

ביטול בטוב - על ביטול ברוב והטוב הכללי

א. פתיחה

אחד הדינים הבסיסיים ביותר בהלכות תערובות (ההלכות העוסקות באיסור והיתר שהתערבו זה בזה) הוא הדין של 'ביטול ברוב', שמשמעותו היא שבתערובת 'יבש ביבש' (כשחתיכות שונות התערבו יחד, אבל לא בושלו יחד), אם חתיכת איסור אחת התערבה בשתי חתיכות של היתר (ולא ניתן להבחין ביניהן ולדעת מהי החתיכה האסורה) - התערובת כולה מותרת באכילה.¹ אמנם, חלק מהראשונים הגבילו את ההיתר מדרבנן; אבל מדין תורה נראה שמוסכם כמעט על כל הראשונים (מלבד הרי"ד, כפי שנראה להלן) שמותר לאכול את כל התערובת, למרות שבוודאות נמצאת בתוכה חתיכת איסור.

מדובר בדין שנראה מפתיע במבט ראשון. כדי לחדד את הקושי, נביא קטע מדברי הרמח"ל ב'מסילת ישרים':

והנה מי שיש לו מוח בקדקדו, יחשוב איסורי המאכל כמאכלים הארסיים או כמאכל שנתערב בו איזה דבר ארסי. כי הנה אם דבר זה יארע, היקל אדם על עצמו לאכול ממנו אם ישאר לו בו איזה בית מיחוש, ואפילו חששא קטנה? ודאי שלא יקל. ואם יקל, לא יהיה נחשב אלא לשוטה גמור! אף איסור המאכל כבר בארנו, שהוא ארס ממש ללב ולנפש.

(מסילת ישרים פרק יא)

הרמח"ל כותב שהזהירות הראויה מאכילת איסורי תורה צריכה להיות זהה לזהירות של בני אדם מרעל - התרחקות מוחלטת מכל ספק וחשש, ללא לקיחת סיכונים. מתוך תפיסה כזאת, היה ניתן לצפות שדרישה לרמת זהירות גבוהה תבוא לידי ביטוי גם ברמה ההלכתית. למשל, שגם במקרה של חתיכת איסור שהתערבה באלף חתיכות מותרות - כל התערובת תהיה אסורה באכילה, שהרי ברור שבמקרה מקביל של חתיכת

1 דין זה חל דווקא בתערובת מין במינו, אבל בתערובת מין בשאינו מינו יש צורך בביטול בשישים (שו"ע יו"ד ק"ט, א'), אמנם לדעת רוב הראשונים דין זה מדרבנן בלבד, ומדאורייתא גם בתערובת זו די בביטול ברוב (ר"ן, תרומה, או"ה).

רעל שהתערבה באלף חתיכות ראויות לאכילה, אף אדם שפוי לא היה מסתכן באכילה של חלק מהתערובת. אמנם, באופן מפתיע, ההלכה מתירה לאכול תערובת שיש בה איסור - ומסתפקת בשיעור נמוך יחסית של היתר, רוב בלבד, כדי להתיר את התערובת באכילה.

הרא"ש התייחס בפסקיו לדין זה, והסביר אותו כך:

דלא משום ספיקא שרינן ליה! דאפילו אי אכיל ליה חדא חדא - ליכא אלא חדא ספיקא, וספיקא דאורייתא לחומרא. אלא, משום דגזירת הכתוב הוא - דכתיב: "אחרי רבים להטות". הלכך, חד בתרי - בטל, ונהפך איסור להיות היתר.

(רא"ש חולין ז, לז)

הרא"ש מבאר, שדין ביטול ברוב נלמד מהפסוק "אחרי רבים להטות". פסוק זה מובא בגמרא בחולין (יא, א) כמקור כללי לדין 'רוב' בכל התורה. באופן כללי, 'רוב' הוא אחד מהכלים הבסיסיים שמשמשים להכרעה במצבי ספק בהלכה: אם יש רוב שאחד מצדדי הספק הוא הנכון - הולכים אחריו ופוסקים את הדין על פיו. ניתן לראות דוגמאות רבות לכך בפרק ב' של מסכת מכשירין, שמביא דוגמאות מתחומים שונים בהלכה: אם נמצא תינוק מושלך בעיר, ויש ספק האם הוא יהודי או גוי - הולכים אחרי רוב אנשי העיר, אם רובם יהודים - מתייחסים אליו כיהודי, ואם רובם גויים - מתייחסים אליו כגוי (משנה ז); אם נמצא בשר בעיר, ולא ידוע אם הוא כשר או טרף - הולכים אחרי רוב הטבחים בעיר (משנה ט); ועוד.

בהלכות תערובות מדובר בדיון מעט שונה: לא מדובר בספקות (ספק האם הבשר כשר או טרף, ספק אם הילד יהודי או גוי), אלא במקרה שבו בוודאות יש לפנינו (למשל) גם בשר כשר וגם בשר טרף; הבעיה היא שהם התערבו זה בזה, ולא ניתן להבחין ביניהם. על אף השוני, גם במקרה זה הגמרא (חולין ק, א) מכריעה, שהולכים אחרי הרוב; ואם יש בתערובת רוב של בשר כשר - התערובת כולה מותרת באכילה. הרי"ד הסביר דין זה כך:

שאם נתערבה חתיכה אחת של חלב בשתים של שומן - היא בטלה ברוב, ומוותר לו לאדם ליקח אחת מהן ולאוכלה; דבתר רובא אזלינן. ושלשה בני אדם נמי מותרים לאכול שלשתן... ואף על פי ששלשה בני אדם מותרים לאכול שלשתן, אם אדם אחד אכל שלשתם - מביא חטאת; שהרי בבירור אכל חתיכה של חלב.

(תוס' רי"ד בבא בתרא לא, ב אות ז, בסופה)

נראה שלדעת הרי"ד דין ביטול ברוב בתערובות דומה ביסודו לדין רוב בספקות: אנו דנים בכל חתיכה בפני עצמה - והרי כל אחת מהחתיכות היא חתיכה שיש ספק בנוגע

לכשרותה. כיוון שיש בתערובת רוב של חתיכות כשרות, כל אחת מהחתיכות מותרת באכילה. כלומר, מה שמאפשר להתיר כל אחת מהחתיכות היא העובדה שיש רוב שהאדם שיאכל אותה יאכל חתיכה כשרה. לכן, אסור לאדם אחד לאכול את כל החתיכות - שכן במקרה כזה וודאי שהוא יאכל חתיכה שאינה כשרה, וכבר אין לו רוב להתבסס עליו.

אמנם, לדעת שאר הראשונים מדובר בסוג שונה של הליכה אחרי הרוב מההליכה אחרי הרוב שבספקות: לא מדובר בספק, אלא במצב שבו בוודאות יש גם איסור וגם היתר בתערובת (אנו דנים בתערובת כולה, ולא רק בכל חתיכה בנפרד). הליכה אחרי הרוב, במקרה כזה, משמעותה שהתערובת כולה מוגדרת הלכתית עפ"י רובה: אם רוב רכיביה מותרים - כולה מותרת באכילה; ואם רוב רכיביה אסורים - כולה אסורה באכילה.

כאן נשאלת השאלה - מדוע שהאיסור יהפוך להיות מותר בגלל שהתערב בשתי חתיכות היתר? האם במצב כזה הוא הפסיק להיות (כדברי הרמח"ל שפתחנו בהם) 'ארס ללב ולנפש'?

הרא"ש שהבאנו מתייחס לשאלה זו בדבריו, וכותב שהסיבה שהביטול מתיר את התערובת כולה היא, שבמצב כזה האיסור חדל להיות איסור - ו'נהפך איסור להיות היתר'. כלומר, אין לפנינו ספק - שמוכרע באמצעות כללי הספקות - אלא היתר מסוג שונה: דין 'ביטול ברוב' קובע, שדינן של חתיכות האיסור יכול להשתנות בעקבות המפגש עם חתיכות ההיתר, שגורם (כשהיתר הוא אכן הרוב) להפקעת האיסור שרביץ על חתיכות האיסור.

במאמר זה ננסה להציע הסבר ל'מחשבת ההלכה' שמאחורי דין זה, ומאחורי דינים נוספים בהלכות תערובות, באמצעות עקרונות העולים ממאמר 'הטוב הכללי' בספר אורות הקודש ב'. החיבור שניצור בין הלכות תערובות ובין 'הטוב הכללי' מתבסס על העובדה שדיני תערובות (בעיקרם) אינם מבחינים בין איסורים שונים, ולכן ניתן לראות אותם כמתווים את היחס לרע בעולם באופן כללי; והיחס לרע בעולם הוא אחד מנושאי של מאמר 'הטוב הכללי'.

ב. הטוב הכללי

הרב הנזיר (מבוא לאורות הקודש) מתאר שפנה לרב קוק בשאלה - "רבנו, קדושה יש כאן אצלו, רוח, השפעה סגולית, האם יש גם תורת הרב, תוכן לימודי מסויים, מה, שיטה?" תשובת הרב הייתה: "כן, וודאי!", ואז מסר לידי הרב הנזיר את כתב היד של 'שמונה קבצים'. הרב הנזיר כותב (שם): "מאז גמלה החלטתי לברר תורת הרב כשיטה א-להית

שלמה, יסודותיה, ויסודי היסודות, ועל פיהם לבחור כתביו ולסדרם, במאמרות... הרביתי לעסוק בדברי קדשו ולהעמיק בהם, ונמצאו יסודי השיטה האלהית...". הרב הנזיר הגדיר חמישה יסודות לשיטת הרב, ואחד מהם הוא 'הטוב הכללי'. יסוד זה מוסבר אף הוא בקצרה: "... הכל הוא טוב ביותר, אופטימי, ואין שום רע כלל". כלומר - אף שבמבט אנושי רגיל נראה שהמציאות מלאה ברע, מצד האמת אין בה שום רע - וכולה מלאה רק טוב:

כיצד, הרי לכל ישוב בני אדם בתי קברות, בתי חולים, ובתי סוהר והרי הרע העולמי, המציאותי והמוסרי והצער העולמי נגד עיניך... אמנם בהשקפה העליונה, של האחדות העליונה, מתגלה האידיאה של הטוב בעצמו, ובו הטוב הכללי האידיאלי.

(מבוא לאורות הקודש, אות ז - הטוב הכללי)

כלומר, על פי תפיסת 'הטוב הכללי' - העולם מלא אך ורק בטוב. כל דבר שנתפס בעינינו כהופעה של רע נדמה לנו ככזה רק בגלל הראייה החלקית שלנו, אבל בראייה מלאה ושלמה יותר היינו מבינים שגם לו יש תפקיד בקידומו של העולם - וגם הוא חלק מהופעת הטוב השלם. ניתן להדגים רעיון זה באמצעות 'משל הניתוח': מי שייכנס לחדר ניתוח בבית חולים ללא ידע מוקדם עלול לחשוב, שלפניו אנשים אכזריים - שפוגעים בחולים חסרי ישע. אבל האמת היא, שמדובר בתהליך שאמנם אינו נעים - אבל הוא הכרחי לצורך החלמתם של אותם חולים, והוא נעשה למענם. אמנם, לא מדובר בעיקרון שמאפשר להסביר באופן פרטני מקרים ואירועים ספציפיים; אך זו התוויית דרך כללית - תמיד עלינו לחפש איך הרע שהופיע בעולם איפשר לטוב גדול ושלם יותר להופיע, בסופו של דבר.

ננסה להרחיב מעט בהבנת עיקרון זה באמצעות כמה פסקאות מדברי הרב (רובן מתוך מאמר ה'טוב הכללי' באורות הקודש ב), ובאמצעותן לחזור ולהתבונן מחדש בדין ביטול ברוב. נפתח בפסקה זו:

האידיאליות הרוחנית אינה יודעת ממהות הפירוד כלל, היא מכירה רק את הכללות ואת האחדות, אין שום פרט נסקר אצלה כי אם בתור חלק של כלל. בשביל כך אינה יכולה להכיר שום טוב רק טוב כללי, ושום רע כי אם כשהוא רק כללי. ומתוך שרע כללי לא נמצא כלל... מתוך כך באה להכיר, שלא יש [= אין] כלל במציאות רע, כי אם כולה היא טובה. וירא א-להים את כל אשר עשה והנה טוב מאד...

(אורות הקודש ב, מאמר הטוב הכללי, פסקה א (הטוב הכללי האידיאלי))

מפסקה זו עולה, שהתשתית הרוחנית לתפיסת הטוב הכללי היא תפיסת האחדות: כיוון שהעולם נברא ע"י אלקים אחד, המציאות צריכה להיות גם היא, כבוראה, ביטוי של אחדות. כיוון שלא ניתן לומר שהמציאות כולה היא רעה,² על כורחנו שהמציאות כולה היא טובה, וגם מה שנדמה בעינינו האנושיות כרע, הוא באמת טוב. כך ניתן ללמוד גם מפסוקי התורה שמעידים על העולם הנברא - "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א, לא).

התפיסה של 'הטוב הכללי' מעוררת קושי במפגש עם המציאות - העולם, הרי, מלא ברע; באיזה מובן ייתכן לומר שגם הרע הוא טוב? האם לא היה יותר בלעדי הרע? כיוון ראשוני לתשובה לשאלה זו ניתן למצוא בפסקה נוספת:

מציאות הרע העולמי... ואי אפשר ליחסו אל המקרה... ולא עוד אלא שהחסד והטוב העליון, הגבורה והיכולת האלהית, החכמה וההשגחה החודרת בכל, ומלאה כל, אי אפשר כלל שתתן מקום למציאות של רע מקרי, שלא תעבירו מן העולם, ושלא תגן על המציאות משחיתותיו, ומזה אנו באים עוד הפעם לידי ההכרה של מציאות הרע היסודי בתור בריאה, עשה שלום ובורא רע. וכיון שהוא תוכן של בריאה, עשויה מטעם גבורה של מעלה, אנו יודעים ברור שאינה ברואה כי אם לשכלל על ידה את המציאות של הטוב הכללי והפרטי, בצורה יותר עליונה ונפלאה, בצורה כזאת, שמבלעדי התוכן של הרע לא היתה המציאות של הטוב שלמה כל כך...

(אורות הקודש ב, מאמר הטוב הכללי, פסקה יד - הרע העולמי המסודר)

פסקה זו מבארת שהרע נברא בכוונה תחילה - כיוון שבעזרתו המציאות של הטוב יכולה להופיע בצורה שלמה יותר. לכן, לא די שהרע נועד להביא לטוב בסופו של דבר, אלא שאם הוא לא היה נברא - המציאות של הטוב בעולם הייתה שלמה פחות. בפסקה זו, הרב אינו מרחיב באיזה אופן הרע מאפשר לטוב להופיע בצורה שלמה יותר, ומציג רק את הרעיון הכללי - שהרע מסייע להופעת הטוב. במקום אחר, הרב מבאר שהבנת האופן שבו הרע מועיל - היא למעלה מהשגתנו:

2 ע'י מורה נבוכים חלק ג, פרק יב, שמאריך להוכיח שהטוב במציאות מרובה באופן משמעותי מהרע; ועוד, שרוב מוחלט של הרע שקיים בעולם לא מגיע מהעולם מצד עצמו - אלא מכוח בחירתם של בני אדם להרע אחד לשני או לעצמם.

אבל במה שיצר בהשגחתו את הרשע, עם היותו יודע שסופו להיות מורד אור ומוכן לפורענות, נעלם ממנו תכלית ההשגחה הזו בפרט. אלא שאנו מכירים מתוך הגלוי לנו, שודאי יש גם לזה תכלית נורא, באופן שמוסתר ממנו לגמרי... (עולת ראייה ב, עמ' רעד)

מפסקה זו עולה, שביכולתנו להבין את הרעיון שהרע מסייע לטוב רק באופן כללי. מנקודת מבט אנושית, אי אפשר להבין באמת את תכליתו של הרשע שמופיע בעולם, ומדוע המציאות הייתה חסרה בלעדיו.

אמנם, בפסקה נוספת ניתן לקבל כיוון להסבר פרטני יותר ביחס לשאלת תפקידו של הרע:

כשם שאנו רואים את הרשעה באדם הפרטי או בחיי החברה האנושית, ואנו מוצאים שבכל שלילותה ורעתה - יש לה תפקיד; אמנם, תפקיד עובר - יש ברשעה אומץ מיוחד, תוקף הרצון ועומק חיים, שהם תוכנים נדרשים לשכלל בהם את היושר והטוב...

(אורות הקודש ב, מאמר הטוב הכללי, פסקה יג - תפקיד הרשעה)

ברע ישנה איכות מיוחדת, "תוקף הרצון ועומק החיים" - שנצרכת על מנת לשכלל את הטוב, ושבלעדיה הוא היה חסר. כדי לבאר את הדברים קצת יותר, נביא פסקה נוספת ממקום אחר:

כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים, כך אי אפשר לעולם בלא רשעים. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגס של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים, כשהשמרים מתמעטים והיין עומד בלא שמריו, הרי הוא עלול לקלוקל וחמוץ. הגלות דלדלה את כח החיים של האומה ושמרינו נתמעטו הרבה מאד, עד שיש סכנה לקיום החיים של האומה מחוסר תפיסת חיים מעובה, האחווה בבהמיות ובאדמה ושקיעתה החמרית. הקיום בגולה הוא קיום רסוק, וזה הקיום המדולדל, שהוא חדלון יותר מהויה, היה אפשר לו להמשך איזה משך זמן גם בחוסר שמרים כפי ההכרח. אבל לכל זמן, וכבר כשל הכח, והקיום העצמי תובע את תפקידו, ושיבת ישראל לארצו בשביל קיומו העצמי הוא מאורע מוכרח, וקיומו זה יוצר את שמריו: נושאי הרשעה והחוצפא של עקבתא דמשיחא אשר ירגו כל לב לזכרן. אלה הם הצדדים העכורים שהקיום הצלול והמשמח מתהווה על ידם, וסוף המהלך הוא: שקוע השמרים בתחתית החבית, הנמכת הכחות הרשעיות בתהום החיים, ואז מתבטל מהם כל תכנם המכאיב ומזעזע. אבל בהמשך יצירתם שהנם הולכים

ביחד עם היין, חיי האומה ורוחה המתעורר, הם מעכירים אותו והלכות רועשים למראה התסיסה, וינוח הלב וישקוט במכוננו רק למראה העתיד, ההולך ועושה את מסלתו, במפלאות תמים דעים, "מי יתן טהור מטמא לא אחד".

(אורות התחיה פרק מה)

הרב ממשיל את הרשעים לשמרים בתהליך הייצור של יין: מדובר ברכיב הכרחי שנדרש בתהליך הייצור, שגורם באופן זמני ליין להיות עכור ובלתי ראוי לשתייה, בשלב התסיסה. אבל בסיומו של התהליך השמרים שוקעים, והתהליך שהם יצרו מאפשר למיץ הענבים להתעלות למדרגת יין, ולקבל איכויות נוספות - טעם שלא היה לו לפני כן, וחי מדף ארוכים הרבה יותר.

נראה שכוונת הרב לומר, שקיימת אצל רשעים איכות כלשהי שנצרכת לטובת הופעת הטוב באופן מלא, ובלעדיהם היא הייתה חסרה בעולם. איכות זו היא ההופעה של עוצמה בלתי מבוקרת, שלא עברה חינוך וריסון. אמנם, מטרתו של החינוך היא חיובית - לכוון את האדם לממש את כוחותיו ויכולותיו בצורה חיובית ומתוקנת; אך עצם ההכוונה, שאינה מאפשרת לכוחות החיים של האדם להופיע במלואם, גורמת בהכרח גם להחלשתם. כאשר אדם מנסה להביא את עצמו לידי ביטוי בצורה עוצמתית, בלי להביא בחשבון את הנוזקים וההשפעות לסובב, עם כל החסרונות שבכך - יש בזה הופעה של אותה עוצמת כוחות החיים, שבבסיסה היא טובה; עוצמה זו נצרכת כדי להופיע את הטוב בעולם בצורה מלאה ושלמה.

דוגמה נוספת ליישום מעשי של השקפת 'הטוב הכללי', בסוגיה ספציפית יותר, ניתן למצוא ביחס של הרב לתופעת הכפירה:

מתוך חסרון ההשכלה בדעת ד'... נמשכו כמה שיבושים בציורים הנוגעים לאמתת דיעות התורה, והם מבלעים גם כן את הוד החיים ואת זיכוך המוסר. על כן איך להטהר מזה אי אפשר כי אם על ידי מציאות בעלי השלילה שהם מנוערים מכל רעיון קודש. מחסרון הציורים הרוחניים שבנפשם אין מקום גם כן לציורים דמיוניים להתערב בהם, על כן בהתערבם על ידי אותו הכח החיים שמערב ומפעיל כחות האנושיות אלו מאלו, אף על פי שכמה רעות ומכאובים הם מסבבים על ידי התווה ובהו שלהם, על ידי ההעדר והריקנות, מכל מקום הטובה גם כן באה, לזכך את האויר של המקומות ששם הציורים הקדושים נמצאים מכל דמיון וכל נטיה זרה, ובעוד המכאובים חלים על החלק הזר שבמושגי האמת, שנספח אתם מאפס זהירות ומחשבה רוממה ומסתכלת....

(פנקס אחרון לבויסק, פסקה מט)

הכפירה, בפני עצמה, היא תופעה שלילית; אבל לא מדובר בתאונה היסטורית - אלא בתופעה שיש לה תפקיד רוחני חשוב: זיכוכ האמונה. מתוך חסרון העיסוק בבירור האמונה ובהעמקה בה, האמונה שהשתרשה בלב אנשים רבים אינה עמוקה ומזוככת מספיק, והיא כוללת סיגים רבים. הכפירה, במהותה, מתנגשת עם האמונה ומאיימת עליה; על ידי זה היא מכריחה את המאמינים לפתוח בבירור נוקב, שבכוחו להגיע לבסוף לטיהור האמונה מסיגיה, ולגרום לזיכוכ שלה. אם כן, הכפירה היא דוגמה יפה וחדה לרע שמופיע בעולם, אבל בסופו של דבר תכליתו טובה - לאפשר הופעה שלמה יותר של הטוב (האמונה) בעולם.

ג. הבנת דין 'ביטול ברוב' לאור תפיסת הטוב הכללי

כעת ננסה להראות, שתפיסת 'הטוב הכללי' יכולה לשפוך אור על השאלה שבה פתחנו - איך ייתכן שדין ביטול ברוב מאפשר לאיסור להפוך בן-רגע להיתר:

בכללות העולם, המעשי והרוחני, אין כל רע נמצא כי אם בערכו הבודד, אבל בקיבוץ הכל, הכל הוא טוב ממש, לא מפני בטול ברוב, כפי החשבון הצנום, אלא מצד הערך העצמי האידיאלי. ומובן מזה שכל מה שהקירוב אל כל נעשה יותר גדול התכונה, הרע מתמעט, והטוב מתגלה. ולא עוד אלא שקיבוץ הרע בכל חלקיו מופיע לעומק טוב גדול מאד, והוא מתחבר בעומק רתיחות שקיקתו אל הטוב המוחלט, שלא יגוררה רע, כלו הפך לבן טהור...

(אורות הקודש ב, מאמר הטוב הכללי, פסקה ב - הטוב הכללי העצמי)

כלומר, עפ"י תפיסת 'הטוב הכללי' - ניתן להגדיר דבר מסויים כ'רע' רק כשמתבוננים בו בפני עצמו, באופן מנותק. אבל כשמצליחים להתבונן בו כרכיב חלקי במערכת השלמה של המציאות, שכולה נועדה להופיע את הטוב השלם - מתברר שלא ניתן עוד להגדיר אותו כ'רע', שהרי יש לו תפקיד בהופעת הטוב - וממילא, גם הוא בעצם שייך אל הטוב.

ייתכן, שעל פי עקרונות אלו ניתן לבאר גם את דין 'ביטול ברוב' באופן שמתאים לדברי הרא"ש שהובאו לעיל: כשחתיכת איסור מתערבת ברוב היתר ובטלה בו, ההיתר לא מבוסס על כך שחתיכת האיסור 'נמחקה' בתוך רוב ההיתר - מה שאינו מסתבר כשמדובר על ביטול של חתיכה אחת בתוך שתי חתיכות. אלא, הסיבה להיתר היא, שכל עוד האיסור 'מובחן' בפני עצמו - הוא 'רע', האסור באכילה; "ארס ממש ללב ולנפש", כדברי הרמח"ל. אבל ברגע שהוא אבד בתוך רוב ההיתר, ולא ניתן עוד להבחין בו בפני עצמו - כבר לא ניתן להתבונן בו כחתיכה נפרדת, אלא רק כחלק ממערכת גדולה יותר של היתר. במצב כזה, בו הרע אינו מנותק מהטוב, אלא טפל אליו - הוא

כבר איננו אסור יותר באכילה, ואיסורו פוקע. חשוב להדגיש, שהביטול חל דווקא במצב שבו ניכר שהרע הוא זה שטפל אל הטוב ומשמש אותו, ולא במצב ההפוך (ואין די בכך שהרע אינו מובחן בפני עצמו); לכן יש צורך דווקא ברוב של היתר על פני האיסור, ובמצב של חצי-חצי - התערובת תישאר באיסורה.

ד. דין 'ביטול איסור לכתחילה'

דין משמעוטי נוסף בהלכות תערובות עוסק בביטול איסור לכתחילה, ועל פיו אסור לבטל איסור בתערובת בכוונה תחילה. כלומר, כל דין ביטול ברוב שנוכר לעיל עוסק דווקא במקרה שהאיסור נפל בטעות לתערובת, אבל אסור לאדם לערב בכוונה תחילה חתיכת איסור בתוך רוב של חתיכות היתר על מנת להתיר אותה באכילה. בנוסף, אם אדם יעשה כך בכוונה - חכמים קנסו אותו, שהתערובת תישאר באיסורה (משנה תרומות ה, ט). אמנם, נחלקו הראשונים בתוקף האיסור: לדעת הראב"ד (איסור משהו פרק ב) והרא"ה (בדק הבית בית ד, שער א) מדובר באיסור דאורייתא, ולדעת התוס' והר"ן (חולין לה, ב) מדובר באיסור דרבנן.

על פי דברינו עד כה, צריך להסביר מדוע בעצם אסור לבטל איסור לכתחילה. לשיטת הסוברים שמדובר באיסור דרבנן, ניתן להסביר בפשטות שמדובר בגזירה, שנועדה למנוע טעויות שונות: ה'לבוש' (או"ח תרכו) כתב, שזו גזירה שמא יבוא להתיר את כל האיסור; ובדי השולחן (יו"ד צט, נו) כתב, שהחשש הוא שביטול לכתחילה יגרום לאנשים לזלזל באיסור - שיבואו לאוכלו אף בלא ביטול, או שלא ידקדקו בשיעור הביטול ויבואו לאכול את התערובת גם כשהיתר הוא פחות משיעור הביטול. ברם, לשיטת הראשונים הסוברים שמדובר באיסור דאורייתא - הדבר דורש הסבר, שהרי לכאורה תפיסת 'הטוב הכללי' נכונה גם לכתחילה, ולא רק בדיעבד. נבאר עתה את טעם איסור הביטול לכתחילה על פי ראשונים אלו, ולהלן נראה שההסבר שיעלה יאיר באור חדש גם את החששות מדרבנן שהוזכרו באחרונים.

הרב קוק עצמו מסייג את השלכותיה של תפיסת 'הטוב הכללי', בפסקה הבאה:

האדם בכל מהותו, באופיו ומאוייו, איננו עומד בזה העולם העתידי, שיתגלה בו אור המשוה את הטוב ואת הרע, כי אם בעולם ההווה, וגם העתיד הקרוב, שהטוב והרע בהם הם שני ערכים שונים ומתנגדים מן הקצה אל הקצה, על כן הוא אחוז במוסרות המוסר, והדרך המובילה את כל יחיד, ואת הכלל כולו, אל העולם הגדול של הטוב המוחלט, שערכי ההבדלה שבין טוב לרע מתבטלים בו, מרוב טובו ותגבורת שפעת חייו האדירים, הוא מפולש דוקא דרך אלה העולמים, ההוה

והעתיד המתיחס אליו, שבהם הקוים מובדלים, ומתוכם בא הכל אל האורה העליונה, של ההשויה. ודרך חיים תוכחות מוסר...

(אורות הקודש ב, מאמר הטוב הכללי, פסקה כג - העתיד המאושר הרחוק)

מפסקה זו עולה עיקרון חשוב ומשמעותי: 'הטוב הכללי' הוא עיקרון רוחני שנכון במציאות, מצד עצמו; אבל בעיקרו הוא אינו שייך לאדם בעולם הזה. עיקר עבודת האדם בעולם הזה היא הפרדה בין הטוב והרע, והגילוי בפועל של ההשויה בין הטוב והרע שייך לעולם העתידי - ולא לעולמנו במצבו הנוכחי. יתירה מכך, הדרך להגיע לעולם העתידי, שבו יתגלה איך גם הרע קשור אל הטוב - עוברת דווקא דרך העבודה המוסרית, שעיקרה הוא ההפרדה בין הטוב והרע.

בפסקה אחרת, הרב מסביר מדוע ההפרדה בין רע לטוב הכרחית לגילוי האחדות:

... הסתתרותה של השקפת האחדות הוא דבר מוכרח, כי עם כל האיחוד שבהויה, עם כל שהכל הוא באמת טוב גמור מצד איחודו... כל מה שההארה ה[א]חדותית³ מתגלה, אין הדחיפה והבירור להעלאת כל פרט ולהחזרת כל רע לטוב מתעצם כל כך. על כן ההסתתרות של האורה האחדותית היא השולחת את החטיבה הפנימית, את המהותיות העצמית של המאור המאחד, אל המעמקים. של הפירודים, והם הם החבלים והמצוקות הגורמים את האורה העליונה להגלות...

(אורות הקודש ב, מאמר הטוב הכללי, פסקה ד - התגלות הטוב

בהשקפת האחדות)

נבאר מעט פסקה זו: לא רק שתפיסת הטוב הכללי אינה שייכת לעבודת האדם בעולם הזה, אלא שהיא אף עלולה לגרום לו לנזק רוחני. כיוון שעיקר עבודתנו היא ההפרדה בין הטוב ובין הרע, פרסום של רעיון 'הטוב הכללי' עלול להחליש את המלחמה ברע; שהרי, אם גם הרע קשור אל הטוב - וגם לו יש תפקיד - המוטיבציה להילחם בו מלחמת חורמה עלולה להיחלש. כיוון שכך, למרות ש'השקפת האחדות' נכונה מצד עצמה, הדבר הנכון למעשה הוא להסתיר אותה - על מנת שלא לפגוע במלחמה ברע.

נראה, שאפשר להבין על פי עיקרון זה גם את האיסור לבטל איסור לכתחילה: רעיון הביטול של איסור נכון אמנם מצד עצמו, אבל הוא אינו שייך לעבודת האדם - ולכן אסור לאדם לבחור להשתמש בו לכתחילה, כי היתר כזה היה עלול להחליש את המלחמה ברע. למשל, אם כל אדם היה יכול לאכול איסור מדי שבת, על ידי כך שהיה מערבב אותו בסיר החמין, ברור שאכילת איסור הייתה נתפסת כחמורה פחות,

תודעתית; שהרי אם אוכלים מאותו איסור לעיתים קרובות, קשה לתודעה 'לתפוס' שמעשה הביטול הפך את האיסור בבת אחת מ'רעל לנפש' להיתר גמור.

החששות המעשיים שהובאו לעיל בשם האחרונים (כטעמים לגזירה שאין מבטלים איסור לכתחילה) משקפים בדיוק את החשש הזה: היתר ביטול איסור לכתחילה היה עלול לגרום לטשטוש ההבחנה החדה בין האסור למותר, ולכן הוא נאסר. מכאן והלאה ננסה להראות, שגם דינים נוספים בדיני תערובות יכולים להיות מובנים יותר לאור עקרונות אלו.

ה. הבנת ההגבלות מדרבנן על דיני ביטול יבש ביבש לאור עיקרון ההסתרה

לעיל הוזכר בקצרה דין הביטול בתערובת יבש ביבש מין במינו. כעת נרחיב בו מעט יותר.

לדעת הרא"ש, דין הביטול חל במלואו גם מדרבנן - ומותר לאדם אחד לאכול את שלוש החתיכות בבת אחת. אמנם, לדעת חלק מהראשונים - חכמים הגבילו, באופנים שונים, את ההיתר לאכול תערובת שהתערב בה איסור.

לדעת הרשב"א⁴ (תורת הבית הקצר שער ד, בית א - יב, ב) מותר לאדם אחד לאכול את כל החתיכות, אבל אסור לו לאכול את כולן בבת אחת - אלא רק בזה אחר זה. הסמ"ג (לאווין קמ-קמא) כתב, שיש להחמיר שלא יאכל אדם אחד את כל התערובת, אלא שתיאכל ע"י שני אנשים לפחות. ולדעת רש"י (ע"ז עד, א, ד"ה תרתי), צריך להשליך חתיכה אחת לכלבים - ורק לאחר מכן שאר התערובת מותרת.

במבט ראשון, דברי הרשב"א והסמ"ג מעלים קושי - שהרי אם התערובת מותרת כולה באכילה, וההיתר אינו מתבסס על תלייה שהאיסור לא נאכל כלל (כמו שנראה לבאר בשיטת רש"י, שמצריך להשליך חתיכה אחת), מה התועלת בהגבלות שהם מזכירים? הרי וודאי שישראל יאכל את החתיכה הבעייתית!

האופן שבו הרשב"א הסביר את ההיתר רק מגביר את הקושי:

4 בדברי הרשב"א בתורת הבית הקצר מפורש שההגבלה הזו לדעתו היא מדרבנן בלבד: "וכן כל שאר האסורים שנתערב יבש בטלין אפילו אחד בתוך שנים ואפילו איסור של דבריהם אין כאן. והקילו בדבר זה לפי שכל אחד עומד [בעצמו ואוכל כל אחד] בפני עצמו וכיון שנתבטל ברוב דבר תורה ואין כאן איסור של תורה כשאוכל האחד אני אומר זהו של היתר, וכן בכולם, ואפילו באחרון אני אומר מה שנאכל ראשון הוא היה של איסור וכבר הלך לו וזה של היתר הוא".

אבל יבש ביבש, שהוא יכול לאכול כל החתיכה בפני עצמה - אוכל כל חתיכה בפני עצמה, וכשאוכל זו - אני אומר 'לא זו היא האסורה', וכן בכל אחת ואחת. וכשאוכל האחרונה שבכולן, אני אומר 'במה שכבר נאכל היה האיסור, וזו של היתר היא'. ולפיכך אוכל כל אחת בפני עצמה, ואינו חושש. דכיון שיש שם כדי שיעור ביטול דאורייתא, דמדאורייתא חד בתרי בטיל, ואפשר לומר בכל אחת 'שמא עכשיו אינו אוכל את האיסור' - היקלו בו אף מדבריהם, שלא להצריכו ששים כשאר האיסורין.

(תורת הבית הארוך, בית ד שער א - יז, א)

הרשב"א מבאר, שההיתר מבוסס על כך שבזמן שאדם אוכל את התערובת בשלבים, הוא יכול לפני כל אכילה לומר לעצמו 'לא החתיכה הזו היא האסורה'. אבל יש להקשות על דבריו, ש'ממה נפשך' - אם חתיכת האיסור שהתערבה עדיין אסורה, לכאורה לא שייך להתיר לאכול את כל התערובת; ואם חתיכת האיסור הפכה להיות מותרת (כדברי הרא"ש) - מה הצורך לטעון שמי שבא לאכול יכול לומר לעצמו לפני כל אכילה "לא זו היא (החתיכה שהייתה) אסורה"?

אלא, שנראה להסביר את דברי הרשב"א על פי הדרך שבה הלכנו עד כה: מעיקר הדין, התערובת כולה מותרת באכילה. בפועל, אם נתיר את כולה ללא הגבלות (כדעת הרא"ש) תהיה באכילתה 'בעיה חינוכית' - שהרי ידוע שנפל לתוכה איסור, והתחושה של בעל התערובת שהוא 'אוכל איסור' (למרות שהלכתית אין כבר איסור בתערובת) עלולה לפגוע בתחושת הריחוק שלו מאיסורים. זאת הסיבה שההגבלה שהרשב"א מזכיר מכוונת דווקא אל תודעתו של האוכל - כיוון שבכל אכילה הוא יכול לתלות שלא זו היא החתיכה האסורה, תחושתו שהוא אוכל איסור תהיה קטנה יותר, וממילא גם 'הנזק החינוכי' יהיה קטן יותר. על פי דרך זו, מובנים גם דברי הסמ"ג - כשהתערובת נאכלת דווקא ע"י שני אנשים, כיוון שכל אחד מהם יכול 'לתלות' שהאיסור נמצא בחלקו של השני, לאף אחד מהם לא תהיה תחושה של אכילת איסור.

ו. דין 'חוזר ונייעור'

לדעת רוב הראשונים,⁵ וכך פסק הרמ"א (יו"ד צו, ט), קיימת הגבלה משמעותית לאמירה שאיסור שבטל ברוב הופך להיתר, והיא דין 'חוזר ונייעור': היתרו של איסור שנפל לרוב

5 תוס' עבודה זרה עג, א, ד"ה כי אתא; רמב"ן שם, ד"ה ולי נראה דהכי (ואילך); רשב"א, תורת הבית הארוך בית ד, שער ב; רא"ש חולין ז, לו; ר"ן עבודה זרה, לו, א, ד"ה מאן דמתני; טור יו"ד צט, ו.

היתר תלוי בכך, שהוא יישאר גם בעתיד כמיעוט בתערובת; אם בהמשך ייפלו לתערובת חתיכות נוספות מאותו האיסור, עד שבסופו של דבר החתיכות שהיו אסורות הפכו לרוב בתערובת, האיסור 'חוזר וניעור' - והתערובת כולה תיאסר באכילה. לכאורה, דין זה אינו מתיישב עם תפיסתו של הרא"ש שהאיסור הפך להיתר: אם האיסור הפך להיות היתר, היינו מצפים שגם אם ייפלו אח"כ חתיכות איסור נוספות - התערובת תישאר בהיתרה (כל עוד לא נפלו בבת אחת חתיכות בכמות שתהיה רוב התערובת). לא ברור מדוע במקרה כזה האיסור 'חוזר וניעור'.

ניתן להסביר, שחתיכת האיסור שנפלה לתערובת של רוב היתר לא שינתה את האופי המקורי שלה, ולא הפכה לחתיכה מסוג אחר, אף שהתבטלה ברוב. למשל, חתיכת החזיר נשארה חתיכת חזיר, אלא שהיא הפכה להיות חתיכת חזיר שבטלה אל הרוב - ולכן איסורה פקע. אמנם, אם בהמשך חתיכות האיסור יהפכו לרוב בתערובת - ובעצם 'ישתלטו' עליה - כיוון שרכיבי האיסור הפכו להיות הדומיננטיים בתערובת, כבר לא ניתן לומר שהאיסור שבה בטל אל הטוב; להיפך - ההיתר הוא זה שטפל לאיסור שבה, וממילא האיסור חוזר לתוקפו.

ז. דבר שיש לו מתירין

'דבר שיש לו מתירין' הוא דבר אסור, שאיסורו עתיד לפקוע; כגון: טבל - שעתידי להיות מותר ע"י הפרשת תרומות ומעשרות, הקדש - שיכול להיות מותר ע"י פדיון, איסור 'חדש' - שעתידי להיות מותר לאחר הקרבת קרבן העומר, ועוד. חכמים גזרו על כל דבר שיש לו מתירין, שאינו בטל בתערובת אפילו באלף (נדרים נה, ב). בהסבר הגזירה כתב רש"י:

שיכול לאכלו אחר יום טוב בהיתר גמור... הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן - לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול.

(רש"י ביצה ג, ב ד"ה שיש, אפילו)

דברי רש"י מעלים קושי - האם היתר הביטול אינו היתר גמור? במה היתר אחד עדיף על חברו? נראה שקשה לומר בדעת רש"י שהיתר הביטול הוא היתר דחוק או בעייתי, שהרי הוא מוסכם ואין חולק עליו.

לאור דברינו עד כה, ניתן להסביר מדוע מצד אחד היתר הביטול הוא היתר גמור, ומצד שני יש עדיפות להימנע מהשימוש בו: בעצם, כל שימוש בדין הביטול כרוך בשחיקה מסויימת של הריחוק התודעתי מהאיסור עצמו; ולכן, יש משמעות לרמת הצורך להשתמש בדין הביטול. במצב בו אי שימוש בהיתר זה יגרום להפסד כלכלי - חכמים

לא הגבילו אותו, אבל במצב שבו ההימנעות מהשימוש לא תגרום להפסד כלכלי - חכמים העדיפו להדריך להימנע מהשימוש בו, בשל 'הנזק החינוכי' שהוא עלול לגרום. ראיה לכיוון זה ניתן להביא מדברי הרשב"א (תורת הבית הקצר, בית ד שער א - ח, א), שהבין שהיה מקום לומר שביצה של ספק טריפה, שניתן לבדוק את הבהמה שממנה היא הגיעה - ועל ידי כך יתברר שהיא אינה טריפה, היא 'דבר שיש לו מתירין'. ומשמע מדבריו, ש'דבר שיש לו מתירין' אינו מוגדר על פי המציאות; כי אם יתברר שהבהמה לא היתה טריפה - הבירור לא מתיר איסור שהיה קיים, אלא מוכיח שלא היה איסור מלכתחילה. לכן נראה, שלהבנת הרשב"א 'דבר שיש לו מתירין' מוגדר על פי תודעת האדם (שמצידה התחדש שהביצה מותרת) - ועדיף שאדם יאכל מתוך תודעה שאין כאן איסור כלל, ולא מתוך תודעה שהוא אוכל איסור שהתבטל.

ה. סיכום

פתחנו בהצגת דין 'ביטול ברוב' בתערובת 'יבש ביבש', וחיידנו מהם החידוש וההפתעה שבו.

בניסיון לתת הסבר רעיוני לדין (מתוך הנחה שההלכה משקפת תפיסה מחשבתית שנמצאת מאחוריה) הצבענו על הקשר שניתן לראות בין תפיסת 'הטוב הכללי' של הרב קוק לנושא, וביארנו כיצד היא יכולה לשפוך עליו אור:

מתוך התפיסה העקרונית שהרע במציאות אינו רע מוחלט, ושגם לו הקב"ה מייעד תפקיד במציאות - אכילת איסור (שמייצג את הרע) בפני עצמו מהווה נתינת מקום מופרז לכוחות הרע, באופן שוודאי אינו מתיישב עם תפיסת 'הטוב הכללי' - ולכן היא אסורה. אמנם, במצב שבו האיסור אינו ניכר בפני עצמו, וברור שהוא טפל ביחס להיתר (שמייצג את הטוב) ומשרת אותו - איסורו פוקע, שהרי במצב כזה לא ניתן לראות בו גורם עצמאי, וניכר שהוא טפל אל הטוב.

מתוך הסבר זה מתעוררת השאלה מדוע אסור לבטל איסור לכתחילה. הצענו תשובה לשאלה בעקבות דברי הרב עצמו, שכתב שאמנם 'הטוב הכללי' הוא רעיון רוחני שנכון מצד עצמו, אלא שהוא אינו שייך לעבודת האדם בעולם הזה - שעיקר תפקידו הוא הפרדה בין הטוב והרע; ועוד, שפרסום של רעיון 'הטוב הכללי' עלול ליצור טשטוש בין הטוב והרע, ולהחליש את המלחמה ברע. לכן, ביטול איסורים (שמבטא את הקשר של הרע אל הטוב) אפשרי רק כאשר הוא קרה בטעות, אבל אסור לאדם לבחור לבטל איסורים לכתחילה.

בהמשך המאמר הצענו הסבר לכמה דינים נוספים, לאור העקרונות שעלו בחלקו הראשון: הצענו שההגבלות מדרבנן על דיני ביטול 'יבש ביבש', והגזירה ש'דבר שיש

לו מתירין' אינו בטל בתערובת - נובעות מהעיקרון שמצמצם ומסייג בפועל את דין הביטול (מתוך החשש מטשטוש שתפיסת ה'טוב הכללי' עלולה לעורר, ומכך שהיא איננה שייכת לרובד שקשור לעבודת האדם). בנוסף, ביארנו את דין 'חוזר וניעור' כקשור לעיקרון שהאיסור 'הופך להיתר' רק כאשר ברור שהאיסור טפל אל ההיתר ומשרת אותו - ואם מאזן הכוחות ביניהם משתנה באופן שהרע כבר אינו טפל להיתר, ממילא איסורו חוזר לתוקפו.