

הטעם שבנותן טעם הפילוסופיה של הלכות איסור והיתר

הקדמה

אחד הנושאים העיקריים שבהלכה הוא ההבחנה ותחימת הגבול בין האסור והמותר, בין הטמא והטהור, בין הכשר והטרף, וכיוצא בזה. כבר התורה הגדירה את המשימה הזו כאחת המשימות העיקריות של הכהנים ומורי ההלכה.¹ אלא שההגדרה ההלכתית המבחינה בין האסור והמותר אינה יוצרת גבול מוחשי במציאות, ותמיד היו ויהיו נקודות מגע רבות בין שתי הקטגוריות הללו. כך נוצר התחום ההלכתי המכונה 'איסור והיתר', שנתייחד בספרות ההלכתית הבת-ר-תלמודית למערכת הלכות ייחודית, העוסקת במצבים שונים של 'מאבק' בין האסור והמותר, ולא רק בתחימת הגבולות שביניהם. הלכות אלו הן מן ההלכות החמורות והמעמיקות ביותר, היות והן דורשות מהלומד ומהפוסק לחדד היטב את הגדרות האסור והמותר, את הגבול הדק ביניהם, ואת ההשפעות ההדדיות שלהם, מלבד ההיכרות המעמיקה עם התחומים הספציפיים שבהם מיושמות ההגדרות הללו.

אחד המאפיינים הייחודיים להלכות אלו, שהן אינן מתייחסות בהכרח לאיסור הלכתי מסוים, אלא עוסקות בעקרונות המשותפים לסיטואציות שבהן מעורבים איסור והיתר – מכל סוג שהוא, יהיו מה שיהיו. זהו ניתוח רוחבי של נושאים הלכתיים שונים, שבדרך כלל נלמדים כשלעצמם, לאורך ציר ההתפתחות הפנימי שלהם. הלכות איסור והיתר מביאות לידי ביטוי עקרונות יסוד בפסיקת ההלכה, כמו גם יכולת אנליטית מחודדת ביותר, ולכן הן נחשבות במידה רבה לקלאסיקה של החשיבה ההלכתית.

השאלה העיקרית שאותה אבקש לבחון במאמר זה היא האם יש למערכת הכללים ההלכתיים הללו תשתית ערכית ופילוסופית או שמדובר במערכת 'טכנית' המעריכה את יחסי הכוחות שבין האסור וההיתר בכלים פורמליים, הנשענים על שיקולים סטטיסטיים או מכניים בלבד?

עיון ממצה בשאלות אלו מחייב לסקור את רוב מניינו ובניינו של תחום רחב זה, ואין הדבר אפשרי כעת, ועל כן אסתפק בהתוויית כיוון חשיבה בלבד. במאמר זה

1. דברים יז, ח-ט, ויקרא כ, כב-כה.

אני מבקש לטעון שמתוך התבוננות והעמקה בסוגיות אלו, לפחות בחלקן, ניתן לנסות לעמוד על ההיגיון הפנימי ועל התשתית הערכית הקיימת בבסיסן של הלכות אלו. לשם כך נדגום מספר סוגיות ובהן התלבטויות הלכתיות, ומתוך מיצוי הלוגיקה ההלכתית הפנימית של הסוגיות, נבקש להציע הסבר מחודש למישור הפילוסופי שבו מצויה ההתלבטות ההלכתית. עיון בסוגיות אלו עשוי להביא את המעיין לבחון מחדש את הדימוי המקובל להסברת טעמים של הלכות אלו, הנראה אובייקטיבי, אנליטי וכמעט מדעי. לאחר מכן, אנסה להתבונן בנושא ההלכתי שלפנינו 'מבחוץ', על ידי הצגת מספר מקורות, בעיקר מעולם החסידות, אשר התבוננו – אולי לראשונה – על החומר המרתק הזה במבט מטא-הלכתי מעמיק.

הנחת המוצא לדיון שיוצג להלן היא שלהלכה יש פילוסופיה משל עצמה. בדרך כלל רגילים לחשוב על הפילוסופיה – או על מחשבת ישראל – כעל התחום שעוסק בשאלות תיאולוגיות, מוסריות ורוחניות, הנוגעות לתשתית הערכית של היהדות. בשנים האחרונות מופנית תשומת לב רבה, במחקר ומחוצה לו, לתחום הפילוסופיה של ההלכה, העוסק בתשתית הערכית של ההלכה. תחום זה, שהוא צעיר יחסית במכלול תחומי העיסוק הכלולים תחת הכותרת של 'מחשבת ישראל' או 'פילוסופיה יהודית', כולל בעצמו כמה מישורים, כמו העיסוק בפילוסופיה של ההלכה כתופעה, במסגרת הסוגיות הנידונות במחשבת ישראל, או כמו העיסוק בהלכה כשיטה משפטית, כשיטה נורמטיבית המתבססת על תובנות מסוימות, ואף פילוסופיה של ענפי הלכה ספציפיים. בדרך כלל, המחקר נוהג להתמקד בענפי ההלכה המשפטיים ולדון על הפילוסופיה שלהם, אולם מה שנכון לענפי המשפט נכון גם לשאר ענפי ההלכה. במאמר זה אני מבקש להציע ניסיון חלוצי במידה מסוימת, ולבחון דרך הפריזמה של הפילוסופיה של ההלכה את הנושא של הלכות איסור והיתר, שהצגתי אותם לעיל.

א. האתגר שבדיני איסור והיתר

על מנת לרדת לשורשם של דיני איסור והיתר, דומה שתחילה יש לשאול שתי שאלות מקדמיות:

ראשית, האם בכלל ישנו בהלכות אלו משהו חריג, המחייב מתן הסברים ערכיים? אולי מדובר בכללים פשוטים, שיש להם הגיון אנושי רגיל?

שנית, האם ניתן לבחון את משמעותם והגיונם של כללי התערובת של האיסור וההיתר בפרספקטיבה של האיסורים עצמם? כלומר, האם ניתן להבין את הכללים האלו על בסיס הטעמים שניתנו לאיסורים השונים?

נעסוק תחילה בשאלה הראשונה, ונטען שהתשובה לשאלה זו היא חיובית באופן מובהק. כלומר, הלכות איסור והיתר כוללות מספר סוגיות אשר קשה ליישבן עם ההיגיון האנושי או ההלכתי המקובלים. לראיה, אציג כעת שלשה נושאים כאלו בקצרה:

הראשון – דין ביטול יבש ביבש. ההלכה קובעת, שבתנאים מסוימים, אם התערבה חתיכת מאכל של איסור בשתי חתיכות מאכל של היתר, ולא ניתן להבחין ביניהם, החתיכה האסורה מתבטלת וכל התערובת מותרת באכילה. מבחינה סטטיסטית יבשה, ברור שכל מי שאוכל את שלש החתיכות הללו אוכל חתיכה של איסור, שהרי בוודאות קיימת אחת כזו בתוך התערובת. ואעפ"כ, ההלכה מתירה זאת – והעניין מבקש הסבר.

השני – דין 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי' ודין 'כל דפריש – מרובא פריש'. מדובר בשני עקרונות הלכתיים משלימים ומנוגדים. האחד קובע, שכאשר יש לפנינו מציאות שיש בה איסור והיתר, שעל פי היחס המספרי ביניהם הרוב הוא היתר, הרי שאם נמצאה לפנינו חתיכה אחת שמקורה הוא מתוך אותה מציאות מורכבת, יש להניח שהיא הגיעה מהרוב, ולא מהמיעוט, ולכן היא תהיה מותרת. אולם אם היא נלקחה – ולא נמצאה – מתוך המקום שבו 'נוצר' הספק, חל על החתיכה הזו דין 'קבוע' ולא ניתן ללכת אחרי הרוב. זו הגדרה מוזרה, שאינה מובנת בכלים ההלכתיים הרגילים, שהרי הספק לגבי מקורה של החתיכה הוא אותו הספק בין אם היא נמצאה במנותק מהתערובת ובין אם היא נלקחה ממקומה של התערובת המקורית. היחס הסטטיסטי הינו בדיוק אותו היחס. אמנם יש דיון בפוסקים אודות ההגדרה המדויקת של דין זה, אך במבט ראשון אין המסקנות העולות מהדיון הזה מסייעות להבנת משמעותו והיגיונו.

הנושא השלישי הוא אחד הנושאים העיקריים בהלכות אלו, והוא מכונה 'טעם כעיקר'. משמעותו של הביטוי היא עיסוק בשאלה אם מאכל מסוים נתן טעם במאכל אחר, בעקבות בישול משותף של האוכל או של הכלים או מגע אחר, ואם הדבר נחשב כאילו התערבו המאכלים עצמם זה עם זה. ניתן להסביר עניין זה במישור הכימי, בדרך של מעבר מולקולות של טעם וריח מדבר מאכל אחד למשנהו, וכך נראית לכאורה תפיסת ההלכה של כל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, שעסקו בנושא, ולכאורה אף ניתן להביא לכך ראיה מהמקורות עצמם (מדין 'טעימת קפילא',² למשל). אולם בעיון נוסף נראה, שההקשר הכימי ה'מדעי'

2. המשנה (חולין צו, ב) שקבעה שאם איסור והיתר התבשלו ביחד, והאיסור ניכר ונזרק, יש לבחון אם הוא נתן טעם בהיתר, ואז ההיתר נאסר, או שמא לא נתן טעם בהיתר, ואז

אינו מספק הסבר ממצה, שכן ברור שאף ההיתר נותן טעם בתרכובת, והיה ראוי לכאורה להחיל גם כאן את עיקרון הביטול ברוב. נראה אפוא, שיש כאן טעם נוסף לדין הטעם, ובהמשך הדברים אבקש להציע גישה שונה להבנת עניין יסודי זה.

ביחס לשאלה השנייה, האם ניתן להבין את הכללים של הלכות איסור והיתר לאור ההיגיון או הטעמים שניתנו לאיסורים השונים, הרי שברור שבמסגרת זו לא נוכל לבחון את כל האיסורים הכלולים בהגדרה של מאכלות אסורות, וגם אין בכך טעם שהרי אנו מבקשים להבין את הגיונם של כללים הנכונים **לכל** סוגי האיסורים, אך מכל מקום ננסה לבחון, בקצרה, את הטעמים שנאמרו ביחס לכל או לרוב איסורי האכילה הללו.

ראשית, יש לדעת שקיימת כאן שאלה מהותית ביותר הנוגעת לכל דיני מאכלות אסורות, והיא השאלה האם מדובר באיסור מהותי או באיסור 'חיצוני' לאוכל עצמו. כלומר, האם הדבר האסור אסור באכילה מפני שיש בו משהו לא תקין, מכל בחינה שהיא, או שבעצם הוא שווה במהותו לכל דבר מאכל אחר המותר באכילה, אלא שגזירת המלך היא שבתנאים מסוימים לא ניתן לאכול ממנו.

היו שנתנו טעמים מהותיים לכל איסורי האכילה, היו שנתנו טעמים חיצוניים לאיסורים אלו, והיו שחילקו ביניהם, באופן שלחלק מהאיסורים ניתנו טעמים מהותיים וחלק הוסברו באמצעות טעמים חיצוניים. נזכירם כאן בקצור נמרץ.

הידוע מכולם הוא הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (חלק שלישי, פרק מח) המנמק חלק מהאיסורים הללו בנזק הבריאותי הטמון בהם, כלומר בנימוק מהותני, אם כי הוא אינו דתי או רוחני, וחלק אחר מאיסורים אלו הוא מנמק בהיותם שריד או מעשה דומה לפולחנים עתיקים של עבודה זרה. הרמב"ן בפירושו לתורה, במקומות רבים,³ ובאופן דומה גם בעל ספר החינוך (מצווה קמז) הלכו בדרך קרובה לדרך הרמב"ם, אם כי הסבריהם מעודנים יותר מבחינה זו שהם כוללים את הערך של ההשפעה הנפשית הנובעת מאכילת מאכלים אסורים, ואת הקדושה הנוצרת

ההיתר נשאר בהיתרו. לא מבואר במשנה כיצד ניתן לבחון אם ניתן טעם של איסור בהיתר. בברייתא בגמרא שם (צז, א) מובא שאם התבשל חלב בקדירה שבושל בה בשר קודם לכן, יש לבחון אם ניתן טעם הבשר בחלב, ור' יוחנן מסביר שבחינה זו תיעשה על ידי טבח-אומן נכרי, שמותר לו לאכול בשר בחלב, והוא יוכל לומר לנו אם יש טעם בשר בחלב. בגמרא שם מבואר עוד שבמקום שלא ניתן להשתמש במבחן הטעימה של הנכרי, כגון שהאיסור וההיתר הם מאותו המין, או שאין לפנינו טבח נכרי, נקבע גבול נתינת הטעם ליחס של אחד לשישים.

3. שמות כב, ל; ויקרא יא, יג; יז, יא; דברים יד, ג, ועוד.

מעצם ההימנעות מהם. הסברים אלו עוררו כידוע התנגדות מרובה, ורבים טענו – ובראשם ר' יצחק אברבנאל⁴ – שלא ייתכן שהתורה תהיה בסך הכל ספר רפואות או מדריך לחיים בריאים וטובים, ויש להבין את מטרתם של איסורים אלו כמכוונת לשלמות העולם הרוחני של האדם. השאלה אם נימוקים אלו הם מהותניים או חיצוניים, נשארה פתוחה לדיון.⁵

והנה, למרות הדיון הנרחב במהותם של דיני הכשרות, או הלכות איסור והיתר, הרי שעד כמה שבדיקתי העלתה, כמעט ולא ניתן למצוא התייחסות אל הפן הערכי או הלוגי של הכללים ההלכתיים העוסקים באיסור והיתר. גם אם נבחן את הטעמים וההסברים שהציעו הפרשנים והפוסקים, הראשונים והאחרונים, לדיני בשר בחלב, מאכלות אסורות, מתנות כהונה (האסורות לזרים, ולכן נחשבות כאיסור לענייננו) וכיוצא בזה, נגלה כי אין בהם מענה של ממש להסברת ערכם וערכיותם של כללים אלו. ישנו מאמץ לוגי מסוים, הבא להסביר את הגיונם המשפטי של חלק מהכללים הללו, למצוא את הקונסיסטנטיות שלהם, אולם הפן הערכי לא נידון.

נציג כעת מעט יותר בהרחבה שניים מתוך שלשת הנושאים שהועלו לעיל, תוך שאנו מתייחסים למקור הדין ולמחלוקת ראשונים אחת לדוגמה, ולאחר מכן נציג סוגיה נוספת שהדיון עליה ישמש לנו כבסיס להעלאת הטענה העיקרית של מאמר זה.

ב. ביטול יבש ביבש

המשנה במס' חולין (ז, ה = מובא בבבלי צו, ב) קובעת שאם גיד הנשה – האסור באכילה – התבשל עם חתיכות בשר אחרות כשרות, ולא ניתן להבחין ביניהם, הכל אסור. על כך תמהה הגמרא שם (צט, ב): וליבטלי ברובא?! כלומר, מדוע חתיכת האיסור הזו אינה בטלה ברוב של חתיכות ההיתר? התשובה אינה שייכת

4. בפירושו לויקרא פרק יא. וכן כתב המהר"ל בספרו תפארת ישראל פרק ח'. ברוח זו כתב גם רש"ר הירש בספרו חורב, פיסקה תנד. עוד על כך ראו מאמרו של הרב יעקב וקסלר, רעיונות וטעמים בענין מאכלות אסורות, אור המזרח מד, עמ' 147; וכן מאמרו של הרב זאב גוטהולד, הכשרות במחשבת היהדות, מחניים פח, עמ' 13; מאיר סולובייצ'יק, חגבים, ג'רפות והמסתורין של הכשרות, תכלת, גיליון 26 תשס"ז (2007), עמ' 91-117.

5. ראו מאמרו של הרב אברהם רובין, טמטום הלב והמח ע"י מאכלות אסורות כשאוכל משום פיקוח נפש, אור ישראל (מאנסי), כרך טז (תשנ"ט) עמ' צד-קא; ותגובתו של הרב פסח פריעד, שם גיליון יח (תש"ס) עמ' קו-קיד.

לענייננו, אבל מהשאלה למדו הראשונים⁶ שבתערובת של איסור והיתר, בחתיכות יבשות שאינן מתערבות ונבללות זו עם זו, קיים העיקרון של ביטול ברוב הגורם לכך שכל התערובת כולה הופכת להיות מותרת. בנקודה זו יש להציב את השאלה העיקרית: להיכן נעלם האיסור? הלא בתערובת זו – שאינה יותר משלש חתיכות, שתיים של היתר ואחת של איסור – קיים בוודאות איסור, רק שאיננו יודעים מהו, וכיצד ניתן להתירו?

המקור⁷ שממנו נלמד הדין הזה הוא העיקרון של 'אחרי רבים להטות' שמקורו, כידוע, הוא מהתחום המשפטי, שבו נקבע שבמצבי מחלוקת בין הדיינים והשופטים יש ללכת אחרי הרוב. העתקת העיקרון המשפטי הזה לתחום האיסורי אינה מובנת כלל, שהרי בבית הדין לא נהפכת עמדת הדיינים שבמיעוט להיות כעמדת רוב הדיינים. היא נשארת נוכחת, אלא שאינה מכרעת את הדין כמותה. מהו הבסיס להשוואת הליך זה לדיני איסור והיתר?⁸ לא נוכל כאן כמובן לפרוש את כל היריעה, אולם נסתפק בכך שלדעת רוב ככל הראשונים הביטול הזה הוא עיקרון מוסכם מדאורייתא, ולדעת רוב הראשונים אף מדרבנן הוא שריר וקיים, כלומר – להלכה ולמעשה כל החתיכות שבתערובת זו מותרות באכילה.

העיקרון של ביטול ברוב מצוי בהקשרים נוספים, המכונים בשפה התלמודית 'לח בלח', היינו תערובת של איסור והיתר, או בשר וחלב, בדרך של בלילה היוצרת תרכובת הרמונית, באמצעות בישול בחום או בלעדיו. בתערובת אחידה זו קל

6. למשל: תוס' שם ד"ה בריה שאני; רא"ש שם סי' לז; ר"ן על הרי"ף שם (לו, א בדפי הרי"ף, מהדורת וילנא) ד"ה 'גרסינן בגמ' עלה דהך מתני'; ועוד רבים. לדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות טו, ד) וראשונים נוספים, זהו עיקר הדין מן התורה, אבל חכמים אסרו 'עד שיאבד דבר האסור מעוצם מיעוטו ולא יהיה דבר חשוב שעינו עומדת' (כלשונו שם). הטור והשו"ע (יו"ד קט, א) פסקו כדעת רוב הראשונים.

7. כך עולה מדבריהם של כמה ראשונים, אע"פ שאין הדבר מפורש בתלמוד. יש בגמרא שימוש ב'אחרי רבים להטות' בהקשר של איסור והיתר, אם כי לא בתערובת אלא ב'כל דפריש' – חולין י"א א. ראו רש"י חולין צח, ב, ד"ה דאורייתא, ובמקומות נוספים; תוס' ע"ז סז, א, ד"ה א"ר, ובמקומות נוספים; ר"ן חולין צו, ב, ועוד.

8. קושיה זו מצויה כבר בהקדמתו של הפרי מגדים בתחילת הפתיחה להלכות תערובות, וכן בשו"ת גינת ורדים יו"ד כלל א' סי' יטו. הנושא נידון באחרונים בהרחבה יתירה, כאשר כיוון מרכזי ליישוב הקושי הוא ההסבר שגם בבית הדין מוכרע הדין למעשה על ידי כלל הדיינים, כולל המיעוט, ולכן יש כאן מעין 'היפוך' של דעת המיעוט לטובת דעת הרוב, כי השם הכללי של הדבר נקבע על פי רובו, וחל על כולו, וכך גם בדין ביטול ברוב. ראו למשל חידושי הגר"ח (סולובייצ'ק) על הש"ס סי' רכט; שערי יושר (שקאפ) שער ג' פ"ד ופט"ו, ועוד רבים. ואכמ"ל.

יותר להבין מדוע נקבל את עיקרון הביטול ברוב, וזאת מפני שהמיעוט האיסורי אכן 'נעלם', הוא השתנה לנצח, תחת השפעתו של הרוב 'ההיתרי' ולכן אפשר להבין מדוע מפסיקים להתחשב בו ולהתייחס אליו. אולם בתערובת של 'יבש ביבש' שבו אין השפעה כלשהי לחתיכות ההיתר על חתיכת האיסור, והיא נשארת בהווייתה המקורית, קשה להבין מדוע היא הופכת פתאום להיות מותרת. למעשה, ניתן להראות שהקושי הזה עומד בבסיסן של מספר מחלוקות בראשונים, שכן היו ראשונים שסברו שבאמת חתיכת האיסור הופכת להיות מותרת, וכנגדם היו ראשונים שהתקשו עד מאד בכך וסברו שמופעלים כאן כללי ההתנהגות במצבי ספק, המוכרים ממקומות נוספים בתלמוד, ואין כאן כלל ייחודי. כמובן, היו ראשונים שאימצו עמדת ביניים, כזו או אחרת. נציג עמדות אלו בקיצור נמרץ, ובעיקר את נימוקיהם הלוגיים והערכיים, ונדלג על נימוקיהם הפרשניים המתמייחסים להתאמת עמדתם אל המקורות התנאיים והאמוראיים. השאלה הראשונה שמחדדת את עמדת ההלכה ביחס לתערובת זו, שיש בה בוודאות חתיכה אחת אסורה ושתיים מותרות, היא השאלה האם מותר לאדם אחד לאכול את כל שלש החתיכות הללו בבת אחת. תשובה חיובית לשאלה זו משמעה שהאדם אכן אוכל בוודאות חתיכה אסורה. ואכן, הרא"ש היה מודע לכך אבל כתב באופן חד וברור את הדברים הבאים (חולין ז, לז):

הכא חד בתרי בדבר יבש, דאפילו מדרבנן בטל, דלא משום ספיקא שריין ליה, דאפילו אי אכיל ליה חדא חדא ליכא אלא חד ספיקא וספיקא דאורייתא לחומרא, אלא משום גזירת הכתוב הוא דכתיב 'אחרי רבים להטות' הילכך חד בתרי בטיל ו**נהפך איסור להיות היתר** ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחד.

הרא"ש דוחה את הטענה, שנטענה על ידי ראשונים אחרים לפניו,⁹ שסיבת ההיתר היא פעולה על פי כללי הספק. לדבריו, אם נדון בכללי ספק, הרי שבכל פעם שהאדם נוטל חתיכה אחת מהתערובת שלפניו יש לו ספק אם זו החתיכה המותרת או האסורה, וזהו ספק דאורייתא שעל פי הכללים המוכרים והרגילים הוא נדרש להחמיר בו ולהימנע מלאכול. אעפ"כ, בתערובת שלפנינו הדין קובע שמותר לאדם לאכול, ולכן הרא"ש מסיק שמדובר בעצם במהפך, בשינוי רדיקלי, שבו האיסור הופך להיות היתר, וממילא מותר לאכול את כל החתיכות כאחד. הרא"ש נמנע מלנמק או מלהסביר את הגיונו של המהפך האמור.

9. כמו התוס' רי"ד למס' בבא בתרא, לא, א. להרחבה ראו מה שכתב עליו ר' אלחנן וסרמן בקובץ שעורים ח"א ב"ב לא' ב' [ס"ק קכז].

עמדת הרא"ש עקבית גם בנוגע לשאלה נוספת המופיעה בדיון ההלכתי האמור – האם ניתן לבשל את כל החתיכות ביחד. במצב זה החתיכה האסורה משפיעה 'לרעה' על החתיכה המותרת, שכן טעמו של האיסור עובר – באמצעות הבישול – אל חתיכות ההיתר. הרא"ש נאמן לתפיסתו, ולכן הוא כותב (שם) שאפילו אם בישלם מותר לאכול הכל, שהרי האיסור נהפך להיות היתר ממש.¹⁰ כמובן, שהקושי להסביר הלכה כזו בכלים רציונאליים גדול עוד יותר.

מול הרא"ש ניצב הרשב"א,¹¹ שמתיר לאכול את התערובת האמורה, ללא בישול משותף, אולם רק בדרך של אכילה מדורגת, חתיכה אחת חתיכה, ולא ביחד. הנימוק להיתר הזה הוא על פי כללי הספק, לכאורה: בכל פעם שהאדם נוטל חתיכה אחת, הוא יכול להניח שמדובר בחתיכה מותרת, שהרי רוב החתיכות הן היתר. ואפילו כשהוא מגיע לחתיכה האחרונה, שלגביה קיים ספק שקול אם היא מן ההיתר או מן האיסור, הוא רשאי להניח שהאיסור נאכל כבר, וחתיכה זו היא מן ההיתר. לכאורה, הרשב"א מסתמך כאן על שיקולים סטטיסטיים, אולם בחינה מדוקדקת יותר תגלה מיד שנעשה כאן שימוש נרחב למדי, שלא לומר 'מוגזם', בטיעון הסטטיסטי. לאמיתו של דבר, הרשב"א עצמו היה מודע לכך, והוא כותב שהסיבה לכך שהקלו בתערובת זו היא 'כיוון שנתבטל ברוב דבר תורה, ואין כאן איסור של תורה'. כלומר, מבחינה עקרונית הרשב"א מודה לטיעון היסודי של הרא"ש, בדבר הביטול של האיסור, שגרם לו להיפך ולהיחשב כהיתר. רק ברובד השני, של איסורי דרבנן, סבור הרשב"א שיש להחמיר ולהימנע מלאכול תערובת זו, אלא אם כן נוכל להפעיל כאן מעין שיקול סטטיסטי. ראשונים אחרים¹² סברו כמו הרשב"א בעקרונות היסוד, אך יישמו את ההחמרה מדרבנן ברובד השני באופנים שונים, כמו ר' משה מקוצי, בעל הסמ"ג, שכתב שיש להחמיר שאדם אחד לא יאכל את כל החתיכות, אף לא בזה אחר זה; וכמו הראב"ד (ואולי גם

10. הרא"ש משלב כאן גורם הלכתי נוסף, שמתוך רצון שלא להקשות על הקורא לא הזכרתי בגוף הדברים. הגורם הנוסף הוא השאלה אם קיומה של התערובת נודע כבר לאדם או לא. אם הוא נודע, הרי שכבר נקבעה ההתייחסות אליה כתערובת שבה ההיתר גדול מהאיסור והוא מהפך אותו לטובה, אולם אם עדיין לא נודעה התערובת, ואז התבטלו כל החתיכות ביחד, ההתייחסות ההלכתית נקבעת רק משלב הבישול ואילך, ובשלב זה כבר אין מדובר בתערובת של 'יבש ביבש' אלא של 'לח בלח' שהרי כל החתיכות נתנו טעם זו בזו, ולכן הרא"ש יודה שהן נאסרות. לאמיתו של דבר, לאור ההסבר שיובא בהמשך לטעמן של הלכות אלו, דומני ששיקול זה, של המודעות לקיומה של התערובת, יואר באור חדש.

11. תורת הבית לרשב"א, בית ד' שער א' (עמ' קמז-קנב בהוצאת מוסד הרב קוק).

12. הצגה יסודית של הראשונים המרכזיים בסוגיה זו מצויה ב'בית יוסף' בתחילת סי' קט.

רש"י והרמב"ם) שמדרבנן יש להחמיר לבטל את האיסור בששים, ולא להסתפק ביחס של 2 ל-1 לטובת ההיתר. הרשב"א נאמן לשיטתו גם בהקשר של השאלה השנייה שהוזכרה לעיל – האם ישתנה הדין כאשר מבשלים את כל שלש החתיכות הללו ביחד. ואכן, הרשב"א סבור שבמקרה כזה תיאסר כל התערובת באכילה, מפני שחתיכת האיסור נתנה טעם בחתיכות ההיתר באמצעות הבישול. כלומר, הרשב"א מבטא בכך את דעתו שחתיכת האיסור לא נעלמה ולא התהפכה להיתר והיא ממשיכה להשפיע. אולם, כפי שראינו לעיל, וכפי שפרשו האחרונים את דעתו, מדובר למעשה בתקנה דרבנן, בהחמרה מעבר לדין התורה הבסיסי, הקובע שאכן כל התערובת כולה נחשבת כדבר של היתר. נמצא אפוא שמבחינת התשתית הערכית לא זו בלבד שנמצא שאין חולק על הנחת המוצא של הרא"ש, וכאמור – קשה להסביר כיצד האיסור נהפך להיתר, אלא שנוסף קושי חדש: מדוע סבורים הראשונים הנזכרים, כמו הרשב"א והסמ"ג, שיש להחמיר בדבר? מדוע לא להשאיר את ההלכה במקורה המקראי, שבה – גם לפי דעתם – המיעוט מתבטל אל הרוב?

ג. קבוע

נדון כעת בקצרה בסוגיה הלכתית נוספת, הידועה בבתי המדרש בקשיים האנליטיים והפרשניים שלה – סוגיית 'קבוע'. עיקרו של הדין יוצא מהברייתא המובאת במספר מקומות בתלמוד (חולין צה, א; פסחים ט, ב; נדה יח, א; כתובות טו, א) הדנה בחתיכת בשר שנמצאה בין החנויות, שרובן מוכרות בשר כשר (לצורך הדיון נניח שהן מוכרות רק בשר כשר), ואחת מהן מוכרת בשר טרף. על פי כללי ההסתברות, רוב הסיכויים הם שהחתיכה שנמצאה הגיעה למקומה מהחנויות הכשרות, ולכן יש להתייחס אליה כבשר כשר. אולם אם אותה חתיכת בשר נקנתה באחת החנויות, אלא שהאדם אינו זוכר היכן היא נקנתה, נקבע להלכה שבמצב כזה הספק הוא 'קבוע' ולכן יש להתייחס אל החתיכה כאל ספק שקול ולאסור אותה. כלומר, כאשר הספק נוצר במקום שבו הוא היה קבוע בעבר, אף שכעת אינו שם, מתבטל העיקרון הידוע שיש ללכת אחרי הרוב. ההיגיון שבהלכה זו קשה ביותר, ומדברי הרשב"א¹³ נראה שהוא קשור לכך שכאשר נודע מקומו והוא היה ניכר במקומו, הרי הוא 'חשוב' ואינו בטל ברוב, כשם שחתיכה הראויה להתכבד או בעלי חיים אינם בטלים ברוב.

בספרות האחרונים הוצעו כמה וכמה הסברים לרעיון הלכתי זה, ומתוכם אחד המוכרים ביותר – הממשיך את קו החשיבה של הרשב"א – הוא זה של ר' שמעון

13. תורת הבית, בית רביעי, שער שני (עמ' רפב במהדורת מוסד הרב קוק).

שקאפ, מגדולי ראשי הישיבות באירופה בדור שלפני השואה, שכתב¹⁴ כי הרעיון של דין קבוע הוא שבתנאים מסוימים נחשב המיעוט כבעל משקל זהה לרוב, ואין להתחשב בגודלו המספרי אלא בעצם קיומו, כשווה בין שווים לגורמי הרוב. הסבר זה מבאר את הדין הקיים כגזרת הכתוב אך אינו מנמק אותו,¹⁵ ובכך יש עדיין מקום לעיין בדבר.

למעשה מקורו של הדין הוא בגזרת הכתוב הנלמדת מדיני ההורג בשגגה,¹⁶ אולם עצם ההשוואה הזו תמוהה למדי, היות והיא מפגישה קטגוריה של כוונה לביצוע פשע, כאשר לא ברור אם הנפגע הינו גוי או ישראל, ועל כך נאמר דין קבוע, עם קטגוריה של דיני איסור והיתר הנוגעת לדיני אכילה או הנאה. בעוד שהקטגוריה הראשונה היא פלילית, ונטועה במישור שבין אדם לחברו, הרי שהקטגוריה השנייה נטועה כולה במישור שבין אדם למקום. בעוד שהראשונה תלויה בכוונת האדם לביצוע הפשע, ומשמעות גדר קבוע בהקשר הזה היא שהאדם אמור היה להחשיב את המציאות המורכבת כמציאות בספק שקול (אף שהנתונים מוטים בוודאות לצד אחד), הרי שהשנייה תלויה לכאורה בנתונים סטטיסטיים, שאמורים להיות תלויים בעובדות 'יבשות', היינו בריבוי הנתונים לצד אחד בלבד. על אף הבדלים אלו, סבורים חכמים שיש מקום להשוואה, מפני שהתורה קבעה כלל לפיו במקום שנוצר הספק – ולא במקום שהתגלה לאדם – עלינו להתייחס אליו כאל ספק שקול, ולא להכריע על פי כללי הרוב,¹⁷ בין אם מדובר בדין או באיסור, אולם הזיקה בין שני תחומי ההלכה הללו זקוקה עדיין להסבר.

פרטי ההלכה הזו מרובים למדי, והקושי להגדיר מתי בדיוק נחשב הספק כאילו נולד במקום קביעותו, אתגר מאד את הפרשנים, הפוסקים וגם את ראשי הישיבות בשיעוריהם. אחד ההיבטים הנידונים הוא שאלת השפעתה של הידיעה (או: אי-הידיעה) של האדם על הגדרת מקום היווצרות הספק. כך למשל נחלקו הרא"ה והרשב"א בשאלה מה יהיה הדין כאשר אדם קנה בשר מחנות כלשהי, אחת

14. בספרו שערי יושר שער ד', ובחידושי רבי שמעון יהודה הכהן (שקאפ) למס' כתובות, סי' טו.

15. להסבר מעניין אודות דין קבוע כפרספקטיבה ליחסי היחיד והכלל בישראל, ראו מאמרו של הרב בניהו ברונר, מעמדו של יחיד בתוך ציבור על פי המושג 'קבוע' בדיני תערובות, צוהר ג' (תש"ס) עמ' 142-150.

16. ראו בבלי בבא-קמא מד, ב; סנהדרין עט, א. ובתוס' בשני המקומות ד"ה 'כל קבוע'.

17. ראה שערי יושר, לר' שמעון שקאפ, שער רביעי פרק ג', שהגדיר שברובא דאיתא קמן הרוב הוא כלל הכרעה ואינו 'בירור', והתורה חידשה שבספק הנוצר במקום קביעות אין להכריע דין על פי הרוב.

מעשר חנויות המוחזקות ככשרות, ושכח מהיכן קנה, ורק לאחר מכן התברר למפרע שאחת החנויות היא טרפה. כלומר, הספק נולד במקום הקביעות, אך לא היה ידוע. הרא"ה טוען, שהעובדה שהספק נודע בשלב מאוחר אינה משנה את הטיעון העיקרי, שמכיוון שהספק הוא על החנויות עצמן, וכעת רק נודע הדבר למפרע שבשעת קניית חתיכה זו אחת החנויות הייתה טרפה, לכן כל החנויות מוגדרות כעת כ'מחצה על מחצה', היינו כספק שקול. לעומת זאת, דעת הרשב"א היא שכל הבשר הנקנה מהחנויות הללו לפני שנודע שאחת מהן טרפה, הוא כשר, שהרי 'לא נודע האיסור אלא לאחר שפרשו אלו'.¹⁸ לכאורה, לאיחור שנוצר בידיעת האדם את הספק שבחנויות לא אמורה להיות כל השפעה על הנידון, שהרי הספק אמור להיות 'מציאותי' ולא תלוי בשאלה מתי הוא נודע לאדם. אולם כאמור הרשב"א סבור שדין קבוע נוהג רק באופן שלאדם היה גלוי (או לכל הפחות יכול היה להיות גלוי, אילו היה מברר) שקיים כאן ספק, והוא מוגדר קבוע ולכן הוא שקול כמחצה על מחצה. במלים אחרות, מסתבר שלדעת הרשב"א דין קבוע אינו רק אובייקטיבי אלא גם סובייקטיבי. הגדרה זו היא תמוהה למדי, בלשון המעטה, והיא דורשת הסבר.

מפאת קוצר היריעה לא אפרוש כאן את הדיונים המרובים הנוספים שנידונו בספרות ההלכה סביב עיקרון הלכתי ייחודי זה, ואסתפק בכך שאומר, שהדיון הבהרת-תלמודי אינו עוסק כמעט בשאלת המהות: מדוע באמת ספק שנוצר במקום קבוע מהווה חריג מדיני הספקות. אפשר כמובן 'להסתתר' מאחורי אי-הידיעה הכלולה בכך שזו גזירת הכתוב, ולא מצווה או דין ככל הדינים, אולם דומה שבמקום שניתן להבין את דבר ה' לעומקו, אין סיבה להסתפק בהבנה שטחית.

ד. ספק-ספיקא

אציג בקצרה נושא נוסף, שאף הוא מייצג סוגיה שהיא 'ארוכה מני ארץ ורחבה מני ים', והיא שזורת הלכות תלמודיות רבות, לאו דווקא בתחום האיסור וההיתר, אך מכיוון שבתחום זה נעשה בו שימוש מרובה למדי, מוצדק יהיה להציגו כאן יחד עם שני הנושאים הקודמים. כוונתי היא לנושא הידוע בהלכה כספק ספיקא. מדובר במקרה שיש בו ספק הלכתי אחד ועל גביו נוצר ספק הלכתי נוסף. הכלל התלמודי קובע שבמקרה זה יש ללכת לקולא, גם אם מדובר בספק בדיני תורה,

18. ראו רשב"א בתורת הבית, בית רביעי, שער שני (עמ' רפז-רפז במהדורת מוסד הרב קוק), והרא"ה ב'בדק הבית' שם. לדיון במחלוקת זו ראו ש"ך בסי' קי"ט ק"י, פ"ח שם ס"ק יג, חו"ד בבאורים ס"ק ג'.

שהיה ראוי להחמיר בו, היות וישנו ספק על גבי ספק. המקור לכלל הזה אינו מפורש בתלמודים, והוא מוצג כדבר ברור המובן מאליו. כך למשל אומרת הגמרא בכתובות (ט, א) שאדם הטוען שאשתו לא הייתה בתולה, אלא 'פתח פתוח מצאתי' נאמן לאוסרה עליו. הגמרא מקשה על הדין הזה מכוח הכלל שהזכרנו 'ואמאי? ספק ספיקא הוא!' ועל כן מעמידה את הדין הזה בסיטואציה מאד ייחודית שבה אכן קיים רק ספק אחד בלבד.¹⁹

הראשונים דנים בהיבטים שונים הקשורים ביישומו של הכלל האמור, והאחרונים דנים בנוסף גם בשאלת מקורו וגדרו. כך למשל נחלקו רבנו תם ור"י הזקן, בעל התוספות, בשאלה האם ניתן לצרף להגדרת ספק-ספיקא שני ספיקות ממינים שונים, כמו ספק בגוף החפץ הנידון, בדבר מעמדו ההלכתי, וספק בתערובת. לדוגמה, כאשר אותו החפץ שקיים לגביו ספק באיסורו התערב בחפצים אחרים, ומבחינתנו קיים ספק הנובע מחוסר הידיעה וההבחנה בין האיסור המקורי - שכאמור, גם לגביו היה ספק עצמי - ובין שאר החפצים הדומים לו.²⁰ ר"י סובר שבמצב שכזה לא חל הכלל של ספק-ספיקא ואילו ר"ת סובר שאף במקרה זה חל הכלל האמור. לכאורה, מבחינת השיקולים הפורמליים, קשה להבין מחלוקת זו: הלא בשני המצבים הספק הוא כפול, ואינו דומה למצב של ספק אחד, ומדוע אפוא להחריג מצב שכזה מתחומי חלותו של הכלל 'ספק ספיקא לקולא'? הסברו של הרשב"א למחלוקת זו מאלף. הרשב"א כותב בטעמו של ר"י:

היאך נאמר שמא לא זו היא, ואם תמצא לומר זו היא, שמא לא טרפה היתה? והלא כבר אסרתה משעת שנולד בה ספק טרפות, והיאך נתיר מה שאסרנו מפני שנתערב באחרים ונאמר מה שאסרנו מותר היה?

כלומר, הספק הראשון הוכרע למעשה מיד לאחר היווצרו, ככל ספק דאורייתא לחומרא, ולכן הספק השני של התערובת אינו יכול להתירו לאחר שכבר נאסר. כלומר, ספק ספיקא שנוצר על ציר הזמן אינו יכול להיחשב כספק ספיקא להתיר. לעומת זאת, את סברת רבנו תם מבין הרשב"א כנובעת מכך שבעצם 'כל ספק ספקא מותר', ותו לא מידי. והעניין דורש הסבר.

קצרה היריעה מלפרט את כל הנאמר והנכתב בסוגיה זו, אך נציע כאן היבט נוסף, המוכר אף הוא ללומדים, והוא נוגע לשאלת גדרו ההלכתי של כלל זה. האחרונים ביקשו להבין מהיכן נובעת נכונותו של כלל זה בהתאם לשאר כללי ההלכה

19. כך נאמר במפורש בבבלי קידושין עה, א; נדה לג, ב, אולם גם במקורות אלו העיקרון מוצג כדבר ברור, ללא מקור חיצוני וללא דיון בנכונותו.

20. מחלוקת זו מובאת ב'תורת הבית' לרשב"א בית ד', שער ב', ומצוטטת בטור יו"ד סי' קי, ובבית יוסף שם אות ט'.

המוכרים לנו. התפיסה האינטואיטיבית היא לפרש כלל זה כהסתעפות של כלל ההליכה אחרי הרוב,²¹ שהרי לכאורה במצב של ספק ישנם 50% סיכוי לטובת האפשרות שהצדק הוא בצד אחד ו-50% סיכוי לטובת האפשרות שהצדק הוא בצד השני, ואם יש לנו ספק נוסף, הרי שמפת הסיכויים מוטית לצד אחד באופן מובהק. אלא שהסבר זה אינו עומד בצורה נאותה בכמה סוגיות הלכתיות, שבהן מתברר שלא כל ספק כפול ייחשב כספק-ספיקא. כך למשל קשה להסביר לפי גישה זו, את קביעת התוס' בכתובות (ט, ב) לפיה אם הספק השני אינו שקול לא ייחשב הנידון לספק-ספיקא, מפני שאילו היה מדובר כאן ברוב סטטיסטי, הרי גם אם הספק השני אינו שקול (למשל 30%-70% בין שתי האפשרויות) עדיין מצטרפת האפשרות בעלת ההיתכנות המועטה לאחת האפשרויות השקולות בספק הראשון ויוצרת רוב לטובת מסקנה מסוימת. לצורך הדיון אבקש להציג בתמצות את אחד הכיוונים הראשיים בהסברו של המושג, המזוהה בעיקר עם ר' שמעון שקאפ, הנזכר לעיל, וכך הם דבריו:²²

הענין דהוי ספק בספק איסור, דאיכא בזה ספק אם יש כאן ספק איסור... ומשום הכי היה פשוט לחז"ל דספק ספיקא להיתירא מותר, דדוקא בוודאי ספק איסור קיי"ל שהוא לחומרא, אבל אם הוי רק ספק של ספק איסור אין לנו להחמיר, כיון שעל הוודאי ליכא רק ספק איסור וזה דומה ממש לספק דרבנן... רק בספק של תורה אנו מחויבים להיזהר שמא נפגע בגופו של איסור שהקפידה תורה עליה, אבל בדרבנן ליכא לעולם גופו של איסור... וכמו כן נאמר בספק של ספק איסור כיון דבוודאי ספק איסור ליכא רק אזהרת ספק, היינו דאינו כגופו של איסור... וביתר ביאור נאמר דקבלו חז"ל שני אופני איסורים, הא' הוא כל איסורי תורה הוודאיים המפורשים בתורה, והשני הוא אזהרת ספק אף דאינו מפורש בתורה רק על פי היקש שכלי קבלנו שאנו מוזהרים לחוש על הספק... ויותר משני אופנים של איסור לא נדע ולא קבלנו, ומשום הכי הוא מותר לגמרי, דכל דליכא על זה סוג איסור הוא היתר גמור.

הטענה כאן היא שהספק הנוסף משנה את יחסו של האדם אל הספק הראשון. בעוד שבמצב של ספק אחד נדרש האדם להחמיר, הרי שכשיש לו ספק אם בכלל יש כאן ספק, לא מופנית דרישה כזו כלפיו. נקודת המוצא היא שמה שלא נאסר הוא בעצם מותר לגמרי, ולכן דרושה סיבה חיובית כדי לאסור, ובמקום שיש ספק אם בכלל יש ספק איסור לא נוצרה הסיבה להחמיר.

21. כך עולה למשל מדברי הפני-יהושע למסכת כתובות, דף ט ע"ג, על התוס' ד"ה 'ואי בעית אימא', וכן מדברי השב-שמעתתא, שמעתתא א' פרק יח.

22. שערי יושר שער א - שער הספיקות פרק יט.

ה. הרציונל של דיני איסור והיתר

בנקודה זו אני מבקש לצעוד צעד נוסף, מעבר להסברו של ר' שמעון שקאפ לעיקרון של ספק-ספיקא ולטעון טענה יסודית בנוגע למהותם של כללים הלכתיים אלו. **אני מבקש לטעון שהרציונל העיקרי של דיני איסור והיתר הוא הרציונל החינוכי-רוחני.** כלומר, מגמתם העיקרית של דינים אלו היא לחנך את האדם מישראל להתמודד כראוי עם המציאות המורכבת של טוב ורע בעולם. הפתרון הפשוט שלפיו יש להתרחק ככל יכולתו מהעבירה, מהאיסור, ובעצם מכל הפן השלילי שבעולם, אינו תמיד ישים, ואף אינו הכרחי ונדרש בכל המקרים. המציאות של העולם הזה מורכבת, קשה לדבר על הטוב המושלם או על הרע המוחלט, וברוב רובן של הסיטואציות שבעולם קיימים זה בצד זה מרכיבים חיוביים וגורמים שליליים. השאלה היא כמובן כיצד יש לטפל בכך, ומהי הדרך להתמודדות ראויה. לשון אחרת, אני מבקש לומר שדרך הפריזמה של הלכות איסור והיתר, דווקא בשל הרוחב של הלכות אלו, מתחנך היהודי ההלכתי להכיל את מורכבותם של החיים ולפלוס דרך בסבך הזה.

הכללים של דיני איסור והיתר משקפים למעשה כללי הכרעה במציאות המורכבת והמסובכת של העולם הזה שבו טוב ורע משמשים בערבוביה. כללי הספקות, התערובות, הביטול וכיוצא בהם אינם רק כללים טכניים המיועדים להכריע באופן ניטרלי וחסר-פניות, אלא הם אופני התייחסות עדינים ומדויקים למכלול השיקולים, בד בבד עם היותם רגישים לדקויות ולניואנסים המשתנים ממקרה למקרה. כיוון שכך, אך טבעי הוא שנמצא מחלוקות רבות בין פוסקי ההלכה, מימות התנאים ועד אחרוני האחרונים, בשאלת המינון הנכון והמשקל הראוי לגורמי הטוב והרע, המיוצגים על ידי התארים של האיסור וההיתר. כעת ננסה להאיר באור חדש את הסוגיות שהוצגו לעיל.

בהמשך להסברו של ר' שמעון שקאפ, הרי שניתן כעת לומר שהיחס החינוכי-רוחני הוא שורש ההבדל בין ספק ובין ספק-ספיקא. כאשר התורה או חכמים אוסרים מצב מסוים, הם כוללים בכך גם את קביעת היחס אליו כגורם שלילי שיש להירתע ממנו ולחוות אותו ככזה. ממילא, במצב ספק ראוי שהאדם יחוש רתיעה מסוימת מן המצב המורכב שלפניו, שהרי כלול בו גם הרכיב השלילי, שאותו אדם כבר התחנך זה מכבר להירתע מפניו. אולם במצב של ספק על גבי ספק, ובכוונה אינני משתמש במונח ספק כפול, אי הרתיעה של האדם לא תתפרש כמרידה או כזלזול, שכן במצב זה הוא אינו חווה באופן ישיר את המגע עם האיסור. נמצא,

שבמצב של ספק-ספיקא, לא פועל כאן שיקול להתיר, אלא לא נוצר הגורם לאסור.²³

ר' שמעון שקאפ הדגיש במפורש שלפי הצעה זו הטענה היא שלמעשה כל המציאות כולה מותרת, אלא אם כן התורה אוסרת אותה במפורש – ולא להפך; התורה אסרה רק מצבים מוגדרים וברורים, ואולי גם את מצבי הספק, אך מעולם לא את מצבי הספק-ספיקא, שבהם האדם חש עצמו רחוק מרחק שני צעדים לפחות מאיסורי התורה. המצב שבו יש ספק אם יש כאן ספק הוא מותר כשלעצמו, מפני שמעולם לא אסרה אותו התורה. אילו הייתה כל המציאות כולה אסורה, והתורה היא שהתירה ליהנות ממנה ולהשתמש בה בתנאים מסוימים בלבד, הרי שגם במצב של ספק-ספיקא היינו אמורים להירתע ממצבאות שיש בהן רכיב איסורי, שכן איננו יודעים אם היא מותרת לנו. מובלעת כאן הטענה שההלכה איננה מערכת איסורים פורמאלית, ואף לא מערכת נטורליסטית, אלא מערכת חינוכית סובייקטיבית המכוונת אל האדם. במקום שבו האדם מרגיש רחוק מהאיסור – שם אין כל סיבה לאסור עליו את המעשה או את הסיטואציה, אך במקום שהמרחק הזה אינו ניכר, ייתכן שהמצב הזה כלול בהוראה המשמרת, של התורה או של חכמים, להתרחק מרחק צעד אחד מהאיסורים.

כך אפשר להבין את המישור שעליו מתדיינים הראשונים והאחרונים, לפחות בחלק ניכר מן המחלוקות היסודיות, כמישור חינוכי-סובייקטיבי הנוגע לתודעת האדם. כך למשל, ר"י סבור שכאשר ספק אחד הוא בגוף וספק שני בתערובת, לא חל כאן הדין של ספק ספיקא מפני שלא קיימת כאן תחושת הריחוק מהאיסור המתבקשת בכדי להפקיע את החפץ מהמעגל השני, של הספק האחד. אדם שניצב לפני קערה שיש בה איסור, אלא שהוא אינו מזהה את החתיכה, שגם לגביה יש ספק, אינו חש ריחוק. מבחינתו יש כאן איסור, וזו סיבה מספיק טובה בכדי לאסור את התערובת ולא להתירה מדין ספק ספיקא. אם שני הספקות הם בגוף, כלומר באדם, או ששניהם בתערובת, הרי האדם עומד במרחק שני צעדים מן הוודאות שיש כאן איסור של ממש, ואינו חש שהוא חוצה את גדר ההרחקה והרתיעה מן הרוע שבעולם. לעומתו, ר"ת סבור שהעובדה שהאדם יודע שיש כאן שני ספקות דיה בכדי להצדיק את הגדרת המצב כספק ספיקא, אף שמדובר בשני

23. עוד בכיוון דומה ראו שיעורי הרב מרדכי שטרנברג למסכת כתובות, גבעת שמואל תשע"ג.

ספיקות שונים בתכלית, מפני שהאדם אינו מגדיר את הנידון כאיסור כאשר יש לגביו כמה ספיקות, ובעצם הוא נוטה להגדיר אותו כמצב שבכלל לא נאסר.

באופן דומה, גם המושג קבוע צריך להתפרש מחדש לאור הכיוון המוצע כאן. האבחנה היסודית איננה בשאלה המתמטית, ואין טעם לחפש הסברים סטטיסטיים לדין זה, אף שייטכן שנעשו ניסיונות מעניינים בכיוון. לדעתי, עיקרה של האבחנה בין ספק רגיל, שלגביו הולכים אחר הרוב, ובין ספק שחל בו דין קבוע הנידון כמחצה על מחצה ובו אין הולכים אחר הרוב, הוא אבחנה תודעתית-רוחנית. כאשר הספק נוצר במקום קבוע משמעות הדבר היא שיחסו של האדם אל המציאות שלפניו הינו יחס מורכב, ואינו יחס הנקבע על פי הרוב, כיוון שהמציאות שלפניו הינה 'קבועה וקיימת' כמציאות מורכבת. האדם פעל פעולה כלשהי במציאות מורכבת, ולא ניתן, אף אם נרצה בכך, להתייחס אל פעולתו כאילו היא נעשתה במישור חד-ממדי, שבו קיימת קביעה אחת בלבד: טהור או טמא, מותר או אסור, הנקבעת על ידי שיקולי הרוב. האדם נדרש לחוש את המורכבות הזו, להיות מודע לה, ומשמעות מעשיו נגזרת מכך. אמת, טובנה זו אינה פועלת רק לחומרא, מתוך מודעות לקיומו של האיסור בתוך המציאות המורכבת. הגדרת המציאות כמציאות מורכבת, המחייבת יחס מורכב מצד האדם, יכולה לפעול הן לקולא והן לחומרא, מפני שבהגדירנו כך את המצב אנו מחזירים את המציאות למצב של ספק שקול, ואז יש לפעול בהתאם לכללי ההכרעה בספקות: ספק נפשות - להקל; ספק דאורייתא - לחומרא; וכיוצא בזה. אולם אם האדם פגש את המציאות כשאינה קבועה כמציאות מורכבת, אלא כפרט בודד הנגזר מתוך המורכבות, הוא רשאי להתייחס אל פרט זה באופן חד-ממדי, שכן אין להתעלם מכך שאכן קיימים בעולמנו פרטים שאינם מורכבים אלא הם 'צבועים' בצבע אחד בלבד, טהור או טמא, מותר או אסור, וכיוצא בזה.

כעת נוכל יותר להבין כיצד ניתן ללמוד את דין קבוע הנאמר במקורו בהקשר משפטי, מבחינת כוונת האדם לביצוע פשע, ואף בהקשר של טיעון להקל, ולהחילו על קטגוריה איסורית, שאינה מתנהלת בממדים אלו לכאורה. המכנה המשותף הוא ההקשר התודעתי של ראיית המציאות כמורכבות שאין להפרידה למרכיביה השונים. בהקשר המשפטי, ראיית הקבוצה - שלתוכה נזרקה אבן במגמה להרוג - כקבוצה מורכבת, מבטלת את האפשרות לייחס לאדם כוונה חד-משמעית (כלומר: ראייה חד-ממדית) לביצוע פשע, והוא נידון כמי שפעל בסיטואציה שאינה מוכרעת לכאן או לכאן, ואז יחול הכלל הרלוונטי לאותה קטגוריה: ספק נפשות להקל. באופן דומה, ראיית קבוצת החנויות כמציאות

מורכבת שבה קיימת חנות טרפה, מבטלת את האפשרות לייחס לאדם כוונה תמימה (כלומר: ראייה חד-ממדית) לקניית בשר כשר על פי שיקולי הרוב. זהו שורש מחלוקתם של הרא"ה והרשב"א בנוגע לשאלה האם דין קבוע חל גם במקום שלא היה ידוע על החנות הטריפה בשעת הקנייה. דעת הרשב"א היא שבמקום שהאדם לא ידע שקיימת בכלל בעיה שעליו להיזהר ולהתרחק ממנה, לא חל העיקרון הקובע שיש כאן מציאות קבועה של איסור ועליו להרחיק עצמו, מפני שהוא כלל לא ידע, וכאמור לעיל – שורש הדין הוא הממד החינוכי-רוחני שלו. בניגוד לכך, דעת הרא"ה היא שדין קבוע אינו תלוי בכל פרט ופרט בשאלה החינוכית, ומשכך, ברגע שקיימת פה מציאות של איסור קבועה בתוך המציאות של ההיתר, חל כאן דין קבוע ואנחנו נדרשים להתייחס למציאות זו כמצב שבו האיסור וההיתר שקולים.

ומכאן לסוגיה הראשונה שפתחנו בה – דין ביטול יבש ביבש. כאמור לעיל, קיים קושי מובנה בהבנת דין זה, שהרי לא ברור לאן 'נעלם' האיסור. לאור ההסבר שהצעתי כעת, נוכל להבין זאת מעט טוב יותר. החפץ או המאכל האסור אינו אסור באופן מהותני, ולא באופן נטורליסטי, הוא אסור מסיבה עלומה כלשהי, 'גזרת הכתוב' על פי המינוח ההלכתי, אולם מהשלב הזה ואילך הוא מייצג את השלילה שבעולם. כעת ההתמודדות אתו היא בעיקרה במישור החינוכי ולא במישור הפורמליסטי, ולכן השאלה איננה 'לאן נעלם האיסור', אלא 'כיצד עלי להתייחס אל המציאות המורכבת הזו מעתה ואילך'. דעת הרא"ש היא שההנחיה של התורה ללכת אחרי הרוב משמעה היא שהאדם אינו צריך לחשוש או להתחשב בקיומו של המיעוט השלילי, ולכן מבחינתו כאילו המיעוט אינו קיים יותר. היחס אל המיעוט האסור אינו כאל מהות של איסור, אלא כאל סיטואציה שיש בה גורם שלילי, שהשפעתו אינה ניכרת, וכמעט נעלמת, כאשר רוב ההשפעה הוא דווקא מצד ההיתר. אמנם, המודעות לקיומו של הגורם השלילי באה לידי ביטוי בכך שכאשר משתנים התנאים, ונוספים עוד גורמים שליליים, היינו עוד חלקי איסור, אותו חלק איסורי 'ישן' מצטרף אף הוא אל החלקים הנוספים, ואם נוצר רוב איסורי, כל התערובת נאסרת. דין זה מחזק את התפיסה שהאיסור הוא תולדת הסיטואציה ולא מהותי.

הרשב"א אמנם מודה ברמת העיקרון לדברי הרא"ש, על כך שהאיסור אכן נעלם בסיטואציה מסוימת, אולם הוא חושש ככל הנראה להשפעה השלילית על תודעתו של האדם, העלולה להתפתח אם נתעלם לחלוטין מקיומו של האיסור בתערובת שלפנינו. הרשב"א מייעד אפוא לאדם דרך של התמודדות מדורגת עם השלילה, עם הרוע, דרך ההולכת צעד אחר צעד, בזהירות, ורק באופן כזה

מתאפשר לאדם להכיל את הרע הכלול בתערובת שלפניו. כך מורה הרשב"א שניתן לאכול אמנם את כל התערובת, אך לא בבת אחת אלא בזה אחר זה, כי בכל אכילה יכול האדם 'להרגיע' את מצפוננו ולומר לעצמו שהוא אינו אוכל איסור, אלא דווקא היתר, כי הרי הרוב הוא מן ההיתר. חוסר הידיעה המוחלטת משמש אפוא כמגן לאדם ההולך בתום לב, ומכריע בכל צעד וצעד שעליו ללכת בדרך הטוב, בדרך הרוב המותר. המחלוקת בין הרא"ש לרשב"א, כך נראה, נעוצה במישור החינוכי, בהתייחסות לשאלת אופן ההתמודדות עם הרוע, האם ניתן להתעלם מקיומו 'ברקע' כאשר הרוב הוא חיובי, או שיש ללכת בזהירות, בהדרגתיות, מתוך מודעות לקיומו של הרוע אך גם מתוך הסתמכות על כוחו העודף של הטוב. דומה בעיניי, שאף את עמדות הראשונים האחרים ניתן להסביר על זו הדרך.²⁴

כעת ניתן להציע הבנה חדשה, על בסיס חינוכי, בנושא 'טעם כעיקר'. עיקרון זה הוא הכלל הניגודי לעיקרון של ביטול ברוב. בעוד שבתערובת של איסור והיתר יבשים, הדומים זה לזה מבחינה חיצונית ולא ניתן להבחין ביניהם, אנו הולכים אחרי הרוב 'ההיתרי', הרי שבמקום שבו האיסור 'הצליח' לחדור לתוך ההיתר, באמצעות חימום וכדומה, ולשנות את טעמו מבפנים, הוא שינה את מעמדו של ההיתר והפך את כולו לאיסור. עקרונית, ניתן להבין את הכלל הזה על בסיס כימי, כלומר כעניין נטורליסטי, טבעי, שבו מהות האיסור אכן משפיעה על ההיתר ומשנה אותו. אלא שהשאלה העקרונית אינה מקבלת מענה מספק: מדוע שלא נלך אחרי הרוב גם בהקשר הזה, הלא אין ספק שגם אם האיסור אכן נתן טעם בהיתר, רוב רובו של הטעם נובע מן ההיתר עצמו, ומדוע לא נלך אחריו, או לפי הכלל הידוע של הליכה אחרי הרוב, או לפי הכלל של ביטול ברוב (מבלי להיכנס לשאלת היחס ביניהם, שנידונה בהרחבה על ידי האחרונים)?

וכאן אני מציע להבין גם את הכלל של טעם כעיקר על בסיס חינוכי. כלומר, במקום שבו הטעם האיסורי מורגש, אף על פי שהוא טעם מועט, יקשה על האדם להתגבר על התחושה, המורגשת בחוש הטעם שלו, שהוא אכן אכל איסור, או

24. יש להעיר שאין בכוונתי לטעון ששיקולים חינוכיים אלו הם שהובילו את הרא"ש, הרשב"א ושאר הראשונים לעיצוב עמדותיהם. אני מבקש להציע הסבר למשמעותה של ההלכה, ולעמדות השונות של הראשונים במחלוקות הנוגעות לפרטיה, אשר ייתכן ועמד מול עיניהם של רבותינו, וייתכן שהיה מוטמע בתוכי נפשם, אף כשניסחו את עמדתם בנימוקים תלמודיים 'קלאסיים', וייתכן שזהו מבט מאוחר ולגיטימי על משמעותם של הדברים לאחר שנוצרו. שאלת הפרשנות וגבולותיה אינה יכולה להידון במסגרת מאמר זה.

לפחות הושפע או נהנה מהאיסור. לכן יש לאסור את התערובת הזו, כשם שבגד שהוא נקי ב-99% ויש בו כתם אחד, יוגדר כמלוכלך, כי זו התמונה המתקבלת, ולא נלך אחרי הרוב. אמנם יש מקום לדון בגבולות האיסור הזה, האם הוא תלוי באופן ישיר בטעם המורגש – באופן שניתן לבדוקו על ידי טועם נוכרי, או שנוכח יותר להחמיר ולהסתמך רק על ההגדרה הלכתית הקובעת שמעבר ליחס של 1 ל-60 הטעם כבר אינו מורגש. נחלקו בכך ראשונים, ואין כאן המקום להאריך בדבר – אולם זהו ציר המחלוקת. קיימות מחלוקות נוספות סביב המושג של 'טעם כעיקר', כמו השאלה אם יש להבחין בין מצב שבו האיסור נתן טעם בהיתר, ואז סולק מהתערובת, ובין מצב שבו הוא נתן טעם בהיתר, ולמעשה נבלע בתוכו. גם את המחלוקות האלו ניתן להסביר, מעבר למישור הפרשני של מקורות קדומים, כהתלבטות על רקע 'חינוכי', הנוגעת לשאלה מתי ניתן לומר שהאדם חווה חוויה של אכילת איסור אם וכאשר הוא יאכל את התערובת הזו.

ו. הממד הפנימי של דיני איסור והיתר ע"פ החסידות

הממד החינוכי-רוחני של דיני האיסור וההיתר שעמדנו עליו לעיל מואר באור נוסף ומשלים באורה של תורת החסידות. עיון במספר מסוים (מצומצם למדי, יש להודות) של מקורות חסידיים, מעלה כי גם לתפיסתם דיני איסור והיתר מייצגים את המאבק של הטוב והרע שבעולם, וממילא ההתמודדות איתם היא חלק מההתמודדות הכוללת עם שאלת הרע, או נכון יותר לומר: נוכחותו הבלתי נמנעת של הרע בעולם. לעמידתו של האדם אל מול המאבק הבלתי-נמנע בין טוב ורע ישנם שני ממדים, המשלימים זה את זה. מצד אחד, למעשיו של האדם יש השלכות קוסמיות, וגורלו של העולם כולו נתון בידיו, ועל כן עליו להתאמץ ולנקוט עמדה במאבק אדירים זה, ובכך להביא את העולם אל ייעודו. מצד שני, המשימה העיקרית של האדם היא לדאוג לשלמות נפשו, להתחבר אל הטוב ולהתרחק מן הרע, ועיקר מגמתם של התורה בכלל וההלכה בפרט תהיה לסייע לו לנווט את דרכו בתבונה ובאומץ אל מול הקשיים שמערימה מציאות הרע בעולם על דרכו. לעתים הממד הקוסמי משליך על הממד החינוכי-האישי, ולעתים להפך, ואין כאן המקום לדון בהרחבה ביחסים שביניהם.

אציג כאן בקצרה שניים מגדולי החסידות, ר' צבי אלימלך מדינוב ור' נחמן מברסלב.

1. ר' צבי אלימלך מדינוב

ר' צבי אלימלך מדינוב, בספרו הידוע 'בני יששכר' (מאמרי חדש אדר, מאמר ב' דרוש ז'), כותב כך:

וכיון שבאנו לכלל זה הדרוש, הנה אבאר לך מה דקשה על זה, כיון שכל הדברים הנאסרים על פי התורה חיותן משלש קליפות הטמאות אשר אין יכולין להתברר על ידינו, אם כן למה תהיה כזאת שלפעמים תתבטל חתיכת איסור בהיתר והוא נאכל עפ"י התורה, כגון שנתבטל בששים, או יבש ביבש ברוב? אבל תדע שהוא ממחשבות הצור תם. הוא ית"ש יודע אשר הניצוץ הטמון באותה חתיכה האסורה ביחוד יכול להתברר על ידינו, הנה ית"ש מזמין שתפול החתיכה האסורה הזאת לתוך ההיתר ותתבטל, ואכול יאכלו אותה עפ"י התורה ותתברר הניצוץ הזה, וכן תתבונן בהיפך, בדברים המותרים שחיותן מקליפת נגה אשר מוטל על ישראל לברר הטוב מן הרע, כאשר יש באיזה מקום דבר אשר אין הבירור מגיע לנו כי הוא משוקע מאד, הנה היוצר בראשית פועל ומזמין שיבא הדבר לידי איסור, כענין הבהמה הטהורה הכשרה כשיש בה ניצוץ שאין היכולת ביד ישראל לברר, הנה יארע בה אחת מן הטריפות או בשחיטה או בבדיקה כדי שלא יאכל ממנה ישראל, הבן הדבר.

ה'בני יששכר' יוצא מתוך הנחה, שאינה עומדת לבירור כאן, שכל הדברים הנאסרים על פי התורה יונקים מקליפות טמאות שאין בכוחנו לתקן באופן ישיר, כלומר, הרע נוכח בעולם באופן שלא ניתן להתעלם ממנו או להעלים אותו. כיוון שכך, שואל המחבר, כיצד ייתכן שדבר שנאסר על פי דיני התורה יחזור ויתהפך וייחשב להיתר? להיכן נעלמו כוחות הרע שבו? תשובתו בנויה על התפיסה שהעולם אינו נחלק באופן חד ודיכוטומי ל'טוב' ול'רע' אלא הוא מורכב ומעורבב משני המקורות הללו. כלומר, קיים 'ניצוץ' חיובי וטוב גם בתוך המציאות השלילית, ועל בני האדם מוטלת המשימה להעלות את הניצוצות הללו לשורשן, לתקן ולמתקן, ובכך בעצם לגאול את הטוב השבוי בתוך הרע. תובנה זו פועלת גם בכיוון ההפוך, כאשר בתוך המציאות החיובית קיימים 'ניצוצות' שליליים, שאין בכוחם של בני האדם להתמודד עימם, ולכן הקב"ה מגלגל את העניינים באופן כזה שכל התערובת האמורה, שרובה 'טוב' אך מיעוטה הוא ניצוצות של 'רע' עקשני שאינו ניתן להכנעה, תצא מכלל הטוב ותיהפך כולה ל'רע', כמו בהמה טהורה שנטרפה בעת שחיטתה.

ועתה מהראוי לך להתבונן, כיון שהדבר הזה הוא מאת הש"י שהוא מזמין הדבר האיסור שיתערב ברוב היתר בכדי שיהיה ניתן באכילה כי יודע הש"י שזה הוא מכלל הבירור הנמסר לישראל, ואם כן מצוה הוא בדוקא שיאכל ישראל החתיכה ההוא ולא יחמיר, כענין שאמרו רז"ל גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים [ברכות ח.], ופירש בזה הרב הקדוש בעל השל"ה נהנה מיגיעו היינו שייגע את עצמו בתורה ויודע להכשיר המאכל הזה עפ"י התורה הגם שיש בתוך המאכל דבר איסור הנה שב להיתר על פי כללי התורה, והאדם הזה אוכל המאכל ונהנה ממנו, הנה הוא גדול מן

הירא שמים המחמיר. והוא כדברינו ממש, להיות הדבר הזה נסיבה מאת הש"י שיתברר המאכל האיסור ההוא, ולזכות יחשב לאדם האוכלו עפ"י התורה כי יתבררו הניצוצות הקדושים, והוא גדול מן הירא שמים שאינו רוצה לאכול מטעם שיש בו תערובות איסור, הבן הדבר. על כן לדעתי הצעירה אין זה מדרך החסידות מה שכמה אנשים נוהגים סלסול בעצמם שלא לאכול מן שום מאכל שהיה עליו שאלת חכם הגם שהוא דבר פשוט ומבואר דינו להיתר כגון על ידי תערובות בששים וכיוצא, כי לדעתי אדרבא מצוה הוא, יאכלו ענוים וישבעו, כי הוא נסיבה מאת הש"י שישוּב האיסור להיתר ויתברר על ידי אכילת ישראל, ומה שאמרו רז"ל [חולין מד ע"ב] לא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם, היינו דוקא במלתא דתליא בסברא, וכמו"ש הפוסקים.

המסקנה הנגזרת מכך מפתיעה עד מאד. אם התערובת של הטוב והרע אינה 'תקלה' במציאות אלא חלק מהעולם המורכב והייחודי שיצר הקב"ה, והיא משקפת מצב קוסמי של ניצוצות טוב או רע ששרויים בתוך מצע מנוגד להם, הרי שאין להירתע מהתמודדות עם תערובת שכזו, ואדרבה, מצווה גדולה יש בכך, שהרי זו מטרתו של האדם בעולמו – להעלות את ניצוצות הטוב לשורשן. במלים פשוטות אומר ה'בני יששכר' שאין להירתע כלל מאכילת תערובת של איסור והיתר שהותרה על פי כללי ההלכה ואין להחמיר בדבר, שכן מדת החסידות היא דווקא לאכול מתערובת שכזו, כי בכך היא מגיעה לתיקונה הראוי לה.

בדבריו משתקפת ההנחה שהאיסור וההיתר הם נתונים מהותיים של הנידון, אם כי לא במישור הטבעי אלא בממד העל-טבעי. האדם נדרש להתמודד עם המציאות המורכבת הזו, כחלק מעבודת ה' המקיפה והמעמיקה שהוא מחויב אליה, ועל כן אינו יכול להסתפק בהחמרה בלבד. לשיטתו של הבני יששכר האדם נדרש להבין שכאשר איסור מתבטל בתוך היתר מתרחש כאן תהליך חיובי של העלאת הניצוצות הגנוזים באותה החתיכה, ואין להירתע מזיכרון תערובת האיסור, כיוון שההיתר פעל עליו לטובה. באופן דומה, אם כי לא זהה, גם ההסבר שהוצע לעיל מאפשר לאדם להתייחס אל התערובת באופן חיובי, אם וכאשר נוצרו התנאים שחוסמים את השפעת האיסור עליו ועל תודעתו, על ידי נוכחותו הדומיננטית יותר של ההיתר. דומה שכאן באים לידי ביטוי שני הממדים שהוזכרו לעיל: הממד הקוסמי והממד החינוכי, כאשר הראשון מהווה את התשתית והמסגרת לקיומו של האחרון.²⁵

25. האבחנה בין הפסקאות החסידיות ובין הכיוון המוצע במאמר קיימת, אך אינה דיכוטומית. ההתמודדות עם הרע/האיסור במישור המטאפיזי קשורה באופן ישיר למתרחש בתודעתו של האדם, ובנקודה זו משיקים הדברים לנטען בגוף המאמר. המעבר

2. ר' נחמן מברסלב

ר' נחמן התייחס למהותם של האיסור וההיתר בהקשר של התייחסות האדם אל המצב המורכב, והמשמעות הרוחנית שעליו לייחס לכך שהוא נקלע לסיטואציה שכזו. וכך כותב ר' נחמן בליקוטי מוהר"ן תניינא, תורה כט:

כשארע שאלה בבית האדם על - ידי תערבת אסור בהתר, ואין בהתר כדי לבטל את האסור, בזה מראין לו, שפגם באיזהו יחוד של מעלה. כי כל היחודים והזווגים הם בחינת בטול אסור. וזה בחינת 'אסור לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות'. נמצא שמאסור נעשה התר, כי בתחלה היא ארוסה, ואז היא אסורה, ואחר - כך נעשית התר בנשואין. ועל - כן גם בזווג התחתון של זה העולם נאמר (תהלים ס"ח): "אלקים מושיב יחידים ביתה", הינו זווגים. כמו שדרשו רבותינו, זכרונם לברכה, (סוטה ב) זה הפסוק לענין זווגים, אזי: "מוציא אסירים בכושרות", הינו שנעשה האסור כשר והתר, בחינת בטול האסור כנ"ל. ועל - כן כשאין נתבטל האסור, והשאלה אסורה, היא סימן שפגם ביחוד של מעלה, כי היחוד הוא בחינת בטול האסור כנ"ל.

ר' נחמן קובע שכאשר אדם פוגש מציאות של תערובת איסור והיתר עליו להבין שמדובר למעשה בשיקוף של מציאויות רוחניות (=ייחוד של מעלה), ועליו לצפות לכך שכוח ההיתר יגבר על כוח האיסור, ויהפוך את מהותו להיתר. למעשה, כל החיבורים שבעולם הם הרכבה של מציאויות חיוביות ושליליות, והאדם צריך לשאוף לכך שבכל חיבור שהוא שותף לו, בבחינת 'יחודים וזיווגים', ההיתר יתאחד עם האיסור, והטוב ישנה את הרע מן היסוד. כאשר הדבר אינו קורה, עליו להבין שישנו חיסרון מסוים בכוחותיו הרוחניים של האדם, והוא פגם ככל הנראה בהכונה העליונה הניתנת לו במיוחד, ולכן ההיתר, הטוב, אינו מצליח להפך את האיסור, הרע שבעולם, לטובה. באופן דומה לכיוון התודעתית-רוחני שהוצע לעיל, אם כי לא באופן זהה,²⁶ גם ר' נחמן מצביע על הממד הרוחני העמוק של התנגשות האיסור בהיתר, ועל כך שההכרעה ההלכתית משקפת תמונת עולם רוחנית הקשורה גם למצב התודעתי של האדם. גם כאן באים לידי ביטוי שני הממדים שהוזכרו לעיל, הממד הקוסמי והממד האישי, כאשר האדם נדרש לתקן את נפשו ומתוך כך גם לתקן את היחוד העליון.

בין ההסתכלות החסידית על מאבקו של האדם בכלל, ביצריו, בחטאיו ובעולם כולו, אל ההסתכלות החינוכית תודעתית הוא אפשרי, רצוי, ואף מפרה ביותר, לדעת, למרות שאני מודה שאין כאן רק 'תרגום' אלא יציקת משמעות נוספת, ואכמ"ל.

26. ראה הערה קודמת.

תלמידו הנאמן, ר' נתן מנמירוב, הסביר את דברי רבו בכך²⁷ שהעולם כולל בתוכו בהכרח גם את האיסור, ועיקר תפקידו של האדם הוא להתמודד עמו. שהרי מטרת הבריאה היא להביא לייחוד שמו של הקב"ה, ואם העולם היה במצב הטהור, הטרומ-בראשיתי, היה אז ה' יתברך אחד ושמו אחד, ולא היה זקוק כלל לבני האדם שייחדו את שמו. כל הייחוד נצרך רק לאחר שצמצם הקב"ה את עצמו בתהליך הבריאה, ואז נוצרה 'הקליפה' שהיא שורש האיסור, ובלי זה לא היה יכול להיברא העולם, ומכאן נובע תפקידו של האדם: לבטל את האיסור (שבעולם) על ידי ההיתר, המרובה ממנו פי ששים בדווקא (עיי"ש בקשר לנקודה זו). זו הסיבה שרק לאחר שעם ישראל הגיע לששים רבוא יכול היה להעלות עמו גם ערב רב, בתקווה לבטלם בתוך כלל ישראל.

אבל אף - על - פי - כן לא הסכים עמו ה' יתברך, כי מחמת שהיה תערבת האסור רב מאד, כמו שנאמר, "וגם ערב רב עלה אתם". על - כן לא היה כח בהתר, דהינו ששים רבוא ישראל, לבטל את תערובות האסור שהיו הרבה מאד בחינת ערב רב. ואדרבא, הם הורידו אותם מקדשתם, כמו שנאמר, "לך רד כי שחת עמך וכו'". ומחמת זה נתגלגלו כל הגליות. ובפרט הגלות האחרון הזה שישראל הם בגלות ארך כזה ומשה רבנו עמהם, כי אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא, כמובא. והכל בשביל לתקן פגם הנ"ל של הערב רב, כמובא. ועל - כן כל מה שישראל מתרבו, מתקרבת הגאלה ביותר, כמו שנאמר, "הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום אני ה' בעתה אחישנה", כי כל מה שמתרבין ישראל ביותר יש להם כח ביותר לבטל האסור על - ידי רבוי ההתר על האסור, כי כל מה שמתרבין ישראל, נתרבה ונתגדל היחודים של מעלה יותר ונתבטל האסור ביותר. עד שיתרבו ישראל כל כך עד שיהיה להם כח לבטל כל תערבת הערב רב, אף - על - פי שהם רבים, אף - על - פי - כן ישראל יתרבו כל כך עד שיהיה להם כח לבטלם. ואז יתבטלו הערב רב לגמרי ויתהפכו להתר בבחינת ונשאר גם הוא לאלקינו. ואז יבוא משיח במהרה בימינו.

ר' נתן מחיל את העקרונות שעליהם דיבר מורו ורבו, ר' נחמן, בנוגע למציאות המורכבת של איסור והיתר, גם ביחס לסוגיית יחסו של עם ישראל אל כל ה'ערב רב' שדבקו בו, מיציאת מצרים ועד היום הזה. חז"ל מספרים שלמעשה נחלקו בסוגיה זו ריבונו של עולם ומשה רבינו, שכן הקב"ה התנגד לצירופם, ואילו משה תמך בכך, וכאשר קלקלו ישראל בחטא העגל, 'קינטר' הקב"ה את משה ואמר לו 'לך רד כי שחת עמך' היינו העם שלך, אלה שהעלית ממצרים ללא הסכמתי. אולם לא מבואר בכלל מה היתה סברתו של משה בכך, ובאיזו נקודה נחלק על בורא

27. ליקוטי הלכות, הלכות תערובות, הלכה ג'.

העולם. ההסבר לכך, לדעת ר' נחמן, הוא שמשה האמין שצירופם של אותם ערב רב לישראל ייצור מציאות מורכבת שיש לה סיכוי לתיקון על ידי העלאת כל הניצוצות, היינו כל הטוב שהיה מפוזר בין העמים, על אף העובדה שאין להכחישה שקיים גם סיכון של קלקול, אם השלילה תגבר על החיוב, או לפחות תמנע ממנה להתקדם ולתעל את הרע לאפיקי הטוב. משה היה סבור, כך נראה, שהסיכוי גדול יותר מהסיכון, והרווח גדול מהתועלת, ולכן כדאי להעלות גם את הערב־רב לשורשו ולתיקונו.

המציאות הוכיחה, לצערנו, שבנקודת הזמן הספציפית של השהות במדבר אכן הצדק היה עם הקב"ה, והערב־רב לא התבטלו על ידי ריבוי ההיתר, אלא אדרבה, להיפך, השפיעו לרעה עליו, וישראל חטאו מספר פעמים במדבר. עם זאת, במשך אלפי השנים שעברו מאז, הולך וגובר כוחו של עם ישראל על ה'איסור' שנטמע בתוכו, וביטולו השלם והפיכתו לחלק בלתי נפרד מן ההיתר, מהטוב ומהחיובי, יהיה עם ביאת המשיח.

ז. סיכום

חידוש גדול יש בכך שגופי הלכות שניתן להבינם כמערכת 'טכנית' למילוי גזרת המלך, מלכו של עולם, מתגלים לפתע בעומקם וביופיים הפנימי, כאשר הם מהווים ראי להתמודדות האדם עם העולם שמסביבו. חידוש זה, שרבים וטובים כבר הצביעו על קיומו (כמו מרן הרב זצ"ל, ועוד) אף כי לא הוכח ולא נידון לגופו במאמר זה, הודגם כאן באופן חלקי בהתבוננות שהוצעה על דיני איסור והיתר. התברר שמערכת מורכבת זו הנוגעת לתחומים הלכתיים מגוונים משקפת ב־זמנית גם את המורכבות המוטבעת בעולם, בין טוב לרע, וגם את ההתמודדות של האדם עם המורכבות הזו. בכך מתגלה הפן הרוחני של ההלכות המעשיות, וכן גם הפן החינוכי המעצב את תודעת האדם לחיים של עבודת ה' במציאות שאינה חד־ממדית, והטוב והרע עשויים להופיע כשהם סבוכים ומעורבים זה בזה. הלכות ביטול האיסור בתערובת של יבש ביבש, או הלכות הכרעת הספק במצבים שיש בהם דין קבוע או דין ספק ספיקא, וכך גם הלכות נוספות מתחום זה, עשויות להתבאר באר היטב, מבחינת העקרונות המהווים תשתית למחשבה ההלכתית, אם נתבונן בהם מבעד לעדשה שהוצעה כאן, כפריזמה של המאבק האינסופי בין הטוב והרע במציאות המורכבת של העולם הזה. לא רק לימוד התורה מתגלה לפנינו בפנים מאירות, אלא נסלל עוד נתיב לעבודת ה' דרך קיום הלכותיו, גם החמורות והקשות שבהן.