

דינים מכח ההכרח וכתותי מיכתת שיעוריה*

א. פתיחה

הכלל "כתותי מכתת שיעוריה" (להלן כמ"ש) המופיע בש"ס במספר מקומות, קובע כי לחפץ העומד לשרפה בגלל איסור ההנאה שבו – אין שיעור, ועל כן דינים התלויים בשיעור מינימלי אינם חלים עליו (לדוגמא: הוא פסול לנטילת לולב או לתקיעת שופר; אינו יכול לקבל טומאה התלויה בשיעור ביצה ועוד).

במספר מקומות הראשונים דנים במקור הכלל, כאשר השיטה הברורה ביותר היא שיטת רש"י:

שיעורא בעינן - בשופר כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן כדאמרינן בראש השנה (דף כז:): לולב מפרש במסכת סוכה (דף לב:): שיעור הדס וערבה שלשה טפחים ולולב ארבעה ועבודת כוכבים כיון דלשרפה קיימא כל העומד לשרף כשרוף דמי הלכך שיעורא הוא דכתותי מכתת. (רש"י חולין פט:)

כלומר, לפי דברי רש"י, הכלל כמ"ש תלוי בכלל "כל העומד להשרף כשרוף דמי", שלפיו דבר שעומד לשרפה נחשב כאלו כבר נשרף וממילא אין בו שיעור.¹ הגמרא במנחות (קב:) מלמדת שהרעיון: "כל העומד להשרף כשרוף דמי" הוא סעיף בדעת רבי שמעון, הסובר באופן כללי כי "כל העומד ל-X כ-X דמי", כלומר שניתן לראות פעולות עתידיות כאלו הן כבר קרו.² אולם, אם כן, לכאורה הכלל שייך רק בשיטת רבי שמעון. כיון שהגמרא משתמשת בו במקומות רבים, בוחרים שאר הראשונים שלא לתלות את הכלל בסברת "כל העומד להשרף

* לעילוי נשמת סבי הרב יצחק מאיר זילברפניג.

¹ הגר"א (אבן העזר קכ"ד, ב) מסביר כי לפי שיטת רש"י חפץ העומד לשרפה נחשב כאלו הוא אינו קיים כלל. שיטה זו מסתברת לאור ההבנה הפיזיקלית הקדומה לגבי שרפה, שראתה בה כילוי וביעור ולא שינוי בהרכב הכימי, כפי שאנחנו יודעים היום.

² למשל, לגבי זריקת הדם, הגמרא (בבא קמא עו:): מביאה בשם רבי שמעון כי "כל העומד להיזרק כזרוק דמי".

כשרוף דמי". עם זאת, גם לדעתם הכלל כמ"ש שייך רק באיסורי הנאה העומדים לשרפה, ולכן נראה שלדעתם גם חכמים מקבלים את דעת רבי שמעון, אך במידה מוגבלת בלבד.³ במהלך לימוד משותף של הסוגיא עם אבי, עלתה הצעה חדשה במקורו של כלל זה, המבוססת על רעיון מחודש לגבי הַנְצֻרוֹת של דינים באופן כללי. בפרק ב של המאמר אציג את הגישה שעליה ההצעה מבוססת – "דינים מכח ההכרח", ואתן מספר דוגמאות שבהן היא באה לידי ביטוי. בפרק ג אדון בשיטות הראשונים לגבי כמ"ש, ואציע את השיטה החדשה להסבר הכלל. פרק ד ידון בישום שיטה זו, וכיצד הוא מתבטא בדברי הראשונים, תוך התכתבות עם תפישתם הפילוסופית את המציאות.

ב. דינים מכח ההכרח

מקובל להסתכל על דיני התורה כבעלי סיבה עצמית, או לפחות הגיון פנימי. על כן, כאשר הלומד נתקל בדין משונה, במנגנון חריג או בסתירה, הוא ינסה לדייק ו"לשפץ" את הגדרותיו עד שיעלו בקנה אחד עם הישום המופיע בגמרא. סדר הפעולות הלמדני המקובל יכלול בחינה חוזרת של הנחות היסוד וההבנות של הלומד לאור פרטי הסוגיא, תוך עימות בין התוצאות אליהן הוא מצפה על פי הבנתו המוקדמת לבין התוצאות העולות מהגמרא בפועל. בחינה זו מולידה שינוי של ההבנות, וחוזר חלילה.⁴

שיטה זו מניחה סדר קבוע בהַנְצֻרוֹת דינים:⁵ הדין מתחיל ממקור מסוים – פסוק, סברא או גזרת חכמים; המקור מוליד כלל כלשהו, והכלל גורר ישומים נוספים. הלומד רואה את הישומים (ולעתים את המקור), ומנסה להבין באמצעותם את אָפְיוֹ, ולפעמים גם את טעמו, של הכלל.

אולם, ניתן להביא מספר דוגמאות שבהן נראה שהסדר שונה וממילא שיטה זו אינה רלוונטית, כאשר לעתים הסברא או המקור אינם קיימים כלל.

³ על הגבלה זו ראה להלן בהע' 16.

⁴ בשינויים קלים בין סגנונות הלימוד השונים; בחלק מהשיבות יעשה נסיון יותר משמעותי לדיוק מתוך הטקסט, למשל, בעוד בשיבות אחרות הבנת הגמרא תעשה בצורה יותר תוכנית.

⁵ המילה "סדר" מציינת כאן סדר לוגי ולא סדר כרונולוגי.

1. מיגו דהויא דופן

הגמרא במסכת סוכה (ד.ז-): מביאה שורה של קלות המצמצמות את הדרישות המינימליות למבנה הסוכה. בין השאר, הגמרא מביאה תוספתא הקובעת כי רק שתים מתוך דפנותיה של הסוכה צריכות להבנות במלואן ("כהלכתן"), ואת הדופן השלישית ניתן לבנות בצורה מינימלית בלבד ("אפילו טפח"). לאחר מכן, מביאה הגמרא דיון הנוגע למעמדה של הדופן השלישית לאחר צמצום זה:

אמר רבא: וכן לשבת. מגו דהויא דופן לענין סוכה - הויא דופן לענין שבת... אי הכי ליתני נמי: יתירה סוכה דעלמא אסוכה דשבת... דהא את הוא דאמרת: סיך על גבי מבוי שיש לו לחי כשר!
(סוכה ז.)

רבא טוען כי בשבת של סוכות, מתוך שהדופן השלישית הוכשרה להיות דופן של סוכה, היא גם מגדירה את שטח הסוכה כרשות היחיד לענין שבת. רבא משלים גם את הצד השני של סברתו, וטוען שמבוי בעל לחי – מתוך שהוכשר להיות רשות היחיד לשבת, הוכשר לשמש גם כסוכה.⁶ זאת על אף שלא רק שההגדרות ההלכתיות של מחיצות רשות היחיד ודפנות הסוכה הן הגדרות שונות בתכלית, אלא שלכאורה המחיצות גם ממלאות תפקיד שונה בשני התחומים.⁷

הראשונים מתלבטים בשאלת מקור דין זה: התוספות והריטב"א (שם) טוענים שמדובר בדין דרבנן אשר בא לפטור פסולים מדרבנן. לעומתם, רש"י ממקד את הדיון סביב הלחי והדופן השלישית עצמה, וטוען שהלכות שבת מחשיבות את הלחי כמחיצה, שתועיל גם לסוכה, ובאותו האופן הלכות סוכה מחשיבות את הדופן השלישית למחיצה, שתועיל גם לשבת. הר"ן מציע הבנה מיוחדת:

אלא כך אני אומר שכיון שהתורה פירשה מחיצותיה של סוכה ואי אפשר לשבעת ימי סוכה בלא שבת ודאי לא בא להכשירה לששה ימים בלבד... וכיון שאי אפשר למחיצה שתתיר לחציין מיגו דהויא דופן לענין סוכה הויא דופן לענין שבת.
(ר"ן סוכה ג. באלפס ד"ה ואמר רבא)

⁶ הגמרא דנה כאן בשאלת מעמדו של השטח, כלומר – האם השטח שנחשב כסוכה כשרה נחשב גם כרשות היחיד. היא איננה מעלה את האפשרות שאותה דופן שהוכשרה על ידי היותה חלק מסוכה תוכל להחשב לדופן של 'רשות היחיד' אחרת. עם זאת, אולי ניתן לדייק מדברי רש"י לאורך הסוגיא שהדופן מקבלת כאן מעמד עצמאי.

⁷ המאירי (סוכה ד: ד"ה היתה) מבאר את דברי הגמרא הקובעת כי פלטפורמה מוגבהת עשרה טפחים נחשבת כרשות היחיד לשבת, ולא כסוכה כשרה, על ידי חילוק בין הצורך שאותו ממלאות המחיצות בשבת (הגדרת שטח) לצורך שאותו ממלאות המחיצות בסוכה (מציאות פיזית).

במבט ראשון דברי הר"ן אינם מובנים. נראה מדבריו שהוא מניח כדבר פשוט שאם הסוכה לא תהיה מוגדרת כרשות היחיד בשבת, היא גם לא תהיה סוכה כשרה בשבת; וכיון שלא סביר שהתורה תאפשר מצב של סוכה הכשרה רק בימות השבוע, חייבים להניח שהסוכה כשרה בשבת, וזה יתאפשר (כאמור) רק אם היא תחשב כרשות היחיד בשבת.

בחינת שיטת הר"ן על פי דרך הלימוד ה'קלאסית' תעלה כי לפי דבריו, דיני התורה המחויבים לעקרון "אי אפשר למחיצה שתתיר לחצאין", הם המלמדים אותנו כי כל סוכה כשרה תהיה גם רשות היחיד בשבת:

אם הסוכה לא תהיה רשות היחיד בשבת, היא לא תהיה כשרה לסוכה, וממילא יצא ששבת דורשת סוכה ברמת כשרות גבוהה יותר. כיוון שהתורה כתבה בפירוש "בַּסֶּלֶת תִּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים", נמצאנו למדים שהתורה אינה דורשת סוכה ברמת כשרות גבוהה יותר לשבת, ולכן אנו חייבים להניח שהנחת היסוד שלנו מוטעית, והסוכה היא אכן רשות היחיד בשבת.

אם כך, נמצא העיקר חסר מן הספר: מדוע וכיצד, לפי הר"ן, מבנה שאינו יכול להיות רשות היחיד בשבת נעשה לרשות היחיד מכח היותו סוכה? כלומר, הר"ן מוכיח את הכרחיות הכלל "מיגו דהויא דופן לענין סוכה הויא דופן לענין שבת", אך אינו מסביר את דרך פעולתו.

בחינה מדוקדקת יותר של דברי הר"ן עשויה להוליד כיוון אחר. השימוש הבולט של הר"ן בביטוי "אי אפשר" מרמז על כך שיש בדין "מיגו דהויא דופן" משהו מן ההכרח. על כן ניתן להציע כי הסתירה שהר"ן מצביע עליה (העובדה שמצד אחד המבנה אינו רשות היחיד, אך מצד שני הוא סוכה כשרה בשאר ימות השבוע ולכן אינו יכול להיות סוכה פסולה בשבת) אינה רק ההסבר וההוכחה לדין "מיגו דהויא דופן" אלא גם הסיבה שלו.

במילים אחרות, התוצאות של דין מסוים או העדרו יכולות להוות סיבה מספיקה לקיום הדין, והוא אינו זקוק להגיון או לסיבה עצמית כדי לפעול. כיון שקיימת סתירה בין ציווי התורה "בַּסֶּלֶת תִּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים" לעקרון "אי אפשר למחיצה שתתיר לחצאין" – מבוי זה מוכרח להיות כשר גם לסוכה וגם לשבת, שכן זהו הפתרון היחיד לסתירה.⁸ הכרח זה הוא הסיבה היחידה לקיומו של הדין.

אם כך, דברי הר"ן מצביעים על חידוש גדול: לעיתים, קיימת זהות בין תוצאותיו של דין מסוים ובין מקור וסיבת הדין. כלומר, במקום הסדר: מקור/סברא – כלל – ישום, קיים הסדר: ישום=סברא – כלל.

⁸ הסבר העקרון "אי אפשר למחיצה שתתיר לחצאין" חורג מגבולות המאמר, וקשור לחקירה כללית יותר בנוגע לרמת ההשפעה של תחומים הלכתיים שונים זה על זה, ואכמ"ל.

2. סתירות פנימיות**פרדוקס קידוש החדש**

מקרה גבול מעניין, המאפשר לבחון ולאתגר את הבנת דיני התורה ודרך יצירתם, הוא דין שבו נוצר מעגל או פרדוקס הלכתי. אחת מן הדוגמאות המובהקות לפרדוקס כזה היא פרדוקס קידוש החדש, בו דן המנחת חינוך.⁹

שני עדים מגיעים לבית הדין בל' באדר כדי להעיד על מולד הירח, ולגרום לקידוש חדש ניסן. לפני שעדותם מתקבלת, מגיעים שני עדים נוספים לבית הדין, המזימים את העדים הראשונים ומבטלים את עדותם, ובכך מונעים את קידוש החדש. העדים השניים מגיעים לגיל ברמצוה רק בא' בניסן, ולכן היכולת שלהם להזים את עדות החדש תלויה בעצמה בקידוש החדש. כלומר, אם יקבלו את עדי קידוש החדש, העדים המזימים יהיו כשרים, וממילא לא יהיה ניתן לקבל את עדי קידוש החדש. אולם אם באמת יקבלו את עדות המזימים, החדש לא יתקדש, וממילא לא יהיה אפשר לקבל את עדות המזימים, וחוזר חלילה.

גם כאן, צורת המחשבה הרגילה לא תתן פתרון מספק. כיון שפרדוקס הוא רק תוצאה אפשרית של הדינים, ועוד כזאת שנוצרת במצב יחודי מאוד, הוא אינו יכול להשפיע על אפיקים של הדינים, ובטח שלא ליצור דינים חדשים.

בתור מעין פשרה, ניתן להציע שלש דרכי התמודדות עם המבוי הסתום שמיצר הפרדוקס:

- נסיון להבין מחדש את הדינים בכל מקרה ומקרה באופן שבו לא יוצר פרדוקס.¹⁰
- התיחסות לפרדוקס כמצב של ספק.
- התיחסות לפרדוקס כמצב שאינו ניתן להכרעה והשארת הדין כפי שהיה לפני המקרה שיצר את הפרדוקס.¹¹

⁹ מנחת חינוך ד', ג. המנחת חינוך עצמו פותר את הפרדוקס על ידי הפרדה בין עדותם של העדים לתהליך קבלתם על ידי בית הדין, הפרדה המאפשרת לבית הדין החלטה גמישה יותר ועיין עוד שם. פתרון זה יועיל במקרה של קידוש החדש, אך לא במעגלים אחרים.

¹⁰ דרך זו בנויה על ההנחה שלא יתכן כי דיני התורה יצרו פרדוקס, ולכן אם נראה לנו שנוצר אחד כזה, כנראה הבנו את דיני התורה בצורה לא נכונה. ככל שהפרדוקס מובנה ומהווה חלק מהדין, דרך זו תהיה יותר סבירה. במקרים שבהם הפרדוקס נוצר בעקבות סיטואציה יחודית, כמו בפרדוקס קידוש החדש, יהיה קשה יותר ללכת בדרך זו.

¹¹ במצב של "תרי ותרי" (שתי כתות עדים הסותרות זו את זו), למשל, קובעת הגמרא ביבמות (לא). שניתן ללכת אחר המוחזק בממון במקרה שיש כזה. ובכל זאת פוסקים חלק מן הראשונים (כמו

מי שהלך בכיוון הראשון באופן מובהק, לפחות לגבי פרדוקס קידוש החדש, הוא מפרש ספר החינוך בעל המנחת סולת:

והנה לעניין ספק המנחת חינוך... ובפרט אם המזימים היו בני י"ג בוודאי היו נוגעים דאינם רוצים להתחייב עוד במצות. (מנחת סולת ד)

מחדש המנחת סולת כי במקרה זה אין לקבל את עדות המזימים, מפני שיש להם אינטרס להשאר קטנים כדי שלא יתחייבו במצות. כדי לפתור את הפרדוקס, המנחת סולת מעדיף להניח שתי הנחות מרחיקות לכת: האחת – מי שמעיד כדי לפטור את עצמו ממצות נחשב נוגע בדבר; השניה – העובדה שהעדים המזימים גורמים לעצמם להיות קטנים עוד יום אחד באופן עקיף מספיקה כדי להחשיב את עדותם כעדות שבאה לפטור מחיוב מצוות.

אפשרות נוספת לפתור את פרדוקס קידוש החדש היא באמצעות הדרך השלישית שהצענו: כיוון שלא ניתן לקבל אף אחד מן העדים, וגם לא ניתן שלא לקבלם, איננו יכולים להכריע וממילא יש להשאיר את המצב כפי שהוא ולא לקדש את החדש. באופן מעט שונה ניתן להציע, שאת העדים הראשונים ניתן לקבל, משום שלא הם היוצרים את הפרדוקס, ולכן ניתן לקדש את החדש, ולאחר מכן כשבאים העדים השניים, נשאיר את המצב כפי שהוא ולא נבטל את קידוש החדש.

מכל מקום, דרך פתרון זו יכולה להועיל רק במקרים שבהם הסדר הכרונולוגי של השלבים השונים ברור, וברור באיזה שלב נוצר הפרדוקס. כמו כן, כדי שנוכל להשאיר את המצב כפי שהיה לפני הנצרות הפרדוקס, נצטרך לדעת באופן ברור מה היה מצב זה. כאשר מעורב תנאי, למשל, לא ניתן לדעת מהו הדין לפני קיום התנאי או ביטולו, ולכן אם תנאי זה יצור פרדוקס, לא ניתן יהיה לפתור אותו באמצעות הדרך השלישית.¹²

אם כן, נראה כי ההסתכלות הרגילה עלולה להיות בלתי מספקת במקרים של פרדוקסים הלכתיים.

הרי"ף שם) ש"תרי ותרי ספיקא דאורייתא", כלומר שבמצב של "תרי ותרי" אנו נמצאים בספק תמידי שלא ניתן להכרעה. כיצד, אם כן, אפשר בכל זאת להכריע לתת את הממון למוחזק? נראה כי על אף ש"תרי ותרי" הוא מצב שלא ניתן להכרעה, אפשר להחליץ ממנו באמצעות השארת המצב כפי שהיה לפני הספק. כיוון שהמוחזק תופס את הממון מציאותית, השארת המצב כפי שהוא נראית כפסיקה לטובת המוחזק, אך למעשה היא אינה פסיקה כלל והספק נותר בעינו.

¹² דרך מעניינת לפתרון, המשתמשת בחלוקה עדינה יותר של הדינים לסיבות ולתוצאות, מופיעה במידות לחקר ההלכה (מידה ב סימן ד).

על מנת שלא תנשאי לפלוני

הפרק התשיעי במסכת גיטין בוחן אילו תנאים ניתן להתנות בזמן נתינת וכתיתת הגט ועוסק בנפקאמינות שלהם. בין השאר, הגמרא דנה באדם הנותן גט לאשתו על מנת שלא תנשא לאדם מסוים. הגמרא מביאה תוספתא המונה רשימה של תנאים שקבעו כי תנאי כזה אינו מועיל והגט פסול, כאשר כל אחד מן התנאים פוסל את הגט מסיבה אחרת. אחת מן הדעות המובאות היא דעת רבי עקיבא:

נענה ר"ע ואמר: הרי שהלכה זו ונשאת לאחד מן השוק והיו לה בנים, ונתארמלה או נתגרשה, ועמדה ונישאת לזה שנאסרה עליו, לא נמצא גט בטל ובניה ממזרים? הא למדת, שאין זה כריתות; (גיטין פג.)
 שאין זה כריתות – לא אמרה תורה כריתות המביא את ישראל לידי פסול. (רש"י שם)

רבי עקיבא פוסל את הגט, מפני שאם הגט והתנאי יחולו, יוצר מצב בעייתי:

אם האשה תנשא לאדם שלישי ותתגרש ממנו, ולאחר מכן תנשא לאותו האדם שנאסרה עליו בתנאי, יהיו בניה מהאדם השלישי ממזרים למפרע. רש"י מסביר שטעם הפסול הוא שהתורה לא נתנה אפשרות לתת גט כזה שסופו להביא לידי ממזרות.¹³

התוספות על אתר מקשים על עצם האפשרות לביטול הגט (והפיכת הבנים לממזרים): אם הגט מתבטל נמצא שהאשה כלל לא התגרשה, וממילא לא יכלה להנשא לאדם שנאסרה עליו בתנאי – וממילא הגט לא התבטל מעולם.

הראשונים מציעים דרכים שונות להתמודד עם הפרדוקס שנוצר.¹⁴ הר"ן מציע פתרון יחודי:

ולי נראה כיון שאי אפשר¹⁵ לגט להתבטל אלא מחמת חלות הנשואין על כרחין הנשואין חיילי שאין לך דבר שמעכב אותן מלחול שהרי מגורשת גמורה היא אצל כל אדם, אלא שהתנה עליה כתנאי בעלמא והרי הוא כאילו אמר לה הרי את מותרת לכל אדם ולהנשא לכל מי שתרצי אלא שאם תנשאי לפלוני הרי את אשתי עד שעת נשואין ומשעת נישואין ואילך, אלא שבשעת נישואין אי את אשתי.

¹³ זאת בניגוד לפירוש המקובל לאורך המסכת לביטוי "אין זה כריתות", הגורס כי גט שאין בו כריתות הוא גט שאינו מחיל גירושין מוחלטים וזהו גורם הפסול. אולם, דומה שיש לפירוש חריג זה הצדקה ממשית, מפני שבמקרה הזה מובאת דעת רבי אלעזר בן עזריה, שפסל את הגט מסיבה זו, והגמרא כותבת בפירוש שר' עקיבא חולק עליו.

¹⁴ ראה תוספות הנ"ל, רמב"ן ותוספות הרא"ש על אתר.

¹⁵ הר"ן משתמש גם כאן בביטוי ההכרחיות "אי אפשר"; אותו ביטוי שבו השתמש בסוגית "מיגו דהויא דופן".

על פי דברי הר"ן, נוצר כאן מצב אבסורדי שבו אשה נעשית מגורשת ומקודשת מחדש, ללא שום מעשה המצדיק זאת (לדוגמא, באמצעות גט חדש). זאת ועוד, כדי להתמודד עם העובדה שאשה אינה יכולה להתגרש ולהנשא ללא גט, מסביר הר"ן שאם האשה תעבור על התנאי אזי למפרע היא תהיה מגורשת רק לענין האפשרות להנשא לאותו אדם שנאסרה עליו בתנאי, אך לכל ענין אחר היא נחשבת נשואה לראשון. כיצד זה יתכן?

נראה שלדעת הר"ן הדינים נוצרים כדי להתמודד עם הפרדוקס. כיון שהדרך היחידה לצאת מהמעגל היא לסדר את הדינים בצורה הזו, הדינים יסתדרו בצורה הזו – גם ללא הגיון פנימי, ואפילו בניגוד להלכה הרגילה.

כלומר, זהו ביטוי נוסף ליסוד שהצענו: התוצאה של הדינים (במקרה הזה – היציאה מן הפרדוקס) היא עצמה המקור והסיבה שלהם. בניגוד לשיטת הר"ן בסוגית "מיגו דהויא דופן", כאן לא מדובר בסתירה שנוצרה בצורה ישירה מצוי התורה; מדובר במקרה נדיר החורג מהצורה ה'נורמלית' שבה גט אמור להנתן, ובכל זאת ההכרח שנוצר במקרה כזה מספיק כדי לשנות את דיני התורה ולשוות להם צורה חדשה.

שיטת ר' שמעון שקופ בביטול ברוב

שיטה נוספת אשר דומה כי היא מבוססת על היסוד שהצענו, היא שיטתו של ר' שמעון שקופ בביטול ברוב. כחלק ממהלך הנועד להסביר את שיטת הרא"ש (חולין ז', לז) לגבי ההבדל בין טומאה לאיסור לענין ביטול ברוב, מסביר ר' שמעון את דין ביטול ברוב:

ונראה לעניות דעתי לבאר עיקר היסוד בדין ביטול ברוב... הכל תלוי באופן של ערך ההתנגדות של המיעוט נגד הרוב, דהיינו שהמיעוט גורם לעכב את דין הרוב אז הרוב מבטל את המיעוט... בדינים שבלא ביטול ברוב לא היה מתקיים דין של המרובים, דדין של המיעוט סותר את דינם... ככהאי גוונא אמרה תורה שהרוב מבטל את המיעוט... אבל לענין איסור דליכא דין חילוק בין אוכל בבת אחת ובין בזה אחר זה... אז אמרינן להיפוך דאם ישאר האיסור, אז הרי גבר כח המיעוט דנתבטל מזה דין השתמשות אכילה מכל וכל מחמת ספק, והתורה אמרה אחרי רבים להטות. (שערי ישר ג', ז)

כלומר, מסביר ר' שמעון, לדין ביטול ברוב אין סיבה עצמית, והוא אפילו אינו חל במקרים שהוא לא נחוץ. הרוב מבטל את המיעוט רק במקרים שבהם המיעוט מתנגד ישירות לרוב. מכאן שדין ביטול ברוב קיים רק כפתרון לבעיה: אם נתערבה חתיכה אחת של חזיר בשתי חתיכות של פרה, למשל, היינו צריכים לכאורה לאסור את כל התערובת באכילה מדין ספק דאורייתא לחומרא. אולם אם היינו עושים זאת, היה נובע מכך שדין החזיר, האסור באכילה, היה מבטל את דין הפרה המותרת באכילה, והמיעוט היה מבטל את הרוב. דין ביטול ברוב נוצר כדי למנוע את האבסורד הזה.

אם כך, ניתן לראות בשיטתו של ר' שמעון שקופ ביטוי נוסף לדרך ההסתכלות שהצענו. גם כאן, לכלל המדובר (ביטול ברוב) אין סברא שבעקבותיה הוא נוצר. הכלל נוצר מתוך ההכרח, שהוא מניעת האבסורד של ביטול במיעוט. העובדה שביטול ברוב היא הדרך היחידה למנוע ביטול במיעוט מספיקה כדי להצדיק את קיומו. כלומר, תוצאת דין ביטול ברוב היא גם סיבתו. זו הדוגמא הקיצונית ביותר ליסוד שהצענו: אחד מן הדינים המרכזיים בהלכות איסור והיתר נוצר כולו מתוך הכרח.

ג. כתותי מיכתת שיעוריה כדין מוכרח

משמעות הכלל כמ"ש נתונה במחלוקת ראשונים נרחבת. ניתן לחלק את שיטותיהם, בחלוקה גסה, לשתי הבנות מרכזיות:

- מצות שריפת איסורי הנאה משפיעה על מעמדם בהווה, מפני שבמובן מסוים אנו רואים את השרפה כאלו כבר נעשתה.
- מצות השרפה פוגמת בחשיבותם של החפצים האסורים בהנאה.

1. השרפה העתידית משפיעה על המעמד בהווה

השיטה המפורשת ביותר בכיוון זה היא שיטת רש"י שהבאנו בפתחה, לפיה דין כמ"ש נובע מן הכלל ש"כל העומד להשרף כשרוף דמי", המובא בגמרא כשיטת רבי שמעון. כאמור, מלבד רש"י רוב הראשונים אינם עושים שימוש מפורש בכלל "כל העומד להשרף כשרוף דמי", כנראה בעקבות העובדה שהוא מובא כחלק מדעת רבי שמעון, אך נראה שגם הם מקבלים אותו במידה מסוימת.¹⁶ המאירי, לדוגמא, כותב את הדברים הבאים:

ויש מפרשים, שכל איסורי הנאה אין אומרינן בהן שיהו כמי שאינן לגמרי, ולא כתותי מיכתת שיעורייהו, ומשום דלשרפה קיימי לא נאמר שיהו כמי שאינם, אלא שהוא כדבר המכותת. ואם כן כל שאנו צריכין בו לשלם, כגון אתרוג ולולב ודומיהם נפסלו בו, וכן קורה, שהרי החזוק בטל בכתותה. אבל לחי אף כשתחשבהו כמכותת במקומו אין זה פחות מתל עפר שכשר משום לחי. (בית הבחירה עירובין יד:)

¹⁶ ראו הערות 1–3 לעיל. חילוק אפשרי בין "כל העומד להיזרק כזרוק דמי", שחכמים אינם מקבלים, ל"כל העומד להשרף כשרוף דמי", שאותו חכמים מקבלים, הוא ש"שרוף" הוא תיאור מצב, בעוד "זרוק" הוא רק תיאור פעולה. ראית חפץ שיזרק כאלו נזרק זה מכבר מרוקנת לחלוטין את פעולת הזריקה ממשמעותה. אם לפעולת הזריקה אין משמעות, גם תיאור חפץ כ"זרוק" הוא חסר משמעות.

כלומר, לדעת המאירי העמידה לשרפה אינה הופכת את החפץ ל'לא־קיים', אלא מגדירה אותו כ'דבר המכותת'. בנוסף, המאירי משווה את איסור ההנאה העומד לשרפה לתל עפר. בעקבות זאת, מסביר המאירי כי לחי העשויה מדבר האסור באיסור הנאה כשרה, משום שאין בדין לחי צורך בדבר שלם. נראה אם כן, שלפי המאירי דבר העומד לשרפה נחשב כמרוסק לחלקיקים. בניגוד ללחי, קורה תהיה פסולה למבוי מפני ש'החוזק בטל בכתותה'. בטעם הפסול ניתן להבין, כי כיון שהקורה חתוכה לחתיכות היא אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, ולא ניתן לעשות שימוש בקורה שלא עומדת ברוח מצויה לצורך מבוי. לחלופין, ניתן להציע שלפי המאירי איסור הנאה העומד לשרפה נחשב כעצם בלי תכונות ('תל עפר'), ולכן גם תכונת החוזק, או העמידה ברוח מצויה, במקרה של קורה, אינה משויכת אליו יותר.

כך או כך, לולב של אשירה פסול, מפני שאם הוא חתוך לחתיכות – ממילא הוא אינו נחשב כדבר אחד, ולא יכול להיות לו גודל. גם לפי הכיוון השני שהצענו בדברי המאירי, לולב כזה יהיה פסול מפני שגם גודל הוא תכונה, לעצם ללא תכונות לא יכול להיות גודל מוגדר.

הכיוון השני שהצענו בהבנת דברי המאירי מפורש בדברי התוספות:

והא דאמר גבי שופר של עבודת כוכבים בפרק ראוהו בית דין (ר"ה דף כח.) וגבי לולב של אשירה (סוכה דף לא:) ומנעל בפרק מצות חליצה (יבמות דף קג:) כתותי מכתת שיעוריה אפי' רבנן מודו משום דאיסור הנאה הוא ולא הוי אלא כעפרא דארעא בעלמא וליכא שיעורא.
(סוטה כה: ד"ה לאור)

איסור הנאה העומד לשרפה נחשב כעפר הארץ ולכן אין לו שיעור. מדבריהם נראה שאיסור ההנאה מאבד את תכונותיו ונחשב כחומר חסר תכונות ('עפרא דארעא'), וממילא גם חסר שיעור.

רעיון זה, שחפץ העומד לשרפה נחשב כחפץ חסר תכונות, מתבטא ביתר שאת בדבריו של ר' חיים מבריסק.¹⁷ בהלכות שבת (י"ז, י) פוסק הרמב"ם כי ניתן לעשות שימוש באשירה ללחי, למרות שהיא עומדת לשרפה. ר' חיים (שם) מסביר שלדעת הרמב"ם חפץ הנדון בדין כמ"ש נחשב קיים, אלא שאין לו שיעור. אכן בלחי יש דרישה לשיעור עשרה טפחים, אך השיעור מתיחס לחלל המתוחם על ידי הלחי, ולא ללחי עצמה. כלומר, טוען ר' חיים שאם נסתכל על כל נקודה ונקודה בחלל עד גובה עשרה טפחים, היא תהיה מתוחמת על ידי חומר

¹⁷ רבנו חיים הלוי (שבת י"ז, יב-יג).

מסוים. כיוון שברשויות שבת העיקר הוא החלל המתוחם ולא המחיצות התוחמות אותו, די יהיה בכך להכשר הלחי.¹⁸

כיצד, לדעת שיטות אלו, פועל המנגנון של דין כמ"ש? ניתן במבט ראשון לטעון כי שיטתם נובעת בצורה ישירה מהסתכלות על חפץ העומד לשרפה כשרוף: דבר שנשרף מתפורר לחתיכות ונעשה אפר, ולכן דיניו יהיו דומים לאלו של עפר הארץ. אולם הבנה זו נתקלת במספר קשיים: ראשית, לא כל דבר שנשרף מתפורר. שופר או לולב שישרפו, למשל, ישארו בצורתם גם לאחר שרפה ראשונית. שנית, לא ברור מדוע דוקא הגודל הוא הנפסד בעקבות ראית החפץ כשרוף.¹⁹ לולב שרוף הוא גם לולב יבש, ובדרך כלל גם סדוק. מדוע פסולים אלו אינם נזכרים?

נראה, אם כן, שההשוואות לתל עפר, או לחפץ החתוך לחתיכות, אינן נובעות מהסתכלות על אפר. סביר יותר להניח שמדובר בקיום ביניים. השרפה אינה גורמת לחפץ להחשב כלא קיים, אך גורמת לקיום שלו להיות קלוש. החפץ המקורי אינו יכול יותר להחשב לחפץ אחד, או שהוא מאבד את תכונותיו. כיצד ומדוע מעניקה השרפה מעמד כזה? אפשר להבין כיצד שרפה עתידית גורמת לחפץ להחשב כשרוף, אם נותנים מקום לעתיד להשפיע על ההווה; אך מדוע שיהיה לאש עתידית כח להפשיט עצמים מתכונותיהם או לפורר אותם, דבר שלא היה קורה אפילו אם היינו שורפים את החפץ ברגע זה ממש?

2. השרפה העתידית יוצרת פגם בחשיבות

קריאה נוספת בדברי התוספות שהבאנו לעיל, מבהירה כי הבעיה בחפץ העומד לשרפה היא שהוא מאבד את משמעותו וחשיבותו. גישה זו מניחה כי בכל מקום שבו ההלכה דורשת שיעור מסוים בחפץ היא גם דורשת שיהיה לחפץ מעמד חשוב. דין כמ"ש גורם לחפץ לאבד מחשיבותו, וכפועל יוצא הוא אינו עומד בדרישה ההלכתית.

החסרון בשיטה זו הוא ההנחה העומדת בבסיסה כי שרפה עתידית היא הגורמת לפגיעה בחשיבות החפץ. אינטואיטיבית אפשר היה להניח כי עצם איסור ההנאה, המונע שימוש בחפץ, פוגע בחשיבותו בצורה מרכזית יותר מאשר העובדה כי הוא הולך להשרף בעתיד.

¹⁸ על דברי ר' חיים יש מקום לשאול: אם כל נקודה בחלל מתוחמת על ידי החפץ, באיזה מובן הוא אינו מגיע לגובה של עשרה טפחים? ניתן להציע שהאשירה נחשבת כחתוכה לחתיכות, ולכן אינה חפץ אחד, אך אם כל נקודה בחלל מתוחמת על ידה, הרי שכל החתיכות שבה דבוקות זו בזו, ולכן לכאורה נהיה חייבים לראותה כחפץ אחד.

¹⁹ אמנם לפי חלק מן הראשונים הדין נאמר גם בדבר שאינו צריך שיעור, אך עדין הביטוי "כתותי מיכתת שיעוריה" דורש ביאור.

בנוסף לכך, לא ברור לפי גישה זו מדוע שרפה עתידית פוגעת בחשיבות, וקבורה עתידית (באיסורים הטעונים קבורה) אינה עושה זאת.

נמצא ששתי השיטות המרכזיות בסוגיא נראות בעיתיות, כל אחת בדרכה: הגישה הרואה שרפה עתידית כמשפיעה על מעמדו של החפץ בהווה נראית סבירה, אך כשקוראים את דברי הראשונים רואים כי ההשפעה הזאת מתבטאת בצורה משונה; הגישה הרואה בשרפה העתידית כמשפיעה על חשיבותו של החפץ בעתית משום שלפיה לא ברור מדוע דוקא שרפה היא המשפיעה על החשיבות.

3. כתותי מיכתת שיעוריה כדין מוכרח

נראה שהטעמים שהוצעו לדין כמ"ש אינם מספיקים כדי להסביר את גדרו – החפץ אינו נחשב כבעל שיעור. גם הסברי הראשונים, הרואים חפץ זה כמפורק או חסר תכונות, אינם נראים כתוצאה הטבעית של סיבת הדין. אם כך, דומה שניתן ללכת על פי הכיוון שהצענו. כדי לעשות זאת, נצטרך לחפש כאן תוצאה שהדין נועד להשיג, או סתירה שהדין נועד לפתור.

מצות השרפה גורמת לנו לראות חפץ כשרוף ועומד, אך ראיתו כשרוף היתה מונעת מהתורה לצוות עלינו לשרוף אותו כי לא ניתן לשרוף חפץ שרוף. אולם, אם באמת לא ישרפו אותו – הוא אינו עומד לשרפה, ולכן שוב אין שום סיבה שחייב השרפה יתבטל. אם כך, מצות השרפה אינה יכולה להתקיים, כיוון שהיא גורמת לעצמה להיות לא רלוונטית. עובדה זו מכריחה את התורה לאמץ נקודת מבט חדשה, שלפיה חפץ העומד להשרף נמצא במעמד ביניים בין שרוף לבלתי־שרוף. לנקודת מבט זו יש נפקא־מינות, בין השאר חוסר היכולת של חפץ זה לעמוד בקריטריון השיעור הנחוץ למצות מסוימות.

מדוע מעמד הביניים שבין אפר לחפץ רגיל מתבטא דוקא בראיתו כמפורק או חסר תכונות? כדי להבין כיצד הגיעו חז"ל למסקנה זו, יש צורך להבין את תפישתם הפיזיקלית של חז"ל את תהליך השרפה. כיום אנו יודעים כי בעירה היא תהליך של התרכבות עם חמצן; חומר הבעירה מתרכב עם חמצן ברמה האטומית, ונעשה לחומר חדש עם תכונות שונות. אך לא תמיד זו היתה התפישה. במאה ה-18, למשל, רוחה "תיאורית הפלוגיסטון" הגורסת כי בתהליך הבעירה משתחרר מהחפץ הבוער חומר פלאי, אשר בלעדיו החפץ נפסד ומאבד רבות מאיכויותיו. נראה כי בתקופת חז"ל התפישה היתה עוד יותר קיצונית, ולפיה חפץ

שנשרף מתכלה ואובד כליל.²⁰ אם כך, מצב ביניים בין קיום לשרפה הוא למעשה מצב ביניים בין קיום לחוסר קיום. חפץ חסר תכונות, למשל, הוא חפץ שקיים ברמה טכנית, אך בפועל משמעות הקיום שלו קלושה. בהמשך נראה כיצד מצב הביניים בין הקיום לחוסר הקיום מתבטא בצורה שונה בהתאם לתפישות מטאפיזיות שונות של המציאות.

4. ישום אפשרי – "ושרף את הבגד"

הגמרא עוסקת בדין סנדל של חליצה שהצטרע – האם נוהג בו דין כתותי מיכתת שיעוריה ולכן לא תתאפשר בו חליצה, או שלא. הגמרא מנסה להביא הוכחה מברייתא הדנה ביכולת של מטלית מצורעת לטמא, ודוחה אותה:

שאני התם, דאמר קרא: ושרף את הבגד, אפילו בשעת שריפה קרוי בגד. וליגמר מיניה!
איסור מטומאה לא גמרינן. (יבמות קג:)

הגמרא קובעת כי למרות העובדה שבגד מצורע מטמא רק בשיעור מסוים, הוא ממשיך לטמא גם אחרי שהוחלט והועמד לשרפה. הגמרא מסבירה שהסיבה לכך שלא נאמר ביחס לבגד דין כמ"ש היא לשון הפסוק, שממנה עולה כי בגד מצורע נשאר בגד גם בשעת שרפתו. הגמרא מנסה ללמוד מכאן שגם סנדל חליצה שהצטרע נשאר סנדל, וקובעת כי לא ניתן ללמוד איסור מטומאה. סוגיא זו מעלה כמה שאלות:

- בגד שנצטרע מפסיק לטמא אחר שנשרף. אם כך, מה משמעות הקביעה "אפילו בשעת שרפה קרוי בגד"?
 - אם דין כמ"ש נובע ממצות השרפה, מדוע דוקא בשרפת בגד מצורע הוא אינו רלוונטי?
 - בפשטות, הפסוק אינו מדבר לא על טומאה ולא על איסור, אלא מגלה לנו כי צרעת שונה משאר איסורי הנאה. אם כך, מדוע לא ניתן ללמוד ממנו גם לענין חליצה?²¹
- דומה כי המפתח להבנת הסוגיא הוא ההלכה הדורשת שיעור שלש אצבעות על שלש אצבעות כדי לטמא ולחייב בגד מנוגע בשרפה. כלומר, כדי שבגד יוכל לטמא ולהיות חייב

²⁰ מסיבה זו מגדירה הגמרא הסקה כ"הנאה של כילוי" (על פי תוספות יבמות סו: לא יאכילנה) ומשווה אותה לאכילה. כך גם ניתן לראות את תהליך הקרבת הקרבנות; השרפה על המזבח מכלה את החפץ מהעולם הזה ומעתיקה אותו אל השמים.

²¹ ניתן להסביר שמדובר כאן בדרשה קלאסית: המילה 'בגד' מיותרת משום שניתן לכתוב "ושרף אותו". יש מקום ללמוד מהיתור שדין כמ"ש אינו חל כאן. כיון שלומדים את הדין מדרשה, לומדים אותו בצורה המצומצמת ביותר האפשרית – במקרה הזה לטומאה ולא לאיסור.

בשרפה, הוא חייב להיות 'בגד'.²² אם חל על הבגד דין כמ"ש, הוא כבר אינו 'בגד', וממילא אין הוא טעון שרפה. כיון שכל המטרה של כלל כמ"ש, על פי דברינו, היא לאפשר את קיומן של מצוות השרפה, במקרה זה הוא אינו מועיל, ועל כן לא משתמשים בו.

במילים אחרות, בזמן שברוב האיסורים הנשרפים מעמד ביניים (שכפי שהסברנו, נוצר מכח ההכרח על ידי דין כמ"ש) מספיק כדי לחייב בשרפה, בצרעת הבגד דרוש קיום מלא לבגד (כולל שיעור) כדי לחייבו שרפה. כיון שכך, אנו נאלצים לאמץ נקודת מבט אחרת, הגורסת כי בגד מצורע אינו נחשב לשרוף כלל למרות חיוב השרפה שלו.²³

כל זה רלוונטי רק לגבי טומאת הצרעת, שהיא גם המחייב בשרפה, אך בדינים אחרים שאין להשוותם לדין טומאת הצרעת, אנו חוזרים לכלל הרגיל של כמ"ש המוכר לנו ממקומות אחרים.

בשלב זה נפתח דיון חדש – עד כמה אנו מוכנים לסבול את הסתירה שלפיה דבר עומד לשרפה ובכל זאת נשאר במעמד המלא שלו עד לשרפתו. בדיון הזה הגמרא מתלבטת כשהיא דנה האם לומדים איסור מטומאה.²⁴

ד. ישום ההבנה בדין כתותי מכתת שיעוריה

הסברנו, אם כן, מדוע שרפה עתידית יכולה לתת לחפץ מעמד של קיום ביניים, ולמעשה חייבת להעניק לו מעמד שכזה כדי שלא לבטל את הצורך בשרפה. היינו יכולים להסתפק בהסבר זה, אך למרות זאת בוחרים הראשונים להציע מודלים שונים ומורכבים לקיום הביניים הזה; חלקם בוחרים להפשיט את החפץ מתכונותיו, וחלקם מפרקים אותו לחלקיקים קטנים. לא רק שהם טורחים לספק מודל שכזה, אלא שלמודל זה יכולות להיות נפקאמינות נרחבות: חפץ מכותת לחלקיקים, למשל, יוכל למלא תפקידים שונים מאלו שיוכל למלא חפץ חסר תכונות. מהי המשמעות של המודלים השונים והצורך של הראשונים לספק אותם?

נראה שיש כאן נקודה עמוקה הקשורה לרעיון שהצענו. כאמור, לפי דברינו, במקרים שבהם אנו נתקלים בדינים משונים, שנראה שאין להם סיבה הגיונית, יתכן שיש לחפש הכרח או

²² הלכה זו היא סעיף ברעיון הכללי בהלכות טומאה, שכדי שחפץ כלשהו יטמא עליו לענות על קריטריונים מסוימים של יעוד וחשיבות. כלי שבור, לדוגמה, אינו מקבל טומאה.

²³ הפירוש הזה תלוי בהנחה שניתן לאמץ נקודות מבט שונות בהבנת דין כמ"ש עבור דינים שונים.

²⁴ סברת הר"ן בסוגית "מיגו דהויא דופן" כי "אי אפשר למחיצה שתתיר לחצאיך" מבטאת למשל חוסר סובלנות לסתירות כאלו.

סתירה שיצרו את הדינים האלה. לאחר שמצאנו הכרח שכזה, נפתח שלב נוסף. בשלב זה יש למצוא מודל בעל הגיון פנימי המאפשר את הדין שיוכל לפתור את הסתירה. למשל, בסוגית "על מנת שלא תנשאי לפלוני", מסתבך הר"ן בנסיון למצוא מודל המאפשר את סוג הגירושין המיוחד שיפתור את הפרדוקס.²⁵

אם נחזור לדין כמ"ש, נראה שהראשונים מציעים שני מודלים מרכזיים להסביר מה מעמד החפץ המכותת: המודל של עצם חסר תכונות, והמודל של עצם המפורק לחלקיקים. נראה שכל אחד מן המודלים האלו יונק מתפישה פילוסופית שונה של הקיום, המשליכה על מהותו של קיום ביניים, ויוצר נפקאמינות ההלכתיות משלו.

1. רקע פילוסופי²⁶

אחת התפישות הפילוסופיות הרווחות לגבי המציאות גורסת כי כל העצמים מורכבים, באופן בסיסי, מחומר וצורה.²⁷ ה'חומר' הוא היסוד פיזי המקנה לעצם את תכונותיו הבסיסיות של כל דבר העשוי מחומר (התְּכָלוּת, למשל) וכן את קיומו הפרטי המבדיל אותו מעצמים אחרים. ה'צורה' היא מהות העצם ההופכת אותו לדבר שהוא. בנוסף לחומר ולצורה, מרבית העצמים מכילים גם **מקרים**, כלומר – תכונות בלתי-מהותיות, כגון גודל, צבע או טמפרטורה. עצם יכול להתקיים ללא חלק מתכונות אלו, אך תכונות אלו אינן יכולות להתקיים מבלי להיות צמודות לעצם כלשהו.

לדוגמא, כסא יכול להיות מורכב מחומרים שונים, כגון מתכת, עץ או פלסטיק. צורת הכסא, או מהותו, היא היותו חפץ שנועד לשיבה – ועל כן, מבלי שהכסא יהיה חפץ המיועד לשיבה, הוא לא יהיה כסא. בנוסף לכך, יכולים להיות לכסא מקרים שונים – הוא יכול להיות בצבעים שונים, יכולה (אך לא חייבת) להיות לו משענת, הוא יכול להיות רך או קשיח וכו'. אף אחת מתכונות אלו אינה מהותית להיות הכסא מה שהוא.²⁸

²⁵ קביעה זו פותחת פתח לדין נוסף: האם צריך למצוא מודל הגיוני לכל דין בנפרד, או שיש לשמור על עקביות במודל בין הדינים. שאלה זו תלויה בהבנה כללית יותר של היחס בין ההגיון ותפישת העולם של הלומד ובין התורה אותה הוא מנסה להסביר.

²⁶ הסקירה להלן היא בסיסית בלבד, ומטרתה לקרב את המושגים שהיוו השראה לראשונים. השתדלנו להרחיב במקצת בהערות השוליים, ועדין אין הדברים אלא בגדר טיפה בים.

²⁷ מקורם של מושגים אלו בפילוסופיה האריסטוטלית.

²⁸ למען הדיקו נעיר, שמושגי ה'צורה' וה'תכלית' מעורבים כאן במקצת. מטרת הכסא, כלומר הישיבה עליו, גם היא מגדירה אותו ככסא. אין זהות בין הצורה לתכלית, אך מדובר במושגים קשורים. לדעת הרמב"ם, למשל, צורת האדם היא השכל (מורה נבוכים א', א) ותכליתו היא השגת המושכלות באמצעות השכל (ההקדמה לפירוש המשנה). היחס המדויק בין המושגים הללו נתון לויכוח פרשני ועניני, ואכמ"ל.

על פי תפישה זו, יסודו של העצם הוא בחומר ובצורה, ואין מקום לדבר על העצם בלעדיהם. כך, אם יאבד העצם את צורתו, לא יהיה זה עוד 'אותו העצם'. לעומת זאת, קיימת תפישה אחרת, הרואה בחומר בלבד את יסודו ישותו של העצם. לפי תפישה זו, כל עוד ישאר החומר בעינו, נוכל לומר שה'עצם' או 'הדבר' עדין קיים, אפילו אם צורתו וכל תכונותיו יאבדו.²⁹

ננסה אם כן לדון בגדרו של אותו קיום ביניים, הנגזר מדין כמ"ש, על רקע תפישת המציאות הפילוסופית. אם כל עצם מורכב מחומר, צורה ומקרים, מתבקש לומר שקיום ביניים יהיה קיום שבו חלק ממרכיבים אלו קיימים וחלקם חסרים. הדבר תלוי בשאלה שהצגנו האם יסוד המציאות הוא החומר, או שמא החומר והצורה גם יחד. לפי הכיוון השני, ניתן יהיה לדבר, באופן תיאורטי, על קיומו של העצם על אף שנשאר ממנו רק החומר, ללא הצורה. אך לפי הכיוון הראשון לא יתכן קיום כזה מבלי שניאלץ לומר כי הדבר פסק מלהיות. לכן, בהכרח, קיום קלוש יהיה קיום של עצם ללא מקרים. דומה, שאלו הן בדיוק שיטות הראשונים בהבנת מעמד הביניים.

2. שיטת המאירי – חומר מכותת

בפרק ב סעיף 1 הצענו שתי הבנות במאירי לגבי מעמדו של חפץ אשר נכתת שיעורו: חפץ חסר תכונות, וחפץ מפורר לחתיכות. מהן אותן חתיכות אליהן מתפרק החפץ? נבחן את הדברים הידועים לנו לגבי חתיכות אלו: אין להן את התכונות של החפצים שהן התפרקו מהם (זאת ניתן ללמוד מההשוואה של המאירי לתל עפר); אין להן גודל (אחרת היו צריך להיות שיעורים מסוימים שחתיכות אלו מספיקות להם); והן דבוקות זו בזו (ולמרות זאת אינן נחשבות כחפץ אחד).

נראה לי, שניתן לזהות חתיכות אלו עם האטומים – חלקיקים חסרי תכונות וגודל, שמהווים, לפי חלק מהפילוסופים הקדמונים, את תשתית הקיום של כל חומר שהוא. חלקיקים אלו אינם נתנים לחילוק, ולכן הם מהווים את הפירוק היסודי ביותר של העצם. האטומים הם המצב הבסיסי ביותר של החומר, ולמעשה חומר בלא צורה יתחלק בהכרח אל חלקיקים אלו – שכן בלא צורה אין מה שיחבר ויגדיר אותם כעצם אחד. אם כן, נראה שלדעת המאירי וראשונים נוספים, קיום הביניים של חפץ שנכתת שיעורו הוא קיום של חומר בלא צורה.

²⁹ זוהי תפישת האטומיסטים (לוקיפוס ודמוקריטוס) המוקדמים בהרבה לאריסטו; אך ניתן למצוא הדים לתפישה אחרת, שגם היא רואה בחומר את יסוד הקיום, במטאפיזיקה Z של אריסטו.

3. שיטת התוספות – עצם ללא תכונות

גם את השיטה שלפיה העצם המכותת הוא עצם ללא תכונות, ניתן להסביר על פי השאלה הפילוסופית שהצגנו לעיל. כאמור, לשיטה זו קיום הביניים של חפץ שנכתת שיעורו משאיר את החפץ לא רק כקיים, אלא גם משאיר את שמו של החפץ עליו. למשל, קורה של אשירה פסולה כיוון שהיא חסרה את תכונת החוזק, המקנה לה את האפשרות לעמוד ברוח מצויה. נראה, כי לפי שיטה זו עצם שנכתת שיעורו משמר את חומר וצורתו, אך חסר את המקרים שלו. מבלי המקרים האלו, הוא אינו יכול לענות על דרישת הגודל. בבסיס שיטה זו עומד הרעיון כי הקיום הבסיסי של העצם הוא קיום של חומר וצורה יחדיו, וכי עצם בלי צורה לא יכול להתקיים. אם כך, הדברים היחידים שהעצם יכול להתקיים בלעדיהם הם המקרים, ואותם הוא מאבד בעקבות השרפה העתידית.

היתרון בשיטה זו הוא שהיא מסבירה בצורה אלגנטית מדוע דוקא דרישת השיעור היא שנפגעת כשחל דין כמ"ש: בלולב, למשל, רוב הפסולים הם פסולים חיוביים (בהנתן התכונה המדוברת, הלולב פסול); לולב חסר תכונות לא יכול להיות יבש, קטום או שבור. השיעור שונה משאר הדרישות בכך שהוא תכונה חיובית באופן מובהק ולכן הוא פסול שלילי (בהעדרו, הלולב פסול); הלולב חייב להיות בגודל מסוים, ולולב חסר מקרים בהכרח אינו מקיים את התכונה הנדרשת.

יתרון נוסף של השיטה הוא, בניגוד לשיטה הקודמת, שלפיה ברור כיצד ניתן לצוות על שרפה בחפץ כזה – הוא שומר על זהותו המקורית המורכבת מחומר וצורה, לא מדובר כאן ב"חומר" סתמי גרידא.³⁰

³⁰ יתכן כי היתרון שבשיטה זו הוא שגורם לראשונים לנקוט בה, ולא תפישה פילוסופית שהם נקטו עוד לפני העיסוק בסוגיא; ראה לעיל הע' 25.

ה. סיכום

במאמר זה פתחנו תזה לגבי דרך ההצרות של דינים הלכתיים באופן כללי לעתים הדין נוצר למען תוצאותיו ולא מתוקף סיבה עצמית. במילים אחרות, דינים יכולים להיצר באופן 'שרירותי' ככלי להתגברות על סתירה, או כדי להשיג תוצאה מורכבת כלשהי שבה אנו מעונינים. הבאנו מספר דוגמאות לדינים כאלה.

לאחר מכן, הצגנו בקצרה את שיטות הראשונים בדין כמ"ש ואת הבעיות הנוצרות מדבריהם. על פי התזה שפיתחנו, הצענו כי גם דין כמ"ש הוא דין שמטרתו לפתור סתירה – המתח שבין הציווי לשרוף חפץ, לחוסר המשמעות של ציווי כזה ברגע שבו החפץ עומד לשרפה. בחלקו האחרון של המאמר, הראינו כיצד בשילוב עם התפישות הפילוסופיות הרווחות באותה עת, מקבלים דברי הראשונים משמעות חדשה ומענינת.