. כלומר עניין הדדוקציה הסילוגיסטית הוא מן הדברים שנקבעו בלוגיקה, וראו תרגומו של ויידה (Vajda, "Études" (1948): 67–68). המונח *ברהאן* מציין בספרות הלוגיקה היקש מופתי (demonstration), היקש המלמד ידע מדעי ושתנאיו נידונו על ידי אריסטו ב- *Analytica posteriora* (ספר המופת). ראו למשל Israel Efros, "Maimonides' Arabic Treatise on Logic," *PAAJR* 34 (1966), כב. כפי שנראה מן ההקשר להלן, כאן אין עניינו של חלק ערבי, קרקסאני בהיבט התוכני של *הברהאן*, כלומר שהברהאן מנתח את המצב המדעי של המציאות, אלא בהיבט הצורני שלו, דהיינו במשמעות היחס שבין המסקנה ובין ההקדמות בהיקש.
156. כלומר מצא פגם במבנה הסילוגיסטי של *הברהאן*.
157. ונעתג׳—נמוי ניקד באופן שזהו בניין ראשון (פעל), אך לדעתי הגיוני יותר לקרוא את הפועל בבניין רביעי (אפעל).
158. יְכ׳רֻג׳—אפשר לתרגם גם: לא יוסק (בצורה סבילה).
159. שהיינו חסרי ידע בו.
160. מילולית: אינו ממה שיזדקק אליו.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

והחמישית, ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה, וזה באופן שביארנו,[128] וכמו מה שייאמר גם כן שהאש, מאחר שהיא שורפת-מאירה בטבעה, [הרי] כל דבר מאיר-שורף הוא בהכרח מאש.

(353) **השער הרביעי**
בביאור מה שנאמר בשער השלישי
ומה שראוי שיישום מזה בידיעת המצוות

אשר למה שאמרו הראשון בהכחשת ההכרח, הרי שהוא דומה לדברי השני ב[עניין] מה שהשיגוהו החושים ועמדו[129] עליו התחושות. ודומה [עניין] זה מן הדברים למצוות הכתובות-בבירור[130] הידועות[131] בהשגת החוש, אשר הוא ההבטה בעין אל מה שהוא כתוב ושמיעת [דבר] זה באזניים. וזה אין מחלוקת בו. והוא כגון: [שמות כ, ב] אנכי ה׳ אלהיך, [שם יג] לא תרצח, לא תנאף, וכל מה שדומה לזה מן הכתובים [הברורים].[132]

2. ואשר לדברים בהוצאה אל הפועל של העילה בעלול, הרי שהוא יסוד ההיקש אשר אין מחלוקת בו בין המדברים,[133] והוא הוצאת[134] האמיתות באמצעות הוכחת השכל.

אלא שאני אומר, שכבר קדם העניין הזה לעניין אחר[135] שלא זכרו [אף] אחד משניהם,[136] והוא מה שהיה ראשון בשכל, שיודע אותו השכל באופן הכרחי, ללא ראיה.[137] וזה כגון תיעוב השקר והעושק, אשר הוא ראשון בשכל, וכגון שהדברים השווים לדבר אחד שווים זה לזה. והדברים הללו אינם נודעים בחוש[138] ולא ממה שעמדה עליו הראיה מן ההיקש, ואין זאת אלא שידעם הנבון באופן הכרחי. וכגון תיעוב עונש של מי שלא פשע.[139]

ולכך יש במצוותינו מקבילות קרובות לענייננו,[140] והן כגון דבריו: [ויקרא טו, ח] וכבס בגדיו ידוע בהכרח שלא התכוון בהם [בדבריו] אלא לבגדיו אשר הוא לובשם בשעת הנגיעה [בטומאה] ולא למה שמלבדם, [כגון] מה שבמיטה ומה שבבית ומה שאצל החייט והכובס ומה שבבית[141] אחר. וכגון זה דבריו: [במדבר לא, יט] כל הורג נפש—ידוע בהכרח שהוא התכוון לזה אשר ביצע הריגה בידו

128. לעיל, בתחילת שער ג.
129. נמוי מעיר כי בכתב היד הנוסח: וחלוֹ(*ויקעת* בכתב היד, במקום *ויקפת* שבגוף הטקסט במהדורתו).
130. *אלמעצחה*—שנזכרו באופן ברור ומפורש בטקסט.
131. נמוי מנקד את שתי המילים האחרונות בצ׳*מה*, אך נראה שיש לנקד בכ*סרה*.
132. *אלנצין*—הכתובים הברורים ללא צורך בפרשנות.
133. *אלמתכלמין*. ייתכן שקרקסאני רומז לכך שבין ה״מדברים״ אין מחלוקת על הלגיטימיות של ההיקש, אך יש מחלוקת לגבי נושא זה בין התאולוגים המסורתיים לבין ה״מדברים.״ למחלוקת על הלגיטימיות של ההיקש ועל היותו מקור דעת אמין, ראו *כתאב אלאנואר*, מאמר ב, בעיקר שערים ט–י (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 1:79–101). על הוויכוח בעניין הלגיטימיות של ההיקש, לאופניו השונים, בין האסכולות השונות בעולם המוסלמי, בתאולוגיה ובהלכה כאחד, ראו Ignaz Goldziher, *The Ẓāhirīs: Their Doctrine and Their History*, trans. Wolfgang Behn (Leiden: Brill, 1971), 11–18; Ahmad Hasan, "The Qritique of Qias," *Islamic Studies* 22 (1983): vol. 3, 45–69; vol. 4, 31–56. להשתקפות העמדות המוסלמיות בעניין התוקף של ההיקש בוויכוח הרבני-קראי ראו הספרות אצל רביצקי, ״רב סעדיה גאון ויעקוב אלקרקסאני,״ 160, הערה 3.
134. *אסתכ׳ראג׳*—אפשר לתרגם גם: הסקת.
135. כלומר שראוי היה להקדים את העניין האחר—הידוע בשכל ללא ראיה—לידוע באמצעות היקש.
136. משני ה״מדברים״ שנזכרו בשער הקודם.
137. כלומר הידוע כמושכל ראשון, ללא אמצעי. ויידה מתרגם: "l'évidence *a priori*" (Vajda, "Études,"—[1948]: 66).
138. מילולית: אינם ממה שיוודע בחוש.
139. לדברי ויידה, את ההסברים הדקים ומלאי הניואנסים של קרקסאני לעמדות שני *המתכלמין* "ניתן לייחס ללא ספק להיכרות ההולכת וגדלה עם מקורות השראה הלניסטיים״ (Vajda, "Études" [1948]: 67, no. 8).
140. כלומר בהלכה ישנן מצוות שידיעת כוונתן ברורה ומיידית מתוך קריאת הכתובים, על אף שאין ראיה על ידיעה זו.
141. נמוי מעיר על נוסח אחר: בעיר [אחרת].

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

והציפורניים וזולת זה, אשר בו, הואיל ולא נמצא מהם דבר בזרע—בוודאי שיתחדשו.[118] וכמו כן הענפים והתמרים וזולת זה, שבדקל, אין דבר מהם נמצא בגרעין. ומי שכופר בחידוש כל זה הרי הוא כופר בהכרח.[119] וזה עניין [אחד].[120]

3. ואמר אחֵר, שהוכחת האמיתות [היא] בחמש דרגות:[121]

הראשונה, מה שהשיגוהו החושים ועמדו[122] עליו התחושות.

והשנייה, מה שהורה עליו המוחש. כמו מי שיראה עשן וידַע בוודאות שהוא נבע מאש, וכמו מי שישמע קול ודיבור ויהיה בטוח שהוא מקורא וממדבר.

והשלישית, מה שהורו עליו החשבון וההנדסה. כמו שדומה המאה לשני חמישים, ויתר חלוקותיו[123] והמכפלות והמשוואות שמתאימות לו,[124] וכמו שוויון צלעות המשולש, כאשר יוצאות משני מרכזי מעגלים אל היקפם,[125] והצורות הנובעות מזה.

והרביעית, מה שנובע מן המאמר משתי הקדמות, או שלוש, או יותר מזה.[126] כמו דברינו שכל מתנועע יש לו מניע שמניעהו הואיל ותנועתו בלתי-טבעית, ושהגלגל, מאחר שיש לו שתי תנועות שונות ואחת מהן טבעית, מחויב שהאחרת, השונה ממנה, אינה טבעית, ושהיא ממניע זולתו.[127]

118. מילולית: ורק (או: ואין זאת אלא) שיתחדשו.

119. שהרי החוש המלמד שבאדם מתהווים הבשר והעור וכו', מלמד על הכרח, והכופרים מכחישים הכרח זה. נראה שבדבריו אלה דוחה קרקסאני את תאוריית ה'כֶּמוּז' (היות טמון), שהחזיק בה אלנט'אם, תלמידו של אבו אלהד'יל. לפי תאוריה זו, כל דבר המתהווה מדבר אחר כבר היה טמון, באופן לאטנטי, בדבר האחר. תאוריה זו כופרת בכך שייתכן חידוש של דבר מדבר, ושייתכן תהליך של שינוי מהותי. אולם מדברי קרקסאני עולה שבעלי עמדה זו הם 'כופרים', ומכאן נראה שמדובר בעמדה הכופרת בחידוש העולם בהתבסס על תיאוריית הכמון. כנראה שבעלי עמדה זו טענו כך: אם לא תיתכן התהוות מהותית של דבר מדבר, בוודאי שלא תיתכן התהוות העולם מאין (או: אחר האין). על תיאוריית הכמון ראו Josef van Ess, "Kumūn", *Encylopaedia of Islam*^{2}, 5:384–5. גם מדברי רב סעדיה ברור שהוא דחה את תאוריית הכמון. ראו רב סעדיה גאון, *פירוש לספר יצירה*, תרגם יוסף קאפח, עמ' לא-לב.

120. בעל דעה זו הוא אבו אלהֻדַיְל.

121. לדעת חגי בן-שמאי "לשון מדרגות ("מנאזל") מכוונת מן הסתם לסדר עולה, מהבסיס ולמעלה, ולא לסדר של חשיבות." בן- שמאי, "שיטות המחשבה," 52, הערה 14.

122. נמוי מעיר על נוסח אחר: וחלו.

123. כלומר חלוקותיו של המאה, כגון: 100:4=25.

124. שמתאימים למאה, כגון: 20*5, או 40+60.

125. נראה שהכוונה כאשר יוצאות שתיהן ממרכז עיגול אל היקפו, באופן ששתי צלעות המשולש מהוות רדיוס של אותו מעגל.

126. הכוונה לסילוגיזם אריסטוטלי. האריסטוטליקנים, בעקבות אריסטו, עמדו על כך שהסילוגיזם מכיל לא פחות ולא יותר משתי הקדמות, שבהן שלושה מושגים—שניים מהם הם הנושא והנשוא שבמסקנת ההיקש והשלישי הוא "הגבול האמצעי" המהווה את היסוד להיקש כלומר לחיבור שתי ההקדמות. אריסטו הכיר בהיקשים מרובי הקדמות כגון סוריטס ופוליסילוגיזם, שבהם ישנן יותר משתי הקדמות, אך התבנית הטיעונית בהיקשים אלה אינה אלא חיבור של היקשים, שכל אחד מהם מבוסס על בדיוק שתי הקדמות. אריסטו הכיר גם בהיקש אנתיממה, שיש בו רק הקדמה אחת, אולם בהיקש זה נשמטה ההקדמה הקטנה בגלל שהיא ברורה מאליה, כלומר ההקדמה הקטנה משמשת בתבנית ההיקשית הפורמלית גם בהיקש האנתיממה, אולם היא לא נזכרת בדברי הטוען מפני שאין צורך להזכירה עבור השומע. על ההיקשים מרובי ההקדמות ועל האנתיממה, ראו ברגמן, *מבוא לתורת ההיגיון*, 306–308.

127. כלומר ממניע זולת הגלגל. באסטרונומיה של אריסטו לכל גלגל מגלגלי כוכבי הלכת יש תנועה שבה הוא נע יחד עם הגלגל המקיף (אצל אריסטו זהו גלגל כוכבי השבת), מן המזרח למערב ומשלים בה סיבוב ב–24 שעות, ויש לו גם תנועה ייחודית לו בכיוון ובמהירות, הנובעת ממניע ייחודי לו. אף שחכמי ימי הביניים החזיקו בתפיסות אסטרונומיות שאינן רק אריסטוטליות (אלא גם פטולמאיות ואחרות), הם קיבלו, בעקבות אריסטו, את הרעיון שלגלגלים האסטרונומיים יש שתי תנועות. על תפיסת אריסטו ראו John L. Dreyer, *A History of Astronomy: From Thales to Kepler*^{2} (New York: Dover, 1953), 109–14. על המקורות היווניים של האסטרונומיה הערבית ראו David A. King, *Islamic Astronomy and Geography* (Farnham: Ashgate Variorum, 2012), 148.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

והשני, ביטול הכלל באמצעות הפירוש.
והשלישי, הכחשת ההכרח.
אמר: אשר לעזיבת ההוצאה אל הפועל של העילה בעלול, הרי היא שיאמר אומר: הגשם הזה נעשה מתנועע רק מפני שיש בו תנועה. וייאמר לו: וכי כל מה שיש בו תנועה, הוא מתנועע? ואם יאמר: כן—הרי שכבר הוציא אל הפועל את עילתו. ואם יאמר: לא, ייאמר לו: כבר ביטלת את עילתך.[114]

(352) ואשר לביטול הכלל באמצעות הפירוש,[115] הרי הוא כמו אומר שיאמר: אם נמסרת המסורת באופן רצוף—הרי היא אמיתית, ואם אמיתית היא המסורת—מחויב לקבלה. אחר כך יאמר, לאחר זה, שלא כל מסורת באה באופן רצוף, ו[בכל זאת] חובה לקבלה. ונמצא שכבר ביטל בפירוש הזה את הכלל אשר נזכר קודם.[116]

2. ואשר להכחשת ההכרח, הרי [הוא] ידוע לכל אחד. ויש ממנו, כגון הכחשת הכופרים[117] את חידוש הגשמים וחלקיהם. וזה כמו האיש המתחדש לאחר שלא היה, והבשר והעצמות והעור והשיער

Early Tenth Century (London: Oxford University Press, 1958), 57–58. אלטמן ושטרן שם, טוענים שההגדרה הראשונה שדן בה הישראלי אינה של הסילוגיזם האריסטוטלי אלא של האנלוגיה המשמשת במשפטנות המוסלמית. הם מפנים כהוכחה לדבריהם לדברי רס״ג המצוטטים על ידי קרקסאני בכתאב אלאמאנ, מאמר ב, שער ט (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 1:82–84, para. 9–11), שבהם רס״ג דן בקיאס אל גׄדליין (״היקש בעלי-הוויכוח,״ הדיאלקטיקנים-״המדברים״), ומאפיינו כך: ״קיאס אלגׄדליין, פהו אגׄראאהם אלעלה׳ פי מעלולהא״ (היקש בעלי-הוויכוח, הרי הוא הוצאתם אל הפועל של העילה בעלולה). זאת, לדברי אלטמן ושטרן, עושה רס״ג כהנגדה לקיאס אלמׄשקין (היקש בעלי ההיגיון), שגם בהם דן רס״ג שם. ההגדרה השנייה שדן בה הישראלי דומה מאוד, לדברי אלטמן ושטרן, לדרך שבה אריסטו עצמו מאפיין את הסילוגיזם בספר ההיקש (*Analytica priora* 1.1.24b.18–20), (אלטמן ושטרן מפנים בטעות ל-*Analytica posteriora*), ובספר הניצוח (*Topica* 1.1.100a.25–26). לפי האפיון האריסטוטלי, סילוגיזם הוא טיעון (לוגוס) שבו דברים מסויימים מונחים ודבר אחר נובע מהם בהכרח. מסקנתם של אלטמן ושטרן היא אפוא שר׳ יצחק הישראלי מייחס בדבריו את האפיון האריסטוטלי של ההיקש לתיאולוגים, דוחה אותו ומקבל את האפיון הכלאמי של ההיקש (לעמדת רס״ג בנוגע ל״היקש בעלי ההיגיון״ ול״היקש בעלי הוויכוח״ ראו עוד הלקין, ״מפתיחת רב סעדיה גאון,״ קמח–קנא; משה צוקר, *פירושי רב סעדיה גאון לבראשית* [ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ״ד], 189–190 [מקור ערבי, שם, 16–17], וראו עוד להלן). מדברי אלטמן ושטרן עולה אפוא ש״היקשי בעלי הוויכוח״ הם סוגים של אנלוגיה בלבד, והם מנוגדים לסוגי הסילוגיזם האריסטוטלי (שהם ״היקשי בעלי ההיגיון״). דברי קרקסאני כאן עומדים בניגוד לדברי אלטמן ושטרן. שכן מדברי קרקסאני עולה שהגדרת ההיקש כ״הוצאה אל הפועל של העילה בעלולה״ אינה הגדרה לסוגי אנלוגיות (בניגוד לסילוגיזמים), שהרי הדוגמה שדן בה קרקסאני היא דוגמה לסילוגיזם אריסטוטלי. הישראלי, אפוא, כמו קרקסאני כאן (ויתכן שכמוהם גם רס״ג), ראה בהגדרה ״הוצאה אל הפועל של העילה בעלולה,״ הגדרה לסילוגיזם אריסטוטלי, וכמובן שההגדרה שמייחס הישראלי ל״דיאלקטיקנים״-התאולוגים היא אריסטוטלית.

יתרה מזו, עובדה היא שכפי שאפשר להציג את ״היקשי בעלי ההיגיון״ שבהם דן רס״ג שם, על פי תמונות הסילוגיזם האריסטוטלי, כך אפשרי הדבר גם ב״היקשי בעלי הוויכוח״ שרס״ג עוסק בהם שם (ראו דוגמה לכך רביצקי, *לוגיקה אריסטוטלית*, 39–42). לכן, קשה לטעון ש״היקשי בעלי הוויכוח״ אינם סילוגיזמים אריסטוטלטיים ושהם מנוגדים בצורתם ל״היקשי בעלי ההיגיון.״ ועוד, כמה מן הדוגמאות הנידונות בדברים שמצטט קרקסאני בשם רס״ג בהקשר ל״היקשי בעלי הוויכוח,״ מובאות על ידי רס״ג במקום אחר כדוגמאות ל״היקשי בעלי ההיגיון.״ ראו צוקר, ״קטעים מכתאב תחציל,״ 395–398. עובדה זו יכולה להצביע על כך שרס״ג לא סבר שההבחנה בין סוגי ההיקשים היא ש״היקשי בעלי ההיגיון״ הם סילוגיזמים אריסטוטליים ו״היקשי בעלי הוויכוח״ הם אנלוגיות משפטיות, ושיש להבחין ביניהם על פי צורתם.

114. ה״אומר״ טוען כך: ג (הגשם) הוא א (מתנועע), **מפני** ש-ג (הגשם) הוא ב (יש בו תנועה). ההצדקה לטענה זו היא שכל מה שהוא ב הוא א (ומשום כך, **מפני** ש-ג הוא ב, הוא גם א). זוהי ה״עילה״ לטיעון—ההקדמה הגדולה בהיקש (כל ב הוא א), וה״עלול״ הוא התולדה, המוסקת מן העילה (ג הוא א). כלומר הבחנת אמיתות טענתו מבטלותה נעשית על ידי בחינה האם הוא מוציא את העילה (כל ב הוא א) אל הפועל בעלולה (ג הוא א). כמובן שאם הוא מוציא את העילה אל הפועל הוא חייב להודות שהיא תצא אל הפועל גם במקרים אחרים באופן שיטתי, ולא רק ביחס ל-ג.

115. *באלתפסיר*. כאן במובן של ביאור למה שנאמר, או תוספת הבהרה למה שנאמר.

116. הכלל הוא: אם א אזי ב. הפירוש הוא: אם לא-א אזי ב. ככל הנראה, בעל דעה זו סבור שמובן הכלל הוא **שרק** אם א אזי ב, ולכן הפירוש מבטל את הכלל.

117. *אלמֻלְחִדה*—על ההשקפות שייוחסו למֻלְחִד בספרות הערבית, ראו Wilferd Madelung, "Mulḥid," *Encyclopaedia of Islam*^{2}, 7:546–47.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

הרע. ויאמר בחלקן: [ויקרא יח, ו] איש איש אל כל שאר בשרו, ויאמר: [שם כד טו] [איש איש][97] כי יקלל אלהיו. ויאמר בחלקן: אדם, [וזה כגון][98] [שם יג, ב] [אדם][99] כי יהיה בעור בשרו, [שם א, ב] אדם כי יקריב מכם, ויאמר בחלקן: נפש [וזה כגון][100][שם ד, ב] [נפש][101] כי תחטא, [שם ב, א] ונפש כי תקריב. ובחלקן יצרף לדבריו איש איש ויאמר מבית ישראל,[102] כגון: [שם יז, ג] [איש איש מבית ישראל][103] אשר ישחט שור או כשב. ובחלקן יצרף לכך גם כן ומן הגר. וישנם[104] משימוש הכתוב עניינים אחרים שלא הזכרנום כאן[105] מכיוון שנזכירם ביסודות ההתחלתיים של ההיקשים,[106] הואיל והעניינים האחרים הם כאלה שיילמד מהם דבר בהיקש.[107] ואשר לאלה אשר הזכרנום כאן, הרי שאין להם דרך בשימוש[108] ההיקש, אלא הם נוגעים[109] לכתוב-המפורש בלבד.

השער השלישי
בסיפור מה שאמרו אחד[110] מן המדברים[111] ב[עניין] הסימנים
אשר בהם תהיינה הטענות אמיתיות או בטלות,
ובדברי זולתו ב[שאלה]: מכמה פנים יוכחו האמתות.

אמר אחד מן המדברים, ש[הבחנת] אמיתות האמיתי מִבְּטלוּת הבטל,[112] בכל מה שנחלקו בו החולקים, תילָמד משלושה פנים:
אחד מהם, אי-ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה.[113]

97. כנ״ל.
98. כנ״ל.
99. כנ״ל.
100. כנ״ל.
101. כנ״ל.
102. מילולית: ובחלקן יצרף לדבריו איש איש את דבריו מבית ישראל.
103. הסוגריים במקור הערבי, במהדורת נמוי.
104. מילולית: וכאן.
105. מילולית: שעזבנו את הזכרתם כאן.
106. ככל הנראה קרקסאני מתכוון להפנות כאן לדיון שבהמשך מאמר ד, שערים לג–לו (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:402–2).
107. מילולית: הואיל והיו [העניינים] ממה שיוקש עליו.
108. אפשר לתרגם גם: ביישום.
109. מילולית: מיוחדים.
110. אפשר לתרגם גם: שאמרו חלק.
111. בעץ׳ *אלמתכלמין*. הכוונה בהקשרה כאן היא העוסקים בעקרונות הדתיים, התאולוגים. ולהלן, מדרך הוויכוח שמנהל קרקסאני נגדם, עולה אפשרות שמדובר בתאולוגים המרצים את טענותיהם במסגרת ויכוחית, אף שייתכן שדרך הוויכוח שבדברי קרקסאני אינה אלא מתודה ספרותית-לוגית והיא אינה מכוונת ליישום ריאלי.
112. היות והעקרונות הנידונים להלן עוסקים בהכחשת טענות היריב ולא באימותן, ויידה מציע לקרוא: *ואנתקאץ׳ אלמנתקץ׳*, במקום: *מן אנתקאץ׳ אלמנתקץ׳*, כלומר: ״שאמתות האמתי **ובטלות הבטל**...יילמדו משלושה פנים״ (ראו Vajda, “Études” [1948]: 65, no. 2). אני העדפתי להוסיף מילת הסבר במשפט ולא לשנות את הנוסח. לניתוח העמדות המבוארות להלן ראו לעיל במבוא.
113. *תרך אנ׳ג׳א אלעלה׳ פי מעלולהא*. במילים דומות מגדיר ר׳ יצחק הישראלי את ההיקש *בכתאב אלחדוד ואלרסום* (ספר הגדרים והרשמים): ״חד אלקיאס: אנ׳ג׳א אלעלה פי אלמעלול. וחדוה אלג׳דליון באן קאלו: אלקיאס קול, אד׳א וצ׳עת פיה אשיא מכ׳תלפה׳ בדר מנהא ואחד אצ׳טראראא״ (תרגום: ״הגדרת ההיקש: ההוצאה אל הפועל של העילה בעלול. והגדירוהו בעלי הוויכוח [או: הדיאלקטיקנים, וכוונתו לתאולוגים, ״המדברים״], בכך שאמרו: ההיקש הוא מאמר, שאם יונחו בו דברים שונים, יופיע מהם [דבר] אחד בהכרח״). ראו Hartwig Hirschfeld, “The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge,” *JQR* 15 (1903): 690, וראו שם, עמ׳ 691, לביקורתו של הישראלי על הגדרת הדיאלקטיקנים-התאולוגים. לתרגומו העברי-הייחודי של ניסים בן שלמה לפסקה זו ראו נפתלי הירשפלד, ״חבור יצחק הרופא הישראלי אשר העתיקו נסים בר שלמה ריי״ת מלשון ערב ללשון הקדש,״ בתוך *תהלה למשה: קבוצת מאמרים בחכמת ישראל לכבוד משה שטינשניידר, מאת אוהביו ותלמידיו* (לפסיא: א׳ הארראסאוויטץ, תרנ״ו), חלק עברי, 139. לתרגום אנגלי ולניתוח של פסקה זו, ראו Alexander Altmann and Samuel M. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the*

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

שלוש המצוות הללו בפסוק אחד, והוא אומרו: לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו. וכמו כן את חקותי תשמרו, ושבו גם כן שילש מצוות דומות זו לזו. וכמו כן דבריו: [דברים טז, יט] לא תטה משפט לא תכיר פנים, וזה, שהטיית הדין יהיה עמה משוא פנים ולקיחת שוחד.[80] וכגון זה: [ויקרא יט, יד] לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשול.

3. ויש ממנו שלפעמים יזכיר את המצווה האחת במספר פסוקים,[81] והסיבה לכך—ריבוי ענפי המצווה ואופניה. וזה כגון השבת והפסח וחלק מן הקורבנות ומה שדומה לזה. וממנו מה שלא יֹאמר בַּאיסור: לא תעשה, אלא יבטאו בלשון הישמרות[82] והיזהרות פן יהיה כך. וזה כגון: [דברים יב, יג] השמר לך פן תעלה, ודומה לו [שם יט] פן תעזב את הלוי, [שם טו, ט] פן יהיה דבר עם לבבך בליעל.
(350) ויש ממנו מה שיוציא את האיסור [בלשון] התשת-כוח[83] והימנעות היכולת. וזה כגון: [דברים טז, ה] לא תוכל לזבח את הפסח, [שם יב, יז] לא תוכל לאכל בשעריך, [שם כב, כט] לא יוכל שלחה. לא שיש שם חוסר-כוח בַּמבנה,[84] אלא משמעות [דבר] זה שהציווי והאיסור יחצצו בינך ובין המעשה וימנעוך ממנו. וזה כמו מה שעשוי האדם לומר למי שמאיים עליו בפֶּגע:[85] לא תוכל להביט בי ולא תוכל לדבר איתי, כלומר שהמניעות שימנעוך מזאת [הן] מסוג הזהירות וזולתה,[86] לא שיש שם חוסר-כוח ולא שלילת יכולת.

4. ויש ממנו גם כן שכאשר רצה לאסור דבר, יֹאמר: לא יהיה לך ולא יימצא לך. וזה כגון: [שמות כ, ג] לא יהיה לך אלהים אחרים, [דברים כה, יג] לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן, [שם כב, ה] לא יהיה כלי גבר, [שם יח, י] לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש, [שמות יב, יט] שאר לא ימצא בבתיכם. ויש ממנו שיֹאמר באיסור: לא תאכל כל כזה, כגון: [דברים יד, ג] לא תאכל כל תועבה, [שם כא] לא תאכלו כל נבלה. לא שהחלק מהכל מותר,[87] אלא משמעות [דבר] זה שאכילת הכל אסורה עליך.[88] ויש ממנו מה שלא יִזכר בציווי ולא בְּאיסור, אלא יֹאמר: מי שיעשה כך וכך ייענש בכך, ותוצאת הדבר היא שכבר נאסר.[89] וזה כגון: [דברים כה, יא] ושלחה ידה והחזיקה במבושיו וקצותה את כפה. וכגון זה: [ויקרא כד, יט] ואיש כי יתן מום בעמיתו[90] [וג[ו]י][91] עין תחת עין ושאר הפרשה.[92] ויש ממנו מה שייצא הציווי [בלשון] הודעה.[93] וזה כגון דבריו: [בראשית ט, ו] שופך דם האדם באדם דמו ישפך. וזה, לא שהוא הודעה, אלא הוא חיוב על האנשים שיהרגו את מי שהרג. ודומה לו: [שם לב, לג] על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה.

5. ויש שיאמר בחלק מן המצוות:[94] איש איש, ויאמר בחלקן: או אשה. [וזה כגון][95] [במדבר ה, ו] [איש או אשה][96] כי יעשו מכל (351) חטאֹת האדם, [דברים יז, ב] איש או אשה אשר יעשה את

80. מילולית, ברבים: השוחדים.
81. נמוי מעיר על נוסח אחר: במספר מקומות, כוונתי במספר פסוקים.
82. מילולית: אלא יוציאו הוצאת הישמרות.
83. מילולית: מה שיוציא הוצאת התשת-כוח.
84. כלומר במבנה הגוף, או במבנה האדם הפוֹעֵל. הכוונה היא: לא שבאופן פיזי אין יכולת, אלא …
85. אפשר לתרגם גם: ב[דבר] מגונה.
86. כלומר שאני אזהר מפניך.
87. קרקסאני שולל את אפשרות הפירוש שהפסוק אוסר רק את אכילת כל הנבלה או כל התועבה, אך אכילת חלקן מותרת.
88. מילולית: שהכל, עליך, אסורה אכילתו.
89. מילולית: ויהיה מזה שכבר נאסר, כלומר תוצאת התניה זו היא שהמעשה אסור.
90. נמוי מעיר על נוסח אחר: באדם.
91. הסוגריים במקור הערבי, במהדורת נמוי.
92. *אלקצצ'*, מילולית: הסיפור, אולם קרקסאני משתמש במונח *קצצ'* במובן פרשה, עניין, נושא, וכך תרגמתי כאן. ראו מאמר ד, תחילת שער יב (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:369, para. 1).
93. מילולית: ייצא הציווי יציאת ההודעה. והכוונה בלשון הודעה אינפורמטיבית. ראו להלן שער ה, תחילת סעיף 3.
94. מילולית: וממה שישתמש בו הכתוב הוא שיֹאמר בחלק המצוות ….
95. הסוגריים במקור הערבי, במהדורת נמוי.
96. כנ״ל.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

ואשר לחבורה מבין חברינו, הרי הם הכחישו את אופן ההסכמה בפרטים מן המצוות, בגלל שראו את המחלוקת שיש בקבוצה.[72] וכבר ביארתי בשער השמונה עשר מן המאמר השני את שיטתי ב[עניין] המסורת.[73]

השער השני
בהזכרת אופני הפסוק ומיניו

יש ממנו בלשון יחיד,[74] וזה כגון: [שמות כ, ג] לֹא יִהְיֶה לְךָ, [דברים ו, ד] שְׁמַע יִשְׂרָאֵל, [שמות כ, יב] כַּבֵּד אֶת אָבִיךָ, [דברים ה, יב] שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת, [שמות כ, יג] לֹא תִרְצָח. ויש ממנו בלשון רבים,[75] וזה כגון [ויקרא יט, יב] וְלֹא תַשְׁבִּעוּ בִשְׁמִי לַשָּׁקֶר, (349) [שם טו] לֹא תַעֲשׂוּ עוֹל בַּמִּשְׁפָּט, [שם כז] לֹא תִקִּיפוּ פְּאַת רֹאשְׁכֶם. ויש ממנו שיביאו בביטויים מעטים,[76] כגון: [דברים כב, יב] גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָךְ, [שם יא] לֹא תַלְבֵּשׁ שַׁעַטְנֵז, [ויקרא טז, כט] תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם, ויש ממנו שיזכירו בביטויים רבים, וזה כגון: [שם כה, ח] וְסָפַרְתָּ לָךְ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים וְהָיוּ לְךָ וכו׳.

2. ויש ממנו שתהיה בפסוק האחד מצווה אחת, כגון: [שמות כ, יג] לֹא תִרְצָח, לֹא תְנָאֵף,[77] [ויקרא יח, ז–יז] לֹא תְגַלֵּה, ויש ממנו מה שיהיה בפסוק האחד [כמה] מצוות, כגון: [שם יט, יט] אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם וּבֶגֶד כִּלְאַיִם שַׁעַטְנֵז לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ.[78] בהמתך לא תרביע כלאים וג[ו]׳,[79] וכגון: שם יא] לֹא תִגְנֹבוּ וְלֹא תְכַחֲשׁוּ וְלֹא תְשַׁקְּרוּ וג[ו]׳. ואמר אחד מאנשי העיון ב[עניין] זה, שהסיבה לכך היא השוואת המצוות הנזכרות בפסוק ודימוין זו לזו וקשירת חלקן בחלק [אחר]. וזה, שמי שגנב—כיחש ושיקר, ולכן כלל את

71. מילולית: כאשר מציגים אותן לפני ההיקש. קרקסאני אינו מבאר אילו דעות רבניות נפרכות לאור ההיקש ובמה פרכתן. גם החכם הקראי יפת בן עלי העביר על הרבניים ביקורת על ניסיונם לעסוק בהיקש, אך כאן הביקורת היא על המתודה ולא על התכנים. הוא אומר: "יהה מקור טעותם של רבים מהעוסקים בהקש, כאשר מוצא [אחד מהם] דין המחוייב בפרט, הריהו מחייבו בסוג. זה קורה לעיתים קרובות לאנשי הגלות משום שהוא דק (=מסובך) עד מאוד ובכגון זה אמר הכתוב 'כי יפלא ממך דבר למשפט' (דברים יז, ח). ואין [ראוי] שמחמת קוצר דעתנו בדרך [ההקש] נסלק את עקרונות ההקשים והמסקנות" (בן-שמאי, "שיטות המחשבה," 89. התרגום וההוספות הן של בן-שמאי. לניתוח הדברים ראו רביצקי, *לוגיקה אריסטוטלית*, 36).

72. מילולית: המחלוקת אשר בה הקבוצה. הכוונה שהם שללו את ה"הסכמה" בגלל שלחברי הקבוצה יש חילוקי דעות בקשר לפרטים מן המצוות. ויידה מסביר כי "הקבוצה" (*אלגמאעה*) כאן היא הרבניים (ראו Vajda, "Études" [1948]: 63). אולם מסתבר שקרקסאני מתכוון למה שכתב במאמר ב, שער יח (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 1:141, para. 1): "הנה קבוצה מן העניינים והקראים מאמתים את ראית ההסכמה (*אלאג׳מאע*), במקומות מן המצוות...אמרו אז שההסכמה האמתית היא מה שהסכימו (מילולית: שהתקבצו) עליה פלגי היהודים, והם הרבניים והעניינים והבנימיניים וזולתם מן הפלגים, וימָנו כל פלג ופלג. וסברו שההסכמה האמתית היא מה שהיו הפלגים הללו בכללם מסכימים עליו. ואשר למה שלא התקבצו עליו בכללם הרי אינו הסכמה אמתית." לפי זה, "הקבוצה" שעליה מדובר כאן היא כלל זרמי היהדות לפלגיהם.

73. מאמר ב, שער יח (ibid., 49–141). השער עוסק בעניין המסורת וההסכמה (*פי אלנקל ואלאג׳מאע*). דחיית המסורת כמקור הלכתי עצמאי הייתה מיסודות הפולמוס הקראי נגד הרבנים. מצדם של רבנים כמו רס״ג, המסורת מגולמת בספרות המשנה והתלמוד ובהיות המסורת מקור דעת אמין יש לקבל את סמכות ההלכה התלמודית. קרקסאני, כדרכם של הקראים הרציונליסטים, לא קיבל עמדה זו. לדעתו, מסורת במובנה הכללי, בבחינת ידע הנמסר בכתב או בעל פה, אינה מקור דעת אמין כשלעצמו, אלא הוא טעון בדיקה וביקורת שכלית. את המסורת בתחום ההלכה מצמצם קרקסאני למקרא הכתוב, שנמסר מדור לדור. לדיון במעמדה של המסורת בשיטת קרקסאני ראו עוד מאמר ב, שער ד (ibid., 66), וראו עוד בן-שמאי, "שיטות המחשבה," 54, כי לדעת קרקסאני "המסורת אינה נשלֶלת מעיקרה. היא ידיעה שיש לדון בה ולשפוט אותה." וראו עוד שם, 90–91; 94–95.

74. מילולית: הנה ממנו מה שיהיה בלשון יחידים.

75. מילולית: ריבוי.

76. כלומר במילים ספורות ומעטות.

77. לפי המסורה, הדיבר השישי, השביעי, השמיני והתשיעי (לֹא תִרְצָח {ס} לֹא תִנְאָף {ס} לֹא תִגְנֹב {ס} לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר)—כל אחד מהם פרשה לעצמו. בחלוקת הפסוקים של דיברות אלה ישנן מסורות שונות. ראו על כך עמנואל טוב, *ביקורת נוסח המקרא* (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ן), 3. נראה שקרקסאני מנה אותם בארבעה פסוקים נפרדים.

78. נמוי מתקן בהערה: תשמרו.

79. הפסוק במלואו: "אֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמֹרוּ בְּהֶמְתְּךָ לֹא תַרְבִּיעַ כִּלְאַיִם שָׂדְךָ לֹא תִזְרַע כִּלְאָיִם וּבֶגֶד כִּלְאַיִם שַׁעַטְנֵז לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ."

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

כתאב אלאנואר ואלמראקב ליעקוב אלקרקסאני, מאמר ד, שערים א–ח
תרגום עברי

(348)

השער הראשון
ב[שאלה] מכמה אופנים יוודעו המצוות לאשורן[63]

אשר למה שיש עליו הסכמה [מצד] חברינו מבין העניים והקראים[64]—הוא שידיעת המצוות נלקחת משלושה אופנים, והם: הפסוק,[65] וההיקש וההסכמה.[66] וכך היו סוברים הקדמונים מבין הרבניים וזה ברור בספריהם ומאמריהם, וכבר ביארנו זאת במאמר השני.[67]

ואשר לאותם [הרבניים] החדשים,[68] מבין מי שעוסק בעיון ומקבל על עצמו את דברי הרבניים, הרי שחלקם מבטלים את ההיקש לגמרי וחלקם מתירים אותו במצוות השכליות ולא בשמעיות, וזה גם כן באופן שהבאנו במאמר השני.[69] וסברתם בהכחשת ההיקש ובכפירה בו אינה אלא בגלל שהם ראו שרבות מדעותיהם[70] נפרכות כאשר בודקים אותן לאור ההיקש.[71]

63. מילולית: תיוודע אמת המצוות.

64. להבחנה בין העניים והקראים ראו: Haggai Ben-Shammai, "Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism," in *Studies in Muslim-Jewish Relations*, vol 1, ed. Ronald L. Nettler (Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers, 1993), 19–28. על הכיתות הקראיות והפרוטו-קראיות שפעלו מאמצע המאה השמינית, ראו עוד משה צוקר, *על תרגום רס"ג לתורה* (ניו יורק: פעלדהיים, תשי"ט), 143–228.

65. אלנץ, והכוונה לפסוק שהוראתו ברורה ומפורשת מעצמו. על האופנים השונים שלפיהם יש להבין את הפסוקים שהוראתם ההלכתית ברורה מעצמה, ראו להלן, שער ב.

66. *אלקיאס ואלאג'מאע*. אלו הם שניים מבין ארבעת שורשי ההלכה המוסלמית: *הקראן*; *הסנה*; *האג'מאע*; *הקיאס* (הקראן הכתוב; המנהג [בעיקר של הנביא וחבריו], כפי שזה הועבר במסורת שבעל פה, מסורת שכונסה בקבציה הספרותיים המקובלים; ההסכמה—לפי פירושיה השונים; וההיקש—לשיטותיו השונות). קרקסאני מונה כאן אפוא שלושה (יחד עם "הפסוק"), מקורות להלכה, המקבילים לשלושה מבין המקורות המוסלמיים, כשאת "המסורת" הוא דוחה (על המסורת אצל קרקסאני ראו להלן). על ארבעת שורשי ההלכה המוסלמית לגווניהם והתפתחותם ראו Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon, 1959); Zysow, *Economy*. על האפשרות שאלו הושפעו בתוכן ובמינוח מעמדות תלמודיות, ראו Judith R. Wegner, "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The Four Roots of Islamic Law and Their Talmudic Counterparts," *The American Journal of Legal History* 26 (1982): 25–71. בחיוב ההיקש ובסתירת עמדת רס"ג השוללת את השימוש בהיקש בהלכה, דן קרקסאני באריכות במאמר ב, שערים ט–יא. ראו Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 1:79–111. על ההיקש אצל קרקסאני ועל ויכוחו נגד רס"ג בעניין זה, ראו אברהם ש' הלקין, "מפתיחת רב סעדיה גאון לפרוש התורה," בתוך *ספר היובל ללוי גינצבורג*, ערך אלכסנדר מארכס (נוירק: האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, תש"ו), חלק עברי, קכט–קנז. על המסורת וההסכמה אצל קרקסאני ראו מאמר ב, שער יח (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*,1:141–49), וראו עוד על האג'מאע אצל קרקסאני, כאן, "דעות אלקרקסאני על טקסט המקרא".

67. ראו מאמר ב, שער י (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 1:88, para. 1, ll. 3–7); שם, שער (ibid., 110, para. 15), וראו עוד שם, שער י (ibid., 98–99, para. 22), שכנגד רס"ג שהכחיש את השימוש בטיעון קל וחומר (ראו שם, שער ט [ibid., 86, para. 15]), קרקסאני טוען כי חכמי התלמוד הכירו בו ויישמו אותו.

68. קרקסאני מנגיד בדבריו כאן בין הרבניים הקדומים (שאותם הוא הזכיר לפני שתי שורות), חכמי המשנה והתלמוד, ובין הרבניים העכשוויים, אלו העוסקים ב"עיון," כלומר בתאולוגיה. לפי זה, אין לקרוא אלמֻחַדְּתין כניקודו של נמוי, אלא אלמֻחַדַּתין. וראו גם Vajda, "Études" (1948): 63 שתרגם: les Rabbanites modernes. אפשרות אחרת היא לנקד אלמֻחַדַּתין ולתרגם: "בעלי המסורת." אולם מן ההקשר שבו *אלמחדתין* מופיע לאחר "הקדמונים מבין הרבניים" נראה יותר כפי שתרגמתי בפנים. תודתי לפרופ' חגי בן-שמאי על עצותיו הטובות בנושא זה בפרט.

69. ראו מאמר ב, שער ט (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*,1:82, para. 7), שם מוצגת עמדת רס"ג בעניין ההבדל בין ההיקש במצוות השכליות וההיקש במצוות השמעיות, וראו שם (ibid., 86–87, para. 16), שקרקסאני מבאר כי עמדת רס"ג היא כעמדת יעקב בן אפרים שלפיה, לדעת קרקסאני, ההיקש אפשרי במצוות השכליות אך לא בשמעיות. לביקורתו של קרקסאני על עמדה זו ראו שם, מאמר י (ibid., 100–101, para. 25). לניתוח נוסף של עמדה זו ראו רביצקי, "רב סעדיה גאון ויעקוב אלקרקסאני." וראו עוד שער י (ibid., 99–100, para. 23), בביאור העמדה שלפיה כל המצוות שמעיות, עמדה שממנה נגזר כי אין לעשות היקש בכלל עולם המצוות.

70. *מן מדאהבהם*, אפשר לתרגם גם: משיטותיהם.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

להוליד ואף על פי שהוא יודע שבהמה זו היא פרדה, כל עוד הוא לא צירף יחד את שתי ההקדמות: "כל הפרדות עקרות" ו"זו היא פרדה." ידיעות של שתי ההקדמות—**כל אחת בנפרד**—אינן יכולות לבסס את הכרחיותה של המסקנה.[62] לפי הבנה זו של דברי "הפרשן" (ושל שיטת קרקסאני), חידוש הידע הבלתי-ידוע מתוך הידע הידוע, הנעשה בסילוגיזם אריסטוטלי, אינו הכרה של ידע הנגזר **בנוסף** לצירוף שתי ההקדמות. חידוש הידע פירושו עצם חיבור שתי ההקדמות בסילוגיזם. בעקיפין, הסבר זה לתיפקודו ולנחיצותו של הסילוגיזם מהווה גם הגנה על מעמדה של הלוגיקה האריסטוטלית בכללה.

סיכום

דיונו של קרקסאני ביסודות הלוגיים של המתודולוגיה ההלכתית-הקראית חדשני ומעניין מכמה בחינות. ראשית, הוא מבהיר את הבדלי ההשקפה היסודיים שבין העמדה הרבנית המסורתנית, לבין העמדה הקראית הרציונליסטית. לפי העמדה הרבנית, הידע ההלכתי חייב להתבסס על מסורת (והמסורת מגולמת בספרות המשנה והתלמוד). לעומת זאת, לפי קרקסאני, הרחבת ההלכה הנלמדת מן המקרא והסקת מצוות בלתי-ידועות מתוך המצוות הידועות צריכות להיעשות באמצעים שכליים-לוגיים.

שנית, דיונו חושף בפנינו את התשתית הלוגית שעל גביה ניתח קרקסאני את מבנה עולם ההלכה. המבנה הוא סילוגיסטי. קרקסאני עומד על כך שלכל מצווה יש עילה, כלומר ישנו "גבול אמצעי" המתווך בין מקרה (או סיטואציה) לבין הדין שנתנה לו התורה. עמדת קרקסאני בנושא זה נוגדת את דעתו של רס"ג. לפי רס"ג, רק בתחום המצוות השכליות מבנה ההלכה הוא סילוגיסטי, אולם בתחום זה אין מקום להסקת ידע בלתי-ידוע. בתחום השמעיות, לעומת זאת, המבנה אינו סילוגיסטי ומשום כך אין מקום כלל ליישום ההיקש.

שלישית, קרקסאני מיישם עקרונות לוגיים ואפיסטמולוגיים, כפי שמצאם בכלאם המוסלמי, לגבי תחום המתודולוגיה ההלכתית ופרשנות המקרא. הלך מחשבה זה עולה בקנה אחד עם מגמה בעלת נוכחות בספרות אצול אלפקה, שלפיה הבסיס לדיון בהיקש ובעקרונות פרשניים הוא עקרונות הלוגיקה. אולם דיונו של קרקסאני קודם למגמה אסלאמית זו בזמן ניכר. מגמה זו בין חכמי *אצול אלפקה* קיימת באופן ממשי למן אלגזאלי ואילך, או לכל המוקדם למן אבן חזם. העובדה שכבר חכם כמו קרקסאני מביא לידי ביטוי הלך מחשבה דומה יכולה להאיר באור חדש את ההיסטוריה של יישום הלוגיקה לגבי עולם ההלכה בין החכמים המוסלמים עצמם. לנושא זה ישנן השלכות גם לגבי הבנת מעמדם של הפילוסופים היהודים והפילוסופיה היהודית בהקשר של הפילוסופים והפילוסופיה הכלליים.

ולאחרונה, דיונו של קרקסאני מצביע על מודעות לביקורת על הלוגיקה האריסטוטלית, ששורשיה הישירים נטועים בוודאי בכלאם המוסלמי (קרקסאני מבסס את דיונו על מקורות כלאמיים), וייתכן מאוד שזו, בתורה, שאבה מהלכי רוח סקפטיציסטיים שהתקיימו בעולם המוסלמי. אף ייתכן שהשורשים הרחוקים יותר של ביקורת זו נטועים בהגות היונית הסקפטית. דברי קרקסאני מביעים ככל הנראה גם את אחת ההגנות הראשונות על הסילוגיסטיקה האריסטוטלית, וזאת כחלק ממערך מחשבתי כולל הדוגל ברציונליזם דתי.

אבירם רביצקי
אוניברסיטת אריאל

62. לניתוח תפיסה זו ראו Ernst Kapp, "Syllogistic," in *Articles on Aristotle*, ed. Jonathan Barnes et al., vol. 1 (London: Duckworth, 1975), 39. לגישה אחרת המצדיקה את האינדוקציה, ואת ביסוס ההקדמה הגדולה בהיקש האריסטוטלי על אינדוקציה, ראו: Goodman, *In Defense of Truth*, 31, 194–196.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

לזו של סקסטוס הועלתה בזמן המודרני על ידי ג׳ון סטיוארט מיל.[56] אולם אותו ה״מדבר״ המצוטט על ידי קרקסאני אינו מתמקד במעגליות של הסילוגיזם. לב ביקורתו מתמקד בכך שהסילוגיזם אינו מחדש ידע בלתי-ידוע.[57] במאה העשירית הובעו בעולם המוסלמי ביקורות נגד הלוגיקה האריסטוטלית, ככל הנראה כחלק מההתנגדות הדתית לפילוסופיה האריסטוטלית בכללה, ומסתבר שאותו ה״מדבר״ המצוטט על ידי קרקסאני לקח חלק בפולמוס כנגד הפילוסופיה האריסטוטלית.[58] החכם המוסלמי, שהיה אולי הידוע מכולם בטיעוניו נגד הסילוגיזם האריסטוטלי, הוא אבן תימייה (מת ב–1328 לספירה), וביקורתו מתמקדת באותו ההיבט שבו התמקד ה״מדבר״ המצוטט על ידי קרקסאני: אין בסילוגיזם חידוש של ידע בלתי-ידוע.[59] קרקסאני עצמו דוחה את הביקורת המובעת על ידי אותו ה״מדבר״ ומגן על תקפות הסילוגיזם ועל הנחיצות בו. בכך עמדתו של קרקסאני עצמו הפוכה מזו של אבן תימייה.[60]

כדי להסביר את משמעותו של הסילוגיזם האריסטוטלי מצטט קרקסאני קטע ארוך מדברי ״אחד הפרשנים,״[61] שבו הסבר להיגיון העומד בבסיס הסילוגיזם האריסטוטלי. דברי ה״פרשן״ המצוטטים על ידי קרקסאני מבהירים שהסילוגיזם אינו רק מסכם תהליך אינדוקטיבי, המייתר את תהליך ההיסק, אלא יש בו חידוש של ידע בלתי-ידוע. דברי ״הפרשן״ הם הדגשה ופיתוח של דברי אריסטו *בספר ההיקש* (*Analytica priora* 2.21.67a 35–38). לפי אריסטו, אדם יכול לדעת ש״כל הפרדות עקרות״ ויחד עם ידיעה זו הוא יכול גם לחשוב שבהמה כלשהי יכולה

---

56. ראו John S. Mill, *System of Logic: Ratiocination and Inductive* (London: Longmans, Green and co., 1941), 119–37. לדיון בהצדקתה של הדדוקציה, ראו Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 290–318. ברגמן, *מבוא לתורת ההיגיון*, 331–336.

57. כתבי סקסטוס אמפיריקוס ורעיונותיו כמעט ולא היו ידועים בעולם הערבי, בוודאי לא באמצעות חיבוריו של סקסטוס עצמו (על חיבורי סקסטוס ראו נתן שפיגל, *תולדות הספקנות העתיקה* [ירושלים: מוסד ביאליק ואקדמון, תשמ״ג], 112–113). מסיבה זו בלבד יקשה עלינו לטעון שעמדתו של סקסטוס היא המקור ההיסטורי-הטקסטואלי לדעה שאותה מצטט קרקסאני. לדברי ג׳וזף ון אס אפשר להניח שעמדות סקפטיציסטיות-הלניות חדרו בדרכים עלומות לעולם המוסלמי. לדבריו: ״אני חושב שהם [הטיעונים של הספקנות ההלניסטית] חדרו [לעולם המוסלמי] בדרך שהיא פחות או יותר תת-קרקעית—באותה דרך שבה פריטים רבים של הלוגיקה הסטואית למשל, חדרו לתוך ה׳כלאם׳ ולתוך ׳אצול אלפקה׳״ (Josef van Ess, “Skepticism in Islamic Religious Thought,” *Al-Abḥāth* 21 [1968]: 3). וראו עוד שם, 11. על הבעיות של קביעת העברת הידע מן העולם ההלניסטי לעולם הערבי, ולביקורת על הגישה העולה מדברי ון אס, ראו Dimitri Gutas, “Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): A Review of the Sources,” *Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt (ANRW)* 36 (1994): 4939–73.

58. ראו על הביקורת נגד הלוגיקה בעולם המסולמי של ימי הביניים, Wael B. Hallaq, introduction to *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon, 1993), 32–34.

59. לניתוח עיקרי השקפותיו של אבן תימייה נגד הלוגיקה ראו C. A. Qadir, “An Early Islamic Critique of Aristotelian Logic: Ibn Taimiyyah,” *International Philosophical Quarterly* 8 (1968): 511–12.

60. בסקירתו את ההתנגדות ללוגיקה האריסטוטלית שהייתה קיימת בעולם המוסלמי בימי הביניים, מאזכר חלאק את קרקסאני כמי ״שדגל בעמדה שלפיה הסילוגיזם אינו מוסר שום ידע חדש״ (Hallaq, *Ibn Taymiyya*, 44). חלאק מפנה בעניין זה (שם, הערה 154), למאמרו של ון אס (“Skepticism in Islamic Religious Thought”), אולם ון אס, בצדק, לא ייחס את הביקורת שלפיה הסילוגיזם אינו מחדש ידע בלתי-ידוע לקרקסאני עצמו. על משמעות ההבדלים שבין תפיסת הסילוגיזם של אבן תימייה לבין תפיסתו של קרקסאני ארחיב בהזדמנות אחרת.

61. שער ה (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:355, para. 2). ויידה בהערות לתרגום דברי קרקסאני כותב שלא מצא את מקורו של קרקסאני (Vajda, “Études” [1948]: 68, no. 12). ייתכן שמקור דברי קרקסאני באחד מן הפרשנים לספר ההיקש (*Analytica priora*), והדבר טעון עדיין בירור, בעיקר מפני שרבים מן הפירושים (בעיקר הערביים) שהיו יכולים להיות זמינים לקרקסאני אבדו. על הפירושים לספר ההיקש (שהיו יכולים להיות זמינים לקרקסאני), ראו Nicholas Rescher, introduction to *Al-Fārābī's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1963), 31–34; Joep Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics* (Leiden: Brill, 1994), 5–9.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

חידוש זה בתחום אצול *אלפקה* היהודי, ועד שלא יימצאו מקורות מוסלמים קדומים לקרקסאני, או בני דורו, דומה שאפשר לראות בקרקסאני חלוץ בתחום יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית לגבי עולם המתודולוגיה ההלכתית.[53]

ביקורת והגנה על הסילוגיזם האריסטוטלי: בין ספקנות כלאמית לרציונליזם דתי

בדיונו אודות מהות הסילוגיזם האריסטוטלי בשער ה של מאמר ד, מצטט קרקסאני את דבריו של אחד התאולוגים המוסלמים, ה"מדברים" (*בעלי אלמתכלמין*), שבהם ביקורת על הסילוגיזם האריסטוטלי. תמצית דברי ה"מדבר" היא כי בסילוגיזם האריסטוטלי, המסקנה בהכרח ידועה ללוגיקן כשטען את ההקדמה הגדולה. משום כך הסילוגיזם אינו מלמד ידע בלתי-ידוע. "ומה שלא יילמד ממנו עניין בלתי-ידוע אינו ראָיה ולא מופת. ואם [דבר] זה כך [הוא], הרי שכבר התאמת שעניין זה [הסילוגיזם] אינו ממה שיש בו צורך."[54]

ביקורת זו כנגד הסילוגיזם האריסטוטלי דומה (אך לא זהה), לביקורת שהועברה בעת העתיקה על ידי הספקן סקסטוס אמפיריקוס (Sextus Empiricus). סקסטוס טען שההקדמה הגדולה בסילוגיזם האריסטוטלי מבוססת בהכרח על אינדוקציה. לשיטתו, אם ההקדמה הגדולה בסילוגיזם אמתית, אזי היא בהכרח מבוססת על אינדוקציה שלמה (כלומר על בדיקת כל הפרטים שאליהם ההקדמה הגדולה מתייחסת). לפי זה, מסקנת הסילוגיזם בהכרח ידועה בעת הצבת ההקדמה הגדולה. כלומר, לדעת סקסטוס, ככל שהסילוגיזם הוא בעל משמעות הוא מעגלי.[55] ביקורת דומה

53. אם אפשרות זו נכונה ייתכן כי חכמי האסלאם הושפעו בצורה כזו או אחרת מן המגמות הקראיות, והנושא כולו טעון בדיקה נוספת. לסוגיה זו ישנה משמעות כללית לגבי הערכת מקומם של הפילוסופים היהודים בתחום ההגות האוניברסלית. גישה רווחת בקרב חוקרי מדעי היהדות, שראש הדוגלים בה הוא יצחק (יוליוס) גוטמן, רואה את הפילוסופיה היהודית כתוצר של מפגש בין היהדות ובין הפילוסופיה (היוונית, הערבית, הלטינית, הגרמנית, וכדומה). הפילוסופיה, לפי גישה זו, הוכנסה אל היהדות "מבחוץ," והחכמים היהודים בחלקם נענו לה ובחלקם שללו אותה. אופיינית לגישה זו היא ראיית הפילוסופיה היהודית כתוצר של תגובה למתרחש בתחום הפילוסופיה בעולם הנכרי הכללי. לגישה זו ראו יצחק י' גוטמן, *הפילוסופיה של היהדות* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1963), 9–10; אליעזר שביד, "האם קיימת מסורת עצמאית של פילוסופיה יהודית?," בתוך *טעם והקשה: פרקי עיון בספרות המחשבה היהודית בימי הביניים* (רמת גן: מסדה, 1970), 12–36; קולט סיראט, *הגות פילוסופית בימי הביניים* (ירושלים: כתר, 1975), 3–8; יעקב לוינגר, יוסף ב' סרמוניטה, ושלום רוזנברג, "פילוסופיה יהודית מהי? – סימפוזיון," בתוך *התגלות, אמונה ותבונה*, עורכים משה חלמיש ומשה שוורץ (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1976), 147–169; רפאל ישפה, *פילוסופיה יהודית בימי הביניים: מרב סעדיה גאון עד הרמב"ם* (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2005–2007), 11–65; אביעזר רביצקי, *על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה* (ירושלים: כתר, 1991), 130. וראו עוד על גישה זו Warren Z. Harvey, "Historiographies of Jewish Philosophy: The Place of Maimonides and Lévinas," in *Paradigms in Jewish Philosophy*, ed. Raphael Jospe (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1997), 27–36. גישתו של זאב הרוי שונה. לדעתו, היהודים השתתפו בחיים הפילוסופים. הם נטלו חלק בעיצובה של הפילוסופיה, והמטען היהודי שנשאו אפשר להם לעצב אותה בדרכם המיוחדת להם, כפי שהמטען האתונאי שנשא סוקרטס עיצב את הפילוסופיה שלו בדרכו היוונית. בלשונו: "פילוסופיה יהודית היא פילוסופיה קוסמופוליטית, שנכתבה בזמנים, מקומות ולשונות רבים ושונים…הפילוסופיה לא הייתה 'חיצונית' ליהדות יותר מאשר לנצרות או לאסלאם, או לתרבות האנגלית, הצרפתית או הגרמנית. אם בכלל, ייתכן שישנה קרבה בין פילוסופיה ליהדות" (Warren Z. Harvey, "Sa'adiah, Mendelssohn, and the Theophrastus Thesis: Paradigms of Jewish Enlightenment: A Response to Raphael Jospe," in Jospe, *Paradigms in Jewish Philosophy*, 67. וראו עוד דברי הרוי אצל בריאן מגי, *הפילוסופים הגדולים: מבוא לפילוסופיה המערבית*, עורך המהדורה העברית יהודה מלצר [תל אביב: משכל, 1997], 89–90). דומה שגישתו של הרוי מתאימה יותר מזו של גוטמן וסיעתו, להסבר קדימותו ומקוריותו של קרקסאני ביישום הלוגיקה בתחום המתודולוגיה ההלכתית.

54. Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:354, para. 1. הדוגמה הנידונה על ידי ה"מדבר" היא זו: "כל אדם הוא בעל חיים" (הקדמה קטנה), ו"כל בעל חיים הוא עצם" (הקדמה גדולה), ומכאן (מסקנה) ש"כל אדם הוא עצם." לדברי ה"מדבר," המסקנה כבר ידועה בשעת הצבת ההקדמה הגדולה, שהרי, לשיטתו, כשטוען הלוגיקן ש"כל בעל חיים הוא עצם" הוא בהכרח בדק גם את האדם ונוכח לדעת שהוא עצם.

55. Sextus Empiricus, *Pyrroneion hypotyposeon*, book 2, ch. 14; in *Outlines of Pyrrhonism*, trans. Robert G. Bury (London: W. Heinemann 1961), 276–79. על ביקורתו של סקסטוס נגד הסילוגיזם האריסטוטלי ראו שמואל ה' ברגמן, *מבוא לתורת ההיגיון: המדע העיוני של הסדר*, מהדורה שנייה (ירושלים: מוסד ביאליק,

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

יישום הלוגיקה בתחום ההלכה וספרות אצול *אלפקה*

הדיון העקרוני-התאורטי באבחון הקריטריונים להכרת אמת ולטיעונים תקפים, כרקע וכיסוד למתודולוגיה הלכתית של פרשנות ושל היסק הלכתיים, הוא עניין בעל חשיבות לא רק לגבי הבנת המתודולוגיה ההלכתית הקראית, אלא גם מבחינת ההיסטוריה של המשפטנות המוסלמית.

ואיל חלאק עמד על כך כי רבים מספרי אצול *אלפקה* פותחים בעקרונות הלוגיקה הפורמאלית, בבחינת דיון עקרוני במקורות ההכרה ובחינת האמת, ועוברים לעסוק בתחומים ההלכתיים. הקשר בין הלוגיקה להלכה בספרות זו עומד על כך שעולם ההלכה עניינו בהכרה—הכרת רצון האל—ומשום כך העקרונות המדריכים את השגת ההלכה צריכים להיות מבוססים על המערכת העקרונית של תורת ההכרה. כללי הלוגיקה משמשים לפי זה המסגרת הכוללת שצריכה לתת תוקף לא רק להכרה המדעית אלא גם להכרה ההלכתית.

להלך מחשבה זה שותף גם קרקסאני. אולם קרקסאני הקדים את המגמה האסלאמית בזמן ניכר. את ראשית יישומה הממשי של הלוגיקה בתחום אצול *אלפקה* יש למצוא בכתבי אלגזאלי (מת ב–1111 לספירה). לדברי חלאק, אלגזאלי היה "המשפטן הראשון באסלאם הסוני שהכניס את הלוגיקה לתוך תאוריה משפטית בקנה מידה גדול."[52] עיון בשערים הפותחים את המאמר של *כתאב אלאמאר ואלמראקב* מצביע על כך שכבר אצל קרקסאני הלוגיקה תופסת מקום משמעותי בהבנת מבנה ההלכה ובמתודולוגיה שלה. ייתכן שמגמות מוסלמיות-כלאמיות קדומות, שריישומן אולי אינו ניכר עוד בספרות המוסלמית, עומדות ברקע דיונו של קרקסאני. אולם, אפשר שהרציונליזם והערכת המדעים אצל הקראים בכלל ואצל קרקסאני בפרט היא העומדת בבסיס

והסיבות שבגללן ציווה האל את המצוות הן הגורמות את החובה. ראו Ahman Hasan, "The Legal Cause in Islamic Jurisprudence: An Analysis of 'llat al-ḥukm," *Islamic Studies* 19 (1980): 247–70, especially 250–51. אם אמנם קרקסאני סובר שהעילה בהיקש ההלכתי מתפקדת כמו העילה בסילוגיזם, נראה שלדעתו העילה בהיקש ההלכתי היא זו שגורמת את הדין, כלומר, דומה שהעילה בשיטתו הלוגית-הלכתית של קרקסאני מתפקדת בהתאם לשיטתם של המעתזלה'. על תפקודה של *העלה'* ומהותה בתהליך ההיקש בספרות אצול אלפקה, ראו עוד Josef van Ess, "Logical Structure"; Zysow, *The Economy of Certainty*:, 159–63; Robert Brunschvig, "Logic and Law in Classical Islam," in von Grunebaum, *Logic in Classical Islamic Culture*, 16–19; Mohammad H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 206–14.

52. ראו Wael B. Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Snnī Jurisprudence," *Arabica* 37 (1990): 318. חלאק מציין כי אמנם כבר אבן חזם (מת ב-1062 לספירה), כתב לפחות חיבור אחד על לוגיקה ובו דוגמאות הלכתיות שהובאו "לא רק לשם אילוסטרציות" (הכוונה לספרו של אבן חזם, *אלתקריב לחד אלמנטק ואלמדכל אליה באלאלפאט אלעאמיה' ואלאמתלה' אלפקהיה'*, מהדורת אחסאן עבאס, [ביירות: דאר מכתבה' אלחיאה', 1959]). לדברי אבן חזם, הלוגיקה יעילה מאוד לפרשנות הקראן והסֻנה' ולהסקת מסקנות הלכתיות (ראו חלאק, שם, 318, וכן 338, הערה 64). יתרה מזו, חלאק מעיר על יסודות מסוימים של לוגיקה יוונית שחדרו כבר לחיבורי אצול אלפקה של חכמים שקדמו לאבן חזם, למשל, לכתבי אבו בכר אלג'צאץ (מת ב-980 לספירה), ולכתבי אמאם אלחרמיין אלג'וויני (מת ב-1085 לספירה) (שם, 318, הערה 8). אולם אין לראות בספרות מוקדמת זו שילוב משמעותי של הלוגיקה בתחום ההלכה האסלאמית, כמו אצל אלגזאלי. להשקפת אבן חזם על הלוגיקה ועל דרך יישומה בתחום מדעי הדת ראו עוד Anwar G. Chejne, "Ibn Ḥazm of Cordova on Logic," *Journal of American Oriental Society* 104 (1984): 57–72; Josep P. Montada, "Reason and Reasoning in Ibn Ḥazm of Cordova," *Studia Islamica* 92 (2001): 165–85. להשפעת הלוגיקה הסטואית על אלג'צאץ, ראו Nabil Shehabi, "The Influence of Stoic Logic on al-Jaṣṣāṣ's Legal Theory," in *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. John E. Murdoch and Edith D. Sylla (Dordrecht: Springer, 1975), 61–85. על הלוגיקה אצל אמאם אלחרמיין אלג'וויני, ראו Louis Gardet, "Al-Djuwaynī," *Encyclopaedia of Islam*^{2}, 2:605–6; Ibrahim Madkour, "La logique d'Aristote chez les Motakallimin," in *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, ed. Mahdī Muḥaqqiq and Tūshi'hīkū Īzūtsū (Tehran: University of Tehran, 1974), 34. להשקפתו של אלגזאלי על הנייטרליות של הלוגיקה, מבחינה זו שהיא אינה מאיימת על יסודות הדת, ראו אבו חאמד אלגזאלי, *הפודה מן התעייה והטעות והמוביל אל בעל העוז והמלכות*, תרגום חוה לצרוס-יפה (תל אביב: דביר, תשכ"ה), 37–38, וראו עוד על נושא זה רביצקי, *לוגיקה אריסטוטלית*, 305–306.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

שער ז של מאמר ד מוקדש לדיון בכך שלכל מצווה ישנה עילה, בין אם זו מפורשת וברורה, בין אם זו צריכה להילמד על ידינו בדרך מדרכי ההיסק, ובין אם זו נעלמת מאיתנו. ההשלכה המתודולוגית של שער זה ברורה: עלינו למצוא בכל מצווה ומצווה את עילתה, ככל שהדבר אפשרי, ולהוציאה אל הפועל וכך להרחיב את תחום חלותה למקרים נוספים, שבהם מתפקדת אותה העילה. המגמה הרציונליסטית המיושמת בשיטתו ההלכתית של קרקסאני באה לידי ביטוי ברור בשער זה. אמנם, לפי קרקסאני, המסגרת הכללית של עולם ההלכה היא כמובן דתית—מדבריו עולה כי מה שהאל מתעב אסור על פי ההלכה. אולם ברור כמו כן מדבריו כי האל אינו מתעב דבר ללא עילה: "כל [מה] שנאסר, העילה הזו בו, [כלומר] בגלל שהאל מתעב אותו. אלא שאנו מחפשים מהי עילת התיעוב והאיסור. ובהיות [דבר] זה כפי שאמרנו, ונדע את עילת המצווה ותכליתה מה היא, או באמצעות כתוב [מפורש] או בזולתו, חובה עלינו אז להוציא אל הפועל את עילתה בעלולה."[46] העמדת השאלה באופן זה היא יישום מובהק של שיטת המחשבה המֶעתזלית, הטוענת שהטוב והרע הם אובייקטיביים, הם אינם רק ביטוי לרצונו השרירותי של האל, והם מוכרים גם לבני האדם בשכלם.[47] לשיטת קרקסאני, בשכל האנושי אפשר גם להכיר את שיקול הדעת שהביא את האל לצוות או לאסור, ולהחיל שיקולים אלה גם על מקרים שבהם מקורות ההתגלות לא אמרו דברים מפורשים.

הלוגיקה של המצוות: בין קרקסאני לרב סעדיה גאון

השוואת עמדת קרקסאני לזו של רס"ג תאפשר לנו להבין טוב יותר את משמעות המתודולוגיה ההלכתית שבה נוקט קרקסאני. רס"ג התנגד לארגון המצוות השמעיות במבנה סילוגיסטי, בטענה שאיננו יכולים לדעת מהי העילה שבגינה קשרה התורה בין מקרה הלכתי לבין דינו ההלכתי. לדברי רס"ג, איננו יכולים לראות במצווה שמעית פרט במחלקה, כך שמתוך דיני המצווה השמעית נוכל להסיק מהם דיני כל שאר הפרטים במחלקה.[48] מסקנתו של רס"ג היא אפוא שאין ליישם את ההיקש בתחום ההלכה (ובמדויק יותר—אין ליישמו בתחום המצוות השמעיות).[49] בתחום המצוות, ההיסמכות חייבת להיות על המסורת המגולמת בספרות המשנה והתלמוד.

דרכו של קרקסאני הפוכה מזו של רס"ג. קרקסאני מנתח מצווה כאילו הייתה מייצג של קבוצת הלכות שיש ביניהן מכנה משותף מהותי הקובע את השתייכותן למחלקה מסויימת. מכנה משותף זה הוא ה"עילה" למצווה. מאחר שעילה זו—מכנה משותף זה—ידוע בשכל האנושי, אפשר לארגן את כל המצוות במבנה סילוגיסטי. בשיטה זו נפרשׂ לפני חכם ההלכה ופרשן המקרא כר פורה ונרחב של אפשרויות ליישומים הלכתיים, המאפשר להם להרחיב את תחום ההלכה במקומות שאליהם לא התייחסה התורה בפירוש. הלך מחשבה דומה מאוד אפשר למצוא גם אצל החכם הקראי יפת בן עלי.[50]

מושג ה"עילה" הוא אפוא מושג מרכזי בשיטת ההיקש של קרקסאני, ודומה שהוא אף הבסיס לארגון עולם המצוות על פי עקרונות הסילוגיזם. לאמור, מאחר שציווי האל אינם מבטאים רק רצון שרירותי אלא יש בהם סיבה, כוונה, ותועלת, אפשר לארגנם במבנה של מחלקות-מינים ולהפעיל את עקרונות הסילוגיזם בגזירת ידע חדש שלא נידון בפירוש בתורה.[51]

46. שער ז (ibid., 363, para. 4).

47. ראו George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar* (Oxford: Claren-don, 1971); idem, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 57–66; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1991), 31–45.

48. לעמדת רס"ג ראו משה צוקר, "קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה' לרס"ג," תרביץ מא (תשל"ב): 373–410, וראו על מכלול שיטתו של רס"ג, אבירם רביצקי, *לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן* (ירושלים: מאגנס, תש"ע), 29–49.

49. לפי רס"ג בתחום המצוות השכליות מבנה ההלכה הוא סילוגיסטי, אולם בתחום זה אין מקום להסקת ידע בלתי-ידוע. לניתוח עמדת רס"ג בנושא זה ראו הנ"ל, "רב סעדיה גאון ויעקוב אלקרקסאני על המבנה הלוגי של המצוות השכליות והשמעיות: לוגיקה וכלאם בוויכוח הקראי-רבני," *תרביץ* פד (תשע"ו): 161–195.

50. בן-שמאי, "שיטות המחשבה," 88–89; רביצקי, *לוגיקה אריסטוטלית*, 35–36.

51. בין המשפטנים והתאולוגים המוסלמים אפשר למצוא פירושים שונים למושג העילה (*עלה*). גישת המעתזלה' היא שהעילה גורמת את הדין. השקפה זו נובעת מעמדת המעתזלה' ולפיה במצוות האל יש "חכמה"—תועלת לאדם ולחברה—

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

נידונו בפסוקים בפירוש. לעומת זאת, הצמד 1ב \ 2ד מיושם גם במקרים שבהם הפרשן עצמו הוא היוזם להצבת שתי ההנחות במבנה סילוגיסטי ולגזירה של מסקנה מן התבנית ההיקשית.[37]

קריטריון 2ג (עקרונות המתמטיקה), רלוונטי לדעת קרקסאני לפיזיקה (לידיעת הגופים), אך לדבריו, אין לו יישום בתאולוגיה ולא בהלכה.

קריטריונים לוגיים-אפיסטמולוגיים אלה נלקחו על ידי קרקסאני ממקורות כלאמיים, אולם לרובם אפשר למצוא מקורות יווניים-הלניסטיים (בכתבי אריסטו, ובטקסטים פריפטטיים וסטואיים).[38] מבחינת קרקסאני וההקשר ההלכתי-פרשני שבו הוא כותב, חשיבותם של קריטריונים הלניים-ערביים אלה היא ביישומם בעולם ההלכה ובפרשנות המצוות שבמקרא.

קרקסאני טוען שקריטריון 1ג \ 2א (הכחשת ההכרח \ מה שהשיגוהו החושים), דומה "למצוות הכתובות-בבירור הידועות בהשגת החוש, אשר הוא ההבטה בעין אל מה שהוא כתוב ושמיעת [דבר] זה באזניים. וזה אין מחלוקת בו. והוא כגון [שמות כ, ב] אנכי ה' אלהיך, [שם, יג] לא תרצח, לא תנאף, וכל מה שדומה לזה מן הכתובים [הברורים]."[39] לשיטתו, ראייה ושמיעה הן כלים להשגת ידע אמפירי. כשם שכלים אלה מלמדים אותנו על האמת המדעית, כך קריאת הכתובים ושמיעתם מלמדות אותנו על האמת התורנית.

גם לקריטריון 3א—הידע הראשוני וההכרחי—ישנה לדעת קרקסאני מקבילה בעולם ההלכה: "והן כגון דבריו: [ויקרא טו, ח] וכבס בגדיו—ידוע בהכרח שלא התכוון בהם [בדבריו], אלא לבגדיו אשר הוא לובשם בשעת הנגיעה [בטומאה] ולא למה שמלבדם, [כגון] מה שבמיטה ומה שבבית ומה שאצל החייט והכובס ומה שבבית אחר."[40] לפי קרקסאני, כשהתורה אומרת (שם): "וְכִי יָרֹק הַזָּב בַּטָּהוֹר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעָרֶב,"[41] להוראת כיבוס הבגדים יש משמעות ברורה מאליה והיא מובנת מיידית מן ההקשר. המגע הוא המעביר את הטומאה (ולכן הבגדים הבאים במגע עם הטהור שירק עליו הזב נטמאים),[42] ולא יחסי הקניין (דהיינו לא כל הבגדים השייכים לטהור נטמאים כשהזב יורק עליו). יש להודות אמנם שהבנה זו של הוראת התורה[43] הייתה יכולה להיות מוסברת גם כיישום קריטריון 1ג (הכחשת ההכרח).

מדברי קרקסאני עולה שקריטריון 1ב \ 2ד (ביטול הכלל באמצעות הפירוש; מה שנובע מן המאמר משתי הקדמות), פורה במיוחד בעולם ההלכה, וגופי תורות קראיות תלויים בו.[44] גם לקריטריון 1א \ 2ה (ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה), יש לדעתו יישומים רבים בעולם ההלכה.[45]

37. נראה שכך הבין קרקסאני את ההבדל שבין שני צמדי קריטריונים אלה ויישומם בוויכוח: הקריטריון של "ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה" מופעל כשהטוען מציין את העילה בפירוש בדבריו. הקריטריון של "ביטול הכלל באמצעות הפירוש" ו"מה שנובע מן המאמר משתי הקדמות," מופעל בדרך של בדיקת הקוהרנטיות של טענות הטוען, גם כשהטוען לא ציין את העילה בפירוש בדבריו. בדיונו בשער ו של מאמר ד (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:358–59, para. 1), בקריטריון של "ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה," קרקסאני אף אומר בפירוש: "וכל מי שמחייב דבר בגלל עילה, ואחר כך גילוּ בדבר אחר כדוגמת העילה הזו, ולא חייב לדוגמת מה שראוהו, כגון מה שחייבו לראשון אשר טענו—הרי שכבר הפריך את עילתו וסתר את דבריו ונגזר על עילתו להתבטל." נראה אם כן שמדובר בקריטריון המופעל כשהטוען מציין את עילת טיעונו בפירוש.

38. ראו אפרת, *הפילוסופיה היהודית בימי הביניים*, 88–107, וולפסון, "על המופתים למציאות אלוהים בפילוסופיה היהודית," וראו Vajda, "Études" (1948): 67, no. 8.

39. *מן אלנצוץ*—הכתובים הברורים והמפורשים. המובאה משער ד (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:353, para. 1).

40. שם (ibid., para. 2).

41. וראו עוד ויקרא טו, יא; יג, וייתכן שכוונת קרקסאני להפנות לכל הפסוקים שבהם נזכר ביטוי זה או דומיו.

42. על משמעות המגע בתפיסת הפולחן במקרא, ראו Mary Douglas, "Sacred Contagion," in *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*, ed. John F. A. Sawyer (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996): 86–106.

43. וכמוה גם הדוגמה הנוספת שקרקסאני נותן לפירוש התורה באמצעות קריטריון 3א, ראו שער ד (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:353, para. 2).

44. ראו שער ה (Ibid, 357–58, para. 8–9).

45. ראו שער ו (ibid., 361, para. 6).

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

הענין."[32] לדעת רס"ג, ידיעת ההכרח נדרשת גם לאמפיריציסט, שהרי יש להכיר גם בגורמים שאינם אמפיריים לחלוטין על מנת להסביר את הידע האמפירי עצמו (כמו הנפש שפועלה הוא תפקוד הגוף). את דברי רס"ג יש להבין כך שידע "הכרחי" הוא לא תוצאה של תהליך היסק, אלא הוא ידע המתלווה להכרת החושים או להכרת השכל, הוא קשור אליהן ומסביר את פשרן. ב*אמונות ודעות* רס"ג אף מקדיש דיון מפורט לדחיית "אלמד'הב אלמערוף באלדהר" (האסכולה הידועה בנצחיות),[33] שחבריה "אינם מאמתים אלא מה שהשיג חושם."[34] תורף עמדתו של רס"ג כנגד הדהריה' הוא כי אמפיריציסט ייצטרך להודות גם במהימנות תפיסת החושים וגם במהימנות תפיסת "ההכרח." שיטתם האפיסטמולוגית של רס"ג וקרקסאני אמנם אינה זהה: רס"ג מבחין בין "ידיעת הנראה" לבין "ידיעת ההכרח" בעוד שקרקסאני קושר ביניהן. עם זאת, הקשר שקושר קרקסאני בין קריטריון 1ג לקריטריון 2א עולה בקנה אחד עם מגמתו האפיסטמולוגית של רס"ג.

הקריטריונים 1א \ 2ה (ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה) זהים. לדעת קרקסאני מדובר ביסוד הלוגי של ההיקש, ולדבריו זהו יסוד המקובל על כל ה"מדברים."

קריטריון 2ב (מה שהורה עליו המוחש), לדעת קרקסאני, נמצא במעמד אפיסטמולוגי ממוצע, בין 2א לבין 3א. ככל הנראה סובר קרקסאני כי בקריטריון 2ב לא מדובר בידע ראשון והכרחי הידוע ללא כל ראיה (כמו 3א), וגם לא בידע שנשאב כולו ממידע אמפירי (כמו 2א), אלא בידע המשלב מידע אמפירי עם שיקול דעת אפריורי.

קריטריון 1ב (ביטול הכלל באמצעות הפירוש) דומה (או מקביל), לדעת קרקסאני, לקריטריון 2ד (מה שנובע מן המאמר משתי הקדמות). לדבריו, קריטריון זה ממוצע בין 3א (מה שהיה ראשון בשכל, שיודע אותו השכל באופן הכרחי, ללא ראיה) לבין "מה שיוצא בראָיה" (ככל הנראה כוונתו לקריטריון 2ב). קרקסאני מבטיח לדון בנושא זה בהמשך דבריו. ואמנם, בשער ה של מאמר ד, נידונה ונדחית הטענה כי הסילוגיזם האריסטוטלי אינו מלמד ידע בלתי-ידוע. בהקשר לנושא זה אומר קרקסאני: "ועשויים להשתמש בעניין זה רבים מן האנשים ברבים מדיבוריהם, באופן שאינם מבחינים [בו]"[35]—כלומר באופן שאינם מודעים לו. ובהמשך הוא אומר: "ואין זאת אלא שחלקה חבורה מן ה'מדברים' אודות זכרון השער הזה, מכיוון שרובו קורה באופן ברור [מאליו]."[36] כלומר השימוש בעקרונות הסילוגיזם במסגרת טעינת טיעונים הוא כל כך טבעי עד שבני אדם אינם מודעים לכך שטיעונם מבוסס על סילוגיזם ועל עקרונות התקפות שלו. משום כך טועים אי-אילו מערערים לחשוב שהסילוגיזם אינו מחדש ידע בלתי-ידוע. עולה אפוא שלדעת קרקסאני השימוש בסילוגיזם (קריטריון 1ב \ 2ד), הוא שילוב בין עקרונות אפריוריים הידועים לאדם באופן טבעי וראשוני (3א), לבין שימוש בעקרונות היסקיים (2ב). מתמיה במקצת שקרקסאני מתעלם בהשוואתו זו מן העובדה שקריטריון 1ב מנוסח במבנה של היקש תנאי (אם … אז …), ואילו קריטריון 2ד מנוסח במבנה של סילוגיזם אריסטוטלי.

מדרך ניתוחו של קרקסאני עולה עוד שצמד הקריטריונים 1א \ 2ה (ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה), וצמד הקריטריונים 1ב \ 2ד (ביטול הכלל באמצעותו של הפירוש; מה שנובע מן המאמר משתי הקדמות), מבוססים על עקרונות הסילוגיזם האריסטוטלי. אולם מן הדרך שבה מיישם קרקסאני את שני צמדי העקרונות הללו בתחום המצוות, עולה, כך נראה, שיש הבדל ביניהם: הצמד 1א \ 2ה מיושם במקרים שבהם העילה נאמרה במפורש בתורה, ומשום כך הבדיקה הלוגית מתרכזת ביישום העילה, בביצועה ובהוצאתה אל הפועל במקרים אחרים שלא

32. רב סעדיה גאון, *הנבחר באמונות ובדעות*, יד (הציטוט מובא כאן בתרגום של קאפח).

33. "שִׁטה הידועה בקדמות," בתרגומו של קאפח.

34. שם, סה, בתרגום קאפח, וראו הדיון בדחיית האמפיריציזם הקיצוני של אסכולת "דהר" זו, שם, עמ' סה–סח. לדיון נוסף כנגד אסכולה זו (*מד'הב אלדהריין*), וכנגד תפיסת קדמות העולם שהחזיקו בה מנימוקים אמפיריציסטיים, ראו רב סעדיה גאון, *פירוש לספר יצירה* (*כתאב אלמבאדי*), תרגם יוסף קאפח (ירושלים: הוועד להוצאת ספרי רס"ג, תשל"ב), יט–כא.

35. שער ה (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:357, para. 7).

36. שם (ibid., para. 9).

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

זיהוי שני הקריטריונים (1ג \ 2א) הוא עניין בעל חשיבות. אבו אלהד״יל (כפי שמוסר לנו אלמקדסי)—שעמדתו היא עמדת ה״מדבר״ הראשון שנידון על ידי קרקסאני—מדגים את קריטריון 1ג באמצעות דחיית עמדת הדַהְריה׳. הדהריה׳ שכנגדם יוצא אבו אלהד״יל החזיקו ככל הנראה בעמדה אמפיריציסטית-מטריאליסטית קיצונית.[26] הם סברו שידע חייב להסתמך על מידע חושי-פוזיטיבי, במובנו המצומצם: רק המידע שנתנו החושים, בלא לשכלל את התנאים והגורמים המתלווים למציאות שהחושים לימדונו עליה, והמהווים חלק ממנה. ה״הכרח״ (*אלאצ׳טראר*) האפיסטמולוגי, שעליו מדובר כאן בדברי אבו אלהד״יל, אינו תוצאה של תהליך היסק, והוא אף לא מניח בהכרח את הסיבתיות בעולם. מדובר בהכרה ״הכרחית,״ ״במשמעות זו שהיא מובנת מאיליה, ואינה ניתנת להפרכה.״[27] כך, לדברי אבו אלהד״יל, הדהריה׳ יסברו בטעות שאם ראינו זקן יושב על כיסא כלשהו ולא ראינוהו קם או זז, נצטרך לומר שאותו זקן יושב כך לנצח בלא שינוי—סברה שהיא מוטעית גם לפי קני המידה האמפיריציסטים.

דומה שבדבריו קרקסאני מתכוון למנוע אי-הבנה—שהרי אפשר היה להבין בטעות שקריטריון 2א (מה שהשיגוהו החושים ועמדו עליו התחושות), מבטא את האמפיריציזם של הדהריה׳. בזהותו את קריטריון 2א עם קריטריון 1ג (הכחשת ההכרח), מבהיר קרקסאני כי ה״מדבר״ השני אינו דוגל באמפיריציזם כזה. תפיסת החושים, לפי פירושו של קרקסאני, חייבת לקחת בחשבון גם את הכרת ״ההכרח,״ דהיינו את ההכרה הברורה שאי אפשר להכחישה, המתלווה למידע הנמסר על ידי החושים.

פירושו זה של קרקסאני קרוב לתפיסתו האפיסטמולוגית של רב סעדיה גאון.[28] רס״ג מונה את ארבעת מקורות ההכרה לשיטתו, כדלהלן:[29] ״ידיעת הנראה״ (*עלם אלשאהד*)—״מה שהשיג האדם באחד מחמשת החושים״ (הוא קריטריון 2א לעיל); ״ידיעת השכל״ (*עלם אלעקל*)—״כגון חשיבות האמת וגנות הכזב״[30] (קריטריון 3א לעיל); ״ידיעת ההכרח״ (*עלם מא דפעת אלצ׳רורה׳ אליה*, או בקיצור: *עלם אלצ׳רוריאת*)—״כמו שאנו נאלצים לומר שיש לאדם נפש, אף על פי שאין אנו רואים אותה, כדי שלא נבטל פעלה הגלוי״ (קריטריון 1ג לעיל); ״נכונות המסורת האמתית״ (*צחה׳ אלכ׳בר אלצאדק*)—מקור ידיעה שמאפיין תפיסה רבנית ואין לו מקבילה בשיטת קרקסאני.[31]

הגדרת מקור ההכרה השלישי של רס״ג היא זו: ״ידיעת ההכרח הוא דבר אשר אם לא יאמת אותו האדם יתחייב לבטל מושכל או מוחש. וכיון שאין דרך לבטולו הרי מחייבו הדבר לאמת אותו

רס״ג, משקפת נטיות סקפטיות, הלניות במקורן. ראו Harry A. Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 151–59. וראו עוד ישראל אפרת, *הפילוסופיה היהודית בימי הביניים: שיטות וסוגיות* (תל אביב: דביר, תשכ״ה), 90–91.

26. על הדהריה׳ וההשקפות השונות שייחוסו לה בספרות הערבית, ראו Ignaz Goldziher (ed. by Amélie M. Goichon), “Dahriyya,” *Encyclopaedia of Islam*[2], 2:95–97. על הדהריה׳ ועל הדרך שבה מציג אותה רס״ג, ראו Wolfson, *Repercussions*, 151–59. וראו עוד להלן.

27. חגי בן-שמאי, *מפעלו של מנדלוג: עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס״ג* (ירושלים: מוסד ביאליק, תשע״ה), 47. לניתוח הכרת ההכרח ראו שם, 46–47. למשמעויות השונות שהיו למונח ״ידע הכרחי״ (*עלם צ׳רורי*), בספרות המוסלמית—התאולוגית והמשפטית—ראו עוד Binyamin Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (1993): 20–32; Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Atlanta, GA: Lockwood Press 2013), 14–15.

28. על תפיסתו האפיסטמולוגית של רס״ג ראו אפרת, *הפילוסופיה היהודית בימי הביניים*, 88–107 (ובגרסה האנגלית של הדברים, השונה בפרטים שונים מזו העברית: Israel Efros, “Saadia’s Theory of Knowledge,” *JQR* 33 [1942]: 133–70). צבי ה׳ הנ״ל, ״גישת השכל אל המוסר לפי רב סעדיה גאון והרמב״ם,״ *תרביץ* כח (תשי״ט): 325–329; וולפסון, ״על המופתים למציאות אלוהים בפילוסופיה היהודית,״ בתוך *המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים* (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל״ח), 120, 122–123; וראו גם רפאל ישפה, ״ההגדה הנאמנת׳ של רב סעדיה גאון: מי הם ׳קהל המיחדים׳?,״ *דעת* 41 (תשנ״ח): 5–17; *דעת* 42 (תשנ״ט), חלק התקצירים, 9; *דעת* 63 (תשס״ח), 169–170.

29. ראו רב סעדיה גאון, *הנבחר באמונות ובדעות*, יד–טו (הציטוט כאן מובא בתרגום של קאפח).

30. ראו שם, קיא, כי גם הנמנעות הלוגיות שייכות לידיעת השכל.

31. לדיון במעמדה של המסורת בשיטת קרקסאני ראו בן-שמאי, ״שיטות המחשבה,״ 54, כי לדעת קרקסאני ״המסורת אינה נשללת מעיקרה. היא ידיעה שיש לדון בה ולשפוט אותה.״ וראו עוד שם, 90–91; 94–95.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

אשר הובא קודם, בגלל שהוא [הכלל], לו היה אמיתי, לא [ייתכן ש]יגבר חום הקיץ אלא בהתגברות קור החורף, לעולם.
ואשר להכחשת ההכרח וביסודו, ובחושים, וזה כשאלתנו את הדהֲריה׳,[16] אודות זקן שראינוהו על כיסא בצורתו וצבעו,[17] האם יטענו שהוא עדיין כך יושב במקומו, במצבו אשר הוא בו מן הכיסוי[18] והצבע? ואם יאמרו: כן—יכחישו את ההכרח, בעדות השכלים בביטולם.[19]

הדוגמאות המובאות לכל עיקרון בכתאב אלבלא ואלתאריך בשם אבו אלהד׳יל שונות מאלו שמובאות על ידי קרקסאני. ניכר שאצל אבו אלהד׳יל הדוגמאות מאוד פשוטות ויום-יומיות בעוד שאצל קרקסאני הדוגמאות מלומדות, מדעיות, ותאולוגיות. לדברי ז׳ורז׳ (יהודה אריה) ויידה אי אפשר לקבוע אם או מי משני המחברים—קרקסאני או אלמקדסי—שינה מדברי אבו אלהד׳יל עצמם.[20]
דעת ה״מדבר״ השני הנידונה על ידי קרקסאני היא שישנן חמש ״דרגות״ (*מנאזל*), לבחינת נכונותן של טענות:[21]
[2א]: ״מה שהשיגוהו החושים ועמדו עליו התחושות.״
[2ב]: ״מה שהורה עליו המוחש, כמו מי שיראה עשן ויֵדע בוודאות שהוא נבע מאש.״
[2ג]: ״מה שהורו עליו החשבון וההנדסה, כמו שדומה המאה לשני חמישים.״
[2ד]: ״מה שנובע מן המאמר משתי הקדמות, או שלוש, או יותר מזה.״ הכוונה היא לסילוגיזם האריסטוטלי, והדוגמה המובאת לבחינה זו: ״כמו דברינו שכל מתנועע יש לו מניע שמניעהו הואיל ותנועתו בלתי-טבעית, ושהגלגל, מאחר שיש לו שתי תנועות שונות ואחת מהן טבעית, מחויב שהאחרת, השונה ממנה, אינה טבעית, ושהיא ממניע זולתו.״
[2ה]: ״ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה.״[22]

על עמדות אלה מוסיף קרקסאני מדעתו מקור הכרה נוסף—המושכלות הראשונות הידועות בשכל ללא ראיה. מדובר בהכרות לוגיות ואתיות:
[3א]: ״מה שהיה ראשון בשכל, שיודע אותו השכל באופן הכרחי, ללא ראיה. וזה כגון תיעוב השקר והעושק, אשר הוא ראשון בשכל, וכגון שהדברים השווים לדבר אחד שווים זה לזה.״[23]
בניתוחו את עמדות שני ה״מדברים״ קרקסאני טוען שקריטריון 1ג דומה[24] לקריטריון 2א. בשני הקריטריונים מדובר בהכרה המבוססת על הפקת מידע מן הנתונים האמפיריים הנקלטים בחושים. קבלת המידע החושי כמידע תקף (2א), כשלעצמה, היא עמדה רציונליסטית אופיינית לקרקסאני, ובקבלתה ישנה דחייה מובלעת של עמדות סופיסטיות-סקפטיות המערערות על תקפות הכרת החושים.[25] להלן נראה שקרקסאני מנהל פולמוס גלוי כנגד עמדות ספקניות (עמדות המערערות על נחיצות הסילוגיזם).

16. ראו על אסכולה זו את הדיון להלן בגוף המאמר.
17. כלומר כיסא מסוים בעל צורה וצבע מסוימים כלשהם.
18. אפשר לתרגם גם: מן הלבוש.
19. כלומר בכך שהשכל האנושי מעיד על בטלות עמדתם. ראו אבי זיד אחמד בן סהל אלבלכי׳, *כתאב אלבלא ואלתארי׳ך*, מהדורת מ׳ הורט, חלק א (פריז: ארנסט לרו, 1899), 52–53. על אלמקדסי ועל חיבורו זה, ראו “Maḳdisī,” *Encyclopaedia of Islam*^{2}, Leiden: Brill, 1960–2006, 7:762.
20. ראו Vajda, “Études” (1948), 65, no. 4.
21. לדעת חגי בן-שמאי ״לשון מדרגות (״מנאזל״) מכוונת מן הסתם לסדר עולה, מהבסיס ולמעלה, ולא לסדר של חשיבות.״ בן-שמאי, ״שיטות המחשבה,״ 52, הערה 14.
22. מאמר ד, שער ג (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:352, para. 3).
23. מאמר ד, שער ד (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:353, para. 2).
24. *נע״ר*, אפשר לתרגם גם: מקביל.
25. ראו בן-שמאי, ״שיטות המחשבה.״ 65. רס״ג מקדיש דיון מפורט לדחיית ״שִטת הכסילים, והם אנשים אשר עם הכחשתם את המדעים הכחישו גם את המוחשות.״ ראו רב סעדיה גאון, *התנבחר באמונות ובדעות: מקור ותרגום*, מתרגם ומהדיר יוסף קאפח (ירושלים: סורא, תש״ל), עא (התרגום המובא כאן של קאפח). לדעת הרי א׳ (צבי) ולפסון, שיטה זו, שאותה דוחה

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

מתכלמון (מילולית: "מדברים," והכוונה לשני תאולוגים מוסלמים),[9] משווה אותם אלו לאלו ומוסיף עליהם מדעתו.[10]

לדעת ה"מדבר" האחד, בטלותן של טענות נבחנת לאור שלושה קריטריונים:

[1א]: "אי-ההוצאה אל הפועל של העילה בעלולה" (*תרך אג'רא אלעלה' פי מעלולהא*).[11] דוגמה המובאת אצל קרקסאני לקריטריון זה היא: "שיאמר אומר: הגשם הזה נעשה מתנועע רק מפני שיש בו תנועה. וייאמר לו: וכי כל מה שיש בו תנועה, הוא מתנועע? ואם יאמר: כן—הרי שכבר הוציא אל הפועל את עילתו. ואם יאמר: לא, ייאמר לו: כבר ביטלת את עילתך."

[1ב]: "ביטול הכלל באמצעות הפירוש" (*נקץ' אלג'מלה' באלתפסיר*). דוגמה המובאת לקריטריון זה היא: "כמו אומר שיאמר: אם נמסרת המסורת באופן רצוף—הרי היא אמיתית, ואם אמיתית היא המסורת—מחויב לקבלה. אחר כך יֹאמר, לאחר זה, שלא כל מסורת באה באופן רצוף, ו[בכל זאת] חובה לקבלה."

[1ג]: "הכחשת ההכרח" (*ג'חד אלאצ'טראר*). דוגמה המובאת לקריטריון זה היא: "כגון הכחשת הכופרים את חידוש הגשמים וחלקיהם. וזה, כמו האיש המתחדש לאחר שלא היה, והבשר והעצמות והעור והשיער והציפורניים וזולת זה, אשר בו, הואיל ולא נמצא מהם דבר בזרע—בוודאי שיתחדשו. וכמו כן הענפים והתמרים וזולת זה, שבדקל, אין דבר מהם נמצא בגרעין. ומי שכופר בחידוש כל זה הרי הוא כופר בהכרח."[12]

הדעה הנסקרת כאן בדברי קרקסאני היא זו של אבו אלחַדַּיִל, הנידונה בספר *כתאב אלבדא ואלתאריך* (ספר הראשית וההיסטוריה) למֻאתהר אבן תׂאהר אלמַקְדִסי (הספר יוחס בטעות לאחמד בן סהל אלבלכ'י). אלמקדסי אומר כך:

> וכבר מוערך אבן אלהד"יל על דבריו[13] שאמתות האמתי ובטלות הבטל, בכל מה שנחלקו בו החולקים, יילמדו בשלושה פנים: אחד מהם, הוצאה אל הפועל של העילה בעלול [*אג'רא אלעלה' פי אלמעלול*].[14] והשני, ביטול העילה באמצעות הפירוש [*נקץ' אלעלה' באלתפסיר*]. והשלישי, הכחשת ההכרח [*ג'חד אלאצ'טראר*].
>
> ואשר לאי-ההוצאה אל הפועל של העילה בעלול, הרי הוא כדברי הגבר: סוסי זה הוא סוס-אביר. וייאמר: ומדוע אמרת זאת? אמר: מכיוון שאני הרצתיו כך, פרסה.[15] וייאמר לו: האם כל סוס שרץ ביום, כך, פרסה, הוא סוס אביר? ואם יאמר: כן—הוציא אל הפועל את עילתו. ואם יאמר: לא—הרי כבר ביטלה, והוא זקוק לעילה אחרת.
>
> ואשר לביטול הכלל באמצעות הפירוש, הרי הוא כדברי האומר: אם יגבר חום הקיץ, יגבר קור החורף הסמוך לו. ואם יגבר קור החורף, יגבר חום הקיץ הסמוך לו. אחר כך יאמר: ועשוי לגבור חום הקיץ, ולא יגבר קור החורף הסמוך לו. וכבר ביטל בפירוש הזה את הכלל

9. על הקשר של התאולוגיה המוסלמית לכלאם (דיבור)—ולוויכוח ולפולמוס דתי—ראו Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. Gustav E. von Grunebaum (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970), 35–42; idem, "Early Development of Kalām," in *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. Gautier H. A. Juynboll (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1982), 109–23, וכן שלמה פינס, "הערה בעניין הוראה עתיקה למונח מתכלם," בתוך *העולמא ובעיות דת בעולם המוסלמי*, ערך גבריאל בר (ירושלים: מאגנס, תשל"א), 18–30.

10. לדיון מקיף במקורות ההכרה בשיטת קרקסאני ראו בן-שמאי, "שיטות המחשבה," 50–100.

11. מילולית: עזיבת מרוצת העילה בעלולה. לשונו הערבית של קרקסאני כתובה באותיות ערביות. לשונו מצוטטת כאן ולהלן בתעתיק עברי.

12. מאמר ד, שער ג (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:351–52, para. 1–2). נראה שבדבריו אלה דוחה קרקסאני עמדה הכופרת בחידוש העולם, מתוך התבססות על תאוריית ה'כֻמוּן' שהחזיק בה אלנט'אם, של אבו אלהד"יל.

13. מילולית: וכבר ייחשבו-לטובה, לאבן הד"יל, דבריו.

14. מילולית: מרוצת העילה בעלול.

15. *פרסך*—מידת אורך של כ–5 ק"מ.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

חשיבותם של השערים הפותחים את המאמר הרביעי היא ביישום הלוגיקה האריסטוטלית, ובייחוד את הסילוגיסטקה שבלוגיקה זו, לגבי התחום ההלכתי ופרשנות המקרא. בדברי אלה אדון בכמה נושאים הנידונים בדברי קרקסאני, שלדעתי יש בהם חשיבות עקרונית להבנת משמעותו של ישום הלוגיקה בתחום ההלכה.

מקורות ההכרה ויישומם בפרשנות הלכתית למקרא

בכתאב אלאנואר ואלמראקב, מאמר ב, שער יא, אומר קרקסאני דברים נמרצים מאוד בעניין יישום השכל והעקרונות ההיסקיים וההגיוניים בפרשנות ההלכתית למצוות. הוא שואל: "ומה אופן החכמה ב[כך] שהחכם [האל] השמיט דברים ממה שרצה להעבידנו בהם שלא קבעם בפירוש וחִייב אותנו לפנות בהם אל ההיקש?" תשובתו של קרקסאני מדגישה את מעמדו העצמאי של השכל האנושי בקביעת האמת, גם בקביעת האמת של הפירוש לכתובים שפירושם אינו חד-משמעי, ולמצוות בכללן:

> ונאמר בתשובת [דבר] זה: שהואיל והחכם יתרומם ויתעלה, כבר ברא את השכלים [של בני האדם] וקבעם קנה-מידה לכל הדברים וסולם להסקת האמתות, וההסקה של העניין האמתי וההבחנה בינו ובין [העניין] הבטל—לא יהיו אלא על ידי יישום ההיקש בהן [בהסקה ובהבחנה], חפֵץ האל יתרומם ויתעלה לאמן את שכלינו, כדי שלא תהיה דרכנו כדרך חלק מבעלי החיים שאינם מדברים, אשר עשוי [אדם] לשנן להם את הדברים והם מוסרים אותם בדיבור, כדרך ששמעו, וזה כמו התוכי ומה שדומה לו. ולוּ היה [דבר] זה, לא היה בין החכם [מבני אדם] וזולתו הבדל, ולא היו בני האדם חושקים בלימוד החכמה. וזה אופן [אחד, של החכמה]. ואופן אחר, הרי הוא שלוּ קבע [האל] בפירוש כל מה שרצה לחייבו ולאוסרו ולהתירו, והרי כבר ברא את השכל במעלה אשר הזכרנו, היינו צריכים להקיש על כל מה שציינו, ונחייב זולת מה שחייבוֹ ונאסור זולת מה שרצה לאוסרו, ו[נמצא ש]נחלוק עליו [על האל]. ואם לא נעשה זאת ולא ניישם את חיוב ההיקש העומד בשכל, [נמצא ש]כבר השלכנו את השכל ואת הראיה על פיו, וקבענו אותו [כדבר] שאין לוֹ משמעות.[7]

גישה רציונליסטית עקרונית זו, שאותה מפתח קרקסאני במאמר השני של ספרו, מיושמת לפרטיה במאמר הרביעי. בשערים ג–ד של המאמר הרביעי נידונים "הסימנים אשר בהם תהיינה הטענות אמיתיות או בטלות," ובשאלה "מכמה פנים יוכחו האמיתות."[8] מדובר בקריטריונים לבחינת נכונותן או בטלותן של עמדות—כלים לוגיים-אפיסטמולוגיים יעילים במיוחד במסגרת של ויכוח, אך הם ישימים, לדעת קרקסאני, גם בתחום ההלכה. קרקסאני דן בדבריהם של שני

7. Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 1:1089, para. 12–13. על גישתו השכלתנית של קרקסאני ראו עוד שם, מאמר ב, שערים ה–ח, וראו עוד חגי בן-שמאי, "שיטות המחשבה הדתית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני ויפת בן עלי" (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח), חלק א, 8–35; Daniel J. Lasker, *From Judah Hadasi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy* (Leiden: Brill, 2008), 18–22. לניתוח דברי קרקסאני על חובת העיון השכלי והצורך בשימוש בהיקש ראו עוד: Georges Vajda, "Études sur Qirqisānī," *REJ* 107 (1946–47): 52–98. על עקרונות הפרשנות של קרקסאני למקרא ראו ג'פרי כאן, "דעות אלקרקסאני על טקסט המקרא ועמדות מוסלמיות מקבילות כלפי טקסט הקוראן," *תעודה* יד (תשנ"ח): 69–80; ברונו קיאזה, "השיטה הפרשנית של אבו יוסף יעקוב אלקרקסאני," בתוך *דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי*, עורכים מאיר מ' בר-אשר ואחרים (ירושלים: יד בן-צבי, תשס"ז), 285–300; Hartwig Hirschfeld, *Qirqisāni Studies* (London: Jews College, 1918), 22–31; Leon Nemoy, *Karaite Anthology* (New Haven: Yale University Press, 1952), 53–68.

8. Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:351–354.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press

AJS Review 41:2 (November 2017), א–לב
© Association for Jewish Studies 2017
doi:10.1017/S036400941700071X

תורת ההיגיון ותורת ההכרה במתודולוגיה ההלכתית של יעקוב אלקרקסאני: תרגום עברי של *כתאב אלאנואר ואלמראקב*, מאמר ד, שערים א–ח, עם מבוא והערות

אבירם רביצקי

המאמר הרביעי בספרו ההלכתי והתאולוגי של יעקוב אלקרקסאני *כתאב אלאנואר ואלמראקב* (ספר המאורות והמִצפים) מוקדש לדיון "באופנים ובסיבות אשר בהם יגיע [האדם] אל ידיעת המצוות, והזכרת אופני הפסוק ואופני ההיקש [*אלקיאס*], והם שמונה ושישים שערים."[1] הכוונה לדיון בדרכי היקש לוגיות ומשפטיות, בדרכי פרשנות המקרא ומתודולוגיה הלכתית, בעקרונות של ניסוח טיעונים פילוסופיים, ובהתמודדות בוויכוחים תאולוגיים.[2] קרקסאני פותח את המאמר הרביעי בציון שלושת מקורות ההלכה: "הפסוק, וההיקש, וההסכמה."[3] לדבריו, עקרונות אלה מוסכמים גם על ידי "חברינו" העניים והקראים, וגם על ידי "הקדמונים מבין הרבניים"—כוונתו לחכמי המשנה והתלמוד.[4] ואמנם, השערים ט–כא במאמר הרביעי מוקדשים לדיון ביקורתי בשלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת בהן —מידות פרשניות והיסקיות שמקורן בספרא.[5] אולם בחלקו הגדול של המאמר הרביעי נידונות, מפנים רבים ומגוונים, תכונות ההיקש כמקור הלכתי—נושא שמבטא את הנטייה הרציונליסטית הקראית המעצימה את ההיגיון ואת החיוב הדתי ליישם את שיקול הדעת בפרשנות המקרא.[6]

1. Ya'qūb al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār w al-marāqib*, ed. Leon Nemoy, vol. 2 (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939–43), 343.

2. לניתוח רוב המאמר הרביעי הקדיש זיורז' (יהודה אריה) ויידה תשומת לב מרובה. לתרגומו (עם הערות ביקורתיות) של רוב שערי המאמר הרביעי ראו Georges Vajda, "Études sur Qirqisānī," *Revue des études juives* 108 (1948): 63–91; 120 (1961): 211–57; 122 (1963): 7–74. השערים שבהם עוסק מאמר זה נידונים במאמרו של ויידה בכרך 108 (1948).

3. מאמר ד, שער א (Qirqisānī, *Kitāb al-anwār*, 2:348, para. 1).

4. שם.

5. לניתוח שערים אלה, ראו אבירם רביצקי, "פירושו הביקורתי של יעקוב אלקרקסאני לעקרונות הדרשה התלמודית: תרגום עברי ל'כתאב אלאנואר ואלמראקב', חלק ד, פרקים ט–כא עם מבוא והערות," *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* כב (תשע"א): 123–157.

6. על נטייה קראית זו, שהייתה דומיננטית מאוד בין הקראים "אבלי ציון," אך לא רק ביניהם, ראו חיים ה' בן ששון, *פרקים בתולדות היהודים בימי הביניים* (תל אביב: עם עובד, 1962), 156–171; הנ"ל, "דמותה של עדת 'השושנים' הקראית בירושלים," *שלם: מחקרים בתולדות ארץ ישראל וישובה היהודי* ב (תשל"ו): 1–18. על שיטת הפרשנות האינדיבידואליסטית והתבונית של הקראים ועל דחייתם את המסורת ואת הממסדיות הדתית של ישיבות הגאונים, ראו מאירה פוליאק, "צמיחתה של פרשנות המקרא בקרב הקראים," *ספונות* כב (סדרה חדשה ז) (תשנ"ט): 299–311; על הנטיות הסקריפטורליסטיות בין הקראים ראו עוד יורם ארדר, *אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן: לתולדות חלופה ליהדות הרבנית* (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ד), 45–51; Haggai Ben-Shammai, "The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism," in *Religionsgespräche im Mittelalter*, ed. Bernard Lewis and Friedrich Neiwöhner (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), 11–26; Daniel Frank, "The Limits of Karaite Scripturalism: Problems in Narrative Exegesis," in *A Word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'ān Presented to Haggai Ben-Shammai*, ed. Meir M. Bar-Asher et al. (Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2007), 41–82; idem, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East* (Leiden: Brill, 2004), 1–33.

https://doi.org/10.1017/S036400941700071X Published online by Cambridge University Press