

מהי 'חלות'?

הלכה, לוגיקה ודנקות בה'

המושג 'חלות' הוא אחד המושגים השגורים ביותר בפיהם של בני ישיבות, אך יש הטוענים שהשימוש בו הוא מצות אנשים מלומדה, דקלום של מושג מבלי להבין את מהותו. במאמר זה ברצוני לפזר מעט את הערפל סביב המושג העמום הזה, 'חלות', ולנסות להראות את ההשלכות שיש לחוסר-ההבנה של משמעותו, ואת הסיבות שביסודו של אותו חוסר-הבנה. כאשר נהיה מצוידים בהבנה טובה יותר של המושג 'חלות', ננסה לראות השלכות מעניינות של התובנות שצברנו בכמה תחומים, וננסה להאיר חלק משורשיה של הדילמה המציקה בדבר היחס שבין לימוד תורה לבין דבקות בה'.

א. מה בין 'בעלות' ל'חלות בעלות'?

כאשר חושבים על המושג 'חלות' וכיצד לאפיין אותו, כדאי לנסות ולחפש השלכות שלו, "נפקא מינות". אנו מחפשים סיטואציה שלא ניתן להסביר אותה על ידי המושגים ההלכתיים 'אשת איש', או 'בעלות', אלא רק על ידי 'חלות אשת איש', או 'חלות בעלות'. למשל, לגבי בעלות, נצביע על מקרה שבו לא יספיק לומר שמישהו הוא הבעלים של דבר מה, אלא ניאליץ לומר שיש חלות קנין, או חלות בעלות שלו על הדבר.

דומני שדוגמא לענין זה ניתן למצוא בגמ' גיטין מב, ב, הדנה בשאלה האם יש דין קנס על הריגת מעוכב גט שחרור. מעוכב גט שחרור הוא עבד כנעני שכבר אינו ממונו של האדון (אין לו בו "קנין ממון"), הוא שייך ממונית לעצמו, אולם הסטטוס האיסורי שלו ("קנין איסורי") הוא עדיין של עבד, עד שיקבל גט שחרור מהאדון. בתוך דבריה שם מניחה הגמ' כמובן מאליו, שאם יש לו קנס וקנס לרבו - גם אם יחבלו בו התשלום מגיע לרבו. שואלים שם התוס' (ד"ה חבלי) מדוע כשחובלים בו התשלום לרבו, הרי מי שהפסיד מן החבלה היה העבד עצמו, כיון

שמעשה ידיו של עבד כזה הם לעצמו?¹ התוסי' עונים שמכיון שקנס הריגתו לרבו, גם תשלום נזק כך, "דמה לי קטליה כולו ומה לי קטליה פלגא".

דברים אלו מעוררים תמיהה, אותה מעלה היפני יהושעי על אתר: חלק מתשלומי החבלה הם הרי ממון (ולא קנס), לכל שיטות הראשונים, ואם כן מה טעם לומר שמכיון שקנס הולך לרבו גם תשלומים ממוניים כך? קנס הוא חידוש התורה לחייב את המזיק במקרה שבו אין חיוב ממוני, ולכן התורה גם יכולה להחליט למי ילך הקנס, אולם תשלומי נזק הם במהותם פיצוי על נזק, ומכיון שזה טיבם, ברור שהם צריכים להגיע לניזק עצמו, שאותו יש לפצות על הנזק שנגרם לו. האדון לא הפסיד מאומה מן הנזק שנגרם לעבד המעוכב שלו, ומדוע יש לפצותו על כך?

דברי היפני יהושעי בתירוץ אינם ברורים לי לגמרי, אולם סבורני שהוא מתכוון למה שאומר לקמן. נתחיל בשאלה: המינוח המקובל כבר מתקופת הראשונים למצב של מעוכב גט שחרור הוא, שיש לאדון בו "קנין איסור". השאלה המתעוררת היא מדוע "קנין איסור" בכלל קרוי 'קנין'. זהו סטטוס איסורי של העבד, ללא השלכות ממוניות ישירות, ומדוע ייקרא מצב כזה 'קנין'?

נראה לענ"ד שהגמרא מבטאת עמדה לפיה בעלותו של אדון על עבדו, כמו כל בעלות אחרת, אינה אוסף של זכויות ממוניות. זהו מצב, או יחס, מיטאפיסי, בין הבעלים לממונו (עבדו), אשר יש לו השלכות ממוניות. הזכויות הממוניות אינן הבעלות עצמה, אלא השלכות של מצב הבעלות, שהוא מצב מיטאפיסי במהותו. בהקשר של עבד אנו טוענים כי הוא תמיד קנין אדונו, אלא שכל עוד שהעבדות היא מלאה (כלומר: כוללת גם "קנין ממון"), הקנין מקנה לאדון גם זכויות ממוניות, וכאשר העבד הוא מעוכב גט שחרור, יש לאדון בו רק "קנין איסור". כלומר: הבעלות של האדון נשארה, אולם היא רוקנה מכל התוכן של הזכויות המתלוות בדרך כלל לקנין. לכן ניתן לומר ש"קנין איסור" הוא אכן קנין, אלא שבהופעה זו שלו אין לו אותן השלכות שישנן בדרך כלל למצב של בעלות, דהיינו הזכויות הממוניות של בעלים בממונו.²

1. אפשר להבין את קושיית התוסי' גם באופן אחר: מדוע התשלום הולך לרבו, והרי התשלום עצמו הוא מעשה ידיים של העבד, ומעשה ידיו לעצמו. ברור ששתי הצורות הללו קשורות בטבורן זו לזו, ומכיון שזו רק דוגמת הבהרה לא נתייחס להבדל זה כאן.
2. לאור זאת יהיה קל יותר להסכין לקביעה המצויה בגמ' ובראשונים בדבר היות האשה קנין בעלה. דבר זה עולה בעיקר בהקשר של אכילת תרומה של אשת כהן, שנלמדת מקרא ד"קנין כספו הוא יאכל בו". בתשובות אבני מילואים סי' יז מביא מהשיטמ"ק שהכוונה היא שהאשה נקנית על ידי קנין ממוני, ולא שהיחס בינה לבעלה הוא יחס של בעלות ממונית. לדברינו כאן ניתן לומר שישנו יחס מיטאפיסי ביניהם, כמו שישנו יחס כזה בין אדם לממונו, ולכן הוא נוצר בצורות דומות. ההשלכות המשפטיות של הבעלות בדרך של זכויות ממוניות לא קיימות במקרה זה. הבעל מגרש את אשתו, ולא האשה את בעלה, בדיוק כמו שמעוכב גט שחרור, שאיננו רכוש אדוניו במובן הממוני של זכויות, יכול להשתחרר (להתגרש) על ידו.

גם בנידון של הגמי' בגיטין הני"ל ניתן להציג זאת כך. תשלומי הנזק משולמים לבעלים, ולא דווקא לנפגע ולנפסד. זה איננו פיצוי במובן המקובל במשפט האזרחי. אמנם בדרך כלל הבעלים הוא גם הנפסד, שכן, כאמור, בעלות מלווה בדרך כלל גם בזכויות ממוניות, אולם, כפי שראינו, הדבר איננו תמיד כך. אם כך, הבעלים של עבד מעוכב הוא עדיין אדונו, זאת על אף שאין לו בו כל זכויות ממוניות, ולכן תשלומי החבלה משולמים לאדון.³

זהו אפוא תיאור של מושג הבעלות כמושג הקודם לנפקותות שלו. המסקנה מתיאור זה רחבה מאד. לגבי מושגים הלכתיים רבים אין לזהות את המושג כשלעצמו עם הנפקותות שלו, שהן רק תוצאה מקימו של המושג כמצב מיטאפיסי. לגבי המושג 'אשת איש' קל יותר להסכים שזה אינו רק תיאור של אשה שיש לבעלה בה היתר קיום יחסי אישות, ועוד זכויות וחובות, אלא מצב מיטאפיסי של יחס בינו לבניה, שיש לו נפקותות בצורה של זכויות וחובות. מצב זה מתואר בביטוי שיש על אשה זו 'חלות אשת איש'. הקביעה שהאשה היא 'אשת איש', מתארת רק את ההשלכות המשפטיות של היות 'חלות אשת איש' רובצת עליה. בהקשר של הגמי' הני"ל ניתן לומר שלאדון ישנה 'חלות בעלות' על העבד, ולא 'בעלות'. ישנה מציאות מיטאפיסית של בעלות, הקרויה 'חלות בעלות', שביטויה בעולם המשפטי שלנו הוא בדרך כלל אוסף של זכויות ממוניות. ה'חלות' היא מושג מיטאפיסי, ולא משפטי גרידא. בהחלט נכון שבדרך כלל יש למושג זה השלכות משפטיות בצורת זכויות ממוניות, אולם לא בהכרח זהו המצב, ולפעמים החלות מופיעה ללא ההשלכות המשפטיות שלה.⁴

ניתן להביא כמה וכמה דוגמאות להבנה זו במושג הבעלות כנובעת מרובד של יחס מיטאפיסי: 1. שביתת בהמתו, לפי חלק מן הראשונים, איננה איסור גברא על האדם לעבוד עם בהמתו, אלא כביכול איסור "על הבהמה", כלומר איסור על האדם שבהמתו תעשה מלאכה.⁵ נראה שבהמה היא פריפריה מורחבת של האדם, ולא רק חפץ שיש לו עליו זכויות, ולכן הוא, כמו גוף האדם עצמו, צריך לשבות. זוהי הרחבה של הפריפריה של האדם מעבר לגופו. 2. דוגמא נוספת היא החקירה הידועה של האחרונים (ר' למשל 'אבן האזלי ריש ה' נזקי

3. ברור שההבנה בסוגיית גיטין עדיין איננה מושלמת, שהרי ישנה כאן גם טענה מחודשת בדבר מהותם של תשלומי נזק, ולא רק בדבר מהותה של בעלות. לעני"ד ניתן לבסס גם את הטענה שתשלומי נזיקין אינם פיצוי גרידא (ר' למשל מחלוקת רש"י ורא"ש ריש פ' החובל לגבי שומת נזקי אדם, האם שמין כעבד כנעני או כעבד עברי), אולם לצרכנו כאן די בכך.

4. בהקשר של מחלוקת התנאים לגבי קדשים קלים, האם הם ממון בעלים או ממון גבוה, תמיד הפריע לי שהראשונים והאחרונים מביאים נפ"מ לטענה שהם ממון בעלים, בדמות פעולות משפטיות שאפשר לעשות בקדשים הקלים, אולם לא מביאים שום שימוש מותר של הבעלים בבהמה. נראה שישנו כאן ניסיון להראות את קיומו של מושג הבעלות המיטאפיסי. גם שם, לפחות לחלק מן השיטות, מופיע מושג הבעלות עצמו ללא זכויות השימוש האלמנטריות, ואכמ"ל.

5. ר' ריטב"א ריש פ' מי שהחשיך, שנחלק עם תנאי ר"י בנקודה זו, ועוד.

ממון, ועוד) האם אדם חייב לשלם על נזקי בהמתו מכיון שלא שמר כראוי (והיותה שלו היא רק הסיבה לחיובו לשמור עליה), או מכיון שממונו הזיק (ואם שמר כראוי זוהי סיבה פוטרת). למיטב הבנתי וידיעתי, הצד הנפוץ בראשונים ובאחרונים הוא השני. גם כאן לא ברור לכאורה מדוע זוהי סיבה לחיובי תשלום. מה טמון בכך שהבהמה היא ממוני, מעבר לחיוב שלי לשמור עליה? שוב ניתן לראות כאן יחס מיטאפיסי בין האדם לממונו, כאילו היא הרחבה של גופו. אדם מחויב בנזקי בהמתו כמו שהוא מחויב בנזקים שגרם גופו. בעלותו הממונית אינה הסיבה לחיובי התשלום, היא רק מהווה אינדיקציה לכך שקיים יחס מיטאפיסי שכזה, שהוא סיבת חיוב תשלומי הנזיקין.

3. דוגמא שלישית היא ההוה אמינא של הגמ' בסנהדרין י, א לומר פלגין דיבורא לגבי "פלוני רבע שורי", כלומר לקבל את עדותו של האדם לגבי הרובע אך לא לגבי שורו שנרבע, משום שבעלות האדם על השור פוסלת אותו מלהעיד עליו. שיטת הראב"ד (מובא ברא"ש מכות פ"ב סי' יג) שפלגין אומרים רק לגבי בעל דין, ולא לגבי קרוב. לשיטה זו צריך אפוא להבין בהו"א בסנהדרין שהשור הוא ממש כמו גופו, הבעלים הוא בעל דין לגביו, ולכן אומרים פלגין בעדות של אדם על שורו. שוב ניתן לראות שהממון הוא פריפריה של האדם עצמו.⁶

נמצאנו למדים ש'חלות בעלות' היא מציאות של יחס מיטאפיסי בין הבעלים לבין ממונו, ולא אוסף זכויות ממוניות. אוסף הזכויות הללו הוא הנקרא 'בעלות', ואלו הם רק ביטויים (נפקותות) למצב בו ישנה 'חלות בעלות'.⁷

ניתן להתחיל להסיק מכאן משהו על מהותן של חלויות בכלל. כעת נוכל אולי לומר שחלויות

6. נכון יותר להציג את שלושת הדוגמאות הללו מן הכיוון ההפוך: גם גופי הוא לא אני עצמי. האדם עצמו הוא הרוח, או הנשמה. הגוף הוא פריפריה שהאדם אחראי עליה, ובמובן זה גם הממון הוא כמו הגוף, אלא שהוא מהווה פריפריה רחוקה יותר. ההיררכיה הקיימת בין הפריפריות הללו באה לידי ביטוי למשל בכך שבתשלומים על נזקי ממונו האדם אינו חייב באונס, משא"כ בגופו שהזיק, ובכך שלמסקנה אין אומרים פלגין בעדות אדם על שורו. אלו רק היררכיות בין פריפריות שונות של האדם, אולם כל אלו הם מעגלים מסביבו שקשורים אליו מיטאפיסית.

7. ניתן היה לנסות וללמוד את מושג הבעלות הטהור מן השיטות הסוברות שיש לאדם בעלות על איסורי הנאה. לכאורה מוכח מכאן בעליל שהבעלות יכולה להופיע ללא השלכות של זכויות שימוש. אמנם זוהי טעות אופטית, שהרי במצב של איסורי הנאה, למי"ד שישנה בעלות עליהם, מבחינה משפטית ישנן לבעלים כל זכויות השימוש הממוניות בחפץ, אלא שאסור לו (מבחינה איסורית) לממש אותן. לאף אחד אחר אין זכות לטעון כנגדו על שימוש בחפץ, זהו איסור כלפי שמיא ולא כלפי חברו. במילים אחרות: איסורי הנאה הם ביסודם איסורי יו"ד ולא חו"מ. השיטה השניה, הסוברת שאין בעלות על איסורי הנאה, היא התמונה בהקשר זה, שהרי היא קושרת את יו"ד לחו"מ. ממנה אכן נראה לכאורה שלא כדברינו, כלומר נראה שהבעלות אינה אלא אוסף של זכויות שימוש, ובהיעדרן אין בעלות. אמנם, ייתכן ששיטה זו סוברת שבאיסורי הנאה התורה אינה אוסרת שימושים, אלא באמת מפקיעה את החפץ מן הבעלים, והיעדר איסורי השימוש הם רק תולדה של הפקעה זו. ואכמ"ל.

הן יישויות מיטאפיסיות החלות על חפצים ממשיים או על אנשים, וגורמות להשלכות שונות בדבר יחסינו לאותם חפצים או אנשים במישור המשפטי-הלכתי. לאור המתואר כאן ניתן לומר שעולם החלויות הוא כעין עולם אידיאות אפלטוני. אפלטון טען שמעל העולם שלנו ישנו עולם של אידיאות, שזהו עולם שכולל 'עצמים' שהם צורות מופשטות, כמו סוסיות, אדמומיות, ריבועיות וכדומה. החפצים בעולם הממשי מקבלים את צורתם מעולם האידיאות, באופן שבעולם הממשי צורתם של חפצים נתפסת כתואר שנלווה אליהם. בעולם הממשי צורתו המלבנית של השולחן נלווית לשולחן, ואיננה קיימת כשלעצמה. היא תואר של העצם, ולא עצם. בעולם האידיאות היא עצם, או יישות, כשלעצמה. במקביל לכך בהלכה ישנו עולם החלויות כשלעצמן, שבאות לידי ביטוי בעולם הממשי כיצורות (תארים) של עצמים. בעולם החלויות קיימים המושגים 'חלות אשת איש', 'חלות קדושה', 'חלות בעלותי וכדו', כיישויות. בעולמנו הממשי אשה היא בעלת 'צורה' (תואר) של אשת איש, או של גרושה. חפץ הוא בעל 'צורה' הלכתית של קדושה. הדינים הללו (ההלכות) אינן יישויות אלא תארים שנלווים אל העצמים ('צורות' שלהם). תארים, או צורות, הלכתיים אלו, יונקים את קיומם מעולם החלויות, כמו שהצורות של העצמים בעולמנו יונקות את קיומן מעולם האידיאות.

ב. תורת התנאים ולוגיקת הקוואנטיים

עד כאן ראינו שהחלויות הן מציאויות מיטאפיסיות, המשקפות יחס בין עצמים (או: בין בני אדם לעצמים) בעולם הממשי. כעת ננסה להמשיך ולחדד את האנלוגיה לעולם האידיאות האפלטוני, ולטעון שהמאפיין העיקרי של החלות איננו העובדה שהיא מיטאפיסית (ולא ריאלית-חומרית), אלא שהיא עצם, או יישות, ולא תואר. בפרק זה אנסה להראות, למשל, שהקביעה כי אשה מסוימת היא אשת איש, זהו תיאור של האשה. 'אשת איש' הוא תואר, מאפיין, תכונה, או מצב, של האשה. לעומת זאת, לומר שיש על האשה 'חלות אשת איש', פירושו שרובצת עליה מציאות מיטאפיסית (=אידיאה) הקרויה 'חלות אשת איש'. לטענתנו, חלות איננה תואר של האדם, או של העצם, אלא יישות קיימת, הנספחת לעצמים מוחשיים. זו אינה אלא המשכה טבעית ומתבקשת של האנלוגיה דלעיל לעולם האידיאות האפלטוני, אולם היא זוקקת הנמקה וביסוס הלכתי. נדגים את דברינו בנקודה הקשורה להבנת נושא התנאים.

בהלכה מוכרת מציאות של אדם שעושה פעולה הלכתית בתנאי, כלומר מתנה את החלת החלות שהוא יוצר בקיומו של תנאי. למשל, אדם יכול לגרש את אשתו אם (או: על מנת ש) תיתן לו מאתים זוז. אין כאן המקום להיכנס לכל הנושא של תנאים וההבנות שהוצעו לו במפרשים. אנסה רק להציג חלק קטן מפרשנותו של ר' שמעון שקאפ בקונטרס שלו בענייני

תנאי, המופיע בחידושי לגיטין (סי' ו')⁸.

ר' שמעון פותח את קונטרס התנאי שלו בכמה דוגמאות מדברי הראשונים בנושא התנאים, הנראות לכאורה מוזרות. אתייחס רק לאחת הדוגמאות. שיטת בעל 'העיטורי' היא (ר' רשב"א גיטין עו, א), שגם בתנאי של מעכשיו, למשל במקדש אשה מעכשיו אם תתן לו מאתים זוז, המתנה (המקדש) יכול לחזור בו מן המעשה (מן הקידושין) כל עוד לא קויים התנאי. האחרונים (ר' למשל 'תורת גיטין' שם) הקשו על בעל 'העיטורי' מדוע ניתן בשלב כזה לחזור מן המעשה ולבטלו, כאשר ברור שהמעשה כבר נגמר, וקיום התנאי בעתיד רק מגלה למפרע שאכן כך המצב, הלא קיי"ל לא אתי דיבור ומבטל מעשה.

ר' שמעון שקאפ מציע כפתרון לקושיא זו, ולקושיות רבות אחרות הדומות לה, להבין את מושג התנאי לא כמגלה למפרע את משמעות המעשה של הקידושין, אלא כיוצר את הקידושין. אמנם הקידושין חלים למפרע, אולם המעשה שמחיל אותם הוא קיום התנאי (מתן מאתים הזוזים). לכן כל עוד לא קויים התנאי, החלות איננה בבחינת מעשה שלא ניתן לבטלו, אלא בבחינת דיבור, ולכן היא יכולה להתבטל על ידי דיבור. אם הקידושין היו חלים על ידי מתן כסף הקידושין, אזי צודקים האחרונים שהמעשה כבר גמור, ולא אתי דיבור ומבטל מעשה. אולם לפי הצעתו של ר' שמעון, המעשה נגמר רק כאשר האשה נותנת למקדש את מאתים הזוזים, זוהי הפעולה שמחילה את הקידושין (ולא רק מגלה למפרע שהם כבר חלו), ולכן כל עוד האשה לא קיימה את התנאי הקידושין הם בבחינת דיבור גרידא. ממילא מובנת גם עמדתו של בעל 'העיטורי' הסובר שניתן לבטלם בשלב זה על ידי דיבור גרידא.

השאלה העולה כאן היא מהו מצב הביניים, כלומר מהו מצב האשה בימים שבין מעשה הקידושין לבין קיום התנאי. לשונו של ר' שמעון היא שזהו מצב של קידושין קלושים, כתוצאה מכך שזהו מצב של ספק. כפי שעולה מדבריו בקונטרס הני"ל, כוונתו לומר שעד אשר האשה נותנת את מאתים הזוזים היא נשואה ומגורשת גם יחד. תפיסה זו, הקרויה אצלו 'מכאן ולהבא למפרע' (שמתארת גם כמה וכמה סיטואציות הלכתיות אחרות פרט לתנאי), מונעת קפיצות מיסטיות אחורה בזמן, שמאפיינות בדרך כלל את ההבנות האחרות במושג התנאי. לפי ר' שמעון התנאי איננו פועל אחורה בזמן, אלא שמזמן קיומו והלאה ניתן להתייחס אחרת גם לעבר. כל ההשלכות של קיום התנאי הן רק על העתיד. על ידי שימוש בתנאים אנחנו

8. ר' שמעון מרבה לעסוק בתנאים. ר' למשל 'שערי ישרי' שער ב' פרק ט-י, שער ז' פרק ח' וי"ח, חידושי כתובות סימן א-ב, ועוד. ישנן סתירות לכאורה בין ההתייחסויות, אולם דומני שאלו מייצגות התפתחות רציפה, ולא סתירות, של מושג התנאי בפרשנותו של ר' שמעון. בשער ב' הני"ל הוא טוען שהתנאי הוא הגורם שיוצר את החלות, ולא כפי שנהוג להבין שהוא רק מגלה למפרע האם המעשה יצר אותה. בקונטרס התנאים, שנכתב אחרי 'שערי ישרי', הוא מתקדם הלאה וטוען (טענה שניתן לומר אותה רק על בסיס התפיסה שב'שערי ישרי') שהמצב עד קיום התנאי הוא כעין ספק, וזוהי הגישה שאני מתייחס אליה בדברי להלן.

משכתבים את ההיסטוריה, ולא משנים אותה בפועל. ר' שמעון מסביר את שיכתוב היסטוריה הזו בכך, שקיום התנאי או אי-קיומו קובע את אחת מן האפשרויות התיאורטיות שחלו בבת אחת לפני קיום התנאי. כלומר מעשה הקידושין מחיל את שתי החלויות בו-זמנית, האשה היא אשת איש וגרושה גם יחד, זהו מצב של 'אישות קלושה', וקיום או אי קיום התנאי ברור בין שתי האפשרויות הללו, ובכך גם משכתב את ההיסטוריה 'מכאן ולהבא למפרע'. ישנן ראיות רבות ומכריעות מש"ס וראשונים לתפיסה זו, ואין כאן המקום להאריך בזה (ר' גם בסי' בית ישי' לר' שלמה פישר, ח"א סי' לה). ר' שמעון קורא למצב זה מצב של 'ספק', אולם ברור שאין כוונתו לספק במובנו המקובל, כלומר למצב שבו לא ידוע לנו מהי המציאות לאשורה, אך כלפי שמיא גליא המציאות הנכונה. כאן ישנו מצב גלוי לחלוטין: שני המאפיינים מצויים בו-זמנית באשה, היא מגורשת ונשואה גם יחד. קיום התנאי מאיין את חלות הנשואה, ומעלה את החלות השניה למעמד בלעדי ורגיל של אשה מגורשת, אולם כל זה נעשה רק מכאן ולהבא. כמובן שמכאן ולהבא ההתייחסות היא שזה נעשה למפרע, שאם לא כן לא פתרנו חלק מן הבעיות שמושג התנאי ההלכתי בא לפתור.

כאשר למדנו את הסוגיא הזו בישיבה, טענו התלמידים שוב ושוב: אמנם המיסטיקה של קפיצה לאחור בזמן נחסכה מאיתנו, אולם נחשפנו לטענה קשה הרבה יותר ברובד הלוגי: איך אשה יכולה להיות גרושה ולא-גרושה בו-זמנית? עקפנו בעיה שהיא ספק פיזיקלית ספק לוגית (=סיבתיות הפוכה בציר הזמן), אולם שילמנו על כך בבעייתיות לוגית בעליל (=מציאות שני הפכים בנושא אחד), שהיא כמובן חמורה הרבה יותר⁹.

שאלה זו הזכירה לי את טענותיו של ד"ר דניאל וייל, במאמרו ב'הגיון' כרך א', שם הוא טוען שהאמירה "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" ודומותיה, אינן מתיישבות עם חוק הסתירה בלוגיקה המקובלת. חוק הסתירה הוא עקרון היסוד הלוגי, הקובע שלא ייתכן ש'א' וגם 'לא א' יהיו נכונים בו-זמנית. איננו יכולים לאמץ שני משפטים הסותרים זה את זה כנכונים גם יחד. במאמרו הנ"ל (הערה 5) הוא עומד על כך שהמתודה של 'שני דינים' (או 'שתי בחינות'), גם היא אינה עומדת במבחנו של חוק הסתירה. לא ייתכן מצב בו שתי תכונות סותרות מאפיינות עצם מסוים באותו רגע. טענתנו שם היא שצריך להבין אמירות מסוג זה כנובעות

9. בעייתיות פיזיקלית פירושה מצב שסותר את חוקי הטבע, דבר שהקב"ה כמובן איננו כפוף לו. בעייתיות לוגית היא מצב שסותר את חוקי הלוגיקה, דבר שאנחנו לא יכולים אפילו לדבר עליו, שהרי הדיבור שלנו מניח את חוקי הלוגיקה. דבר כזה הוא בגדר נמוע כביכול גם לגבי הקב"ה. כפי שכבר כתבו כמה ראשונים, הקב"ה יכול לעשות ניסים נגד חוקי הטבע (=נמנעות פיזיקליות), אולם הוא "אינו יכול" לעשות משולש עגול (=נמנעות לוגיות).

מלוגיקה אחרת, לא קלאסית אלא קוואנטית. כלומר, לפי הצעתו של וייל עלינו לוותר בהקשרים אלו על החשיבה הלוגית המקובלת עלינו בדרך כלל. דומני שהאמירה הנ"ל של ר' שמעון שייכת בדיוק לסוג החשיבה שכנגדו טוען וייל את טענותיו, ולגבי הוא מציע את הצעתו. תלמידיי חשו באותה בעייתיות שהוא העלה. ישנן כאן שתי תכונות סותרות (שני דינים) שקיימות בו-זמנית באשה אחת: היא גרושה ונשואה גם יחד.

כשלעצמי, אינני מסכים כלל ועיקר לקביעתו של וייל. אינני מסכים שיטנה בעייתיות עקרונית באמירות ובמתודות ההלכתיות הנ"ל, וללא תלות בכך, גם אינני מסכים לפתרון שהציע וייל. הדיבור אודות לוגיקה קוואנטית, כלומר הקביעה שתורת הקוואנטים מתנהלת על פי לוגיקה אחרת מזו המקובלת - לא סבירה, ואפילו אינה אפשרית, בעיני, גם בתורת הקוואנטים עצמה. הטעם הוא, שהרי לא ניתן להגיע באמצעות מכשירים, נוסחאות, וכלי ביטוי וחשיבה שמבוססים בעצמם על הלוגיקה הקלאסית (=ההיגיון הרגיל), למסקנות הסותרות את הלוגיקה הזאת עצמה. כל המדידות הפיזיקליות המאשרות את תורת הקוואנטים מבוססות על מכשירים שהמתימטיקה ששימשה בבנייתם מבוססת על הלוגיקה הקלאסית, והנוסחאות המתימטיות המשמשות בהרחבה בתורת הקוואנטים מבוססות אף הן על לוגיקה כזו. אבל זהו כבר דיון אחר¹⁰.

להלן אנסה להראות ששאלותיו של וייל, כמו גם אלו של תלמידיי בסוגיית תנאים, מבוססות על אותה טעות, שיסודה באי-הבנה של מושג 'חלות' ההלכתי. אנו נראה בעז"ה שכל האמירות הללו כפופות לחוק הסתירה ומתיישבות היטב עמו, כמו גם עם כל הלוגיקה הקלאסית. לפני שנעשה זאת ברצוני להבהיר עוד נקודה בדבר חוסר האפשרות וחוסר הלגיטימציה הפילוסופית שבבריחה מן הלוגיקה הקלאסית.

ברצוני להסב את תשומת לבו של הקורא לכך, שאמירות שאינן כפופות לחוק הסתירה, בין אם הן בתחום הפיסיקה, ובין בתחום ההלכה, אינן ניתנות לבחינה ולהפרכה, שהרי כל מתודות ההפרכה והקושיה מבוססות על חוק הסתירה. אם ניתן לומר שעיקרון מסוים נכון ולא נכון בו זמנית, אזי לא ניתן לטעון מאומה בעד או נגד אמירה כזו. כאשר תוכיח שהיא איננה נכונה, יאמר לך הטוען אותה כי אכן צדקת, גם הוא עצמו מסכים לכך שהיא איננה נכונה. מאידך, כאשר תנסה לאשש אותה, תקבל בדיוק אותה התשובה. גם כאן יסכים עמך בעל העיקרון הנ"ל.

כאן מקום עמי להרהור במושג "אחדות הניגודים", שעבר היישר מבית מדרשו של ניקולאוס

10. וייל עצמו מציג שם את הגישה שהחוק הלוגי שנפרץ בתורת הקוואנטים איננו חוק הסתירה, אלא חוק אחר. לא לגמרי הבנתי איך טענה זו פותרת את בעיות חוק הסתירה, ולכן אין בכוונתי כאן לצאת כנגד פתרונם בתורת הקוואנטים, אלא רק נגד אמירות כלליות שבתורת הקוואנטים נוהגת לוגיקה שונה מזו המשמשת אותנו ביומיום. ועוד אעיר על כך בהמשך הדברים.

קוזאנוס הנוצרי¹¹ אל חלק מן המחשבה היהודית המודרנית (ואולי הפוסטמודרנית), שם הוא מאומץ בהתלהבות כדי "לפתור" בעיות פילוסופיות שלא מוצאים להן מוצא אחר. נלעני"ד, מהסיבות שתוארו לעיל, שתיאוריה של "אחדות הניגודים" היא לכל היותר חזרה על אותם פרדוקסים בשפה שונה. ההיתלות הרווחת והמקובלת בתורת הקוואנטים אינה אלא היתלות בענף רופף, בבחינת "ערבך ערבא צריך". אינני מבין מדוע לתורת הקוואנטים מותר מה שלתורה אסור. אם הדברים ניתנים להיאמר, יש לומר אותם גם ללא תורת הקוואנטים, ואם לא, אין לומר אותם גם בתורת הקוואנטים (וזהו לדעתי המצב גם שם, כמו שהזכרתי). בעולם התורה הקלאסי, החוויה היסודית היא חוויה של הבנה, לא חוויה מיסטית, ומושג כמו "אחדות הניגודים" לדעתי אינו תורם מאומה לחוויה כזו¹². ייתכן שבעולמו הנוצרי של קוזאנוס יש יותר מקום לאמירות מסוג זה (ראה עוד דיון קצר בנושא זה להלן פרק ד').

ג. חוק הסתירה ומהותן של חלויות

נמצאנו אומרים שלא ניתן לאמץ היגדים סתירתיים, לא בלוגיקה, לא בפיסיקה, לא בתיאולוגיה או במיטאפיסיקה, ובוודאי שלא בהלכה. אם כך, אנו חייבים ביתר עוז להבין האם אכן ישנה משמעות לאמירות הנפוצות כל כך בעולם הישיבות בדבר קיומם של 'שני דינים' או 'שתי בחינות' בנושא אחד (המתודה הבריסקאית). בפרק הקודם ניסינו לחדד את הקושי בתפיסת התנאים של ר' שמעון, כדגם לחשיבה הישיבתית, ולשלול רעיונות בדבר פתרונות מיסטיים שאנו נוטים לפעמים להשתעשע בהם בהקשרים דתיים שונים. אין לנו ברירה אלא לבחון האם באמת ישנה כאן סתירה או לא. אם אכן משפטים כאלו הם סתירתיים - יש לוותר על המיתודה כולה. ניגש אפוא לבחינה זו.

כאשר אנו אומרים ששני דברים הם בבחינת הפכים זה לזה, אנו מתייחסים לתכונות שלהם.

11. תיאולוג, פילוסוף ומתמטיקאי נוצרי, חי בגרמניה לפני כ-500 שנה. דגל במוגבלות התבונה, ובאי-תקיפותו של חוק הסתירה לגבי ענייני האלהות.

12. לא ניתן לומר שאני מאמין בידיעה ובבחירה בו-זמנית, אם אכן אני חושב שישנה ביניהם סתירה לוגית של ממש. החשיבה והשפה בהן אני משתמש בנויות על אדנים לוגיים. מי שאומר כך מחבר מילים לכלל משפט שאינו בעל משמעות. אמירות מן הסוג הזה מצביעות על מצוקה פילוסופית, אולם לא יכולות להיחשב כפתרון עבורה. גם לו היינו מצווים להאמין בסתירה לוגית, פשוט לא היינו מסוגלים לעשות כן. מי שאומר שהוא מאמין בדבר כזה, לעני"ד אינו אלא מגבב מילים בעלמא. לפעמים ישנה הרגשה שישנו פתרון של ממש לבעיה, אלא שקשה לנסח אותו בשפה המקובלת, ו"אחדות הניגודים" אינה אלא כסות למצב כזה. במקרה כזה יש לחפש ולנסות לחדד את הסיבה מדוע אין כאן סתירה לוגית, ולא לחזור על הפרדוקס בשפה אחרת, ו"ליישב" את הקושי על ידי אחדות הניגודים, כלומר על ידי אמירות כאילו אנו מאמינים בדבר על אף שיש בו סתירה לוגית. לסיכום, אם אלו אינם באמת ניגודים לא צריך "אחדות ניגודים" כדי לפתור את הבעיה, ואם הם כן בבחינת ניגודים, לדעתי לא תעזור לנו חזרה עקשנית על המנטרה של "אחדות הניגודים" במאומה.

סוכר ומלח אינם הפכים זה לזה, טעמיהם הם אלו ההפוכים זה לזה. היפוך זהו יחס בין תכונות של עצמים, ולא בין העצמים עצמם. זכורני כשעסקתי בנושא ההפכים תהיתי האם ישנו משהו שאין לו הפך, ולא הצלחתי למצוא. חבר, ששאלתי אותו על כך, נידב לי מייד רשימה שלימה של יצורים כאלו: שולחן, עננים, קופסא וכדומה. כל הרשימה הזו היא כמובן רשימת עצמים. כאמור, היפוך לא קיים בין עצמים, אלא רק בין תכונות. מלוח הוא הפך ממתוק (ולא מלח הפך מסוכר). חם הוא הפך מקר (ולא קפה הפך ממיץ), חד הוא הפך מקהה (ולא משולש הפך מעיגול), מואר הוא הפך מחשוך (ולא יום הפך מלילה).

כאשר אנו אומרים שעל האשה ישנן שתי חלויות (של אשת איש ושל גרושה), אין כוונתנו לומר שהיא אשת איש וגרושה בו זמנית. לומר את זה, זוהי סתירה בעליל, שהרי 'אשת איש' ו'גרושה' אלו תכונות של האשה, ותכונות הפוכות וסותרות לא יכולות לאפיין בו-זמנית אותו העצם. זהו חוק הסתירה, שאנו כפופים לו כמו כל בן תמותה, בין אם נרצה בכך ובין אם לא. כאשר אנו אומרים שעל האשה ישנן שתי חלויות, אנו מתכוונים לומר שרובצות עליה שתי מציאויות מיטאפיסיות: 'חלות אשת איש' ו'חלות גרושה'.

כפי שהקדמתי לעיל, החלויות הן עצמים, ולא תארים, ולכן אין ביניהן כל יחס של היפוך. שתיהן יכולות לחול בו-זמנית על אותה אשה, ואין בכך כל עימות עם חוק הסתירה. עימות עם חוק הסתירה ייוצר באחת משתי אפשרויות:

א. כאשר נאמר שאשה היא אשת איש וגרושה (שני תארים סותרים) בו זמנית.

ב. כאשר נאמר שיש עליה 'חלות אשת איש', וגם אין עליה 'חלות אשת איש' בו-זמנית (קיום חלות והיעדרה בו-זמנית)¹³.

לא ניתן להתעלם מכך שבכל זאת ישנה הרגשה בדבר סתירה שקיימת בין חלות אשת איש לבין חלות גרושה. הרגשה זו נובעת כמובן מן העובדה שהתארים, או המאפיינים, של שתי החלויות הללו, הם הפוכים אלו לאלו. כמו שטעם הסוכר הפוך מטעם המלח, כך הדינים של אשה שיש עליה 'חלות אשת איש' הפוכים לדינים המאפיינים אשה שיש עליה 'חלות גרושה'. מאידך, כמו שאין בעיה מבחינת חוק הסתירה להבין שבתבשיל מסוים ישנו סוכר וישנו גם מלח, הוא הדין גם באשה מסוימת שיכולות לרבוץ עליה 'חלות אשת איש' ו'חלות גרושה' גם יחד. אלו שתי צרות ששנאתן איננה מפריעה להן לדור בכפיפה אחת, זאת על אף שאינן אוהבות אחת את רעותה אהבה יתירה. הסיבה לכך אינה נעוצה בעובדה שאלו יישויות מיטאפיסיות ולא ריאליות, שהרי סוכר ומלח הם ריאליים לגמרי, אלא בכך שחלויות הן

13. ויש לעיין מה יהיה הדין באשה שיש עליה 'חלות אשת איש' וגם 'חלות לא אשת איש' בו-זמנית. דומני שאין חלויות שליליות כלל. יש חלות גרושה, אולם אין חלות 'לא אשת איש'. חלות גרושה, כאמור, יכולה לדור בכפיפה אחת עם חלות אשת איש.

עצמים ולא תארים, וכאמור, היפוך קיים רק בין תארים¹⁴. כמובן, כאן עולה השאלה מה יהיו הדינים המאפיינים אשה כזו, במצב בו שתי חלויות שונות ומנוגדות רובצות עליה. במישור זה בהחלט יכולה להיוצר הסתירה שאותה אנו מרגישים אינטואיטיבית. כאן יש להיזכר במה שראינו בפרק הקודם. ראינו שחלות אמנם מאופיינת בעולם המשפטי בתכונות מהותיות, אולם אלו הן רק תכונות שלה, ולא היא עצמה, ולכן יכולים להיוצר מקרים חריגים שהתכונות הללו לא יופיעו על אף הימצאותה של החלות (כמו חלות הבעלות במעוכב גט שחרור, שמופיעה ללא זכויות שימוש). זהו בדיוק המצב במקרה שלנו, בו ישנם על עצם אחד 'שני דינים'. חלק מן המאפיינים ההלכתיים שמופיעים בדרך כלל עם החלויות הנדונות לא יופיעו¹⁵.

קביעת הדין במקרה כזה היא בעייתית, ולכאורה נראה שהצורה בה יש לנהוג היא ללכת לחומרא לפי שתי החלויות. זו שיוצרת דין לחומרא, היא שתגבר. אשה שיש עליה חלות אשת איש וחלות גרושה גם יחד - תהיה אסורה, מכיון שחלות אשת איש היא החמורה יותר, ולכן היא הקובעת את הדין. נראה שזה מה שגרם לר' שמעון לדבר על 'ספק' כתיאור למצב המורכב הזה. גם בספק (דאורייתא) הולכים אנו לפי הצד החמור יותר.

אמנם, בכוונתי לטעון כי זה איננו מצב של ספק, אלא זהו מצב שבו שתי חלויות ודאיות רובצות על החפץ (או האדם), ולמצב זה ישנו ביטוי שונה ממצב רגיל של ספק גם בהיבט ההלכתי. התיאור הנכון לקביעת הדינים על אותה אשה, לא יהיה שאנו הולכים לחומרא, אלא שאנו הולכים אחרי הדין 'הישי' ולא אחרי הדין 'העדרי'. כדי להדגים את הקביעה העמומה הזו, נעיין במי שבא על אשה שנתגרשה בתנאי שתתן מאתים זוז, לפני שהיא קיימה את התנאי ונתנה אותם (עי' גיטין עד, א ואכמ"ל). במצב כזה, אילו היה מדובר בספק, היינו אומרים שאסור לו לבוא עליה מכיון שאזלינן לחומרא. כאן, כאמור, המצב איננו ספק, ולכן נאמר שהאיסור הוא משיקול אחר: מחד, מצד אשת איש שבה אסור לו לבוא עליה, מאידך, מצד גרושה שבה מותר לו לבוא עליה¹⁶. כדי לקבוע את ההלכה יש לשים לב לכך שאיסור

14. לדעתי הפתרון לאינטרפרטציה של תורת הקוואנטים נעוץ גם הוא במהלך דומה. התכונות הפיזיקליות אינן תכונות אלא עצמים. חלקיק וגל הם יישויות, ולא תארים, ולכן הן אינן סותרות זו את זו, שהרי יישויות כלל אינן יכולות לסתור זו את זו. אלו יישויות בעלות תכונות סותרות, והפתרון המוצע כאן הוא שאלו שתי חלויות הרובצות יחד על החלקיק, כאשר השלכות המעשיות (תארייו של החלקיק) נקבעים בהתאם לחוקי תורת הקוונטים. כמובן שהבעיה כאן היא שמסתבר שיחלקיקי ויגלי שתיהן חלויות יישויות (אף אחת מהן לא היעדריית), ולכן גם הפתרון במישור המאפיינים המציאותיים איננו טריוויאלי. ואכמ"ל.

15. גם בתמונת עולם האידיאות האפלטוני, כאשר הסוסיות המושלמת יורדת לעולם הממשי ומאפיינת סוס ריאלי, הוא איננו מושלם. ישנם בו שינויים ביחס לאידיאה המושלמת כשלעצמה. חלק מן המאפיינים שמאפיינים את האידיאה של הסוסיות לא יופיעו בסוס.

16. ביטויים דומים מופיעים בשי"ס וראשונים ביחס לחציה שפחה וחציה בת חורין, שדנים מצד שפחות ומצד בת חורין שבה, וכן ביחס לחציו עבד וחציו בן חורין, עבד של שני שותפים (ותליא בחקירה הידועה במהות

הוא מציאות הלכתית (דין 'יישי'), ולעומת זאת היתר לבוא על אשה כלשהי הוא העדר איסור, ואיננו מציאות כשלעצמו (דין 'העדרי'). לכן המסקנה ההלכתית תהיה שאסור לבוא עליה, מכיון שיש עליה גם חלות אשת איש, שזהו דין 'יישי', ואילו חלות גרושה אינה מתירה אקטיבית של ביאה, אלא רק מאפשרת אותה, וזהו דין 'העדרי'. לפי שיקול זה האיסור לבוא על אשה כזו הוא מתורת ודאי ולא מתורת ספק, ונפ"מ תהיה שאפשר לחייב בזה מיתת ב"ד על בעילת אשת איש¹⁷. יתר על כן, אפשר שיהיו מצבים בהם הפסיקה לא תהיה כלל לחומרא, ואז לא ניתן להתבלבל בין מצב כזה למצב של ספק. מצבים כאלו יופיעו כאשר הדין היישי יהיה לקולא והדין ההעדרי יהיה לחומרא.

נפ"מ נוספת תהיה בספק דרבנן. במצב של ספק רגיל, אם הדין המסופק הוא דין דרבנן, אזלינן לקולא. לעומת זאת, במצב שבו יש דין 'יישי' לחומרא ודין 'העדרי' לקולא, נלך כמובן בטר הדין היישי לחומרא.

יש לציין שמכיון ששתי החלויות הנדונות כאן הן הפוכות בכל תכונותיהן הרלוונטיות לאישות, הקונפליקט בדרך כלל (ואולי תמיד) יהיה בין תכונה יישית ותכונה העדרית, ולא בין שתי תכונות מאותו סוג, ולכן בכל המקרים שאני מצליח להעלות בדעתי, ניתן יהיה לפתור אותו בהתאם לאמור לעיל. אם בכל זאת נוצר מצב של התנגשות בין תכונות מאותו סוג, זה אכן יהיה מצב של ספק, וננהג על פי דיני ספקות. אך גם במקרה כזה יש להדגיש שזה איננו ספק רגיל, שהרי הספק לא נובע מחוסר מידע אודות מהותו של החפץ (ספק במציאות), שהרי זו ידועה וברורה, אלא מחוסר ידע איך לנהוג ביחס לחפץ בעל מהות כזו (ספיקא דדינא). ההשלכות יהיו ביחס להתייחסות הלכתית שונה שקיימת לגבי ספק בדין לעומת ספק במציאות.

לסיכום הנאמר עד כאן, נמצאנו למדים כי עיקר המאפיין של 'חלות' הוא היותה מציאות ולא תואר. בנוסף, היא גם מציאות מיטאפיזית ולא ריאלית-חומרית, כעין אידיאה אפלטונית. זה האחרון הוא מאפיין ברור יותר, אך יותר צדדי ופחות חשוב. קיומן של שתי חלויות נוגדות לכאורה בגוף אחד איננו בעייתי, כיון שסתירה קיימת רק בין תכונות ולא בין יישויות. ניסינו

השותפות, האם זהו חצי לא מבורר, או שותפות של השניים בכל), ועוד. בכל מקום יש לדון האם זהו מצב של ספק או מצב של ודאי מורכב כמו בענייננו. אגב כך יש לדון בהרכבת מושגים נוספים, כמו יוה"כ שחל בשבת, כדיונו של האור שמחי' בהלי' עבודת יוה"כ פ"ד ה"א, וכדיונו של הרוגצובי ב'צפנת פענח' תשובה ב', ועוד. טענתי היא שכל הרכבה של מושגים הלכתיים, כמו יו"ט שחל בשבת, יוצרת מושג חדש, ולא מרכיבה שני מושגים אחד על גבי השני. ובמקום אחר הארכתי.

17. בדברי ר' שמעון עצמו הדבר אינו ברור. הוא טוען שישנה אישות קלושה, ומסתבר שלא ניתן להרבה בב"ד, ולכאורה הוא צודק לאור הסוגיה בגיטין עד, א, ע"ש, אולם בכדי להדגים ולחדד את המציאות המורכבת בחרתי להציג עמדה כזו. דומני כי לא ניתן לשלול אותה מבחינה הגיונית גרידא.

להציג את הפיתרון לסתירה שיכולה להיווצר במישור של פסיקת ההלכה, על ידי הגדרת מצב של קיום דין יישי ודין העדרי, ואופן הפסיקה המתחייב במצב כזה. לקראת סוף הפרק, וכמבוא לפרק הבא, חשוב לחדד כאן מסקנה שעולה מן הדברים. בניגוד לשיטות המשפט המקובלות, התופסות את הכללים המשפטיים, החוקים, כפיקציה הסכמית בין בני אדם, שיסודה בנורמות של צדק וסדר חברתי. ההלכה יסודה בעולם אידיאות מיטאפיסי, שהשלכותיו המשפטיות הן מה שקרוי בפינו 'הלכות'. כלומר, אם ביסוד המשפט האזרחי עומד צדק וסדר חברתי, ביסוד ההלכה עומדת מערכת מציאותית רוחנית-מיטאפיסית. יסודן של אי ההבנות דלעיל בדבר סתירה בין חלויות, או 'בחינות', הוא בעירוב הלא-מוצדק שעושה הלומד בין תפיסה משפטית חילונית, לבין העולם ההלכתי. אנו רגילים לחשוב ששאר חלקי השו"ע מבוססים על עולמות מיטאפיסיים, יש להתרגל לכך שגם חושן משפט ואבן העזר מבוססים על עולמות מיטאפיסיים כאלו. לא רק לולב ואתרוג יונקים ומשפיעים בעולמות עליונים, גם מיגו, אשת איש, עבד, ערוה, בעלות וקנין, עושים כן.

[אעיר כאן בקצרה שמאמר חז"ל "אלו ואלו דברי אלקים חיים", המבטא לכאורה אי התאמה לחוק הסתירה (ראה מאמרו הנ"ל של ד"ר וייל), ניתן גם הוא לפרשנות דומה. ניתן לומר כי טעמי ההיתר והאיסור של דין מסויים, הם חלויות מציאותיות שכולן קיימות בדין זה, ואין כל סתירה בכך. המחלוקת נוצרת באשר למאפיינים של הדבר בתחום ההתנהגות ההלכתית, כלומר בתחום התארים של אותן חלויות, או הדינים היוצאים מהן. רק במישור זה קיימת המחלוקת. אמנם לפי זה באמת המעבר בין החלויות למאפייניהן (המשקל שיש לטעמים השונים בקביעת ההלכה) הוא הנתון לויכוח, ובזה אכן יש צד אחד שטועה ואחר שצודק, ואכמ"ל בזה].

ד. חלויות ודבקות: תארי האלוהות

ידוע שר' חיים מוולוז'ין בספרו 'נפש החיים' מאריך לבאר שעיקרה של עבודת ה' לא צריך להיות שאיפה לחוויה מיסטית של דבקות, אלא שלימוד התורה הוא עצמו דבקות בקב"ה, בחינת "קוב"ה ישראל ואורייתא חד הם". ללמוד דין מיגו, או דין שור מועד, זוהי עצמה הידבקות בקב"ה, ולא רק אמצעי להגיע אליה.

כידוע, במקומותינו ישנה בעיה קיומית עם תפיסה זו של דבקות, ושל עבודת ה' בלימוד תורה. בעולם ישיבות ההסדר בדרך כלל לימוד התורה לא ממש נתפס כעצם עבודת ה', ולכן תמיד שואלים שאלות כמו: "מה זה אומר מבחינת עבודת ה'?", או: "מה זה תורם לי בהבנת העולם, או בהבנת האלוהות, או בחוויה של עבודת ה'?". עבודת ה' והדבקות הם המושגים המובנים מאליהם, ובמונחים אלו צריך להסביר לתלמידים גם את חשיבותו של לימוד תורה.

דומני כי הבעיה בתפיסת מהותה של 'חלות', שכפי שראינו משקפת בעיה בהבנת התשתית שעומדת ביסוד ההלכה, ולימוד התורה בכלל, היא שעומדת גם בבסיסן של חלק מן הבעיות הללו.

בדיון הרווח בספרי הפילוסופים היהודיים בימי הביניים על תארי האלוהות, הקב"ה נתפס כמרוחק, וכבעל תארים שליליים בלבד. המרחק בינינו לבינו הוא אינסופי, ולכן בלתי ניתן לגישור. לכל היותר ניתן לשאוף לחוויה מיסטית, שתוציא אותי מתוך ההווה היומיומית ותעלה אותי לפסגות נישאות של התאחדות עם האלוהות. זוהי תפיסת הדבקות המקובלת, ודלא כר' חיים מוולוז'ין.

הרב הנזיר בספרו 'קול הנבואה', מאריך לבאר את התפיסה הקבלית, שלפיה ישנם תארים חיוביים לאלוהות (וכבר קדמו לו בכך רבים, כמובן). ההבדל בינם לבין תארים של עצמים רגילים הוא, שתארי האלוהות הם עצם, יישות, ולא תואר. בקבלה העולמות העליונים כולם אינם אלא תארי אלוהות חיוביים, ומאידך הם עצמים ויישויות רוחניות, ולא כמו תארים של בני אדם או של עצמים חומריים, שהם לא יישויות אלא נספחים מופשטים ליישויות. האדמומיות אינה עצם, אלא הפשטה פיקטיבית. מה שקיים הוא רק עצם אדום. בתארי האלוהות התארים קיימים כשלעצמם, ואינם רק תארים שצמודים לאלוהות. ההבדל בינם לבין עצמים רגילים הוא שהקב"ה מצוי 'אצלם' (=אצילות) כנשמה בגוף.

הגישה הפילוסופית, שנטתה לתפיסת התארים כשליליים, תפסה את תארי האלוהות באותה צורה כמו שתופסים תארים של עצמים חומריים, ולכן קבעה (בדרך כלל) שישנם רק תארים שליליים, שהרי התארים מצויים בעצם עצמו, ולא ניתן לתפוס את האלוהות עצמה¹⁸. הדבקות בעולם פילוסופי כזה היא דבקות בו עצמו, שזו כמובן משימה בלתי אפשרית בעולם של האדם, ולכן מחויבת יציאה מיסטית וחריגה אל מחוץ לעולם זה. לעומת זאת, אם נתפוס את התארים כעולמות "מתווכים", אזי ניתן להידבק בתארי האלוהות, שכאמור הם עצמים המצויים יותר בהישג ידינו. למעשה כל המטרה היא לנסות ולהעפיל בהדרגה, דרך כל העולמות המתווכים, כלפי מעלה. הדבקות בתפיסה כזו היא ביחס לתארי האלוהות החיוביים, כלומר ביחס לעולמות הרוחניים (וליתר דיוק: ביחס לאור אינסוף המתגלה דרכם).

דבקות זו לא נעשית על ידי חוויות מיסטיות, אלא יש לה ביטויים בשפה הרציונלית שלנו.

18. הפילוסופיה עוסקת בעולמות שמתחת לעולם האצילות, והקבלה עוסקת בעולם האצילות. בעולמות הנמוכים התארים הם אכן תארים, אבל כל מהותה של האצילות הוא קיום של תארים כיישויות. זהו, לדעתי, פירושו של המכתם הידוע "במקום שנגמרת הפילוסופיה מתחילה הקבלה". משפט זה הוא כפשוטו, ולא רק פראזה. ניתן לומר "גיאוגרפית" שמקום המעבר בין שני התחומים הוא בחלק העליון של עולם הבריאה. עולם האצילות - בהמשך לאנאלוגיה לעולם האידיאות האפלטוני - הוא העולם בו קיימים התארים כיישויות.

ישור מועדי, 'מיגור', 'חלות אשת אישי' (ולא אשת איש), 'חלות בעלות' (ולא בעלות), זוהי בדיוק השפה אותה עלינו להבין ולברר, וכפי שמלמד ר' חיים מוולוז'ין זו עצמה היא הדבקות בו יתברך. מי שלא מבין שבמושג 'חלות אשת אישי' יש יותר מאשר תיאור של סטטוס משפטי, אכן לא יוכל להידבק באלוהות ללא חוויות מיסטיות וחרגונות אכסטטיים. המושגים ההלכתיים, הקיימים בעולם החלויות, הם הם שמותיו (או תארו החיוביים) של הקב"ה. הדרך להידבק בו יתברך היא בדיוק על ידי עיסוק בנושאים אלו, תוך נסיון לפענח את סודם. מי שאיננו מרגיש שהוא מפענח סוד, וחי בהרגשה ש'אשת אישי' הוא תיאור מצבה המשפטית של אשה, או ש'בעלות' זהו תיאור מצבו המשפטי של חפץ, לא יוכל למצוא את סיפוקו ב"לימוד בעיון" הקלאסי, לחם חוקו של עולם הישיבות, ויחפש, כמקובל היום, תחליפים מיסטיים שונים. עיסוק בתורה מבחינתו הוא כמו לימוד מערכת משפטית גרידא. הוא כמובן גם לא יוכל להבין מהי 'חלות אשת אישי', שהרי בעולמו יש רק 'אשת אישי' כתואר. שמעתי פעם מהרב שאר ישוב כהן בשם הרצ"ה קוק, שאחד ההבדלים בין מיסטיקה רגילה לקבלה הוא, שעולם המושגים הקבלי אכן לא שאוב מעולם המושגים האנושי, אולם צורת העיסוק במושגי הקבלה היא רציונלית לגמרי. המטרה היא לתפוס אותם כמו שתופסים כל מושג אחר, ולבנות באמצעותם תמונת עולם בהירה וקוהרנטית, ולא לעלות עימם לעולמות מיסטיים מעורפלים. בדיון לעיל על "אחדות הניגודים" הזכרתי שלענ"ד החוויה היהודית הבסיסית, כפי שהיא עולה מרוב המקורות, היא חוויה של הבנה ולא חוויה מיסטית, ולכן מושגים כמו "אחדות הניגודים" בדרך כלל זרים לרוח התורה. אמירתו של ר' צבי יהודה פירושה שגם בתחום הקבלה, שהוא לכאורה אזוטרי, אנו בדרך כלל מנסים להגיע לחוויה של הבנה, ולא של אכסטזה מיסטית¹⁹.

19. הגיע הזמן לכתוב את המקבילה היהודית לספרו הפופולרי (והמבלבל) של גיימס 'החוויה הדתית לסוגיה'. ספר זה הוא בעל אוריינטציה נוצרית בעליל, ועל אף זאת משמש רבים כדי ללמוד ולהסיק מסקנות גם בדבר משמעותה של חוויה דתית יהודית. במקום אחר עמדתי על התופעה המעניינת שבעולם המודרני ישנם שני מאפיינים מקובלים לדת: הרליגיוזיות והמוסר. בחינה של היהדות האקטואלית ומקורותיה בכלים אלו תעלה תוצאות מפתיעות, ופעמים מאכזבות מאד מהיבטים אלו. היא נראית בכלל "לא דתית". דומני כי גם כאן ישנו ניסיון להכניס את הדת היהודית לסד התיאורטי של ההגדרות הכלליות של 'דת', ששאובות ביסודן מהוגים בעלי אוריינטציה נוצרית (רבים מהם יהודים, וחלק גדול מהם אף מנתח כך את היהדות). ראה ביקורתו של קאנט, בעקבות שפינוזה, על היהדות, וקביעתו חסרת השחר לכאורה בדבר היותה מערכת חוקים התנהגותיים (חברתיים), ולא 'דת' במובן המקובל. זה לא לגמרי חסר שחר, יש כאן אינטואיציה בריאה, אלא שהיא ניזונה מכלי התבוננות נוצריים. מעניין שדווקא כמה מן היהודים הניאו-קאנטיאניים שביקרו אותו על גישתו (הרמן כהן הוא הבולט שבהם), לדעתי תפסו את היהדות פחות טוב ממנו מכמה בחינות.

אעיר עוד כי התופעה של החסידות חריגה מאד בכל ההקשר הזה. היא אמנם תופעה יהודית בעליל (ואינה צריכה לי ולדכוותי להסכמות על כך), אולם אין להכחיש שהיא איננה קלאסית, ולא מתאימה למסורות היהודיות המרכזיות בעבודת ה'. החששות של כמה מגדולי ישראל בתחילת עידן החסידות שתהיה שם

בעולם הישיבות הקלאסי לא טרחו להגדיר את השימוש במושג 'חלות אשת אישי' לעומת 'אשת אישי', כי הוא היה ברור להם מאליה, וההתרגלות אליו והיכולת להשתמש בו נכון מביאה בסופו של דבר לקליטת המשמעות שלו. גם בתהליך רגיל של לימוד שפה, תינוק לומד מילים שאינן שאובות מעולמו, מעבר למילים שמהוות שמות עצם הוא לומד להכיר ולהשתמש במושגים מופשטים. ההבנה שלו את המושגים הללו לא תמיד נמדדת ביכולת להגדיר אותם במפורש (למעשה כל מושג בסיסי לא ניתן להגדיר במפורש, הוא עצמו משמש להגדרות של מושגים אחרים, מושגים נגזרים), אלא ביכולת להשתמש בהם נכון. אין בכוונתי לטעון לקונוונציונליזם, כלומר לגישה לפיה למושגים אין בכלל משמעות אלא שימוש בלבד (גישתו של ויטגנשטיין וכמה מחבריו הפילוסופים האנליטיים בראשית המאה). בכוונתי כאן לטעון שהשימוש הוא סימפטום להבנה נכונה, גם אם אין בצידו הגדרה מפורשת.

בעולם הישיבות הקלאסי מושגי 'חלות' הם מושגים מובנים מאליהם, ואינם דורשים הגדרה. זוהי לא בהכרח שטחיות ורדידות, אם כי גם זו קיימת כמובן, אלא חיים של אדם שדובר את שפתו כשפת אם, ואיננו טורח להגדיר לעצמו משמעויות של מילים בשפתו. מי שמנסה להגדיר שימושים כאלו באמצעות השפה המדוברת ומערכת המושגים שלה, אין זה אלא משום שהמושגים של השפה המודרנית המדוברת מובנים לו יותר מאשר המושגים ההלכתיים הללו. למושגים של השפה המדוברת עצמם אין לו, והוא גם לא טורח לחפש עבורם, הגדרה מפורשת וחדה. מי שגדל על ברכי התורה, ושפתה היא שפת האם שלו, מושגיה היסודיים אינם צריכים לדידו להגדרות חדות, והשימוש בהם מספק אותו בהחלט. כמובן שאין להתעלם מכך שהעמימות וחוסר ההבנה הזו אכן מאפיין את המצב בישיבותינו, ויש לנסות ולענות על הצורך הזה, ולכך, בין היתר, נועד מאמר זה.

רבים מן הנושאים שעלו כאן כבדרך אגב זוקקים פירוט מרובה והעמקה נוספת. לגבי חלק מהם יש עמי כבר פירוט מסוים, וכשאפנה בע"ה אשנה פרקים אלו.



חריגה מגבולות ההלכה, איננה מקרית. ישנה כנראה סתירה בין דת במובנה המיסטי-חזונית, לבין קיום קפדני של הלכה (החוק, ה'ינומסי' במונחי קאנט), והתרכזות בלימוד רציונלי ובהבנה כתמצית עבודת ה' (ברור וידוע שחלק מדבריו הנ"ל של ר' חיים מוולוז'ין, תלמיד הגר"א, מופנים כנגד התפיסה החסידית שצצה בזמנו).

מעבר לכך, כדאי לשים לב שהחסידות של היום כבר איננה בעלת אותם מאפיינים מיסטיים כפי שהיתה בעבר (והיא אף זוכה לביקורת על כך), ואם אכן התופעה של יהדות מיסטית כתופעה חברתית חולפת מבמת ההיסטוריה. כנראה שגם זה מצביע על פן מהותי באפיה הרציונליסטית של התורה, כדברינו למעלה.