

אברהם ליפשיץ

קל וחומר ופירויות

מאמר זה מבקש ללמוד על אופיו של הקל וחומר מתוך אותן סוגיות בהן הגמרא פורקת את הקל וחומר באופנים שונים.

האפיון שעולה בחלק הראשון של המאמר הוא שלא זו בלבד שהקל וחומר אינו תנאי הכרחי, הוא אף אינו תנאי מספיק. לכך הגענו על ידי הבחנה בין שתי פירויות: פירכא פנימית המערערת על יחסי הקל-חומר, ופירכא עוקפת המוכיחה מנתון חיצוני שהקל וחומר אינו פועל. שלילת היותו תנאי מספיק נובעת מהיכולת לפרוך אותו פירכא עוקפת. על ידי כך פתרנו קושייה חמורה של המהרי"ל זיסקין בעניין מצוות תשבתו.

בחלק השני של המאמר העלינו תובנה מחודשת, שכל פירכא פנימית היא בעצם גם פירכא עוקפת לאופן ההופכי של הקל וחומר. על ידי כך ביקשנו לענות על הקושייה מדוע הגמרא לא מצילה קל וחומר מפירויות פנימיות על ידי הפיכתו.

פתיחה

מצינו כמה מקרים שבהם קל וחומר נדחה ואינו מופעל. נבחין בין שני סוגי דחיות: הדחייה הקלאסית היא פירכא המערערת על עצם יחסי הקל וחומר כמו בדוגמה הבאה (כבא מציעא פח ע"ב):

אשכחן אדם במחובר ושור בתלוש, אדם בתלוש מגלן? — קל וחומר משור: ומה שור שאינו אוכל במחובר — אוכל בתלוש, אדם שאוכל במחובר — אינו דין שאוכל בתלוש! — מה לשור שכן אתה מצווה על חסימתו, תאמר באדם — שאי אתה מצווה על חסימתו.

בתחילה הניחה הגמרא שאדם חמור משור (לאור הדין שרק אדם אוכל במחובר ולא שור), ולכן אם שור אינו אוכל במחובר קל וחומר שאדם אינו אוכל במחובר. הדחייה מערערת על יחס זה של חמור-קל, בטענה שלשור יש חומרה שאין באדם: לוקה על חסימתו, וכיוון שהיחס התבטל — המידה לא מופעלת.

הסוג השני הוא דחייה שלא מערערת על יחסי הקל וחומר, אלא דוחה ישירות את המסקנה. גם דוגמה כזו מצינו בסוגיה שם:

ויהא אדם מצווה על חסימתו על חומר משור: ומה שור שאי אתה מצווה להחיותו — אתה מצווה על חסימתו, אדם שאתה מצווה להחיותו — אינו דין שאתה מצווה על חסימתו? — אמר קרא: (דברים כג) כנפשך — כנפשו של פועל; מה נפשו, אם חסמתו פטור — אף פועל אם חסמתו פטור.

הנחת הגמרא שאדם חמור משור (לאור הדין שרק אדם אתה מצווה להחיותו ולא שור), ולכן אם שור אתה מצווה על חסימתו קל וחומר שאדם אתה מצווה על חסימתו. הגמרא דוחה דין זה ללא ערעור על היחס בין אדם לשור. הדחייה היא מכוח פסוק: כנפשך — כשם שעל עצמך אינך מצווה על חסימתך כך גם לגבי אדם אחר! ההיגיון העומד בבסיס הדחייה הזו הוא שהקב"ה עצמו כביכול אינו כבול לכללי הקל וחומר. י"ג המידות באו רק למלא את ה'חללים' הקיימים במערכת הציווים של התורה. במקום שהדינים כבר קבועים אין מקום לשימוש במידת הקל וחומר.

אני מבקש לעסוק בשתי השלכות שונות של הבחנה זו בין שני סוגי הדחיות, דחייה 'פנימית' המערערת על יחסי הקל-חומר ודחייה 'עוקפת' — ישירות למסקנה על ידי פסוק או ראייה אחרת, שמהם עולה שהקל וחומר אינו פועל. ההשלכה האחת: היחס בין הקל וחומר לתנאי מספיק או תנאי הכרחי. נבקש לטעון כי קל וחומר אינו מהווה לא תנאי מספיק ולא תנאי הכרחי, ולכן אין התנגשות עם דין תורה מהווה ערעור על היחס של הקל והחומר. ההשלכה השנייה: הצלתו או נכון יותר אי-הצלתו של קל וחומר מפירכא על ידי 'הפיכתו'. הטענה תהיה כי גם הפיכתו של קל וחומר אינה מצילתו מפירכות כיוון שהפיכת הקל וחומר גורמת לפירכא מסוג דחייה חיצונית.

1 היה ניתן להציע שגם ברחייה זו יש בסופו של דבר ערעור על יחסי הקל וחומר, שכן לאחר שלמדנו מאותו פסוק את הדין הנוגד לקל וחומר, הרי שסוף סוף יש דין אחד חמור גם בנדון הקל, ושוב אין כאן קל וחומר גורף של צד אחד כלפי האחר. לפי זה התורה גילתה לנו בפסוק שאין כאן יחס של קל וחומר. ברם, מצינו מפורש בגמרא, שאף כשהיחס של הקל וחומר נותר בעינו התורה באה וחידשה דין מנוגד לו. כך בסוגיה הבאה (שבת כה ע"א): "דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: (דברים כו) ולא בערתי ממנו בטמא — ממנו אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר שמן של תרומה שנטמאת. ואימא: ממנו אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר שמן של קדש שנטמא! — לאו קל וחומר הוא? מה מעשר הקל אמרה תורה לא בערתי ממנו בטמא, קדש חמור לא כל שכן? — אי הכי, תרומה נמי, לימא: קל וחומר הוא! — הא כתיב ממנו". תמצית הדברים: אף על פי שתרומה חמורה ממעשר שני (ויחס זה לא מתערער גם למסקנה, וראה בהמשך שם שהגמרא מדרגת את הקדש כחמור מטומאה, כדי שדווקא הקל וחומר הפחות תריף יירחה) מותר לשרוף תוך כדי הנאה משמן תרומה שנטמא ולא משמן מעשר שני שנטמא.

ונראה שעל שאלה זו גופא דנו אכ"י ורבא במסכת סנהדרין לה ע"ב-לו ע"א. הנדון שם הוא קל וחומר מן המודל הבא: נתון: [א] גדול מ[ב], [ב] גדול מ[ג]; מסקנה: [א] גדול מ[ג]. וזה תוכן הקל וחומר: ביצוע מיתת בית דין דוחה עבודת מקדש ("מעם מזבחי לקחנו למות"), עבודת מקדש דוחה שבת (קרבנות תמיד ומוסף); מסקנה: מיתת בית דין דוחה שבת. אלא שדרשה מפורשת סותרת את המסקנה: לא תבערו אש בכל מושבותיכם (= בית דין) כיום השבת. בעקבות זאת ביקש אב"י לקבוע, שמיתת בית דין לא תדחה גם עבודה, דהיינו לסתור את ההנחה הראשונה של הקל וחומר, כדי שלא ייווצר מצב של עקירת קל וחומר. אך במסקנת הגמרא רבא מוכיח שאי אפשר לסתור את ההנחה הראשונה, ואכן חייבים לומר, שהתורה כאן עקרה (כלשונו של רש"י שם) את הקל וחומר.

חלק ראשון: תנאי מספיק, תנאי הכרחי וקל וחומר

על התנאים: סוגים והגדרות

כיצד פועלת מידת הקל וחומר? האם מדובר בתנאי? ואם כן איזה תנאי – תנאי מספיק, תנאי הכרחי או שניהם יחד?

שלושה תנאים מוכרים בלוגיקה: מספיק, הכרחי, מספיק והכרחי. נסביר בקצרה: תנאי מספיק מציג יחס בין שתי טענות, כאשר קיומה של טענה א' מוביל בוודאות לקיומה של טענה ב'. לדוגמה: טענה א': היום פורים; טענה ב': אנו בחודש אדר. טענה א' מכונה 'רישא', וטענה ב' 'סיפא'. התנאי מחבר אותן: אם היום פורים, הרי אנו בחודש אדר. מקיומה של הרישא ניתן להסיק על קיומה של הסיפא (אם הרישא קיימת הסיפא קיימת). ובכיוון ההפוך: שלילת הסיפא מוכיחה את שלילת הרישא.

תנאי הכרחי מתאר מצב עניינים זהה, אלא שהרישא והסיפא מתחלפות, וממילא היחס שונה: רק קיומה של טענה ב' מאפשר את קיומה של טענה א'. לדוגמה: רק אם אנו בחודש אדר אז היום פורים. אמנם מקיומה של טענה א' לא ניתן להסיק על קיומה של הסיפא, אך משלילתה של הרישא ניתן להסיק על שלילתה של הסיפא (אם הרישא לא קיימת הסיפא לא קיימת). ובכיוון ההפוך: קיום הסיפא מוכיח את קיום הרישא.

תנאי הכרחי ומספיק: יחס בין שתי טענות המכיל את שני היחסים הקודמים. יחס זה מכונה 'שקילות לוגית'. לדוגמה: אם ורק אם היום י"ד באדר אז היום פורים. כאן ניתן להסיק מקיומה של כל טענה על האחרת ומשלילתה של כל טענה על האחרת.

מכל מקום ראינו שכל תנאי מספיק הוא תנאי הכרחי הפוך, וכל תנאי הכרחי הוא תנאי מספיק הפוך. נקודה זו חשובה ביותר כי היא מהווה את התכונה החשובה של כל משפטי התנאי, דהיינו המשותף לשלושת התנאים הוא שניתן להסיק מקיומה או משלילתה של טענה אחת על האחרת. בתנאי מספיק ניתן להסיק מקיומה של הראשונה על האחרת. בתנאי הכרחי ניתן להסיק משלילתה של הראשונה על שלילת האחרת. ובתנאי הכרחי ומספיק ניתן להסיק מזו על זו. כאן אנו מגיעים אל הנקודה אליה חתרנו: תנאי שאינו מספיק ואינו הכרחי לא ייחשב לתנאי, שהרי על פי יחס זה לא ניתן להסיק שום מסקנה על קיומן ההדדי או שלילתן של הטענות.

כעת נחזור לקל וחומר. לפנינו שתי טענות:

טענה 1: מצב הנתונים בריני התורה הידוע לנו הוא שיש מושג א' קל, ומושג ב' חמור, לא' התורה מייחסת דין מסוים לחומרא ואילו לב' חסר אותו דין, ומתוך כך ניתן תאורטית לייחס לב' את הדין של א' (ישנה תשתית לוגית לקל וחומר).

טענה 2: אנו מחילים בפועל את הדין של א' על ב'.

נגדיר את הטענה הראשונה כרישא ואת השנייה כסיפא. היחס ביניהן הוא היחס בין מצב של קל וחומר לבין החלתו בפועל. האם היחס בין שתי טענות אלו זהה לתנאי מספיק, תנאי הכרחי, תנאי הכרחי ומספיק או לא מספיק ולא הכרחי?

הפשוט ביותר הוא לשלול את ההקבלה לתנאי הכרחי: ודאי שניתן ללמוד דינינו גם בדרכים אחרות ולא דווקא מקל וחומר מסוים, ניתן ללמוד מקל וחומר אחר, ניתן ללמוד ממידה אחרת, מהלכה למשה מסיני או מפשט הפסוקים.²

האם קל וחומר הוא תנאי מספיק? אף התשובה לשאלה זו היא שלילית. כפי שראינו בדוגמה השנייה שבפתיחת המאמר – מצב הקל וחומר קיים (אדם חמור משור) ולמרות זאת הדין לא מופעל כתוצאה מהפסוק "כנפשך". נוסף עוד דוגמה (גדרים יח ע"א):

נזיר להזיר מכאן שהנזירות חל על הנזירות, שיכול והלא דין הוא: ומה שבועה חמורה – אין שבועה חלה על שבועה, נזירות קלה לא כל שכן! תלמוד לומר: נזיר להזיר, מכאן שהנזירות חלה על הנזירות.

מצב הנתונים אם כן תואם לקל וחומר (רק שהדין הנלמד הוא לקולא ולא לחומרא), והנזירות לפי זה חלה על נזירות. אלא שבאה התורה וכתבה במפורש "נזיר להזיר" כדי לרוציא מקל וחומר זה. לא ניתן אם כן לומר שקל וחומר הוא תנאי מספיק. אף אם כל הנתונים של הקל וחומר קיימים, אין זה ודאי שהדין יחול. דרושים תנאים נוספים כדי שהדין יחול, ותנאים אלו הם שלא תהיה סתירה לכך ממקורות אחרים בתורה. בקצרה: הרישא קיימת אך הסיפא לא קיימת.³ העולה מן הדברים אם כן שהיחס בין מצב קל וחומר לכין החלתו בפועל אינו הברזי ואינו מספיק (ואם כן אינו מהווה תנאי).⁴

קעת ברצוני להשתמש בטענה זו כדי לתרץ קושיה מחודדת של המהרי"ל דיסקין.

רקע לסוגיית שריפת חמץ

שָׁבַעַת יָמִים מִצֹּת תֹּאכְלוּ אֶךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֹר מִפֶּתִיכֶם כִּי קֵץ אֲכַל חָמֵץ וְנִכְרְתָה הַגֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי (שמות יב, טו).

שתי נקודות עוררו דיון בגמרא ביחס למילים "ביום הראשון תשביתו":

א. זיהויו של היום "הראשון" – י"ד או ט"ו.

ב. אופן קיום "תשביתו" – בשריפה או בכל דרך.

2 סוגיה המבטאת רעיון זה באופן חד היא הוויכוח בין הלל לכין בני בתירא על הקרבת הפסח בשבת. לאחר שדחו את הלימוד שלו מקל וחומר הציע הלל לימודים נוספים עד שהגיע לקבלה משמעיה ואבטליון, ורק אז השתכנעו בני בתירא שפסח דוחה שבת (ראה בירושלמי, פסחים ריש פרק שיש). הרישא אם כן לא קיימת (אין קל וחומר) אך הסיפא קיימת (הדין נכון: הפסח דוחה שבת).

3 דוגמה קיצונית יותר יש בספרא אמור פרשה יב: "הזה חג הסוכות, זה טעון סוכה ואין חג המצות טעון סוכה, והלא דין הוא ומה אם זה שאינו טעון מצה טעון סוכה, חג המצות שהוא טעון מצה, אינו דין שיטעון סוכה ת"ל [הזה חג הסוכות] זה חג הסוכות טעון סוכה [ואין חג המצות טעון סוכה]".

4 על היחס בין קל וחומר לטיעונים לוגיים קלאסיים דנו הרבה. ראה לדוגמה: הרב מיכאל אברהם, "ה'קל וחומר' כסילוגיים – מודל אריתמטי", הגיון, ב (תש"ן), עמ' 29-46, ובהערות 1-2 שם.

נכנה את הספק הראשון "משתנה המועד" (ולו שני ערכים אפשריים), ואת השני "משתנה האופן" (ואף לו שני ערכים אפשריים).

היחס בין שני משתנים אלו עורר קושיה מעניינת של המהרי"ל דיסקין,⁵ וזו גררה אחריה תירוצים שונים. ברצוני לנתח את מהלך הקושיה בדרך חדשה, שתחשוף הנחה חבויה של המהרי"ל דיסקין על אופייה של מידת הקל וחומר, הנחה הפוכה מזו שהנחנו בפתחת המאמר.

מהו "ביום הראשון"?

משתנה המועד נדון בפסחים דף ה, שם מוצגות כמה ראיות לכך שהיום "הראשון" הוא י"ד בניסן. אחת הראיות היא של רבי עקיבא:

רבי עקיבא אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתים, וכתוב כל מלאכה לא (תעשו) [יעשה בהם], ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה.

על דברי ר' עקיבא אלו אומר שם רבא: "שמע מינה אין ביעור חמץ אלא שריפה". ומסביר שם רש"י:

מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון ערב יום טוב הוא אלא משום דאסור להבעיר ביום טוב – שמע מינה סבירא ליה כר' יהודה דאמר לקמן בפרק כל שעה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויליף לה מנותר; דאי השבתתו בכל רבר סבירא ליה – לוקמיה ביום טוב ויבערנו ברבר אחר, יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים.

על פי דברים אלו ניתן להציג את הטיעון של רבי עקיבא בדרך הבאה:

א. מצוות "תשביתו" מתקיימת "ביום הראשון" (מפורש בפסוק)

ב. "תשביתו" = שריפה (שיטת רבי יהודה)

ג. (נובעת מהנחות א-ב): שורפים "ביום הראשון"

ד. אסור לשרוף בט"ו (מצינו להבערה שהיא אב מלאכה)

ה. (נובעת מסעיפים ג-ד): "ביום הראשון" אינו ט"ו אלא י"ד

דברי רבא לאור הצגה זו הם: ללא הנחה ב' לא ניתן להסיק את ג', וממילא גם לא את מסקנה ה'; ולכן הכרחי לומר שרבי עקיבא מקבל את הנחה ב', דהיינו רבי עקיבא בשיטת רבי יהודה, שאין ביעור חמץ אלא שריפה.

איך מתקיימת מצוות "תשביתו"?

הסוגיה שדנה במשתנה האופן, ביאור אופן ה"תשביתו", נמצאת בפסחים כז ע"ב:

5 ספר לקוט אמרים (המלקט והמאסף: הרב יצחק שלמה בלויא), ח"כ, ירושלים תרצ"ה, עמ' יג-טז (נדפס שוב בחידושי מהרי"ל דיסקין על התורה בפרשת בא). קושיה זו נדונה ארוכות בידי מו"ר הגאון רז"צ גולדברג, ראה בספרי שיעוריו: אור המועדים, ירושלים תשנ"ו, עמ' קכ ואילך ובתחילת ספר לב המשפט, ירושלים תש"ן.

תניא, אמר רבי יהודה: אין ביעור חמץ אלא שריפה. והרין נותן: ומה נוותר שאינו בכל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בכל יראה ובל ימצא לא כל שכן שטעון שריפה? אמרו לו: כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין; לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל? והתורה אמרה תשביתו שאר מבתים — בכל דבר שאתה יכול להשביתו.

רבי יהודה מסתמך בשלב זה של הסוגיה על קל וחומר, וחכמים דוחים קל וחומר זה מכיוון שאם נקבל אותו ייווצר מצב של דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל.

טיעונו של המהרי"ל דיסקין

השאגת אריה (סימן פג) מקשה על דחיית הגמרא בטענה שאף אם נקבל את הקל וחומר — אין כאן סופו להקל, כיוון שאם לא ימצא עצים כדי לקיים "תשביתו" עדיין יהיה חייב לאבד את החמץ מדין "בל יראה ובל ימצא"! המהרי"ל דיסקין מתייחס לקושיה זו,⁶ ואחד התירוצים שהוא מציע מתבסס על הסוכרים שדין "תשביתו" מתחיל בסוף השעה השישית של יום י"ג, שלא כמו "בל יראה" שמתחיל רק בליל ט"ו; ומכאן שבמחצית השנייה של יום י"ד יש דין "תשביתו" ואין דין "בל יראה", כך שאם לא ימצא עצים בזמן הזה נמצא יושב ובטל את מצוות "תשביתו".⁷

לאור תירוץ זה ניתן להציג את הטיעון של חכמים (חכמים דרבי יהודה) בדרך הנאה:

א. דין "תשביתו" מתחיל באמצע י"ד

ב. דין "בל יראה ובל ימצא" מתחיל בט"ו

ג. (נובע מסעיפים א-ב): אם נגביל את דין "תשביתו" לשריפה בלבד נמצא יושב ובטל במחצית יום י"ד; ולכן הקל וחומר של ר' יהודה בטל, ו"תשביתו" הוא בכל דבר.

על פי זה עולה ששיטת חכמים ש"תשביתו" מתקיים בכל דבר נובעת מההנחה ש"ביום הראשון" הוא י"ד (ובמילים אחרות: הערך "י"ד" במשתנה המועד הוא הסיבה לערך "בכל דבר" במשתנה האופן).

מדרך הצגת הטיעון של חכמים נובע, שאם נניח שהיום הראשון הוא ט"ו אף חכמים יחדו

ש"תשביתו" מתקיים בשריפה.

נכנה טיעון זה (הטיעון ש"אם נניח") "הטיעון ההיפותטי":

א. "ביום הראשון" הוא ט"ו (הפירוש הפשוט בפסוק)

ב. (נובע מסעיף א): "תשביתו" מתקיים בשריפה (קל וחומר מנותר)

6 השאגת אריה לא תירץ כך, ולא מצאתי מי שתירץ כך חוץ מהמהרי"ל דיסקין כהוה אמינא הנוכחית.
7 תירוץ זה מבוסס על שיטת תוספות פסחים יב ע"ב שלרבי יהודה דווקא לאחר שש שעות המצווה היא בשריפה, ולא כרש"י שם שלאחר שש מורה ר"י לרבנן שהשבתתו בכל דבר. ואכמ"ל (עיין בהרחבה באנציקלופדיה תלמודית ערך ביעור חמץ, ליד הערות 37-46).

טיעון זה כאמור מקובל גם על חכמים. והנה, אם ניישם את הטיעון הזה על הטיעון של רבי עקיבא, ניווכח כי אף חכמים יכולים להסכים לטיעון של רבי עקיבא. כזכור, הנחה ב' בטיעון של רבי עקיבא הייתה ש"תשביתו" מתקיים בשריפה, ולכן קבע רבא (לפי פירושו של רש"י) שחכמים אינם יכולים לקבל את הטיעון של רבי עקיבא. ברם, לפי מה שהתחדש כעת ששיטת חכמים ש"תשביתו" מתקיים בכל דבר תלויה בכך ש"ביום הראשון" הוא י"ד – יוצא שללא הנחה זו אף הם יודו ש"תשביתו" הוא בשריפה; וכיוון שהטיעון של רבי עקיבא אינו מניח שה"יום הראשון" הוא י"ד (שהרי זה בדיוק מה שהוא רוצה להוכיח) – יוצא שההנחות של טיעונו תקפות אף לפי חכמים! בקצרה: דברי רבא לפי הסברו של רש"י 'חוטאים' לכאורה בהנחת המבוקש, שכן הם מניחים שלדעת חכמים "תשביתו" מתקיים בכל דבר, אך הנחה זו גרבעת מכך ש"תשביתו" הוא ב"ד, והנחה זו היא בדיוק מה שאנו באים להוכיח!

לאור בעיה זו מקשה המהרי"ל דיסקין על דברי רש"י שהסביר כי כוונתו של רבא היא לומר שרבי עקיבא נוקט בשיטת רבי יהודה; אך לדבריו של המהרי"ל דיסקין ניתן לומר שאף חכמים מסכימים לפחות בשלב זה של הטיעון ש"תשביתו" הוא בשריפה! מתוך קושי זה מציע בנו של המהרי"ל, הרי"ל דיסקין אפשרויות אחרות לתרוץ את הקושיה מ"בל יראה ובל ימצא", כך שלא נזדקק לומר ששיטת חכמים באופן קיום "תשביתו" תלויה בשיטתם במועד "תשביתו".

ניסיון פריכה לטיעונו של המהרי"ל דיסקין

כאמור, לפי הצעת המהרי"ל ניתן לצרף שלושה טיעונים יחד בשיטתם של חכמים: "הטיעון ההיפותטי" שנובע מדף כז, שבהנחה שה"יום הראשון" הוא ט"ו חכמים מודים ש"תשביתו" מתקיים בשריפה; הטיעון של רבי עקיבא בדף ה, שמכיוון ש"תשביתו" מתקיים בשריפה "ביום הראשון" הוא י"ד; והטיעון של חכמים בדף כז, שמכיוון ש"היום הראשון" הוא י"ד, "תשביתו" מתקיים בכל דבר. מצירוף שלושת הטיעונים יתקבל הטיעון הבא, שנכנה אותו "הטיעון הכולל של שיטת חכמים" (לצורך הבהירות נקצר קצת את הטיעונים שהרחבנו בהם קודם):

א. ה"יום הראשון" הוא ט"ו (הפירוש הפשוט בפסוק)

ב. (נובע מסעיף א): "תשביתו" מתקיים בשריפה (קל וחומר מנותר)

ג. (נובע מסעיף ב): "ביום הראשון" הוא י"ד

ד. (נובע מסעיף ג): הקל וחומר מנותר אינו תקף, ולכן "תשביתו" הוא בכל דבר

טענות א-ב מהוות את "הטיעון ההיפותטי", טענות ב-ג מהוות את הטיעון של רבי עקיבא, וטענות ג-ד מהוות את הטיעון של חכמים בדף כז.

קל להיווכח שיש בעיה לוגית קשה בטיעון זה: מטענה א' נובעת טענה ג' הסותרת את טענה א', ומטענה ב' נובעת טענה ד' הסותרת את טענה ב'! בעיה זו היא בעיה הפוכה מבעיית הנחת המבוקש שהזכרנו לעיל; בעוד שבהנחת המבוקש אנו מניחים את העולה במסקנה, הרי שבבעיה

8 אמנם יש להעיר שדוחק לומר כך בשיטת רבא, ולכן הקושי הוא בעצם לא רק ברש"י אלא גם על רבא עצמו.

זו אנו מניחים את מה שלבסוף נסתר במסקנה, כך שהמסקנה עוקרת בסופו של דבר את עצמה, "הנחת סתירת המבוקש"! הכשל שבמצב זה הינו שמטענה א' נובעת טענה ג', אך לאחר שמגיעים לטענה ג' נשללת טענה א', ולכן גם טענה ג' נפרכת; והוא הדין לטענות ב' ו-ד'. במצב עניינים כזה מובן שאין שום אפשרות להניח את טענה א', כיוון שהתוצאה היא שטענה זו תסתור בסופו של דבר את עצמה. ומכאן: כיוון שהטיעון היחיד שמפורש בגמרא שחכמים טענו אותו הוא הטיעון כדף כז (על פי הצעת התירוץ של המהרי"ל דיסקין), כלומר טענות ג'-ד', מוכח שהם לא מסכימים לטענות א'-ב'. ממילא מוכרחים להניח שחכמים הוכיחו את טענה ג' לא על ידי הטיעון של רבי עקיבא, אלא באחת מהדרכים האחרות המופיעות בסוגיה שבדף ה'. לאור זאת לא קשה על הצעת התירוץ של המהרי"ל דיסקין, משום שאף מי שהסביר את שיטת חכמים בדף כז על פי "הטיעון של חכמים", מסתדר עם דברי רבא שחכמים אינם יכולים לקבל את טיעונו של רבי עקיבא.

הסבר מחודש של טיעון המהרי"ל דיסקין

אמנם בעזרת תיקון קל בהסבר הקודם נוכל להימנע מהכשל הלוגי שנקלענו אליו. על פי תיקון זה ייראה "הטיעון הכולל" כך (להלן נכנה אותו: הטיעון המתוקן):

א. אם ה"יום הראשון" הוא ט"ו אזי "תשביתו" הוא בשריפה (קל וחומר מנותר)

ב. (נובע מסעיף א, ומהנחה נוספת שאסור לשרוף ביו"ט): ה"יום הראשון" הוא י"ד

ג. (נובע מסעיף ב): הקל וחומר מנותר אינו תקף, ולכן "תשביתו" הוא בכל דבר תורף התיקון: לצורך טיעונו של ר' עקיבא אין צורך להניח ש"תשביתו" מתקיים בשריפה, אלא די להניח משפט תנאי: אם "ביום הראשון" הוא ט"ו אז קיים קל וחומר ו"תשביתו" מתקיים בשריפה. בעצם יש כאן תיקון ל"טיעון ההיפותטי": במקום לטעון שהוא מניח שהיום הראשון הוא ט"ו ומסיק מכך ש"תשביתו" מתקיים בשריפה, אנו מקצרים אותו למשפט תנאי בורד שיוצר תלות בין שני המשתנים, משתנה המועד ומשתנה האופן כנ"ל. ההסבר שהעלה המהרי"ל כדף כז טוען שמשפט תנאי זה נכון לדעת חכמים; אם נוסיף לכך את ההנחה שאי-אפשר לשרוף בט"ו, המסקנה היא ש"ביום הראשון" הוא י"ד.

הוכחה זאת מתאימה לחוק הלוגי הבא:

ההנחה היא שאם A אז B [אם היום הראשון הוא ט"ו "תשביתו" מתקיים בשריפה]

נתון: שלילת B [אסור לשרוף ביו"ט]

מסקנה: שלילת A [היום הראשון אינו ט"ו אלא י"ד]

מכאן ואילך ניתן להמשיך את הטיעון בפשטות: כיוון שהגענו למסקנה ש"ביום הראשון" הוא י"ד — ניתן להסיק מכך שהקל וחומר של ר' יהודה הוא סופו להחמיר; ומכאן שהקל וחומר בטל, ו"תשביתו" מתקיים בכל דבר.

9 חוק לוגי זה מכונה: Modus Tollens — "מצב אי-אישור", וכמילים אחרות: הוכחה על דרך השלילה.

הכשל הלוגי הוסר כתוצאה מכך שטענות א'-ב' (מהטעון הלא מתוקן) שעמדו בסתירה לטענות ג'-ד' אוחדו לטענה אחת (טענה א' בטיעון המתוקן), וכיוון שהיא טענת תנאי (אין היא טוענת לנכונות ערך מסוים של אחד המשתנים, המועד או האופן, אלא רק על הזיקה ביניהם) שוב אין היא נסותרת מטענות ג'-ד' (ב'-ג' במתוקן), שהן דווקא כן טוענות לערך הנכון של כל משתנה.

ההנחה המובלעת בטיעונו של המהרי"ל דיסקין

אלא שעדיין יש לרונן על עיקר התיקון, דהיינו על היחס בין טענה א' לטענה ב'. מטענה א' הסיקה טענה ב' כי כיוון שאסור לשרוף ביום טוב (שלילת הסיפא של טענה א') גרע שהיום הראשון אינו ט"ו (שלילת הרישא). כך אמנם היא הלוגיקה של תנאי מספיק: שלילת הסיפא מוכיחה את שלילת הרישא. אך התנאי שבטענה א' הנו תנאי הכרחי (לכן הדגשנו את ה'דק'), ורק המהרי"ל דיסקין בקושייתו הפך אותו גם לתנאי 'מספיק':

נוסיף הסבר: שלושה רכיבים חבויים בטענה א':

1. היום הראשון הוא ט"ו
2. קיום קל וחומר עקרוני (מבחינת הנתונים)
3. החלת הקל וחומר בפועל – ה"תשביתו" הוא בשריפה.

היחס בין רכיב 1 לרכיב 2 הוא תנאי הכרחי: רק אם היום הראשון הוא ט"ו יש קל וחומר עקרוני. אך היחס בין רכיב 2 לרכיב 3 אינו תנאי הכרחי וגם לא תנאי מספיק, כפי שהוכחנו בפתיחה. ורכיב 2 מהווה מצב של קל וחומר והוא מקביל לרישא של המשפט שנדרן בפתיחת מאמרנו, ורכיב 3 מהווה את החלתו בפועל של הקל וחומר והוא מקביל לסיפא של אותו משפט. כיוון שכך הרי ששלילת רכיב 3 (הסיפא) לא מובילה לשלילת רכיב 2 (הרישא). ואמנם אם היחס היה תנאי מספיק, שלילת הסיפא הייתה מובילה לשלילת הרישא.

כאמור, לדעת חכמים בסופו של דבר הקל וחומר לא חל בפועל, וה"תשביתו" מתקיים בכל דבר (כלומר רכיב 3 בטל), ואמנם אם היינו מניחים שהיחס בין נתוני הקל וחומר לבין החלתו בפועל הוא תנאי מספיק, מוכרחים היינו לומר שגם הרישא של משפט התנאי מתבטלת, וחכמים סוברים שהיום הראשון הוא י"ד, וכך כנראה הניח המהרי"ל דיסקין.

אך כאמור אני מבקש לטעון, שלפי התרצן בדף כז חכמים מקבלים את התנאי הכרחי בין רכיב 1 לרכיב 2, אך בין רכיב 2 לרכיב 3 אין תנאי מספיק ואין תנאי הכרחי, ולפיכך יכול להיות מצב שאף אם היום הראשון הוא ט"ו ומידת הקל וחומר קיימת (קיום הרישא) דין השריפה (הסיפא) לא מתקיים, וזאת מכיוון שאסור לשרוף בט"ו.¹⁰ לא ניתן אם כן להוכיח משלילת דין השריפה את שלילתה של הרישא, דהיינו שהיום הראשון הוא י"ד. חזרנו אם כן לומר שחכמים

10 ניתן להציג טענה זו כך: מה הנפקא מינה לדעת חכמים אם הקל וחומר מתבטל כתוצאה מכך שהיום הראשון הוא י"ד, או רק בגלל שאי-אפשר לשרוף בט"ו?

לא יכולים לקבל את טיעונו של רבי עקיבא, וכדבריו של רבא. קיימת אם כן הנחה מובלעת של המהרי"ל דיסקין הנוגעת באופיו של הקל וחומר: יש הבדל גדול בין להעביר את "ביום הראשון" ל"ד ואז לעקור את הקל וחומר – לבין להותיר אותו בט"ו ואף על פי כן לקיים את ה"תשביתו" ככל דבר. האפשרות הראשונה אינה רק סותרת את הקל וחומר אלא עוקרת אותו מעיקרו (שלילת הרישא), כיוון שבמצב כזה הקל וחומר טופו להחמיר, וקל וחומר כזה "אינו קל וחומר" כלשונם של חכמים; כיוון שכל מטרת הקל וחומר היא להחמיר על הדבר הלמד, וקל וחומר זה גורם לקולא, הרי שהוא בעצם אינו קל וחומר! לעומת זאת האפשרות השנייה, שהיום הראשון הוא ט"ו וה"תשביתו" יתקיים בכל דבר (קיום הרישא), סותרת את הקל וחומר מסיבה חיצונית: אמנם היינו צריכים להחמיר ולהצריך שריפה – אך אסור לשרוף בט"ו. דהיינו יש כאן התנגשות בין שני דיני תורה שונים: מצד אחד קל וחומר, ומצד שני איסור הבערה; מצב זה אינו ייתכן, ולכן חכמים אינם יכולים לקבלו. מדוע מצב זה אינו ייתכן? מדוע לא לומר פשוט שבמקרה כזה אין קל וחומר? הנחת המהרי"ל דיסקין היא שמירת הקל וחומר היא בבחינת "תנאי מספיק": אם קיים בתורה דין אחד סתום ודין אחר קל ממנו, לא רק שהתורה מאפשרת לנו ללמוד מהדין הסתום – אלא אף מחייבת אותנו ללמוד מהדין הסתום. ממילא לא ייתכן שמצד אחד תנחה אותנו התורה לשרוף קל וחומר מנותר – ומצד שני תאסור עלינו לשרוף כיוון שיש כאן איסור הבערה (לא ייתכנו קיום הרישא ושלילת הסיפא). לעומת זאת אם היום הראשון הוא י"ד אין כאן בכלל קל וחומר כיוון שהוא כאמור מוביל לקולא, כך שהתורה כלל לא מנחה אותנו לשרוף (שלילת הרישא ושלילת הסיפא).

כאמור, על פי הנחתנו בפתיחה היחס בין מידת הקל וחומר לבין החלטה בפועל לא מהווה תנאי מספיק (וגם לא הכרחי), כך שאפשרי הדבר שהרישא קיימת (מידת הקל וחומר) והסיפא לא קיימת (אין דין שריפה). ממילא ייתכן לפי חכמים שאף על פי שבפועל לא שורפים בט"ו עדיין היום הראשון הוא ט"ו.

סיכום

טיעונו של המהרי"ל דיסקין – שאם היינו מסבירים את טענת חכמים שהקל וחומר הוא סופו להחמיר כנובעת מכך שהיום הראשון הוא י"ד, אף חכמים היו יכולים לקבל את טיעונו של ר' עקיבא, מה שסותר את דברי רבא – טיעון זה מבוסס על ההנחה שמידת הקל וחומר מחייבת ("תנאי מספיק"), ולכן לא ניתן לסתור קל וחומר בטענה חיצונית, אלא רק לעקור אותו משרשו על ידי הגעה למצב של סופו להחמיר. לעומת זאת מי שכן יסביר כך את טענת חכמים יוכל לטעון שניתן לסתור קל וחומר בשתי הדרכים, וזאת מכיוון שקל וחומר אינו בבחינת תנאי מספיק או הכרחי, ולכן חכמים לא יוכלו לקבל את דברי ר' עקיבא, ודברי רבא אתו שפיר. טענה זו, שהיחס בין קל וחומר לבין החלטה בפועל אינה מהווה תנאי מספיק או הכרחי, מעלה כמובן את השאלה כיצד אם כן ניתן להפעיל את הקל וחומר. התשובה תהיה שמצב הנתונים של הקל וחומר מהווה חלק מתנאי מספיק, דהיינו שהרישא של התנאי כוללת הן מצב

עניינים של קל וחומר, והן חוסר גילוי מפורש של התורה השולל את הסיפא, בין אם גילוי ישיר כמו אלו שהובאו בפתיחת המאמר (בעניין נזיר או בעניין ישיבה בסוכה בחג המצות) ובין אם גילוי על ידי סתירה מדין אחר של התורה (כמו בעניין שריפת החמץ ביום ט"ו). אם אכן מצב עניינים מלא כזה מתקיים, ניתן להחיל את הקל וחומר.

חלק שני: האם "הפיכת" קל וחומר מצילתו מפירכות?

במשנת בבא קמא (ב, ה) נדונה מחלוקת החכמים ור' טרפון אם קרן ברשות הניזק משלמת נזק שלם או חצי נזק:

שור המזיק ברשות הניזק כיצד נגח נגף נשך רבץ בעט ברשות הרבים משלם חצי נזק ברשות הניזק רבי טרפון אומר נזק שלם וחכמים אומרים חצי נזק אמר להם רבי טרפון ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים שהוא פטור החמיר עליהם ברשות הניזק לשלם נזק שלם מקום שהחמיר על הקרן ברשות הרבים לשלם חצי נזק אינו דין שנחמיר עליה ברשות הניזק לשלם נזק שלם אמרו לו דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה ברשות הרבים חצי נזק אף ברשות הניזק חצי נזק אמר להם אני לא ארון קרן מקרן אני ארון קרן מרגל ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים החמיר בקרן מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק אינו דין שנחמיר בקרן אמרו לו דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה ברשות הרבים חצי נזק אף ברשות הניזק חצי נזק.

ר' טרפון משתמש בעיקרון של הפיכת קל וחומר, וכבר הקשו שלפי זה ניתן להציל קל וחומר מפירכות 'רגילות' (פירכות המערערות על היחס קל-חמור על ידי מציאת חומרא בקל' שאינה ב'חמור').¹¹ להלן נעלה את הטענה, שהפיכת הקל וחומר אינה מהווה סיוע כנגד פירכות מסוג זה.

נציג לדוגמה קל וחומר ופירכותו מהסוגיה בקידושין ה ע"א:

אמר רב הונא: חופה קונה מקל וחומר... אלא פריך הכי: ומה כסף שאינו גומר — קונה, חופה שגומרת — אינו דין שתקנה. מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני!

רב הונא מעלה את הקל וחומר הבא:

גומר קידושין		
כסף	לא	כן
חופה	כן	כן

את הקל וחומר ניתן להציג בשני אופנים שונים. ראשית נציג את האופן המשתמע מלשון הסוגיה בהצגת הקל וחומר, ולאחר מכן את האופן המשתמע ממהלך הסוגיה (מתוכן הפירכא, ראה להלן).

11 ראה מאמרו של הרב מיכאל אברהם (לעיל הערה 2), עמ' 34, ובמקורות שמצוינים שם בהערות.

אופן 1

הקל וחומר מורכב משתי קביעות:

1. פעולת הקידושין 'חמורה' (נשתמש כאן בביטוי 'חמור' במשמעות של נוח יותר לחול או להחיל קניין) יותר מפעולת ה'גמר'. הנחה זו מתבססת על היחס שבין שתי המשבצות שבשורה העליונה, שלכן כסף מקדש אף על פי שהוא לא קונה.
2. הקל וחומר עצמו, היסק מהקל לחמור: חופה שגומרת (קל) קל וחומר שמקדשת (חמור). [קביעה זו מבוססת על היחס שבין שתי המשבצות שבשורה התחתונה, יחס שנלמד מהשורה העליונה כנ"ל].

אופן 2

גם כאן הקל וחומר מורכב משתי קביעות:

1. החופה 'חמורה' (תופסת יותר) מכסף. הנחה זו מבוססת על היחס שבין שתי המשבצות שבטור הימני, שלכן חופה גומרת ולא כסף.
2. הקל וחומר עצמו, היסק מהקל לחמור: חופה שגומרת (קל) קל וחומר שמקדשת (חמור). [קביעה זו מבוססת על היחס שבין שתי המשבצות שבטור השמאלי, יחס שנלמד מהטור הימני, כנ"ל].

להלן נציג את הפירכא לפי כל אחד מהאופנים:

	גומר	קידושין	פדיון
כסף	לא	כן	כן
חופה	כן	?	לא

נפתח דווקא באופן השני. הפירכא תוקפת את הקביעה הראשונה: אמנם מהטור הימני (גומר) משמע שחופה חמורה מכסף אך מהטור השמאלי (פדיון) משמע שכסף חמור מחופה. לכן אי-אפשר להסיק מי חמור ממי, וממילא אי-אפשר לעבור לדון בקביעה השנייה, דהיינו בטור האמצעי (קידושין).

ברם, כשאנו עוברים להסביר את הפירכא לפי האופן הראשון של הצגת הקל וחומר (שכאמור דווקא הוא משתמע יותר מלשון הגמרא) – נראה שהפירכא לא עומדת. הקביעה הראשונה טענה שקידושין חמורים יותר מגמר, הטור האמצעי חמור מהימני). להנחה זו אין שום פירכא ממה שקורה בטור השמאלי (פדיון) שכן טור זה אינו עוסק לא בגמר ולא בקידושין. עולה מכאן אם כן שאם נציג את הקל וחומר באופן הראשון לא תהיה כלל פירכא לקל וחומר.

עד כאן הבאנו את המתקבל לכאורה ממצב עניינים של הפיכת קל וחומר. מצב זה אינו סביר, שכן הסוגיות עצמן לא פותרות כך את הקל וחומר, וגם בסוגיה זו הגמרא מקבלת את הפירכא ועוברת לקל וחומר אחר. ננסה אם כן להסביר מדוע גם הפיכת הקל וחומר אינה מצילה אותו מפירכא.

נציג שוב את הטבלה:

גומר קידושין		
כסף	לא	כן
חופה	כן	כן

שני טורים קיימים בטבלה זו: או שהשורה התחתונה חמורה מהעליונה (טור ימני) או ששתי השורות זהות (טור שמאלי). אם נמצא מקרה מסוים שבו השורה העליונה חמורה מהתחתונה תהיה כאן פירכא חדשה לקל וחומר, דהיינו אם בעניין פדיון כסף חמור מחופה יש כאן סתירה לקל וחומר, שהרי לפי הקל וחומר בדיוק באותו אופן שלמדנו שקידושין חמורים מגמר (שהרי כסף מקדש ולא גומר), ולכן חופה יכולה לקדש, כך גם צריך להתקיים קל וחומר נוסף בטור של פדיון, דהיינו שגם פדיון חמור מגמר (שהרי כסף פודה ולא גומר), ואם כן יש קל וחומר האומר שאם חופה גומרת וראי שהיא גם פודה. בקצרה: טור הפדיון היה צריך מבחינה לוגית להחליף את טור הקידושין כדלהלן:

גומר פדיון		
כסף	לא	כן
חופה	כן	כן

פירכא חדשה זו אינה דומה באופייה לפירכא של האופן השני של הקל וחומר. כאן אנו מגיעים להבדל (שהצגנו בפתחת המאמר) בין הפירכא הפנימית לפירכא 'עוקפת' הפורכת ישירות את המסקנה. באופן השני הפירכא שוללת את קיומה של ההנחה הראשונה: לא נכון שערך א' חמור מערך ב' שהרי במקום אחר ערך ב' חמור מערך א'. לעומת זאת פירכא זו מעלה אפשרות חדשה: אם ערך א' חמור מב' הרי שהוא צריך להיות גם חמור מג'. וזה סותר נתון ידוע. דהיינו קל וחומר מסוג זה אינו פועל מסיבה היצונית – כך ידוע על פי דיני התורה האחרים.

להבהרת ההבדל בין שני סוגי הפירכא נציג כאן משל מהתחום החומרי: נניח שפטיש מנחושת לא מצליח לשבור כפיס מעץ ברוש אך כן מצליח לשבור כפיס מעץ אורן. והנה מתגלה שפטיש מפלדה מצליח לשבור את עץ הברוש. המסקנה היא שקל וחומר שפטיש הפלדה יצליח לשבור את עץ האורן. נציג קל וחומר זה כך:

1. פטיש הפלדה חזק מהנחושת (רק הראשון הצליח לשבור את הברוש).
 2. כיוון שהנחושת שברה את האורן קל וחומר שהפלדה תצליח בכך.
- שתי הפירוכות האפשריות לקל וחומר הן כדלהלן:
- א. פטיש הנחושת הצליח לשבור את עץ האלון, ואילו פטיש הפלדה לא הצליח.
 - ב. פטיש הפלטינה הצליח לשבור את הברוש ולא הצליח לשבור את האורן.
- הפירכא הראשונה מערערת על ההנחה הראשונה, כלומר על היחס קל-חמור (בין שני ה'פועלים', בין הנחושת לפלדה) על ידי מציאת 'נפעל' חדש שבו יחס זה מתהפך.
- הפירכא השנייה דווקא מרחיבה על בסיס אותם 'נפעלים' (אורן וברוש) את היחס קל-חמור

ל'פועל' חדש, דהיינו חמור נוסף (והיחס כעת הוא בין נחושת לפלטינה), והקל וחמור מבחינה לוגית אמור לעבוד גם עליהם, אלא שמצינו בהלכה את ההפך, שזה לא עובד. אמנם הפירכא ה'עוקפת' שלפנינו שונה במקצת מהפירכות ה'עוקפות' שהוצגו בפתיחת המאמר. שם ישנו פסוק השולל באופן ישיר את מסקנת הקל וחומר הנדון ("כנפשך": אין אתה מצווה על חסימת אדם). לעומת זאת כאן המקור החיצוני הוא לא פסוק אלא דין מקביל שמוכיח (בעצם קיומו) שהקל וחומר אינו פועל.

דוגמה לפירכא כזו מצינו בריש מכות (דף ב):

בר פדא אומר: ק"ו, ומה המחלל אינו מתחלל, הבא לחלל ולא חילל — אינו דין שלא יתחלל. מתקיף לה רבינא: אם כן, בטלת תורת עדים זוממין, ומה הסוקל אינו נסקל, הבא לסוקל ולא סקל — אינו דין שלא יסקל! אלא, מחוורתא כדשנינן מעיקרא.

גם שם אין ערעור על תהיגיון של הקל וחומר (המבצע חמור מהמתכנן) אלא מציגים לאור זה קל וחומר נוסף, והוא לא עובד! ולא זו אף זו: שם גם הקל וגם החמור משתנים, ואילו בקל וחומר הנדון כאן — הקל נותר במקומו (גמר) ורק החמור מתחלף (מקידושין לפדיון).

יצרנו אם כן זיקה בין פירכא פנימית המערערת על יחסי הקל והחמור לבין פירכא 'חיצונית' עוקפת': כל פירכא פנימית מהווה גם פירכא 'עוקפת' על האופן ההפוך של הקל וחומר. אמנם זיקה זו נוגעת לפירכות, מה שמוכיל לטענה שאין תועלת בהפיכת הקל וחומר לצורך הצלתו מפירכות. ברם, בנוגע לבעיית דיו — ניתן לטעון כרבי טרפון שאף על פי שבאופן מסוים יש בעיה של דיו אם באופן ההפכי אין בעיה — הרי שניתן ללמוד את הקל וחומר ההפוך.

נספח [דרך נוספת להוכחת חוסר התועלת שבהפיכה]

הטבלה המקורית של הקל וחומר מציגה שני משתנים בוליאניים: סוג הקניין (גמר / קידושין) ואופן הקניין (כסף / חופה). ההבנה הפשוטה היא שהקל וחומר בא לטעון על אחר המשתנים (כלבד!) שהערך השמאלי שלו חמור יותר מהימני. כך לפי אופן 1 אנו מתייחסים רק למשתנה הסוג: הערך 'קידושין' חמור מהערך 'גמר', ואין שום אמירה לגבי היחס בין הערכים של משתנה האופן (וממילא אין בעיה בפירכא שטוענת ליחס מסוים בין הערכים של משתנה האופן). ברם טענתי היא שהקל וחומר מתבסס על טענה כפולה, דהיינו שבשני המשתנים — שני הערכים השמאליים חמורים יותר מהימניים. כמילים אחרות, כדי לקיים קל וחומר יש הכרח שהמשבצת שאותה רוצים ללמוד מהקל וחומר, השמאלית התחתונה, תהיה החמורה ביותר בטבלה, וממילא מהצד השני — המשבצת הימנית העליונה תהיה הקלה ביותר. וכפי שיתבאר.

כאמור, בהנחה הראשונה של הקל וחומר אנו לומדים מהשורה העליונה שהקידושין חמורים יותר מהגמר. בטבלה: אנו מוכיחים ששמאל חמור מימין. לשם כך חייב להיות מצב שבמשבצת הימנית העליונה יהיה 'לא'.

קל וחומר ופירכותיו

לעומת זאת בהנחה השנייה של הקל וחומר אנו משווים את התוכן של שתי המשבצות שבשורה התחתונה, כלומר אנו זקוקים לכך שבמשבצת הימנית התחתונה יהיה 'כן' כדי להעביר אותו למשבצת השמאלית התחתונה.¹²

העולה משתי הנחות אלו הוא שכדי לקיים את הקל וחומר (גם כאופן 1!) לא די לנו שהטור השמאלי יהיה חמור מהימני (לשם ההנחה הראשונה של הקל וחומר), אלא מוכרחים אנו שהשורה התחתונה תהיה חמורה מהעליונה (לשם ההנחה השנייה של הקל וחומר).

סיכום

הבחנו במאמר זה בין שני סוגי פירכות לקל וחומר: פירכא פנימית המערערת על יחסי הקל-חמור, ופירכא עוקפת המוכיחה מנתון חיצוני שהקל וחומר אינו פועל. לאור הבחנה זו ראינו בחלק הראשון של המאמר, שקל וחומר אינו תנאי הכרחי וגם אינו תנאי מספיק. שלילת היותו תנאי מספיק נובעת מהיכולת לפרוך אותו פירכא עוקפת. על ידי כך פתרנו קושיה חמורה של המהרי"ל דיסקין בעניין מצוות "תשביתו".

בחלק השני של המאמר יצרנו זיקה בין שני סוגי הפירכות, בתוכנה המחודשת שכל פירכא פנימית היא בעצם גם פירכא עוקפת לאופן ההופכי של הקל וחומר. על ידי כך ביקשנו לענות על הקושיה מדוע הגמרא לא מצילה קל וחומר מפירכות פנימיות על ידי הפיכתו.

סיום (משל בדרך צחות)

דוד טוען: אני אנצח את גוליית.

שואל שאול: מניין לך?

- הרי ניצחתי את האריה.

- ואז?

- הדוב לא ניצח את האריה.

- ואז?

- אני חזק מהדוב.

- מה הקשר לגוליית?

- הדוב ניצח את גוליית.

- מה ירצא מכל זה?

- קל וחומר: אם הדוב שחלש ממני (על בסיס שורת האריה) ניצח את גוליית, אז אני שחזק

מהדוב קל וחומר שאנצח את גוליית!!

- רגע רגע דוד, הרי שמשון ניצח את האריה ולא ניצח את גוליית!

- מה הקשר לקל וחומר – הרי הקל וחומר טוען שאני חזק מהדוב. מה הקשר לשמשון?

12 דרך זו מתבססת על ההנחה שעקרון הדיי הוא רכיב הכרחי בהיגיון של הקל וחומר, דהיינו שלא ניתן להפעיל את הקל וחומר בשורה התחתונה אלא אם כן המשבצת הימנית תזיה חמורה לכל הפחות כמו השמאלית.

אברהם ליפשיץ

- שים לב דוד: אם אתה חזק מהרוב על בסיס שורת האריה – גם שמשון חזק מהרוב על בסיס אותה שורה. מסכים?
- אכן.
- ניתן אם כן להציב בכותרת הטור האמצעי של הטבלה את שמשון במקומך. מסכים?
- נו טוב, יש לי ברירה?
- אין לך. אם כן גם על שמשון צריך להחיל את הקל וחומר והוא צריך לנצח את גוליית בדיוק מאותו היגיון שאתה צריך לנצחו.
- אז שינצח!!!
- זהו – אבל הוא כבר הפסיד בשבוע שעבר...
- אז מה זה אומר על הקל וחומר?
- שהוא לא עובר!!!
- למה?
- לא יודע, אבל זו עובדה.
- יש לי רעיון: אולי הניצחון על בעל חיים מעיד שאני ושמשון חזקים מהרוב לעניין ניצחונות על בעלי חיים (שורת האריה), אך לעניין ניצחונות על בני אדם (שורת גוליית) הרוב חזק מאיתנו.
- אולי כן ואולי לא... מכל מקום הקל וחומר אינו תקף.
- פשוט.... נזכרתי שיש לי פגישה הערב, אולי נדחה את המלחמה להזדמנות אחרת?

גומר		קידושין		דוב		דוד	
כסף		כסף		שמשון		שמשון	
לא	כן	כן	כן	כן	כן	לא	אריה
כן	כן	כן	כן	כן	כן	כן	גוליית
כן	כן	כן	כן	כן	כן	כן	גוליית