

למהותן של ה'חקירות' העיוניות

- א. המחייב בממון המזיק
- ב. זה נהנה וזה לא חסר
- ג. בעיית הדיכטומיות של החקירות הישיבתיות
- ד. 'במה הצד'
- ה. בעיית הפשטות והאלגנטיות בפילוסופיה של המדע ובפרשנות ההלכתית
- ו. יישום לבעיית הדיכטומיות
- ז. קריטריון הפשטות: הרכבה 'שכונתית' ו'מזגית' של מושגים
- ח. השלכות כלליות: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'

אחד הכלים המרכזיים בלימוד העיון הוא ה'חקירה'¹. במינוח הישיבתי, מונח זה מורה בדרך כלל על בחינה של דין כלשהו, שנועדה לברר איזה משני הסברים של המונח נכון². חקירה למדנית כזו מניחה שישנם שני צדדים אפשריים להסברו של הדין הנידון, ועלינו לבחון איזה משניהם תואם את הנתונים. הנחה בסיסית שמובלעת בחקירה מסוג זה היא שרק אחד משני ההסברים הוא נכון. במאמר זה ננסה לבחון את ההנחה הזו עצמה. לשון אחר: אנו נבחן את ההצעה שיש דווקא הסבר שלישי, שהוא הנכון, והוא בנוי כחיבור לוגי של שני ההסברים הקודמים.

1. מאמרו של הרב אברהם בלידשטיין [ממדבר מתנה, גליון 78, פרשת נשא תשנ"ח] דן כבר בעניין זה, והוא אשר עורר אותי להוסיף ולעסוק בו.
2. הרב זיון, בספרו אישים ושיטות, מביא שהרוגוציבור מדבר פעמים רבות על שלושה צדדים בדין, ולא שניים (כפי שמקובל בישיבות מאז ר' חיים). אולם הדיון שם הוא על המונח 'שני דינים', שפירושו צירוף של שני צידי החקירה גם יחד, ולא על הכרעה ובחירת צד אחד מתוכם. פעמים רבות המהלך הוא דיאלקטי: לאחר הצגת שני (או שלושת) הצדדים של החקירה, המסקנה היא שכולם גם יחד מצויים בהקשר הנידון. להלן נראה שגם כשזה מתרחש, האינטואיציה הבסיסית היא שיש לבחון קודם את האפשרות שרק אחד מהם נכון. ראה על כך עוד בפ"ז להלן.

ישנן כמה חקירות יסודיות שמהוות אבן פינה של הלמדנות הישיבתית. כפי שנראה, בכל אחת מהן החקירה עצמה, וגם השאלה אותה אנו שואלים כאן, עשויות ללבוש גוון מעט שונה. נפתח את הדיון באחת מהידועות שבהן: המחייב בנוזקי ממון.

א. המחייב בממון המזיק

חקירת האחרונים, ומחלוקת החזון אי"ש והפני יהושע³ האחרונים דנים האם החיוב של אדם לשלם כשממונו מזיק נובע מהרשלנות בשמירה, או שהוא נגזר מעצם העובדה שממונו הזיק. נציין כי לכולי עלמא שני התנאים נצרכים: המזיק צריך להיות ממונו (או באחריותו, לפחות במובן כלשהו), וצריכה להיות רשלנות בשמירה. השאלה שנחקרת היא איזה תנאי מהם הוא העיקרי, ואיזה מהם מהווה רק תנאי צדדי לחיוב⁴. ישנן כמה וכמה השלכות הלכתיות שמוצגות כנגזרות (ינפקא מינה⁵) של החקירה הזו, אולם ברובן ניתן לדחות את הקישור הזה. אחת מן המובהקות שבהן היא השאלה על מי מוטלת חובת הראיה במקרה של ספק. בעניין זה נחלקו הפנ"י והחזו"א.

החזו"א [ב"ק ד, ז] כתב שחובת הראיה היא על המזיק. המזיק חייב להוכיח ששמר כראוי כדי להיפטר⁶. לעומתו, הפנ"י [ב"ק דף נ"ו ע"ב, ד"ה בגמרא לימא תיהו"י] כתב שחובת הראיה היא על הניזק. עליו מוטל להוכיח שהבעלים לא שמר כראוי, שהרי הוא בא להוציא ממון מהמזיק.

יש מהאחרונים הבינו שמחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל⁷. החזו"א סובר שחובת הראיה היא על המזיק, וכנראה הוא סובר שברגע שממונו הזיק המזיק חייב לשלם. אמנם הוא יכול להיפטר בטענה ששמר כראוי, אולם זוהי טענת פטור, ולכן חובת

3. להלן: חזו"א ופנ"י.

4. ראה על כך במאמרי, 'בעניין חיוב תשלומין על ממונו שהזיק', בתוך משפטי ישראל, שלמה גרינץ (עורך), מכון משפטי ישראל, פתח - תקוה תשס"ג. בהערה 2 שם עמדתי בקצרה על בעיית הדיכוטומיות של החקירה, שהיא נושא הדיון במאמר הנוכחי.

5. להלן: נפ"מ.

6. ועיין עוד שם שדן בזה בסקי"ח, והביא ראיה מהגמרא [צ"ט ע"ב]. ועיין במאמרו של הרב חיים והב במשפטי ישראל הנ"ל שדן בזה ודחה ראייתו.

7. ראה למשל בחידושי ר' שמואל (רוזובסקי) [ב"ק א'] ועוד.

הראיה מוטלת עליו⁸. לעומתו, הפניי סובר שחובת הראיה היא על הניזק, וכנראה שלדעתו עצם העובדה הידועה שממונו הזיק איננה סיבה מחייבת כשלעצמה. כדי להוכיח חובת תשלום, על הניזק מוטל להוכיח שהיתה גם רשלנות בשמירה. לכן הניזק הוא המוציא, וחובת הראיה היא עליו⁹.

אם כן, לפי הסברי האחרונים יוצא ששיטת החזו"א היא שעצם העובדה שממונו הזיק מחייבת בתשלום, והשמירה כראוי רק פוטרת. ודעת הפניי היא שהרשלנות בשמירה היא המחייבת בתשלום, והעובדה שזהו ממונו, היא תנאי כדי שיוטל עליו חיוב השמירה.

סתירה לכאורה בדעת הפניי

הפניי [ב"ק כ"ד ע"ב] מחדש חידוש נפלא. הגמרא שם קובעת שהמשסה כלב חבירו בחבירו, המשסה פטור. הגמרא שם דנה לגבי בעל הכלב, האם יש לחייבו או לא. הפניי [שם] כותב שלפי הצד שבעל הכלב גם הוא פטור במקרה זה, אזי דין זה נכון גם אם בעל הכלב עצמו הוא המשסה בחברו (וכבר תמהו עליו האחרונים. ראה **באוצר מפרשי התלמוד** [הערה 99], ובאילת השחר על אתר). שו"ר שגם החזו"א [ב"ק ה' ז'] תלה זאת בשתי לשונות ברש"י להלן [נ"ג ע"ב].

8. אמנם ראש הישיבה העירני שמלשון החזו"א לא משמע כן. מלשונו נראה שחובת הראיה היא על המזיק משום שישנה הנחה שסתם נזק מתרחש בגלל פשיעת הבעלים. אם הוא טוען שהיה אונס, הוא טוען טענה הנוגדת את המצב הפשוט, ולכן חובת הראיה היא עליו. כן משמע מלשונו, הן בסק"ז והן בסק"ח, ע"ש היטב. לענייננו בהמשך, חשובה בעיקר דעת הפניי, ודעת החזו"א הובאה רק כאפשרות מנוגדת, על מנת לחדד את ההבנה שבבסיס עמדתו של הפניי. ניתן להתייחס לעמדה כזו כצד שעולה לפי ר' שמואל רוזובסקי, ולא כשיטת החזו"א עצמו.

9. אפשר אולי לדחות גם את הייחוס של דעת הפניי לצד שהרשלנות בשמירה מחייבת בתשלום. אולי ניתן גם לומר שהרשלנות היא אמנם רק תנאי, אולם סוף סוף גם היא נדרשת כדי לחייבו לשלם. לכן, כל עוד לא ידוע שהמזיק לא שמר כראוי, הניזק הוא עדיין המוציא, וחובת הראיה תהיה עליו. האחרונים הנ"ל שהבינו בפניי שהרשלנות בשמירה היא המחייבת, הניחו כנראה שהתנאי שצריך רשלנות בשמירה הוא תנאי פוטר ולא תנאי מחייב. ניסוח כזה מקרב אותנו לעמדה ששני הפרמטרים נדרשים במידה שווה, ולא ברור מדוע הרשלנות נחשבת צדדית.

מסתבר מאוד שתנאי שלילי אינו יכול להיות תנאי עיקרי לחלותו של דין כלשהו, אולם ניתן אולי לראות תנאי חיובי כתנאי צדדי לחלות (לפחות אם הוא לא תנאי חיובי יחיד). להלן נעמוד על כך ביתר פירוט. ראה גם להלן בהערה 17.

דברי הפניי והחזו"א הללו הם פלא ממש. אם אדם אינו שומר על בהמתו והיא מזיקה, הוא חייב לשלם. אם אדם משסה את בהמתו, וגורם לה בידיים שתזיק - היעלה על הדעת שיהיה פטור?! לכאורה אין לך פשיעה בשמירה גדולה מזו! אם פשיעה פסיבית (אי שמירה) מחייבת בתשלום, אזי פשיעה אקטיבית (שיסוי) פשיטא שצריכה לחייב בתשלום.

לשון אחר: אם האדם משסה כלב חברו בחברו, אזי יש צד לפטור גם את המשסה וגם את הבעלים מתשלום. המשסה הוא שפשע בשמירה, אולם הכלב הרע שהזיק הוא ממונו של הבעלים. לכל אחד מהצדדים יש פרמטר מחייב אחד, אך כדי לחייב אנו צריכים ששני הפרמטרים שצויינו בחקירה הנ"ל (שיהיה ממונו ושתהיה פשיעה בשמירה) יתקיימו. אולם כשהמשסה הוא הבעלים, אזי אותו אדם מקיים את שני התנאים. אם כן, מה חסר כדי לחייב אותו?

נראה שכדי להבין את החידוש המפתיע הזה, ולו באופן דחוק, אין ברירה אלא להניח שהמחייב בתשלומי נזיקין הוא עצם העובדה שממונו הזיק. לפי צד זה ניתן לומר שיש על הממון שהזיק עצמו (הבהמה, או החיה) חובת פיצוי, אלא שחוב כזה מועבר לאחר היווצרותו לבעל הממון המזיק¹⁰. אם כן, עלינו לדון האם על הכלב עצמו (ולא על בעליו) חלה חובת פיצוי לניזק במקרה זה. אם היא חלה, אזי אנו נעביר אותה לבעליו ונחייב אותו לשלם.

הפניי כנראה מבין שהכלב עצמו פטור, מכיון שמישהו שיסה אותו, ולא הוא אשם אלא המשסה. הוא אנוס על ידי מישהו אחר, ולכן אין עליו עצמו חיוב. אם לא נוצר חיוב תשלום על הכלב, ממילא אין גם חיוב שיעבור לבעלים. הבעלים אמנם אשם, אולם הוא רק 'גרמא' להיזק של הכלב. לכן מצד עצמו (כלומר מדין אדם המזיק) אין לנו אפשרות לחייב את הבעלים, ומצד הכלב לא נוצר חיוב שכן הוא אנוס, וממילא גם אין לנו שום חיוב שאפשר להעביר אל הבעלים מדין ממון המזיק. מסיבה זו הפניי פוטר כשהמשסה הוא הבעלים. כאמור, גם החזו"א מעלה צד כזה¹¹.

10. הסבר מפורט לכך ראה במאמרי הנ"ל.

11. ברור שגם לאחר ההסבר הזה נותר בדברי הפניי חידוש עצום, וכלל לא הכרחי. גם אם עצם העובדה שהממון הזיק הוא המחייב בתשלום, עדיין נראה יותר סביר לחייב את בעל הכלב ששיסה אותו (ולא את הכלב עצמו). אם כן, ברור שזהו פסק דחוק גם לפי ההבנה שהגורם המחייב הוא העובדה שממונו הזיק. אולם ברור שאם המחייב בתשלום היה הרשלנות בשמירה,

כעת עלינו לחזור למחלוקת הפניי והחזוי"א הנ"ל על מי מוטלת חובת ההוכחה במקרי ספק. במחלוקת זו ראינו ששיטת החזוי"א היא שהמחייב הוא עצם העובדה שממונו הזיק, והרשלנות היא רק תנאי לחיוב. אם כן, הפסיקה כאן עולה בקנה אחד עם עמדתו שם.¹² אולם שיטת הפניי שם היא שהמחייב בתשלום על ממונו שהזיק הוא הרשלנות בשמירה, ולכן חובת הראיה היא על הניזק. ואילו כאן מוכח בהכרח ששיטתו היא שהמחייב בתשלום הוא עצם העובדה שממונו הזיק. הפניי לכאורה סותר משנתו!

פיתרון לסתירה: ויתור על הדיכוטומיות

הפיתרון המתבקש לבעיה זו הוא ששיטת הפניי היא ששני הפרמטרים גם יחד נדרשים לחיוב התשלום בממון המזיק: גם שממונו יזיק וגם שתהיה רשלנות בשמירה. יש לשים לב לכך שהסבר כזה עונה לגמרי על הסתירה הנ"ל. לגבי חובת הראיה, אף אם שני הפרמטרים נחוצים, ברור שחובת הראיה תהיה על הניזק, שהרי סוף סוף עוד לא הוכח שהתקיים התנאי של רשלנות בשמירה, שגם הוא דרוש כדי לחייב. לעומת זאת, לגבי המשסה כלבו שלו בחברו, החיוב הוא על הכלב שהזיק, וחיוב זה כלל לא נוצר, ולכן הבעלים המשסה פטור.

נדגיש שההיגיון שמאחורי שיטה כזו בחיוב על נזקי ממון ברור מאד. העובדה שהממון הזיק נדרשת כדי לקבוע חיוב על הבהמה עצמה שהזיקה (כפי שראינו, זהו חיוב על הכלב). אולם כדי להעביר את החיוב אל הבעלים דרושה הצדקה של רשלנות בשמירה מצידו. אם כן, שני התנאים נדרשים, אולם לכל אחד יש תפקיד שונה מחבירו.¹³

לפי זה ברור מדוע לפי הפניי לא נוצר חיוב בבעלים ששיסה את כלבו. על הכלב עצמו לא נוצר חיוב, כי לא התקיים התנאי שהכלב יזיק ב'פשיעה' שלו עצמו. ממילא גם אם התקיים התנאי של רשלנות בשמירה, שזהו התנאי המאפשר להעביר חיוב לבעלים, הרי לא נוצר כלל חיוב על הכלב, ולכן אין מה להעביר לבעלים. מסיבה זו יפטר הבעלים מתשלום בכהאי גוונא.

לא היה בכלל מקום לפטור את הבעלים ששיסה. על כן מוכח שפיר מהפניי שהמחייב הוא עצם העובדה שממוני הזיק ולא הרשלנות בשמירה.

12. וראה את הערת ראש הישיבה שהובאה לעיל.

13. ראה במאמרי הנ"ל, שם פירטתי את התהליך הזה על שני שלביו בהיווצרות החיוב, והוכחתי את קיומו.

החקירה שחקרנו לעיל הניחה ששני התנאים הללו נדרשים כדי לחייב מישהו בנוקדי ממונו. צריך שהוא יהיה בעלים, וצריך שהוא יתרשל בשמירה. ראינו שלפי כל צד בחקירה שני התנאים נדרשים, והשאלה היתה רק איזה מהם הוא העיקרי ואיזה הוא הצדדי. אם כן, אותו היגיון בסיסי שהוביל לכך ששני התנאים הללו יופיעו בכלל בחקירה, הוא אשר יכול להוביל גם לכך ששניהם יהיו תנאי לחיוב באותה מידה. זוהי נקודת המוצא לשאלה אותה נשאל בהמשך: מדוע אם כן, באמת הנחנו שרק אחד משני הצדדים הללו הוא הנכון, ורק בדיעבד, בגלל אילוץ, אנו מוכנים לקבל עמדה שרואה בשני הצדדים תנאים במעמד שווה? לשון אחר: מדוע בכלל ראינו בעיה בעמדתו של הפנ"י מלכתחילה?

לפני שנעבור לדון בשאלה המתודולוגית הכללית, נראה דוגמא שבה הפנ"י עצמו לא מקבל חיבור כעין זה בין שני צדדים של חקירה.

ב. זה נהנה וזה לא חסר

בסוגייה בב"ק כ' ע"א מצויה דוגמא ל'חקירה ישיבתית' שנעשית כמעט במפורש בגמרא עצמה. הגמרא דנה במקרה של אדם שדר בחצר חברו שלא מדעת הבעלים, האם הוא חייב לשלם לבעל החצר או לא. ישנם כמה מקרים שצריך לדון בהם. כשהחצר עומדת להשכרה ('קיימא לאגרא') בעל החצר נמצא 'חסר' מהפלישה. כשהדייר זקוק למגורים ואינו יכול למצוא מקום בחינם (הוא 'גברא דעביד למיגר'), הוא מוגדר כינהנה'.

ניתן להציג את ההתלבטות בגמרא כך¹⁴: במקרה של 'זה נהנה וזה חסר' ברור שהפולש חייב לשלם. במקרה זה מתקיימים שני תנאים: ישנה הנאה של הדייר, וישנו גם חיסרון של הבעלים. במקרה של 'זה לא נהנה וזה לא חסר', פשיטא שאין חיוב לשלם. שהרי לא מתקיים אף אחד מהתנאים. אמנם יש לדון במקרה הראשון האם חייבים לשלם בגלל העובדה שבעל החצר חסר, או משום שהוא עצמו נהנה. ההשלכה שבה הגמרא דנה באופן ישיר היא המקרה של 'זה נהנה וזה לא חסר'. במקרה זה ישנה הנאה אולם אין חיסרון. אם הגורם המחייב הוא ההנאה, אזי נחייב את הפולש לשלם גם במקרה הזה. אולם אם הגורם המחייב הוא החיסרון של

14. לפי רוב הראשונים זוהי קריאה לא נכונה של הגמרא, אולם ללא ספק זוהי חקירה שהמפרשים עושים על כל אחד מהצדדים בגמרא עצמה (לגבי כל אחד משני צדדי הספק). על כן, לצרכינו זוהי הפשטה מועילה ומספיקה.

בעל החצר, אזי כאן הפולש יהיה פטור (שהרי אין חיסרון). זוהי נפ"מ קלאסית לחקירה הישיבתית שנערכת בגמרא עצמה, ובמקרה זה הגמרא עצמה מתנסחת ממש באופן 'אחרוני' שכזה.

כבר בראשונים, ובודאי באחרונים, ניתן לראות ניסוחים שונים של ההתלבטות, וכאמור גם הם עוסקים בשאלה האם זו אכן ההתלבטות בגמרא. לאור האמור לעיל, מעניין לראות דווקא את דברי הפנ"י בסוגיה זו, שכן הוא הסכים לקבל שני צדדים של חקירה, בחקירה על הגורם המחייב בתשלומי נזיקין. נבחן זאת דווקא במקרה הרביעי, שלא נידון כלל בגמרא: 'זה לא נהנה וזה חסר'. להלכה אנו פוסקים שזה נהנה וזה לא חסר פטור. לכאורה, זוהי מסקנה שהמחייב בתשלום הוא לא הנאת הדייר אלא החיסרון של הבעלים.

בתוספות [כ' ע"א, ד"ה זה אינו נהנה] פסקו שבמצב של זה לא נהנה וזה חסר, פטור הדייר מתשלום¹⁵. עולה מכאן לכאורה שהמחייב הוא ההנאה ולא החיסרון. קשה לפי זה מדוע אנו פוסקים להלכה שזה נהנה וזה לא חסר פטור. הרי אם ההנאה היא המחייבת, היה עלינו לחייב אותו כאן, וכמושנ"ת.

הפנ"י שם [ד"ה בתוספות] מתלבט בשאלה זו. הוא מנסח זאת כספק במקרה של 'זה נהנה וזה חסר', מדוע מתחייב הפולש לשלם. משיטת התוספות עולה שהחיסרון לבד אינו מחייב בתשלום, ומפסיקת ההלכה במקרה של 'זה נהנה וזה לא חסר' שפטור עולה שגם ההנאה לבדה אינה מחייבת בתשלום. הפנ"י כותב כך:

ודוחק לומר דכיון שנהנה, זה מסייעו לחייבו בשביל כך על החסרון, אף על גב שהוא גרמא, מצטרפין שני הסברות לחייבו אע"ג דבכל חדא לא מחייב. אבל הוא דוחק...

אם כן, הפנ"י מסרב לקבל פיתרון שמציע ששני פרמטרים שבכל אחד מהם לא די כדי לחייב יצטרפו כדי ליצור חיוב תשלום. לכאורה זה עומד בניגוד לעמדתו, כפי שהיא עולה בסוגיית גורמי החיוב בתשלומי ממון המזיק. לעיל ראינו ששם הוא נוקט ששני הפרמטרים, שכל אחד מהם אינו מספיק כדי לחייב, מצטרפים כדי ליצור חיוב תשלום. נציין שהפנ"י עצמו אמנם מציע פיתרון אחר בסוגיית 'זה נהנה וזה לא חסר' (והוא קושר את הסוגיא לשאלה של 'מידת סדום'), אולם כמה וכמה ראשונים ואחרונים

15. הרי"ף וסיעתו חולקים על תוספות בעניין זה.

נוקטים דווקא בדרך אותה דחה הפניי, כלומר שהצטרפות שני הגורמים היא המחייבת. למשל, ר' שמעון שקאפ¹⁶ [שיעורי ר' שמעון שקאפ, ב"ק סימן י"ט - כ'] מציע בביאור דעת התוספות הנ"ל שהמחייב הוא ההנאה, אולם ישנו תנאי לחיוב שיהיה חיסרון. בראשונים אחרים נראה להיפך, שהמחייב הוא החיסרון, אולם יש תנאי שהמחסר ייחנה.

לכאורה אלו פתרונות של צירוף שני פרמטרים שונים כדי ליצור חיוב. אולם אם נסתכל בדברי המפרשים נגלה לכאורה שאין כאן צירוף של ממש. כל מפרש בוחר בפרמטר דומיננטי שמחייב בתשלום, ומתייחס לשני כתנאי צדדי. למשל, הגרש"ש בדעת התוספות טוען שהמחייב הוא ההנאה, אלא שיש תנאי לחיוב שיהיה חיסרון¹⁷. דומני כי עיון מדוקדק יותר בסוגיא ובמפרשים מגלה שבכל זאת ישנם כאלו שאינם מתכוונים לצירוף כזה אלא לצירוף במעמד שווה, ואכ"מ להאריך בזה.

ג. בעיית הדיכוטומיות של החקירות הישיבתיות

עד כאן ראינו שתי חקירות, שבשתייהן ההנחה הבסיסית היתה שאחד משני ההסברים הוא הנכון. לאחר מכן העלנו אפשרות נוספת, שאולי הסבר שלישי, שהוא במובן כלשהו צירוף של שני הראשונים, דווקא הוא הינו ההסבר הנכון. זהו ביטוי לשאלה הכללית אותה הצבנו בתחילת הדברים: מדוע ההנחה הפשוטה היא שהחקירה היא דיכוטומית?

נראה שבכל זאת ישנו הבדל בין שתי הדוגמאות שהובאו לעיל. ביחס למחייב בנוזקי ממון, ניתן היה לנסח את החקירה באופן יותר דיכוטומי: האם המחייב הוא הרשלנות בשמירה או עצם הבעלות. בניסוח זה ישנה כאן 'חקירה' במובן שתואר לעיל: איזה משני ההסברים לדין הוא הנכון. אולם למעלה הוצג ניסוח נכון יותר (להלן ניסוח זה יקרא הניסוח הלא - דיכוטומי), בו שני הרכיבים (ממוני שהזיק והרשלנות בשמירה) קיימים בכל אחד משני ההסברים, והשאלה היא איזה מהרכיבים הוא המחייב העיקרי ואיזה מהווה רק תנאי צדדי. בניסוח זה החקירה

16. להלן: הגרש"ש.

17. במונחי הפניי דלעיל אפשר לומר שאם יהיה ספק האם הדייר נהנה, חובת הראיה תהיה על בעל החצר, אולם אם יהיה ספק האם בעל החצר חסר, חובת הראיה תהיה על הדייר (שכן היעדר חיסרון הוא פוטר, ולא שהחיסרון מחייב. ראה בסוף הערה 9 לעיל, על ההבדל בין תנאי חיובי ושלילי ביחס לחיוב בנוזקי ממון).

אינה בדיוק מהטיפוס הקלאסי: איזה משני ההסברים הוא הנכון, אלא איזה משני הרכיבים בהסבר נתון הוא הדומיננטי ואיזה מהרכיבים הוא הצדדי. רבות מהחקירות הישיבתיות הן דווקא מהסוג הזה.

אם כן, הדוגמאות שהובאו למעלה מייצגות שני טיפוסים חקירה שונים. אולם בסופו של דבר גם הניסוח השני (המדויק יותר) של החקירה במחייב בנזקי ממון יוצר שני הסברים שמתחרים ביניהם:

1. המחייב הוא ממוני שהזיק, ויש תנאי לחיוב של רשלנות בשמירה.
2. המחייב הוא רשלנות בשמירה, אלא שיש תנאי שזה יהיה ממוני (רק על ממוני אני חייב לשמור).

כעת החקירה הופכת להיות חקירה במונח הרגיל, השואלת איזה משני ההסברים (המורכבים) הללו הוא ההסבר הנכון.

נראה שעל אף הדמיון, בכל זאת ישנה השלכה להבדל בין שני הטיפוסים של החקירה, וזאת דווקא מבחינת ההצעה החליפית שאנו בוחנים במאמר זה. ההצעה שישנו הסבר שלישי, שהוא חיבור של שני ההסברים הדיכוטומיים, וזהו ההסבר הנכון, אינה תקפה בחקירות מהסוג השני. בניסוח הלא דיכוטומי ההסבר המורכב איננו חיבור לוגי פשוט של שני ההסברים הפשוטים, אלא יצירת הסבר שלישי, שונה משני הקודמים. במקום שיהיה ביצירת החיוב רכיב דומיננטי ורכיב צדדי, אנו מציעים הסבר לפיו שני הרכיבים הם דומיננטיים. זה איננו חיבור לוגי פשוט של שני ההסברים הראשוניים. לעומת זאת, אם החקירה היתה מי הרכיב הקובע לעניין החיוב (כמו שהפניי מבין בסוגיית הנאה וחסרון), אזי ההצעה שהפרמטר הקובע הוא צירוף של שני הרכיבים (ההנאה והחסרון), היתה חיבור לוגי פשוט של שני צדדי החקירה.

למרות זאת, ניתן לומר שגם בניסוח הלא - דיכוטומי ישנה בעיה ממשפחה דומה, שכן ישנה שאלה איזה רכיב הוא המחייב (והשני הוא רק תנאי צדדי), וההצעה החילופית היא ששניהם מחייבים באותה מידה. כלומר ישנה כאן דיאלקטיקה, אלא שהיא לא נוגעת לשני הסברים אלא לשני רכיבים בהסבר. בין שני הרכיבים ישנו מבנה דומה לזה של חקירה מהטיפוס הראשון: בתחילה אנו מניחים שרק אחד משניהם מחייב, ולאחר מכן אנו מציעים שרק שניהם גם יחד מחייבים. להלן נחזור לנקודה זו.

ד. 'במה הצד'

ישנה שאלה שנראית דומה מאד לזו הנידונה כאן: המבנה של מידת הדרש הידועה כ'במה הצד'¹⁸. במידה זו אנו לומדים דין חדש מתוך שני דינים ידועים. כל אחד מהם לחוד אינו יכול ללמד אותנו את הדין הנוסף שכן יש לכל מלמד תכונה מיוחדת שאינה קיימת בלמד (שיוצרת פירכא), ועל כן אנו לומדים אותו מתוך צירוף של הצד השווה שבשניהם.

מבנה זה קשור בכמה מישרים לנידון דידן. ראשית, דרך הלימוד עצמה מצרפת שני גורמים שכל אחד לחוד לא יכול לעבוד, ומוציאה את התוצאה (= הדין המחודש) מהצירוף של שניהם. מעבר לכך, דרך זו מניחה הנחה לוגית שנראית מאד בעייתית. השאלה היא מדוע לא נאמר שבאמת אי אפשר ללמוד את הדין המחודש אפילו מהצירוף של שני הדינים המלמדים. אם לכל אחד ישנה תכונה מיוחדת שאינה מאפשרת להסיק את המסקנה לגבי הדין המחודש, אזי מדוע לא נכון לפרוך באותה צורה גם על הלימוד משני המלמדים גם יחד. לכאורה ייתכן שהדין במלמד א' תלוי בתכונה הייחודית שלו, והדין במלמד ב' בתכונה הייחודית שלו. כלומר מדוע אנו מניחים שהדין נוצר מהצד השווה של שני המלמדים, ולא מכל אחת מהתכונות הייחודיות שלהם לחוד. אם הדין נוצר מכל אחת מהתכונות הייחודיות, אזי במקרה המחודש שלא מאופיין באף אחת משתי התכונות הללו, לא ניתן ללמוד את הדין לגביו.

המסקנה המתבקשת היא שכל דין בתורה נובע מסיבה אחת בלבד¹⁹. מעצם המבנה של 'במה הצד' אנו דוחים במובלע את האפשרות שדין מסויים יכול לנבוע מכל אחת משתי הסיבות השונות. לכאורה יש כאן מקור להנחה שמונחת בבסיס החקירה הישיבתית שאין שני הסברים לאותו דין.

על פניו השוואה זו אינה נכונה. המקרה של 'במה הצד' שונה לוגית מהמקרה של החקירה הישיבתית. בשאלה ששאלנו על 'במה הצד' אנו בוחנים את האפשרות שדין מסויים ייגזר מכל אחת משתי סיבות שונות. כלומר ישנם שני גורמים שונים שכל אחד מהם לחוד עשוי לקבוע את אותו דין. אפשרות כזו אכן נשללת על ידי הכלל של

18. ראה בספרי, **שתי עגלות וכדור פורח - על יהדות ופוסטמודרניזם**, בית - אל תשס"ב, [עמוד 404].
היבטים נוספים לכך ראה בחלק השני שיצא לאור בעז"ה בזמן הקרוב. ראה גם מאמרי

במישרים ב, ובצהר טו.

19. ראה בדיון שבספרי, שמוזכר בהערה הקודמת.

'במה הצד'. אולם בשאלה דידן אנו בוחנים אפשרות אחרת: ישנו אמנם הסבר יחיד לדין הנתון, אולם מדוע אנו מניחים שהוא מכיל רק רכיב אחד מתוך שני הרכיבים הרלוונטיים, ולא את שניהם.

לשון אחר: הבעייה ב'במה הצד' עוסקת בשאלה האם לאחד את שני ההסברים (לעשות ביניהם פעולת OR לוגית), והבעייה שלנו עוסקת בשאלה מדוע לא לחתוך ביניהם (לעשות ביניהם פעולת AND לוגית). ב'במה הצד' אנו שואלים מדוע שלא יהיו שני הסברים אפשריים, וכאן אנו שואלים מדוע לא יהיו נחוצים שני ההסברים גם יחד כהסבר כולל אחד שיבאר את הדין הנידון.

אם היינו שואלים מדוע לא לחשוב שגם החיסרון הוא גורם מספיק לחיוב וגם הנאה גרידא יכולה לגרום חיוב, זאת היתה בעייה שרלוונטית להוכחה מ'במה הצד'²⁰.

אולם כאן אנו שואלים אחרת: מדוע שלא יהיו נחוצים שניהם גם יחד. למעשה, הלימוד של 'במה הצד' מוביל לכאורה למסקנה הפוכה מההנחה של החקירות הישיבתיות. גם כשנראה שיש לדין מסויים שני הסברים שונים, אנו מייד מחפשים את הצד השווה בשניהם, כלומר איזשהו צירוף שלהם שהוא אשר גורם לדין. אם כן, מדוע לא נניח גם בחקירות הישיבתיות שהצירוף של שני הרכיבים/ההסברים, או איזשהו צד שווה ביניהם, הוא ההסבר הנכון?

במאמר קודם [מישרים ב] עמדתי על כך שהעיקרון של 'במה הצד' איננו רק כלל פרשני שרלוונטי לפרשנות התורה והמקרא. ראינו שם שזוהי צורת חשיבה הלכתית כללית יותר. כשיש שני רכיבים הלכתיים אנו יכולים לצרף אותם וליצור מושג שלישי, שמורכב משניהם, ולהסיק לגביו מסקנות הלכתיות. ראינו שם דוגמאות של בניית מלאכה חדשה מצירוף של שני אבות מלאכה שונים בשבת (לדוגמא: רוקק מצירוף של מעביר ד' אמות ברשות הרבים וזורה). אם כן, גם כאן לכאורה היה עלינו לעשות את אותו דבר ולהניח שאם ישנם שני רכיבים רלוונטיים לבעיה, עלינו לצרף את שניהם וליצור הסבר מורכב.

20. ולגבי זה אם היינו מוצאים בסיס משותף (צד שווה) לחיסרון ולהנאה, אכן היינו יכולים להסיק שכל אחד מהם יכול לגרום לחיוב הממוני. למעשה הבסיס המשותף שקיים בשניהם הוא אשר גורם לו.

ה. בעיית הפשטות והאלגנטיות בפילוסופיה של המדע

ובפרשנות ההלכתית

לכאורה נראה שישנה כאן בעייה אוניברסלית. תיאוריה עם רכיב אחד היא פשוטה יותר מאשר תיאוריה בת שני רכיבים. לשון אחר: ההסבר הפשוט יותר נראה לנו נכון יותר. זוהי צורת חשיבה אנושית כללית, ולא דווקא מאפיין של החשיבה ההלכתית. בעיה זו קרויה בפילוסופיה של המדע 'בעיית האלגנטיות והפשטות של ההסבר (התיאוריה) המדעי'. להלן נראה שהזיהוי בין הבעייה בדיכוטומיות ובעיית האלגנטיות והפשטות, אינו פשוט כל כך.

פשטות ואלגנטיות בפילוסופיה של המדע

בעיית הפשטות בפילוסופיה של המדע שואלת: מדוע באמת אנו מניחים שההסבר הפשוט יותר הוא גם ההסבר הנכון? שאלת הפשטות והאלגנטיות בהקשר של מדעי הטבע מביכה את הפילוסופיה של המדע כבר מספר דורות. ישנן אינספור דרכים להכליל כל אוסף נתון של תוצאות ניסיוניות לכלל תיאוריה כללית. פילוסופים של המדע שואלים את עצמם בהקשר זה שתי שאלות:

1. מדוע ההכללות שאנו בוחרים בהן הן באמת הפשוטות ביותר (מהו הקריטריון לפשטות)?

2. מדוע ההכללה הפשוטה ביותר היא אכן ההכללה הנכונה (מה הקשר בין פשטות ואמיתיות)²¹?

בגלל סיבה זו, ועוד כמה אחרות, רבים מן הפילוסופים של המדע מגיעים למסקנה שבאמת אין בתיאוריה המדעית כל תוכן נוסף מעבר לאוסף העובדות שהיא מכילה. התיאוריה אינה אלא תיאור משוכלל של אוסף העובדות, וכל התיאוריות שיתאימו לאוסף העובדות הזה תהינה נכונות באותה מידה. התיאוריה היא כלי חשיבה אנושי, ולא היכרות עמוקה יותר עם העולם. לפי גישה זו הישויות התיאורטיות שמוגדרות במסגרת התיאוריה אינן אלא פיקציות המאפשרות תיאור נוח של העולם, ולא ישויות קיימות, או ריאליות.

21. עצם התחושה שאנו בוחרים את הפשוטה מבין האפשרויות כמעט אינה שנויה בויכוח בעולם הפילוסופי, אולם גם היא עצמה אינה פשוטה (!) כלל ועיקר. ישנן תיאוריות שנראות מסובכות, וקשה לטעון לגביהן שאלו הן הפשוטות ביותר. דומני שבכל המקרים מדובר במובן אינטואיטיבי כלשהו של פשטות, אלא שהקריטריונים שלה אינם תמיד אחידים.

לפי זה ברור שהבחירה בתיאוריה הפשוטה והאלגנטית היא הבחירה המתבקשת. לא משום שהיא הנכונה ביותר, שכן כל התיאוריות נכונות באותה מידה, אלא בגלל שהיא הנוחה ביותר. אם אין הבדל של אמיתיות בין התיאוריות, מדוע לא לבחור את הפשוטה והנוחה ביותר לשימוש?!

לפי כיוון חשיבה כזה, גם ההסברים העיוניים להלכה אינם מגלים משהו על אופייה של ההלכה, או התורה, אלא אלו הם כלים שבהם משתמשת חשיבתנו בכדי לסדר את מכלול התופעות ההלכתיות (ההלכות השונות, או הדעות בהלכה). ממילא אין מקום לשאלה מדוע אנו בוחרים את הסבר הפחות מורכב. זהו ההסבר שנוח ביותר לשימוש, ועל כן אנו בוחרים בו. הסבר כזה אינו מהווה טענה על ההלכה, אלא כלי שלנו לתפוס אותה. בה במידה, יכולנו להשתמש בכל הסבר אחר (ראה להלן סביב הערה 27, שם דחינו את האפשרות הזו).

בחלק השני של ספרי **שתי עגלות וכדור פורח (על מדע, דת ומיתוס)** אני מראה שגישה זו בפילוסופיה של המדע היא מופרכת מן היסוד. העובדה שתיאוריות מדעיות מתאשרות בניסויים לאחר העלאתן מובילה לדחייתה של ההצעה הזו. אולם, אם כך, הקושי עדיין עומד בעינו: מדוע ישנו קשר בין פשטות ואלגנטיות לבין אמיתיות?

בספרי הנ"ל הראיתי שישנן שתי אפשרויות עקרוניות לפתור את הבעיה:

1. הגישה המקובלת, לפיה אכן אין קשר בין פשטות לאמיתיות. לפי גישה זו התיאוריות הן טענות עלינו ולא על העולם. ייתכן שהפשטות באמת איננה מושג שניתן להגדרה ברורה, ואולי הוא כלל אינו קיים (אם כי אין זה הכרחי גם לפי גישה זו).
2. ישנו קשר כזה, והוא נובע מהתאמה שקיימת בינינו לבין העולם. לפי גישה זו, פשטות פירושה הוא התאמה לצורות החשיבה האנושיות (כאמור, זה יכול להיות מוסכם גם על בעלי הגישה הקודמת). מה שמתאים לצורות אלו נראה לנו פשוט יותר. האמיתיות נובעת מהתאמה בין צורת ההתנהלות של העולם לבין צורות החשיבה שלנו. מה שפשוט בעינינו מתאר נכונה את העולם. כך רצה בורא העולם והאדם.

פשטות ואלגנטיות בהלכה

כאמור, גם ביחס להלכה מצינו התייחסויות דומות. כמו כל חשיבה אנושית, גם היא מניחה לכאורה קשר בין פשטות ואלגנטיות לבין אמיתיות. נראה כעת מספר דוגמאות לכך.

הדוגמא הראשונה לכך היא הכלל הנפוץ בבית המדרש ביחס לפרשנות של מחלוקות תנאים ואמוראים: 'אפושי מחלוקות לא מפשינן'²². כלל זה קובע שאין להרבות במחלוקות בין החכמים החלוקים מעבר להכרחי. במשא והמתן העיוני שלנו, הסבר שמוביל לכך שתהיינה שתי מחלוקות בין הצדדים, נדחה מפני הסבר שמעמיד את שני הצדדים במחלוקת אחת.

לפי הכלל הזה ניתן לגזור הלכה למעשה מתוך דבריו של אחד מבעלי המחלוקת, גם מאותו שלא נפסקה הלכה כמותו. ההנחה היא שאם העיקרון הנלמד אינו קשור למחלוקת המפורשת ביניהם אזי גם בר הפלוגתא שלו מסכים כנראה לנקודה זו. מי שירצה לדחות דיוק כזה יצטרך להראות שהמסקנה אכן תלויה בעיקרון השנוי במחלוקת בין הדעות (כלומר שהמסקנה אינה בלתי תלויה). במשא והמתן ההלכתי אין אפשרות לדחות דיוק כזה רק על בסיס הטענה שהוא מבוסס על דברי החכם שדעתו לא נפסקה להלכה.

לדוגמא, אחת מיני רבות מאד, הרי"ן על הרי"ף במסכת יומא [ד' ע"ב בדפיו, ד"ה וגרסינו], מביא תשובה של ה**ראב"ד** לגבי חולה בשבת שרופא קבע שעליו לאכול בשר ויש לו רק בשר נבלה, שאינו כשר. השאלה היא האם לשחוט עבורו בשבת בהמה, שזהו איסור חמור ביותר, או להאכילו נבלה שזהו איסור קל יותר. הראשונים נחלקו בשאלה זו, ויש מהם שכתבו שיש להאכילו בשר נבלה מכיון שזהו איסור קל יותר. הרי"ן טוען שיש לשחוט עבורו בהמה חיה, שכן אמנם איסור שחיטה בשבת הוא אמנם חמור, אולם הוא רק איסור אחד. לעומת זאת, באכילת בשר נבלה ישנו איסור על כל כזית בשר שהחולה אוכל.

האחרונים לומדים מדברי הרי"ן את היסוד שאכילת מספר שיעורים של מאכל אסור מחייבת מספר עונשים (עונש על כל שיעור). זאת, על אף שבשולחן ערוך לא נפסקו

22. לא מצאתי ניסוחים מפורשים של הכלל הזה (לפחות בלשון זו) בספרות הראשונים, אולם ברור שכלל זה מהווה בסיס להרבה מאוד דיונים הלכתיים כבר בתלמוד ובראשונים. לניסוח מפורש ראה בשו"ת **תורת אמת** [סימן קנ"ה, ד"ה כל זה], ובשו"ת **מכתם לדוד** [יר"ד סימן ט"ז, ד"ה אמנם שוב], ובשו"ת **מהרשד"ם** [חור"מ סימן ש"ד, ד"ה ולשאלה שמי].

דברי הר"ן להלכה. ראה למשל בספר **קובץ שיעורים**, לר' אלחנן וסרמן, [מסכת ביצה אות מח], ובספר **תוספת יום הכיפורים**, למהר"מ ין חביב, [מסכת יומא דף פ"ג ע"א, ד"ה וגרסינן], ועוד רבים.

כאמור, הסיבה לכך היא שהמחלוקת בין הר"ן לבין הראשונים האחרים לא נסובה על השאלה הזו (לפחות כך הבינו המפרשים), אלא על השאלה האם הכמות מכריעה את האיכות. אם כן, לגבי כל נקודה שאינה קשורה למחלוקת היסודית ביניהם, ניתן להבין שישנה הסכמה. על כן ניתן לגזור ממנה מסקנות הלכתיות, גם מדבריו של זה שדעתו לא נפסקה להלכה²³.

כידוע, אין דרכם של חכמים לעסוק בכללי החשיבה שלהם עצמם. אולם מצינו עיסוק ישיר בבעיית הפשטות והאמיתיות, שמיוחס לר' חיים מבריסק. הניסוח של ר' חיים כבר קרוב יותר לניסוח של עיקרון מחשבה כולל. מקור כתוב לדברים מצאתי בספר **תורת חיים**, שמביא מתורת בית בריסק, וכך הוא כותב שם²⁴:

מרן הגר"ח זצ"ל היה אומר שכאשר יש בסוגיא שאלה אחת משיבים תשובה אחת, שתי שאלות משיבים שתי תשובות, שלש שאלות כבר אין משיבין שלוש תשובות, אלא צריך לומר תירוץ אחד, והוא: "שאינן אנו לומדים נכון את הסוגיא", שהרי ריבוי הקושיות מוכיח שמהו בסיסי לא מובן לנו בסוגיא, ואז לא יועילו עוד התירוצים אלא צריך ללמוד את הסוגיא מהתחלה.

והביא ראיה לזה מהא דאיתא בגמרא חגיגה דף ג ע"ב: "תנו רבנן: איזהו שוטה? היוצא יחידי בלילה, והלך בבית הקברות, והמקרע את כסותו... לעולם דקא עביד להו דרך שטות, והלך בבית הקברות, אימור כדי שתשרה עליו רוח טומאה הוא דקעביד (=אם הוא רק לן בבית הקברות, אולי הוא עושה כן כדי שתשרה

23. יש להעיר שניתן היה להסביר את המחלוקת בין הר"ן לראשונים בדיוק ביסוד זה עצמו, האם מתחייבים עונש על כל שיעור שנאכל. אלא שהסבר זה דורש הנחות נוספות (לגבי פירוש המשנה במכות [כ"א ע"א]), ועל כן הוא נדחה מפאת היותו סבוך יותר. וראה **בחידושי הר"י מיגאש** [שבועות כ"ב ע"א] (וגם **בחידושי הרשב"א** [שם] שדן בדבריו), שנראה שהוא מעלה אפשרות שאכן גם כשאוכל מספר שיעורים הוא עובר רק על איסור אחד. אמנם גם אם זו כוונתו, זוהי כנראה דעה יחידאית בהלכה.

24. **תורת חיים**, בעריכת י. הרשקוביץ, ארץ ישראל (המו"ל ושנת ההדפסה אינם מצויינים). הציטוט המובא מצוי בקונטרס 'לימוד התורה' שנדפס בסוף הספר [עמוד נ"ב].

עליו רוח טובה, ואם כן הוא אינו שוטה), והיוצא יחידי בלילה אימור גנדרפס אחדיה (=הוא מודאג, או חס לו, ועל כן הוא אינו בהכרח שוטה), והמקרה את כסותו, אימור בעל מחשבות הוא (=שקע במחשבות ובהיסח הדעת קרע את כסותו, ואם כן הוא אינו בהכרח שוטה). כיון דעבדינהו לכולהו הוה להו כמי שנגח שור וחמור וגמל ונעשה מועד לכל. הרי דחזינן מהגמרא שפעם ראשונה ושניה אומרים תירוץ מפני מה עשה כן, אבל פעם שלישית כבר אין תירוץ. כי במקום לענות ג' תירוצים עדיף לענות תירוץ אחד והוא שבהכרח האדם הזה שונה במהותו מאחרים, הוא שוטה²⁵.

לטיעון דומה, ראה גם בספרו של הראי"ה קוק, **אורות** [זרעונים, פרק ו' - למלחמת הדעות והאמונות]. הראי"ה מצביע שם על הכלליות של תופעה כאינדיקציה לאמיתותה²⁶. כל אלו הן דוגמאות למה שמכונה בפילוסופיה עיקרון 'התער של אוקאם'. עיקרון זה קובע שאנו לא מניחים הנחות רבות יותר ממה שאנו נאלצים להניח. לשון אחר: אנו בוחרים את ההסבר הפשוט, זה שמכיל את המספר הקטן ביותר של הנחות, או רכיבים.

בפרק הבא נראה יישום של הדיון הנ"ל בפילוסופיה של המדע, להבנת דרכיה של ההלכה. נידון שם האם הפשטות היא קריטריון להבנת ההלכה עצמה, או שמא זהו

25. למעשה מובא כאן הכלל של חזקה, שמקובל בכמה הקשרים הלכתיים. שור שנוגח שלוש פעמים נחשב כמועד לנגוח (זוהי הדוגמא המובאת לקראת סוף הציטוט). באופן כללי יותר: אם מתרחש משהו שלוש פעמים, גם אם לכל פעם היה יכול להיות לנו הסבר עצמאי טוב לכך, אנו תולים שישנו יסוד אחד מאחורי שלוש ההתרחשויות.

דיון ידוע בסוגיא זו מצוי בתחילת פרק שלישי של מסכת בבא בתרא, שדן בחזקת שלוש שנים (אדם שמחזיק בקרקע שלוש שנים נחשב כבעליה ואינו צריך להביא ראיה לכך), שם דנים האם חזקה זו גם היא מאותה משפחה (ראה למשל בספר **קהילות יעקב**, לר' יעקב ישראל קנייבסקי, [סהרות סימן מ"ז]). הדיון נערך בהשראת ההשוואה בגמרא של חזקה זו לחזקת שור המועד (שהוזכרה לעיל), שלגביה נחלקו הראשונים (**המהר"ם מרוטנבורג ורבינו פרץ**) האם היא חזקה מעידה (על טבעו של השור) או יוצרת (לשור טבע לנגוח). לעניין זה ראה **בטור אורח חיים** [סוף סימן קי"ד].

יש לדון מה מה גרם לר' חיים להביא ראיה דווקא מהגמרא בחגיגה, ולא מכל המקורות הישירים הללו שעוסקים בחזקה, ואין כאן המקום להאריך בזה.

26. לפירוט נוסף בסוגיא זו ראה בספרו של הרב יוסף קלנר, **פלורליזם, פנטיזם וכלליות (הקריטריון לאמת, הקריטריון למוסר)**, מדרשת נצרים, אלול תשס"א. כמו כן ראה בחוברת **עלי עשור**, ישיבת ההסדר ירוחם, אלול תשס"ג, עמוד 36 והלאה.

כלי פיקטיבי של הלומד שנועד בכדי לסדר אצלו עצמו את מכלול התופעות ההלכתיות.

ו. יישום לבעיית הדיכוטומיות

לאור האמור בפרק הקודם, נראה שקריטריון הפשטות והאלגנטיות של ההסברים, הוא אחד הפרמטרים הקובעים את הברירה בין ההסברים השונים.

חשוב לשים לב לכך שעיקרון התער של אוקאם, בניסוחו הרחוק קובע שאין להניח הנחות מעבר לדרוש. זהו הסבר לכלל העולה מיבמה הצד'. אם אין לנו אילוץ חזק, אנו לא ניטה להניח ששני הסברים שונים יכולים לגרום לאותו דין. כל דין נובע מגורם אחד בלבד.

אולם כפי שראינו למעלה, הבעיה של הדיכוטומיות היא שונה, ואולי אף הפוכה. הנידון בבעיה זו אינו אימוץ של שני הסברים, אלא דווקא אימוץ של הסבר אחד שהוא דו - רכיבי. מספר ההנחות שמוצע באפשרות הלא - דיכוטומית אינו גדול ממספר ההנחות בהסברים הבסיסיים. כל אחד מההסברים מבוסס על הנחה אחת. השאלה היא רק כמה רכיבים ייכללו בהנחה הבודדת הזו.

לשאלה זו עיקרון התער אינו נותן מענה ישיר, שכן הוא עוסק רק בקריטריון של מספר ההנחות. אולם קריטריון הפשטות והאלגנטיות נראה ישים גם לגבי השאלה הזו. אם נבין שהנחה בת רכיב אחד היא פשוטה יותר מהנחה בת שני רכיבים, אזי קריטריון הפשטות יוביל אותנו שוב למסקנה הדיכוטומית.

אם כן, גם את בעיית הדיכוטומיות ניתן להבין באותן שתי צורות שראינו בפרק הקודם: או שהדיכוטומיות היא רק הנחת עבודה יעילה ונוחה, או שהפשטות היא קריטריון לאמת.

אם אכן הדיכוטומיות היא רק הנחת עבודה יעילה עבורנו, אזי אנו מתחילים את החיפוש בבחינת ההסבר הפשוט. אם נמצא הסבר כזה, אנו מסתפקים בו, על אף שהוא לאו דווקא אמיתי. הוא עדיף ונוח יותר מאשר האפשרות המורכבת מבחינתנו.

דומה כי אפשרות זו אינה רלוונטית בהקשר של הפרשנות ההלכתית. הסיבה לכך היא שבהלכה לכל הסבר כזה יש נפ"מ חדשות. אולי לא ניתן להכריע בין שתי האפשרויות (הפשוטה והמורכבת), אולם במצב כזה היה עלינו להחמיר מספק בדאורייתא ולהקל מספק בדרבנן, או להשתמש בשאר כללי הכרעה בספיקות.

העובדה שההסבר האחד הוא פשוט, אם זו אינה אינדיקציה לאמיתיותו, אינה יכולה לאפשר את אימוצו להלכה²⁷.

על כן נראה שבמסגרת ההלכה אנו נאלצים להגיע למסקנה שההסבר הפשוט הוא גם האמיתי יותר. כפי שראינו לעיל, ההסבר לכך הוא שישנה התאמה בין השכל שלנו לבין ההלכה. הקב"ה ברא את השכל שלנו, והוא מצפה מאיתנו לפרש את ההלכה באמצעותו. אין לנו כלי אחר. על כן סביר להניח שמסקנותינו הן הפרשנות הנכונה (לפחות מבחינתנו)²⁸. עמדנו על כך שפשטות של הסבר פירושה התאמה לצורות החשיבה שלנו, ועל כן הסבר פשוט יותר פירושו הסבר שתואם לצורות החשיבה שלנו. אם ישנה התאמה בין התורה לשכל האנושי, אזי הסבר פשוט יותר הוא גם הסבר נכון יותר.

אם לא היינו מקבלים את הטיעון הזה, היינו יכולים לשאול שאלה רחבה הרבה יותר: מהי ההצדקה להנחה שהדברים שאנו מסיקים בשכלנו הם אכן רצון ה'. שאלה כזו ניתנת להישאל לאו דווקא ביחס לבעיית הפשטות והאמיתיות, אלא ביחס לכל צורת החשיבה האנושית. על כן נראה בבירור שהנחה הכרחית היא שהמסקנות שיוצאות מחשיבה הלכתית - תורנית שלנו תואמות לרצון ה' מאיתנו. אם כן, כך הוא גם ביחס לקריטריון הפשטות של ההסברים.

ז. קריטריון הפשטות: הרכבה 'שכונית' ו'מזגית' של מושגים

הקריטריון לפשטות

עד כאן טיפלנו בשאלת הקשר בין פשטות לאמיתיות. אולם כפי שראינו, בפילוסופיה של המדע נשאלת שאלה נוספת: מהו הקריטריון לפשטות. בהקשר דידין ניתן לשאול אותה כך: מדוע באמת תיאוריה דו - רכיבית (הסבר אחד שכולל שני פרמטרים) היא פחות פשוטה מתיאוריה חד - רכיבית (הסבר שכולל פרמטר אחד)? הסבר 'פשוט' בחקירה השנייה הוא שהגורם לחיוב בתשלום הוא רק ההנאה. הסבר 'פשוט' אחר הוא שרק החיסרון הוא הגורם לחיוב. מדוע ההסבר שההנאה והחיסרון גם יחד גורמים לחיוב הממוני הוא פחות פשוט? גם כאן ישנו גורם אחד,

27. לתפיסה שהלימוד העיוני אינו מגלה פנים פנימיות בהלכה אלא יוצר פנים כאלו, ראה מאמרו של חיים נבון באקדמות ח'. לעומתו, ראה את מאמרי באקדמות ט'.

28. אין כאן המקום לדון במשמעותה של האמת ההלכתית בכלל, ובשאלת 'אלו ואלו'. ראה על כך מעט להלן בפרק ח'.

אלא שתיאורו בשפה נראה סבוך יותר. אולם קשה להציע מצע לוגי חד שיסביר את קריטריון הפשטות הזה. כאמור, תערו של אוקאם מתייחס למבנה שמכיל יותר הנחות כמבנה סבוך יותר. אולם אצלנו מספר ההנחות בכל אחד משלושת ההסברים זהה (הנחה אחת). אם כן, מדוע ההסבר שמכיל הנחה מורכבת אינו פשוט כמו שני האחרים?

למשל, האם ההסבר שמעשה כלשהו בוצע על ידי אדם שהוא חכם וגבוה, הוא פחות פשוט מאשר ההסבר שאותו מעשה בוצע על ידי אדם גבוה? העובדה שההסבר דורש יותר רכיבים כדי להגדיר אותו, אינה בהכרח אומרת שהוא פשוט יותר. לכאורה זוהי בעיה בשפה ולא דווקא במהות²⁹.

הרכבה מזגית ושכונית

מתבקשת הבחנה בין שני סוגי צירוף של הרכיבים השונים, ואשתמש לצורך כך במינוח ששאוב מתורתו של הרוגצ'ובר (בעל ה**צפנת פענח**)³⁰. אם באמת הצירוף הוא 'מזגי', כלומר יוצר מהות שלישית שמזוגה משני הרכיבים (ולכן עקרונית מוצדק היה להצמיד לו מונח אחד בשפה), אזי העובדה שאנו משתמשים לצורך תיאורו בצירוף של שני רכיבים (לשוניים ומהותיים), אינה מעלה ואינה מורידה. זוהי תופעה לשונית גרידא. אולם אם הצירוף הוא 'שכוני', כלומר שני הרכיבים הם שכנים זה לזה, ואינם מתמזגים למהות אחת חדשה, אז ההסבר החדש הוא פחות פשוט, לא רק במישור הלשוני אלא גם במישור המהותי.

הצגת היחס בין שני הרכיבים כמבנה של רכיב דומיננטי ורכיב שמהווה תנאי צדדי, היא עצמה בניית מבנה שקושר את שני הרכיבים לכלל מהות חדשה, שלישית, שכוללת את שניהם. הרכבה של שניהם באותו מעמד מתפרשת בדרך כלל כהרכבה שכונית, ולכן היא נראית לנו פחות פשוטה. אולם אם ההרכבה של שני הרכיבים באותו מעמד, יכולה גם היא להתפרש כיצירת מבנה חדש אחד, תוצאה של צירוף מזגי ולא שכוני, אזי גם הסבר מורכב שמכיל צירוף כזה יהיה אפשרי³¹.

29. ראה לעניין זה בהארה 10 בספרי הראשון, שם אני עומד על כך שמושגים פשוטים יכולים להיות מתוארים בצורה סבוכה. פשטות המונח אינה בהכרח פרופורציונלית לפשטותו הלוגית של המושג שאותו המונח הלשוני מתאר (בשפת הפילוסופיה האנליטית: 'ההצבע' של המונח).

30. ראה **מפענח צפונות**, לרמ"מ כשר, בפרק השמיני, לדיון והדגמה של הבחנה זו.

31. במאמרו הנ"ל של **הרב בלידשטיין** הוא מגיע למסקנה דומה. הוא קורא לכך מבנה חי (=אורגני) שמכיל את שני הפרמטרים הללו. לפי מסקנתו, שני הפרמטרים הם מאפיינים של מבנה זה,

הוא הדין לגבי בניית מושגים חדשים ממושגים אטומיים (כפי שנעשה במאמרי **במישרים** ב). אם המושג שנוצר הוא מושג אחד שלישי, ולא צירוף שכוני של שני קודמיו, אזי ניתן ליצור אותו. אם לאו, אזי עלינו לחפש צד שווה לשני המושגים, שהוא הגורם לדין הנידון. זהו ההבדל שראינו שם בין 'במה הצד' לבין 'הבנייה מושגית'.

יישום לשתי החקירות הנ"ל

כעת ננסה ליישם את מה שהעלינו עד כאן ביחס לשתי החקירות שהובאו. ביחס לחקירה על המחייב בתשלום בנזקי ממון, אכן ראינו שהפנ"י עצמו מציע מודל שמרכיב את שני הרכיבים (הבעלות והרשלנות) באותו מעמד, אולם ראינו גם ששניהם נחוצים כדי ליצור את החיוב. רכיב אחד נחוץ בשביל ליצור את החיוב על הבהמה המזיקה עצמה, והרכיב השני נחוץ בשביל להעביר את החיוב לבעליה. במצב כזה ההרכבה יוצרת מסלול אחד, ולכן היא לא פחות פשוטה מההצעות הבסיסיות שעלו בחקירה הראשונית. אם שני הרכיבים היו נדרשים ביחד כדי לבצע את אותו תפקיד, ולא היינו מוצאים תפקיד מובחן לכל אחד מהם, אזי היתה כאן הרכבה שכונית, פחות פשוטה, שהיה עלינו לדחות אותה³².

חידושו של הפנ"י אינו מתודולוגי. הוא לא מנסה לטעון שניתן לאמץ הסברים מורכבים ולא צריך לבחור את הפשוטים. טענתו היא שלפעמים ההסבר המורכב הוא פשוט לא פחות, ועל כן גם אותו יש לקחת בחשבון בעת הצבת האלטרנטיבות היסודיות בחקירה. בחקירה על המחייב בנזקי ממון ישנן שלוש אלטרנטיבות פשוטות, ולא שתיים פשוטות ואחת מורכבת, כפי שניתן היה לחשוב (וכפי שאולי קיים בחקירות אחרות). לכן הפנ"י מוכן לאמץ את האופציה המורכבת בחקירה זו. הפנ"י עצמו, בחקירה בדבר המחייב בתשלומי הנאה, ממאן לקבל שההרכבה של ההנאה והחיסרון תוכל לגרום לדבר שכל אחד מהם לחוד אינו יכול לגרום. כנראה שבחקירה זו הפנ"י אינו רואה שההרכבה הזו יוצרת מושג אחד, שלישי. כלומר לדעתו זוהי הרכבה שכונית ולא מזגית, ועל כן היא איננה הסבר פשוט, ולכן הוא דוחה אותה כבלתי סבירה.

וההסבר אינו דורש את שני המאפיינים אלא את קיומו של המבנה עצמו שאותו הם מאפיינים. 32. ישנו מצב שהרכבה של שני המושגים יוצרת מושג שלישי, וברור שרק הוא יכול לגרום לדין הנידון. גם כאן תיתכן הרכבה של שני רכיבים באותו מעמד. ראה הארה 10 בספרי הנ"ל, וביתר אריכות בספר השני.

יש לשים לב לכך שהוא דוחה את ההסבר הזה על אף שאין לו כל ראייה לכך, ולמעשה הוא עצמו רואה שהסבר כזה אכן משתמע מאד מהתוספות. הוא מעדיף להציע אלטרנטיבה מחודשת, ואולי גם פחות פשוטה, שמערבת את העיקרון של מידת סדום בהלכות הנידונות בסוגיא³³. עמדה זו היא נגד דעת שאר המפרשים, שמבינים שהסוגיא עוסקת בהלכה משפטית רגילה, ולא בעיקרון מטא - משפטי כמו מידת סדום. בכל אופן, מכאן ברור שאין סתירה עקרונית בין דברי הפני"ה הללו. גם בסוגיית המחייב בנזקי ממון הוא אינו מוכן לאמץ הרכבה שכונת של רכיבי הסבר, אלא שטענתו היא שזוהי הרכבה מזגית. כאן, כשההרכבה היא שכונת, הוא דוחה זאת על הסף.

הזכרנו למעלה את הגרש"ש שמסביר בתוספות שאכן ההנאה היא הגורמת לחיוב, והחיסרון הוא תנאי להיווצרות החיוב. אם כוונתו היא שהיעדר חיסרון הוא עיקרון פוטר, הגענו קרוב מאד לפני"ה. יותר נראה שהגרש"ש מתכוין שגם החיסרון הוא תנאי חיובי ולא שלילי, כלומר זהו תנאי להיווצרות החיוב ולא שאי מציאותו פוטר מהחיוב. אם כן, באמת נוצרה כאן הרכבה שהיא לכאורה שכונת. מדוע ששני גורמים יידרשו כדי ליצור חיוב ממוני?

נראה שהגרש"ש טוען שיש כאן מבנה של הרכבה של שני גורמים באותו מעמד. ואין לכל אחד מהרכיבים תפקיד מוגדר (שלא כמו בהצעתו של הפני"ה), ובכל זאת נוצר כאן מושג שלישי, כלומר יש כאן הרכבה מזגית. לפי הגרש"ש כנראה ההמרה של חיסרון להנאה היא הקריטריון המחייב בתשלום. המחייב בתשלום זהו התהליך, ולא אף אחד משני המצבים שבקצותיו³⁴.

33. לכאורה זה פחות פשוט על פי עיקרון התער. אולם כנראה שהפני"ה מבין שגם כאן אין בעייה של פשטות, שהרי לכל רכיב יש תפקיד מובחן בגרימת החיוב. ההנאה היא הגורמת את החוב הממוני - משפטי, והחיסרון מוריד בעייה צדדית של מידת סדום. אם כן, לכל תוצאה יש גורם חד - רכיבי, אלא שהתוצאה היא מורכבת, ועל כן הגורמים מכילים שני פרמטרים. זהו מבנה דומה מאוד למבנה שהוא עצמו מציע ביחס לנזקי ממון. גם שם ראינו שהבעלות מגדירה חיוב והרשלנות מאפשרת להעביר את החיוב אל הבעלים. אם כן, לא רק שאין סתירה בדברי הפני"ה, אלא שלמעשה בשני המקומות הוא אומר דבר דומה מאוד.

34. ההבחנה בין התהליך לבין מצבי הקצה שהוא עובר ביניהם נידונה באריכות במאמרי 'חצו של זינון והפיזיקה המודרנית', בתוך **עיון מו**, ירושלים תשנ"ח. לפירוט הקשר הלכתי של ההבחנה הזו (לגבי נתינת גט), ראה מאמרי בדף השבועי של המחלקה ללימודי יסוד באוניברסיטת בר - אילן, פרשת כי - תצא תשנ"ה. ראה גם הארות 7 ו - 31 בספרי הנ"ל.

ח. השלכות כלליות: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'

מהר"ל ור' צדוק על סוגיית 'אלו ואלו'

תפיסת המהר"ל ור' צדוק בסוגיית 'אלו ואלו' דברי אלוקים חיים, גורסת שכל האמיתות האנושיות, וההלכתיות בכלל, הן חלקיות. האמת האלוהית הכוללת היא הרכבה של כל אלו למבנה מורכב אחד³⁵. נראה שמקור הדברים הוא במקום היחיד בשי"ס שבו מבוארת באופן ישיר המשמעות של הטענה 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. ר' יונתן ור' אביתר נחלקים בגמרא [גיטין ו' ע"ב], לגבי פילגש בגבעה. ר' אביתר אומר זבוב מצא לה, ור' יונתן אומר נימא מצא לה. מסקנת הסוגיא היא שאצל הקב"ה "אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן: זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד". מכאן כנראה מוציאים המהר"ל ור' צדוק את שיטתם שההרכבה של שתי הדעות היא אשר יוצרת את האמת המלאה³⁶.

יישום לחקירות העיוניות

השאלה שעולה לאור דברינו עד כאן היא: האם ניתן לבנות מהחקירות העיוניות הללו, שמוצגות כדיכוטומיות, מערכת שלמה שכוללת את כל צדדיהן. לכאורה כמו כל מחלוקת בין דעות בהלכה, גם כאן ניתן להכליל את שתי הדעות הקוטביות וליצור מהן עמדה מורכבת אמיתית ושלמה יותר.

אולם הדבר אינו כה פשוט. המבנה המורכב משילוב הדעות אמור להיות לכאורה הרכבה מזגית שלהן. אולם אם אכן ישנה אפשרות להרכבה מזגית בין שני צדדי החקירה, אזי אין כל הצדקה לחקירה עצמה. כפי שראינו, במצב שבו ישנה הרכבה מזגית בין שני צדדי החקירה, למעשה עלינו לבחון לגביה שלושה צדדים: א', ב' וההרכבה של שניהם. אם כן, ההכללה אינה הרכבה של שני הצדדים היסודיים, אלא אימוץ פשוט של הצד השלישי.

נדגים זאת לגבי החקירה בענין 'זה נהנה וזה לא חסר'. צד אחד הוא שהמחייב בתשלום הוא רק ההנאה. צד שני הוא שהמחייב הוא רק החיסרון. אם אכן ישנה

35. לעמדת ר' צדוק ראה **רסיסי לילה**, בני ברק תשכ"ז, [עמוד 18]. ולדברי המהר"ל ראה **דרך החיים** [עמודים רנ"ח - רנ"ט], **ובאר הגולה** [עמודים כ' - כ"א].

36. ראש הישיבה עמד על כך בשיעור הכללי על מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי כיצד מרקדין. טענתו היתה, שבניגוד לתפיסה הרווחת, אין סתירה בין האמת והשלום. השלום הוא האמת הגבוהה והנכונה ביותר. שלום בין הדעות יוצר מבנה שהוא הרכבה של כולן, וכך נוצרת האמת. שלום הוא משורש שלי"ם.

אפשרות לשלב בין שני אלו, כדעת הגרש"ש (ולא כפנ"י), אזי השילוב ביניהם יתן פשוט את דעת הגרש"ש. אם כן, היכן נכנס הפנ"י בשילוב זה? האם ישנו שילוב בין הפנ"י לגרש"ש?

מתפיסת המהר"ל ור' צדוק אנו צריכים להגיע למסקנה שאכן ישנו כאן שילוב גבוה יותר.

כפי שראינו, יש צד שרק ההנאה מחייבת בתשלום. יש צד שרק החיסרון מחייב בתשלום. ויש צד שמשלב את שניהם וקובע ששניהם גם יחד נדרשים כדי לחייב בתשלום (הגרש"ש). ההכללה של שלום הדעות, פירושה (בהקשר זה), אינו העמדה ששניהם גם יחד מחייבים בתשלום. אין זו אלא אחת העמדות בחקירה עצמה. משמעות ההכללה היא שיש צד שרק ההנאה מחייבת בתשלום, ויש צד שרק החיסרון יחייב בתשלום, ויש צד ששניהם מחייבים, וכל אלו גם יחד הם צדדים אמיתיים. **המבנה של האמת הכוללת מכיל את הצירוף המזגי של כל ההסברים, ולא את הצירוף המזגי של כל הרכיבים.**

באותה צורה ניתן להבין גם בחקירה בדבר המחייב בנוקדי ממון. ביקירה זו ראינו שהחקירה מתנהלת במישור של הרכיבים ולא במישור של ההסברים. הפנ"י מאמץ הסבר שלישי שכולל הרכבה של שני הרכיבים. אולם כפי שראינו, הרכבה זו אינה הכללה (= צירוף לוגי פשוט) של שני ההסברים. הכללה כזו מצויה רק במישור של האמת האלוקית. היא אינה יכולה להופיע כצד בחקירה.

הלכה ומחשבה

המסקנה היא שההכללה של 'אלו ואלו' מצויה במישור שאינו הלכתי. ההלכה שואלת את עצמה מי המחייב בתשלום. על שאלה זו ישנן שלוש תשובות אפשריות. הלכה למעשה, עלינו כבני אדם להכריע אך ורק כאחת מהן כנכונה הלכתית. בין האפשרויות ישנן נפ"מ להלכה ולמעשה, ועל כן ההכללה אינה ישימה במישור ההלכתי. אולם במישור המחשבתי, גם אנו כבני אדם יכולים להבין שקיימת הכללה שכוללת את כל האפשרויות הללו גם יחד, כאספקטים של מבנה כולל אחד. מבנה זה הוא הרכבה מזגית של כל האפשרויות הללו (ולא של כל הרכיבים).

המסקנה היא שתחום המחשבה מאפשר אינטגרציות גבוהות יותר מאשר ההלכה. אולם נראה שלא ניתן להגיע אליהן ללא החקירה ההלכתית שמתבצעת בלוגיקה הפשוטה. רק לאחר הבירור הדיכוטומי ניתן לבצע הכללה מלאה, גבוהה יותר, שתכלול את כל האפשרויות שמוצו בלימוד העיוני. החקירה ממצה את שתי האפשרויות, וזהו תנאי הכרחי לביצוע אינטגרציה ביניהן (במהלך דיאלקטי).

אפשרות ההכללה

כעת עולה השאלה האם בכלל בני אדם יכולים לבצע הכללה כזו. לכאורה ישנה כאן סתירה לוגית. אם נאמר ששני הרכיבים נדרשים כדי ליצור חיוב ממוני, זו אמירה פשוטה מבחינה לוגית. ההכללה של האמירות: 'הנאה גורמת לחיוב ממוני' ו'חיסרון גורם לחיוב ממוני', אינה בעייתית כלל ועיקר. ניתן לומר בקלות ששני הרכיבים גם יחד נדרשים כדי ליצור את החיוב. למעשה מבחינה לוגית זהו המשפט המורכב: 'הנאה גורמת לחיוב ממוני וגם חיסרון גורם לחיוב ממוני', שאינו נראה בעייתי (הוא רק פחות פשוט, וכמושנ"ת). אולם ההכללה של שני ההסברים (ולא שני הרכיבים), כלומר צירוף לוגי של שתי האמירות הקוטביות: 'רק הנאה גורמת לחיוב ממוני' ו'רק חיסרון גורם לחיוב ממוני', מביאה למשפט המורכב: 'רק הנאה (ולא חיסרון) גורמת לחיוב ממוני, וגם רק חיסרון (ולא הנאה) גורם לחיוב ממוני'. זהו משפט סתירתי בעליל!

'אחדות הניגודים'

בנקודה זו נוטה הלומד המצוי לשלוף מכובעו את הקלף המנצח של 'אחדות הניגודים'. אצל הקב"ה ניגודים יכולים לשכון ביחד, שכן הוא מעל ללוגיקה וכדו'. בספרי הראשון (ראה בשער השנים - עשר)³⁷ כבר עמדתי על כך שגישת אחדות הניגודים שאובה מהמחשבה הנוצרית של ימי הביניים (ניקולאוס קוזאנוס). מעבר לכך, הראיתי שם שפיתרון זה אינו מהווה פיתרון ממשי לשום בעייה שהיא, שכן אנו מדברים על כך כבני אדם. אפילו הטענה 'אצל הקב"ה המשפט הנ"ל הוא הנכון' אינה יכולה להיטען בשיח אנושי. לפחות אנחנו, אם לא הקב"ה, כן כפופים לחוקי הלוגיקה, ולכן בשפה שלנו המשפט הנ"ל אינו אומר מאומה. כפי שהבאתי שם (בשם רודולף אוטו), אמירה כזו היא בדרך כלל ביטוי לעצלות מחשבתית.

בחזרה ללוגיקה: שני סוגי ניגוד

על כן, אם ברצוננו להבין, ובודאי אם נרצה לאמץ, את עמדת המהר"ל ור' צדוק, עלינו לבחון את ההרכבה הזו על פי כללי הלוגיקה האנושית הרגילה. והנה מתברר שבעיה זו כלל אינה קיימת אם נשים לב לעובדה שלא תמיד משפטים סותרים מכילים סתירה לוגית. בפילוסופיה של המוסר מבחינים בין קונפליקטים

37. ראה עוד במאמרי 'מהי חלות', **בצהר ב**.

של האמונות (אמונות סותרות) לבין קונפליקטים של חובות ושל רציות³⁸. כאשר שתי אמונות אינן מתיישבות זו עם זו, אזי כאשר אנחנו מאמצים אחת מהן או בהכרח דוחים את השנייה. אולם הדבר אינו כן לגבי רציות. כאשר אני רוצה לאכול דבר מה, ומאידך אינני רוצה לאכול אותו (לדוגמה כי הוא אינו בריא), שני הרצונות קיימים במלוא העוצמה, גם אם בהתנהגותי למעשה עליי לבחור באחד מהם.

הוא הדין ביחס לחובות (בפילוסופיה דנים בחובות המוסריות). כאשר ישנן שתי חובות מוסריות שמתנגשות, הבחירה באחת מהן אינה דוחה בהכרח את המחוייבות השנייה. אמנם גם במקרה זה עלינו להכריע (וזה מה שקורה בכל דילמה מוסרית), אולם אין בכך כדי לשלול את תוקפה של המחוייבות השנייה.

פיקוח נפש דוחה שבת, אולם אין בכך כדי לומר שאין ערך לשמירת שבת. שני הערכים עומדים בתוקפם. ההלכה קובעת לגבינו חובות. כאשר ישנן שתי חובות סותרות עלינו להכריע ביניהן למעשה, כלומר לפסוק הלכה. אולם עדיין שתייהן נכונות במישור האידיאלי.

בה במידה, ההכרעה ההלכתית בין הסברים שונים אין פירושה שלילת האמת שבדעה הדחויה. בלשון הלכתית ניתן לומר שפסיקת ההלכה הופכת את הדעה הנדחית ל'דחויה' ולא ל'הותרה'³⁹.

מזוית אחרת ניתן לומר שישנה בחינה שמתוכה יוצא שחיוב ממוני יכול להיווצר רק מתוך הנאה, וישנה בחינה שמתוכה יוצא שחיוב ממוני יכול להיווצר רק מתוך חיסרון. לדוגמה, הרצון לאכול מאכל מבחינת טעמו, מוביל להעדפתם של מאכלים מסויימים. לעומת זאת, הרצון לאכול אותו מבחינת תרומתו הבריאותית, מוביל (בהכרח, לצערי) לאי רצון לאכול את אותם מאכלים, או להעדפתם של מאכלים אחרים (בתכלית). מכל בחינה ישנה אמת אחת, שלכאורה סותרת את השנייה, אולם השילוב של שתי הבחינות הללו איננו בגדר סתירה לוגית.

38. ראה לעניין זה **דילמות מוסריות**, דניאל סטטמן, מאגנס, ירושלים תשנ"א [עמודים 38 - 36].

39. והעירני העורך מהמקומות בהלכה שמצינו יחס של 'הותרה' בין שני ערכים. אולם הרי גם שם ברור שלא בטל אחד מהם. למשל, לגבי טומאה בציבור נחלקו הדעות האם היא הותרה או דחויה (ראה יומא נ' ע"ב] וסנהדרין נ"ב ע"ב] ומקבילות), ובכל זאת ברור שהערך השלילי של עבודה בטומאה אינו בטל. על כן נראה שאין משם סתירה לנידון דידן.

כשמתבוננים על הקונפליקט באופן הזה, בהחלט ייתכן שגם בני אדם יכולים לעשות את ההכללה הזו, ולא רק הקב"ה. בודאי אין צורך להגיע לאחדות הניגודים לשם כד⁴⁰.

אין כאן המקום להרחיב בזה יותר, ותן לחכם ויחכם עוד.

40. ראה במאמרי 'מהי חלות', **צהר ב**, בו דחיתי את טענתו של **דניאל וייל** (בהערה במאמרו בתוך **הגיון א**). וייל טען שבכל קביעה של 'שני דינים' ישנה סתירה לוגית. הניסוח שם הוא מעט שונה, שכן הבעייה היא שונה. אולם בכל אופן הראיתי שהמושג 'שני דינים', הוא עצמו הכללה סתירתית לכאורה, בדיוק מהסוג שאנו דנים בה כאן, והנה בני אדם מצליחים לעשות אותה ללא בעיה (ראה שם את ההסבר הלוגי לכך).