

קופל רבינוביץ

החשיבה המדעית, החשיבה ההלכתית ודין ברירה

המאמר עוסק באנאלוגיה שבין החשיבה המדעית והחשיבה ההלכתית, במסגרת אילוצים הנובעים מהבדלים עקרוניים בין עולם המדע לעולם ההלכה. ההשוואה היא בין מדעי הטבע הנסיוניים (להבדיל מן המתמטיקה העוסקת בעולם אפשרי ללא כל עדיפות לעולם ממשי) לבין ההלכה, ששניהם עוסקים רק בעולם ממשי. במדע, המאפיינים של מערכת והפרמטרים שלהם מכילים מושגים אובייקטיביים וגדלים בני-מדידה, בניגוד לעולם ההלכה שבו קיימים גם מושגים סובייקטיביים שאינם בני-מדידה. המשותף לשתי מערכות אלה הוא קיומן של אקסיומות המקיימות את חוקי הלוגיקה, ואשר על בסיסן מגיעים בדרכי היסק לוגיים לתוצאות חד-ערכיות. המחלוקות בעולם ההלכה מקורן בהלכות הראשוניות ובמישור ההערכה ולא בדרכי ההיסק. האקסיומות במערכת ההלכתית הן גזירות הכתוב והלכה למשה מסיני, ואופיין שהן מוחלטות ומחייבות. האקסיומות בעולם המדע אינן מוחלטות ואינן חייבים לקבלן, אלא הן משמשות אותנו רק כהיפותזות, ואנו מקבלים את המאוששות והיעילות שבהן.

עולם המדע ועולם ההלכה שניהם עולמות אידאליים. עולם המדע עומד למבחן המציאות של העולם הריאלי. לעומתו, העולם האידאלי של ההלכה הוא הרצוי והפסיקה בפועל באה להביא את המצוי לרצוי. העולם האידאלי הוא הקובע את ההלכה למעשה. אין אנאלוג בעולם המדע לתחומים בחשיבה ההלכתית הקשורים לפרמטרים סובייקטיביים כגון רצון, כוונה, מחשבה וכיו"ב. חרף השוני ביניהם – בין עולם ההלכה, על הסברא, העיון ודרכי ההיסק בו, ובין עולם המדע – שניהם פרי יצירת המוח האנושי, ועל כן יש מקום לאנאלוגיה ביניהם בעניינים רבים.

מאמר זה מציג ומדגים את הדמיון הקיים בין החשיבה ההלכתית לחשיבה במדע הקלאסי והעדכני. למשל, האנאלוג במדע למושגים "ברירה" ו"איתגלאי מילתא למפרע" מצוי בעולם המדע העדכני, בתורת הקוואנטים.

מבוא

עולם ההלכה הוא מסכת של חוקים קבועים וכללים מוצקים, תורה שלמה של הלכות ודינים. מהותה של ההלכה היא יצירת עולם אידאלי (במובן של לעומת ריאלי) והכרת היחס בינו למציאות על כל עיקריה ותופעותיה. אין תופעה במציאות שאין ההלכה, כפי

שהיא קבועה מראש, ניגשת אליה באמת-מידה אידאלית. איש ההלכה מסתכל בעולם הממשי מתוך בחינה מראש של העולם האידאלי, והוא בוחן את התופעה הריאלית ומחפש את המקביל לה ביצירה האידאלית. היצירה ההלכתית מכילה הרבה יותר מהמקבילה הריאלית. חז"ל כבר קבעו, למשל, כפי שנראה בהמשך, כי עיר הנידחת, הבית המנוגע ובן סורר ומורה לא היו ולא עתידים להיות, ונכתבו כדי לדרוש ולקבל שכר! מאמר חז"ל זה בא להורות לנו שהרבה יצירות אידאליות אינן מתגשמות כלל. מצויים שני סוגים של אנשי הלכה — אלו העוסקים בקביעת ההלכה האידאלית באופן עיוני על-פי דרכי ההיסק והעקרונות ההלכתיים, ואלו העוסקים בהוראה הלכה למעשה על-ידי צפייה במעשה המציאותי וחיפוש המקבילה במערכת ההלכה האידאלית. היטיב לתאר זאת הרב יוסף דב סולוביצ'יק.² הוא משווה את המערכת המדעית (מתמטיקה ופיסיקה) למערכת ההלכה, ומראה את הדמיון ביניהן מבחינת החשיבה הלוגית של אנשי המדע וההלכה והיחס בין מערכות אלו למציאות.

שתי המערכות — המדעית וההלכתית — מובאות כמערכות אידאליות, ולעומתן העולם המציאותי הוא המערכת הריאלית. נעקוב אחר תהליך החשיבה בדיון ההלכתי ונשווה אותו לתהליך החשיבה בתחום המדעי. המתודה המדעית מטפלת בשיטת החיזוי וההסבר של התופעות בטבע.³ בעולם ההלכה, כאנאלוגיה למתודה המדעית, נעסוק בעקרונות ההלכה, בדרכי ההיסק ובלוגיקה של ההלכה — אך בכלים ההלכתיים. ההלכה מתייחסת למצב נתון (אידאלי או ריאלי) וקובעת את הדין שלו. לכל מצב קיים הדין המיוחד לו, וכל עוד מצב זה לא ישתנה, אף הדין הקשור אליו אינו משתנה (בתנאי שגורם הזמן, המתקדם ממילא ובאופן טבעי, אינו משפיע על המצב על-ידי הופעת גורמים נוספים שלא היו לפני-כן, אך על-ידי הסתלקות של גורם או גורמים קיימים).⁴ הגישה למצב הלכתי תשתנה אם תהיה סיבה לכך; בהעדר סיבה, המצב ההלכתי יתמיד כמקודם. למשל, החזקה והכלל של המוציא מחברו עליו הראיה, מבטאים את עקרון ההתמדה של הדין למצב הלכתי נתון אשר ישתנה רק אם תהיה סיבה לשינוי. מצב בהקשר ההלכתי מוגדר על-ידי מרכיביו. מרכיבי מצב הלכתי הם בדרך כלל רבים ומורכבים יותר מאשר מרכיבי מצב פיסיקלי. העולם ההלכתי עוסק הן במושגים ובגדלים אוביקטיביים והן במושגים סוביקטיביים. לעומתו, בעולם הפיסיקלי והמתימטי, עוסקים רק בגדלים מדידים, שהם אוביקטיביים, וביחס ביניהם. לכן, עולם המדע אינו כולל מושגים סוביקטיביים ואחרים שאינם בעלי מדידה.

יש להבחין בין המתמטיקה (והלוגיקה) לבין המדעים הנסיוניים. המתמטיקה עוסקת בעולם אפשרי, שאינו בהכרח עולם ממשי או עולם שעתיד להתממש. המדעים הנסיוניים עוסקים בעולם ממשי אשר בהכרח הוא גם עולם אפשרי. עולם אפשרי הוא עולם שניתן לתארו באמצעות טענות שכל אחת מהן בפני עצמה או בחיבור של כל חלק מהן או של כולם, לא יהיו סתירות לוגיות מסוג כלשהו. עולמנו, שהוא ממשי, בהכרח הוא גם אפשרי. אם לא כך, היה תיאורו מכיל סתירה. אם כן, מה מתואר? הדבר או שמא היפוכו. תיאור הולם של עולמנו (המכיל את היקום כולו), בהיותו גם אפשרי וגם ממשי, חייב למלא שתי דרישות. בהיותו עולם אפשרי, הדרישה היא שתיאורו לא יכיל סתירות, ובהיותו עולם ממשי, נדרש שהתיאור יכיל אך ורק טענות אמיתיות. המתמטיקה (וכן הלוגיקה) תופשת את העולמות האפשריים. באמצעות בלבד, לא ניתן לבדוד ולזהות מכלל עולמות אפשריים אלה את עולמנו הממשי (שהוא גם אפשרי). הבידוד והזהויו של

עולמנו מכלל העולמות האפשריים, מושגים על-ידי ניסויים ותצפיות (כדעת הפילוסופים האמפריציסטים). שתי אבני הברוחן לאמיתות המדעים הניסיוניים הן אישורן על-ידי ניסויים ותצפיות והעדר סתירות לוגיות. המתמטיקה, אשר אינה מכילה סתירות לוגיות, עשויה לעזור בתור כלי היסק לעיבוד נתונים. אולם, אין היא מספקת נתונים, ואין בידה לקבוע אלו נתונים הם אמיתיים. לכן, אין לשייך את המתמטיקה והלוגיקה לכלל המדעים הניסיוניים. עולם ההלכה כולל בתוכו את המערכת האידיאלית והריאלית כאחד; הוא פועל על העולם הממשי — הוא קובע לאדם מישראל כיצד להתנהג ב"עשה" וב"לא תעשה" בדברים שבין אדם למקום ושבין אדם לחברו ולחברה. לכן, בכואנו לערוך השוואה בין החשיבה ההלכתית לחשיבה המדעית, נתייחס למדעים הניסיוניים, ולא למתמטיקה וללוגיקה שעולמם הוא רק זה האפשרי. במובן זה, המדעים הניסיוניים הם האנאלוגיה לעולם ההלכה.

מרכיבי מערכת מדעית וניסיונית מכילים רק גדלים אובייקטיביים, בניגוד לעולם ההלכה הכולל מושגים סובייקטיביים כמחשבה, כוונה, רצון, הערכה וכיו"ב.⁵ לכן, קל יותר העיסוק במערכת המדעית מאשר במערכת ההלכתית. ריבוי המרכיבים הסובייקטיביים יוצר את האפשרות שבמערכת ההלכתית תהיינה מחלוקות, מה שאין כן במערכת המדעית. אולם, בדומה לעולם המדע, גם במערכת ההלכתית קיים העקרון, שבדרכי הסברה והעיון במצב נתון ובהנחות מוגדרות מגיעים לדין המוגדר באופן חד-ערכי. אולם, בגלל ריבוי הפרמטרים (מהם סובייקטיביים) קיימת מחלוקת, שבסיסה בקבלת ההנחות ולא בדרך הסברה והעיון, דבר שהוא נדיר בעולם המדע. פרשני התלמוד וההלכה העריכו מאוד את המדע והלוגיקה שלו שבאמצעותה מגיעים לתוצאה חד-ערכית, בניגוד לעולם ההלכה שבה מצויה המחלוקת. הרמב"ן בחיבורו מלחמת ה', שבו הוא מגן על הרי"ף מפני התקפות ר' זרחיה הלוי בחיבורו המאור הקטן והמאור הגדול, כותב בהקדמתו:

ואתה המסתכל בספרי, אל תאמר בלבבך כי כל תשובותי על הרב רבי זרחיה ז"ל כולן בעיני תשובות נצחות ומכריחות אותך להורות בהם על פני עקשותך ותתפאר בהיותך מספק אחת מהן על לומדיה או תטריח על דעתך להכנס בנקב המחט לדחות מעליך הכרת ראיותי. אין הדבר כן, כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא כרוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת בדור כגון חשבוני התשבורות וניסיוני התכונה.

מדברי רמב"ן אלו, הרואה את החד-ערכיות והעדר המחלוקת באלגברה ובאסטרונומיה בניגוד לתלמוד, אין להסיק אודות דעתו למקור המחלוקת בעולם ההלכה, אם מקורה ברב-ערכיות שבדרכי הסברה והעיון או בקבלה או אי-קבלה של אחת ההנחות או הפרמטרים של המצב ההלכתי הנידון.

לעומת הרמב"ן, הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות מדגיש את כוח הסברה והעיון ודן גם במקורות המחלוקת. בהקשר לעצמת השכל האנושי, הוא פוסל את עדיפות הנביא (שהוא לדעת הרמב"ם שיא ההישגים האנושיים) מן החכם: "אלף ואחד חכמים יכריעו מול אלף נביאים אפילו כל הנביאים כאליהו ואלישע; התורה לא בשמים, והיא ניתנה לבשר-ודם ואחרי רבים להטות. העובדה שהתורה ניתנה כבר לבשר-ודם ולכן אין עדיפות לנביא ואף אין עדיפות ל"סימנים מהשמים" או לבת-קול, מתוארת בצורה מאלפת בסיפור התלמודי על המחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים בדין תנורו של עכנאי.⁷

ראוי לציין כי קיימת ספרות ענפה על דרכה של מחלוקת, על יחס החכמים אליה, על דרכי הפסיקה ואחידות המעשה המתחייב, וכו'.⁸ על שורשי המחלוקת דן הרמב"ם בהמשך הקדמתו לפירוש המשניות. הרמב"ם מחלק את הדינים שבהלכה לחמישה חלקים:

החלק הראשון פירושים מקובלים מפי משה ויש להם רמז בכתוב ואפשר להוציאם בדרך סברא וזה אין בו מחלוקת אבל כשיאמר האחד כך קבלתי אין לדבר עליו.

החלק השני הם הדינים שנאמר בהן הלכה למשה מסיני ואין ראיות עליהם כמו שזכרנו וזה כמו כן אין חולק עליו.

החלק השלישי הדינים שהוציאו על דרכי הסברא ונפלה בה מחלוקת כמו שזכרנו ונפסק הדין בהם על פי הרוב וזה יקרה כאשר ישנתה העיון ומפני כך אומרים (יבמות עו): אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה. אבל נפלה המחלוקת והעיון בדבר שלא נשמע בו הלכה ותמצא בכל התלמוד שהם חוקרים על טעם הסברא שהוא גורם המחלוקת בין החולקים ואומרים במאי קא מיפלגי או מאי טעמא דר' פלוני או מאי בינייהו. והם מביאים אותו על ענין זה ברב מקומות. וזוכרים הטעם הגורם למחלוקת כגון שיאמרו רבי פלוני מחזיק טענה פלונית. ופלוני מחזיק טענה פלונית וכדומה לו. אבל מי שיחשוב שהדינים שנחלקין בהם כמו כן מקובלים מפי משה וחושבים שנפלה המחלוקת מדרך טעות ההלכות או השכחה או מפני שאחד מהם קבל קבלת אמת והשני טעה בקבלתו או שכח או לא שמע מפי רבו כל מה שצריך לשמוע ויביא ראיה על זה מה שנאמר (סנהדרין פח): משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות. וזה דבר מגונה מאד. והוא דברי מי שאין לו שכל ואין בידו עיקרים ופוגם באנשים אשר נתקבלו מהם המצות וכל זה שוא ובוטל. ומה שהביאו להאמין באמונה הזאת הנפסדת הוא מיעוט הסתכלותו בדברי החכמים הנמצאים בתלמוד שהם מצאו שכל הפירוש המקובל מפי משה והוא אמת ולא נתנו הפרש בין העיקרים המקובלים ובין תולדות הענינים שיוציאו אותם בעיון. אבל אתה אל יכנס בלבך ספק שמחלוקת ב"ש וב"ה באמרם (ברכות נא): מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידיים או נוטלין לידיים ואח"כ מכבדין את הבית ותחשוב שאחד משני הדברים האלו אינו מקובל מפי משה מסיני. אבל הטעם שהוא גורם להיות חולקים הוא מה שזכר בתלמוד (שם נב): שאחד מהם אוסר להשתמש בעם הארץ והשני מתיר. וכל מה שידמה לאלו המחלוקות שהם ענפי הענפים. אבל מה שאמרו משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל ענין זה מבואר שכל ב' אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון וידיעת העיקרים שיוציאו מהם הסברות לא תפול ביניהם המחלוקת בשום פנים ואם נפלה תהיה מעוטה. כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה מפני שדעות שניהם היו קרובים זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא והעיקרים כמו כן הנתונים לזה כמו העיקרים הנתונים לזה. אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי ובהם נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו ומה שיש בידו מן העיקרים. ואין להאשימם

בכל זאת. שלא נכריח אנחנו לשני חכמים מתוכחים בעיון להתוכח בשכל יהושע ופנחס ואין לנו ספק כמו כן כמה שנחלקו בו אחרי שאינם כמו שמאי והלל או כמו שהוא למעלה מהם שהקב"ה לא צונו בעבודתו על ענין זה. אבל צונו לשמע מחכמי הדור כמו שאמר (דברים יז) אל השופט אשר יהיה בימים ההם. ועל הדרכים האלו נפלה המחלוקת לא מפני שטעו בהלכות ושהאחד אומר אמת והשני שקר. ומה מאד מבואר ענין זה לכל המסתכל בו. ומה יקר וגדול זה העיקר במצות.

והחלק הרביעי הם הגזרות שתקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור כדי לעשות סיג לתורה. ועליהם צוה הקב"ה לעשותם והוא מה שאמר במאמר כללי (ויקרא יח) ושמרתם את משמרתי ובאה בו הקבלה (יבמות כא). עשו משמרת למשמרת. והחכמים יקראו אותם גזרות. ולפעמים תפול בהם מחלוקת לפני החכם שהוא אוסר כך מפני כך ולא יסכים עליו חכם אחר. וזה הרבה בתלמוד שאומרים רבי פלוני גזר כך משום כך וכך ורבי פלוני לא גזר. וזה כמו כן סיבה מסבות המחלוקות. שהרי בשר עוף בחלב הוא גזרה מדרבנן כדי להרחיק מן העברה ולא נאסר בתורה אלא בשר בהמה וחייה אבל אסרו חכמים בשר עוף כדי להרחיק מן האיסור ויש מהם שלא יגזור גזרה זו שרבי יוסי [הגלילי] היה מתיר בשר עוף בחלב וכל אנשי עירו היו אוכלים אותו כמו שנתפרסם בתלמוד (שבת קל) וכשתפול הסכמה על אחת מן הגזרות אין חולק עליה בשום פנים. וכשיהיה פושט איסורה בכל ישראל אין לחלוק על הגזרה ההיא. אפילו הנביאים בעצמם לא היו רשאים לבטל אותה וכן אמרו בתלמוד שאליהו ז"ל לא יכול היה לבטל אחד מ"ח [דבר] שגזרו ב"ש וב"ה. והביאו טעם על זה לפי שאיסורן פשט בכל ישראל.

והחלק החמישי הם הדינים העשויים על דרך חקירה וההסכמה בדברים הנוהגים בין בני אדם. שאין בהם תוספת במצוה ולא גרעון. או בדברים שהם תועלת לבני אדם בדברי תורה. וקראו אותם תקנות ומנהגים. ואסור לעבור עליהם וכבר אמר שלמה ע"ה על העובר עליהם (קהלת י) ופורץ גדר ישכנו נחש. ואלו התקנות רבות מאד ונזכרות בתלמוד ובמשנה מהם בענין איסור והיתר ומהם בענין הממונות. ומהם תקנות שתקנו נביאים כמו תקנות משה ויהושע ועזרא כמו שאמרו (מגילה ד). משה תקן להם לישראל שיהיו שואלים ודורשים בהלכות פסח בפסח ואמרו (ברכות מח:) משה תקן הזן בשעה שירד המן לישראל אבל תקנות יהושע ועזרא הם רבות. ומהם תקנות מיוחסות ליחידים מן החכמים כמו שאמרו התקין הלל פרוזבול (שביעית פ"י) התקין רבן גמליאל הזקן (גיטין לד:) התקין רבן יוחנן בן זכאי (ביצה ה) והרבה בתלמוד התקין ר' פלוני התקין ר' פלוני. ויש מהם תקנות מיוחסות להמון חכמים כמו שאמרו (כתובות מט:) באושא התקינו או כמו שנאמר תקנו חכמים או תקנת חכמים וכדומה לזה הרבה.

מבין חמשת החלקים הללו — לדעת הרמב"ם — אפשרית המחלוקת בשניים: השלישי והרביעי. בחלק הרביעי — הגזירות שתקנו החכמים והנביאים, סביר שיהיו מחלוקות לפי שהעניין הוא במישור הערכה של המציאות ולא במישור ההיסק הלוגי. אולם בחלק השלישי, "הדינים שהוציאו על דרכי הסברא", לכאורה לא ייתכן מחלוקת במערכת הגיונית. אם דרכי הסברא והעיון קשורים במערכת לוגית, הרי בדרכי ההיסק צריך להגיע למסקנה חד-ערכית והשאלה היא כיצד קיימת מחלוקת. אולם, זה רק לכאורה; כי אכן

משעה שהונחו הנחות היסוד, הרי העיון והסברא מוליכים למסקנה חד-ערכית. המחלוקת היא אפוא בהנחות היסוד. וזהו מה שאומר הרמב"ם שתמיד השאלה היא "במאי קמיפלגי", לאמור מהי נקודת המחלוקת ולא כמה שונה דרך החשיבה. ואומר הרמב"ם שהמחלוקת יכולה ליפול ב"ענפי הענפים" כלומר בנקודה מסוימת בהנחות הקשורות באחד ממרכיבי המצב ההלכתי. לכן, אם מניחים אותן הנחות יסוד, אין מחלוקת, שהרי הסברא והעיון מוליכים לאותן מסקנות. מחלוקת תיתכן רק בהנחת ההנחות, וזאת בתנאי שהעיון והסברא, ככל הנחה לפי דרכה, יעמדו במבחן ההגיון.

דרכי ההיסק הן במידות שהתורה נדרשת בהן ובדרכי הסברא והעיון. תז"ל הקפידו על דרכי סברא והיסק נכונים. בגלל סברא מעוותת ולקויה כדין של קל וחומר סולק ר' יוסי בן תדאי מבית-המדרש, כפי שנאמר במסכת דרך ארץ רבה, פרק ראשון:

כל האסורות לו איסור ערוה ובא עליהן מותר בקרובותיהן. הבא על אשת איש מותר בבתה. זו שאלה שאל ר' יוסי בן תדאי איש טבריא את רבן גמליאל, מה אשתי שאני מותר בה אני אסור בבתה, אשת איש שאני אסור בה אינו דין שאהיה אסור בבתה. אמר לו, צא ופרנס לי כהן גדול שכתב בו (ויקרא כא) כי אם בתולה מעמיו וגו' ואני אפרנס לך כל ישראל. דבר אחר, אין דנין דבר לעקור דבר מן התורה. ונדהו רבן גמליאל.

הסברא והעיון של המוח האנושי מתבססים על אקסיומות. בעולם ההלכה, אקסיומות אלו הן פסוקי התורה והלכה למשה מסיני. אקסיומות אלו, המידות שהתורה נדרשת בהן, והסברא והעיון הם הקובעים את הדין למצבים הלכתיים שונים. אמנם פסוקי התורה הם האקסיומות לעולם ההלכה, ופעמים שחכם אחד לומד מפסוק מסוים לימוד אחד וחכם אחר לומד מאותו פסוק לימוד אחר — אולם הן לזה והן לזה הלימוד מהפסוק הוא בגדר של אקסיומה. אם הדין של מצב נתון קשור לפסוק ששני חכמים לומדים אותו וממנו בצורה שונה, גם הפסק שלהם יהיה שונה. זהו אפוא יסוד המחלוקת ביניהם — מקורה בהנחות היסוד שלהם ולא בדרך העיון. ומכל מקום, הדין המחייב אדם מישראל הלכה למעשה הוא חד-ערכי.

בניגוד לעולם ההלכה שבו מקור האקסיומות ותקפותן הן מסיני, הרי בעולם מדעי הטבע גם האקסיומות הן פרי המוח האנושי ותקפותן היא ההתאמה למציאות הטבעית. אולם, בעולם המתמטיקה, שהוא עולם עיוני טהור ללא כל קשר למציאות הטבעית, תקפות האקסיומות היא במסגרת חוקי לוגיקה כלליים (אינן מאפשרות פרדוקסים וכיו"ב). המתמטיקה משמשת את המדעים הנסיוניים בתור כלי היסק יעיל ביותר, משום ששפתה היא מדויקת ועומדת במבחן הלוגיקה, שלא כשפה המדוברת שהתפתחה במהלך הדורות בחברה הדוברת אותה ללא קריטריונים של חשיבה לוגית. מערכות בעולם המתמטי שהן בעלות אקסיומות שונות, תהיינה שונות ביניהן ואפילו מנוגדות במסקנותיהן, וכולן קונסיסטנטיות ונכונות בתנאי שהאקסיומות שלהן עומדות בחוקי הלוגיקה הבסיסיים (כגון שלוש הגיאומטריות — של אויקלידס, לובצ'בסקי ורימן). לא פלא הוא שיש אנאלוגיה בין החשיבה ההלכתית והמדעית, שהרי אותו מוח אנושי עוסק בסברא, עיון ודרכי היסק. בעולם ההלכה, בנוסף לאקסיומות שהן מסיני ודרכי ההיסק שהן המידות שהתורה נדרשת בהן, יש מרכיבי מצב שהם דינים ועקרונות כלליים שאינם קשורים במצב הלכתי מסוים נתון. מרכיבים אלה תקפים לכל סוגי המצבים אשר דינים ועקרונות אלה

רלוואנטיים לגביהם. מקור המרכיבים הללו הוא בסברא ועיון ולא בתורת אקסיומות. אליהם נתייחס בהמשך.

מושגים אקסיומאטיים ולוגיים כמרכיבים של מצב הלכתי

המרכיבים בעולם ההלכה הם רבים ומגוונים. חלקם נתונים הם לנו מן התורה ומההלכה למשה מסיני, ואלו הם המרכיבים האקסיומטיים. החלק האחר הם מרכיבים הגיוניים שמקורם בסברא והעיון ואינם מסתמכים על הכתוב או על הלכה למשה מסיני. למרכיבים השונים יש כללים ועקרונות שונים, ואינם ייחודיים לנושא או מצב הלכתי מסוים. מצב הלכתי נתון כולל בתוכו מרכיבים שונים ומאפיינים ייחודיים. הדין של המצב ההלכתי נגזר אפוא מן המרכיבים הללו שהם בעלי עקרונות כלליים ומתוך המאפיינים המיוחדים של המצב הנתון. המרכיבים השונים כוללים, בין השאר, את המציאות בפועל, המציאות בכוח, ידיעה, כוונה, מחשבה ועוד אחרים מטיפוסים דומים. הדין של המצב הנתון קשור אפוא למרכיביו ולחוקי ההלכה המיוחדים, הן לכל מרכיב ממרכיביו והן לדיני הנושאים האופייניים של המצב הנתון. מתוך סבך זה של נתונים, על-פי כללים, דרכי ההיסק על-פי הסברא והעיון ועל-פי המידות שהתורה נדרשת, יפסוק הפוסק את הדין.

המציאות בפועל היא המציאות הטבעית היכולה להיות בכל תחום מתחומי החיים. לעתים פרטי מציאות זו נתונים במחלוקת אשר יש לבררה משום שהפרטים הללו עשויים להשפיע על הדין. במצב הלכתי זה כלול מרכיב הידיעה הלוקה בחסר, ויש אפוא לקבוע מהי המציאות. לכן, חוקי ההלכה הקשורים למצב מיוחד זה כוללים מרכיבים של דיני עדות, חקירה ודרישה וכיו"ב. מאפיין אחר במרכיב הידיעה הוא הספק בידיעת המציאות בפועל. שונה הספק בידיעת המציאות ממקרה של מחלוקת אודותיה: במחלוקת, הצדדים השונים מכירים אותה מציאות בצורה שונה, וכל צד טוען לידיעה ודאית של המציאות; ואילו במקרה של ספק בידיעת המציאות, איש אינו טוען לידיעה ודאית. אולם, בדרך-כלל, לספק בידיעת המציאות קיים דין ודאי. בין המרכיבים בקביעת הדין במקרה של ספק נכללים מושגים של חזקה, רוב וכיו"ב, בהתאם לנושא הנידון. למשל, במציאות בפועל של ספק טומאה קיים דין ודאי ייחודי הקובע, כי ספק טומאה ברשות הרבים טהור וברשות היחיד טמא. דבר זה נלמד מסוטה.⁹ דין זה הוא כללי וסוחף, המכריע גם במקרה של ידיעה ודאית עקיפה ובלתי ישירה, שמקורה בצירוף שני מקרים של ספק אשר יחדיו יוצרים ודאות. דוגמה לכך היא: שני שבילים שבאחד מהם לכל רוחבו מצויים קברים והעובר בו טמא ושביל שני טהור, ואין יודעים איזהו השביל שבו קברים. שני אנשים הלכו כל אחד בשביל אחר, ולאחר מכן נגעו כל אחד מהם באוכל אחר. אם נשאלו בזה אחר זה — כל אוכל כפני עצמו טהור, כי ספק טומאה ברשות הרבים טהור, אף-על-פי שאנו יודעים בוודאות שאחד המאכלים נטמא על-ידי אחד האנשים.¹⁰ אכן, המאכלים במקרה זה טהורים אבל לא באותה מידה כפי שהיו יכולים להיות טהורים אילו היתה ודאות ישירה של מציאות בפועל שבה שני השבילים טהורים. בהתאם לכך מדגישים התוספות בד"ה אם נשאל: "לא שיאכלם אדם אחד דאם כן יאכל ודאי טומאה". העובדה שאסור לאדם אחד לאוכלם מעידה, שטהרת המאכלים מוגבלת ושונה מהמקרה של ידיעה ודאית וישירה של טהרה.

דוגמה אחרת של ספק בידיעת המצב בפועל אולם הדין הוא ודאי, הוא פסק ההלכה

המבוסס על שני עקרונות: האחד, הולכים אחר הרוב; והשני, כל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכל דפריש מרובא פריש. העקרון השני, בדומה לדוגמה הקודמת, גובר על ספק בידיעת המציאות אשר בדרך עקיפה ובלתי ישירה אפשר לדעת אותה בוודאות. העקרון השני דלעיל מובא בכמה מקומות בש"ס. למשל: עיר שבה יש תשע חנויות המוכרות בשר נבלה וחנות אחת מוכרת בשר שחוטה, ושני אנשים קנו חתיכות בשר מהחנוות המוכרות בשר שחוטה והחתיכות ניכרות כי מבהמה אחת הן. אחד האנשים איבר את חתיכת הבשר שלו ולאחר מכן מצאה. ההלכה היא, כי החתיכה השמורה כשרה והחתיכה שאבדה ונמצאה היא טריפה מאחר ודפריש מרובא פריש, ורוב החנויות בעיר זו מוכרות בשר נבלה. פסיקה זו היא אף-על-פי שניכר כי שתי החתיכות הן מאותה בהמה. לפנינו אפוא ידיעה ודאית עקיפה, ואף-על-פי-כן במערכת של האחד הבשר כשר ובמערכת של השני הבשר טרף, וזאת בגלל גורם נוסף במערכת זו שאינו קיים במצב ההלכתי של הראשון.¹¹

לכאורה, הפסיקה בשתי הדוגמאות הללו (שני השבילים והאטליזים) נראית לא הגיונית, מאחר שתוצאות הפסיקה אינן תואמות את המציאות הטבעית. אולם לא כך הדבר. יש להבחין בין המציאות הטבעית לבין הדין הקשור למצב הלכתי נתון, שאחד ממרכיביו היא המציאות הטבעית וכתוצאה מכך מצטיירת כביכול "מציאות דינית".¹² המציאות הטבעית היא כוללת (טוטאלית) ואינה ניתנת לחלוקה, בניגוד ל"מציאות דינית" המוגבלת למצב ההלכתי הנידון ובדרך-כלל אינה חורגת ממנו לעבר מצבים הלכתיים אחרים. הדין פועל באופן מוגבל, ועל-כן "המציאות הדינית" שייכת למצב ההלכתי הנידון ואינה בהכרח מקרינה לעבר מצב הלכתי אחר. הפסיקה מאפיינת את הדין בהתחשב במציאות הטבעית ובפרמטרים אחרים הקשורים בנושא המציאות הטבעית הנידונה, ואין הדין קובע מציאות טבעית זו. לכן, משום היות הדין מוגבל בהיקפו, ייתכנו מקרים של אי התאמה בין המציאות הטבעית ובין המציאות המצטיירת מן הדין ("מציאות דינית"). הואיל והדין מוגבל למצב הלכתי נתון על מרכיביו ומאפייניו המיוחדים והוא מתייחס רק לו, כך "המציאות" המצטיירת מן המצב ההלכתי הנתון מוגבלת למצב זה בלבד.

דוגמה למוגבלות הדין היא מצב של ספק במציאות, ובקביעת הדין במקרה של מצב זה יש מרכיבים של חזקה ורוב. הדין הוא, כי חזקה ורוב — רוב עדיף. מכאן למדים, כי החזקה אינה כוללת והיא אינה מכריעה בכל המקרים של ספק, אלא מוגבלת וכפופה למרכיבים אחרים של המצב הנתון. אלמלא הרוב, החזקה היתה תופסת והבעלות היתה שונה, וזאת למרות שהמציאות הטבעית היתה ונשארה בעינה ורק הבעלות השתנתה. בעלות הוא מושג ממדעי החברה (מושג משפטי) ולא ממדעי הטבע הנסיוניים.¹³ השינוי בבעלות מקורו בספק בידיעה, והפרמטרים ההלכתיים הם הקובעים את הדין.

דוגמה בולטת לאי-התאמה שבין המציאות הטבעית לדין, ואשר במבט שטחי היא חסרת הגיון ובעלת סתירה, מובאת בפירוש אור החיים לר' חיים בן עטר בעניין היטמאות כהן למת. לגבי כהן הדיוט נאמר (ויקרא כא, א-ג): "ויאמר ה' אל משה אמר אל הכהנים בני אהרן, ואמרת אלהם לנפש לא יטמא בעמיו. כי אם לשארו הקרב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו. ולאחתו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש לה יטמא". גם בניזיר, בדומה לכהן, מפרטת התורה את הקרובים שהנזיר אינו נטמא להם במותם (במדבר ו, ו-ז): "כל ימי הזיר לה', על נפש מת לא יבא. לאביו ולאמו לאחיו ולאחתו לא יטמא להם במותם, כי נזר אלהיו על ראשו".

הגמרא במסכת נזיר (מז ע"ב — מט ע"ב) לומדת מהפירוט ומההשוואה דינים מיוחדים. וכן מסבירה מדוע יש לפרט את כל הקרובים ומדוע אין ללמוד מזה על זה. לעומת זאת, ביחס לכהן אין דיון כזה בש"ס אלא בתורת כהנים (ספרא) פר' אמור:

יאמר לאמו, מה ת"ל אביו. מה אמו שהיא מתחללת הרי הוא מטמא לה, אביו שאינו מתחלל אינו דין שיטמא לו. אלו כן הייתי אומר מה אמו בידוע אף אביו בידוע. אביו חזקה מנין. ת"ל לאביו.

או"ח לויק' כא, ב, בד"ה לשארו, מצטט ברייתא זו מהספרא ומביא את קושיית חכמי לונגל לרי"ף כדלקמן:

לעולם לא יאמר הכתוב לאביו ואנו למדין מק"ו מאמו, מה תאמר הרי אביו זה אינו ידוע כאמו יטמא ממ"נ, אם זה אביו מטמא ואם אינו אביו א"כ הוא ממזר ואין לו כהונה, עד כאן. ובעיני אינה קושיא כלל...

האו"ח מביא שני תירוצים אפשריים על הקושיה, השני הוא:

ועוד נראה לי, כיון שיש מציאות שאביו אין לו אלא חזקה והבן מוחזק בכהן, כגון שיש לפנינו ב' בני אדם מוחזקים בחזקת כהנים כל אחד בפני עצמו גם מוחזקים שהאחד מהם אב ואחד בנו, ומציאות זה יכול להיות שירוע חזקת האב שאינו כהן ולא יורע חזקת הבן להסירו ממדרגת כהן, ונא' שאין זה אביו ונשאר הבן בחזקתו, כיון שכן אם לא אמר לאביו הייתי דן שלא יטמא לאביו חזקה באופן הנזכר מטעם שירוע חזקת אביו והבן ישאר כהן לעולם...

תירוצו של האו"ח הוא "מציאות דינית" שהאב אינו כהן והבן כהן — דבר שאינו מתיישב הגיונית עם מציאות טבעית. כאמור, הדבר אפשרי מבחינה לוגית כי "המציאות הדינית" מוגבלת לנושא ההיטמאות בלבד ואינה כוללנית כמציאות טבעית. אין אפוא להחיל את "המציאות הדינית" מעבר לתחומה המוגבל. הדין כאן מתייחס למצב הלכתי נתון ולצורך מצב זה בלבד. הנסיון להרחיב את "המציאות הדינית" של המצב ההלכתי הנתון מעבר לתחום מצב זה, כדומה למציאות טבעית כוללנית, הוא שהביא למצב הבלתי הגיוני אשר אינו תואם ומתיישב עם המצב הטבעי הכוללני. מבחינת המצב ההלכתי, הדין הוא שהבן כהן ונטמא לאביו. השאלה אם האב כהן או לאו אינה שייכת במקרה זה למצב ההלכתי הנידון, העוסק בדין ההיטמאות של הבן.

בחשיבה המדעית, המציאות היא, כמובן, המציאות הטבעית והיא כוללנית. לכן קיים בעולם הפיסיקלי עקרון היחסיות, הקובע כי אותם החוקים קיימים בכל מערכות הייחוס האינרציאליות וקיימים חוקי מעבר ממערכת ייחוס אחת לרעותה.¹⁴ לא כן הדבר בחשיבה ההלכתית, שבה "המציאות הדינית" מוגבלת, ולכן לא תמיד ניתן להשליך מדין במצב הלכתי אחד ולהקרינו למצב הלכתי אחר הגם שיש דברים משותפים לשני המצבים ההלכתיים. למשל, בדוגמה של היטמאות הבן כהן לאביו אשר הלכתית איננו כהן. במצב הלכתי זה יש "מציאות דינית" של אב ובן ו"מציאות דינית" של כהונה שמאופיינת, בין השאר, בכך שעוברת רק בירושה מאב לבן. במצב הלכתי אחד, הקשור בנושא ההיטמאות, "המציאות הדינית" שבין השניים היא מציאות של אב ובן. במצב הלכתי שני, הקשור בנושא הכהונה של שני אנשים אלה, האחד כהן והשני איננו כהן. דוגמה

שנייה היא של תשעה איטליזים המוכרים טריפה ואחד המוכר שחוטה. המציאות הטבעית המשותפת לשני האנשים היא, שהם קנו בשר באותה חנות וניכר כי שתי חתיכות הבשר הן מבהמה אחת. "המציאות הדינית" של המצב ההלכתי לגבי האחד היא שהבשר טרף, ואילו "המציאות הדינית" של המצב ההלכתי לגבי השני היא שהבשר כשר. למרות קיום חלק משותף בשני המקרים, אין הדין של האחד מקרין על הדין של השני. הידיעה או אי-הידיעה אינם משנים את המציאות הטבעית, אלא רק את הדין שבו מציאות זו מהווה מרכיב במצב ההלכתי. ההבדל ביניהם הוא כהבדל בין האונטולוגיה (תורת היש) לבין האפיסטמולוגיה (תורת ההכרה) שבה מיתוספת הידיעה על היש.¹⁵

כשם שהידיעה היא מרכיב בתחום ההלכתי, כך גם המחשבה, הכוונה והרצון.¹⁶ המחשבה היא מרכיב חשוב בקדשים (וכן בענייני טומאה וטהרה), למשל: מחשבת פיגול פוסלת קרבנות, מביאה לידי חיוב כרת, פוסלת אכילה וכיו"ב. לומר לך, המחשבה משנה באופן משמעותי את הסטאטוס ההלכתי. גם בקניינים תופסת המחשבה מקום, למשל הונאה וכיו"ב. בדומה למחשבה גם מרכיבי הכוונה והרצון קובעים את הסטאטוס ההלכתי. כך למשל, הכוונה פוטרת את האדם מדין רוצח. במסכת סנהדרין עז"ב מונה המשנה רשימה של פטורים כאלה:

נתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם, לנכרי והרג את ישראל, לנפלים והרג את בן קיימא — פטור. נתכוין להכותו על מתניו ולא היה בה כדי להמיתו על מתניו, והלכה לה על לבו והיה בה כדי להמיתו על לבו ומת — פטור... רבי שמעון אומר אפילו נתכוין להרוג את זה והרג את זה, פטור.

ובהמשך בגמרא מובא טעמו של ר' שמעון: "דתניא רבי שמעון אומר, עד שיאמר לפלוני אני מתכוון. מאי טעמא דרבי שמעון, אמר קרא (דברים יט) וארב לו וקם עליו, עד שיתכוון לו".

דוגמה אחרת שבה מעשהו של האדם מגלה את כוונתו ורצונו, ובהתאם לכך מחייבת אותו, מצויה במשנה בבא בתרא א, ג: "המקיף את חברו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השנייה ואת השלישית, אין מחייבין אותו. רבי יוסי אומר, אם עמד וגדר את הרביעית, מגלגלין עליו את הכל". המעשה שבו גדר האדם (המוקף, ויש אומרים אף המקיף) את הצד הרביעי של מגרשו, מוכיח כי מעשה הגידור של שלושת הצדדים שחברו ביצע רצויים לו, ועל-כן חייב המוקף לשלם למקיף את חלקו עבור שלושת הצדדים המשותפים לו ולחברו.

בנושא של קניינים הנעשים בין שני צדדים, חשובה הכוונה בעת ההתקשרות בין הצדדים, ואם בפועל אין הדברים מתבצעים לפי ההתקשרות — הדין הקשור לכך משתנה בהתאם. גם הטעם שמקדשים אשה בטבעת פשוטה הוא כדי שהאשה המתקדשת לא תחשוב שערכה של הטבעת רב משוויה האמיתי והקידושין יפסלו. אף הכלל "זכין לאדם שלא בפניו ואין חבים לאדם אלא בפניו" מקורו בהנחה שהמעשה רצוי למזוכה או אינו רצוי למחויב. מקורו של כלל זה אינו בתורה אלא מכוח הסברא. הכוונה, הרצון והמחשבה הם אפוא מרכיבים בעולם ההלכה, אולם אינם מרכיבים כלל בעולם הפסיקה והמתימטיקה, בניגוד למציאות בפועל ולידיעה.

מרכיב נוסף הקיים בהלכה ובמדע הוא המציאות ככוח. בעולמה של הלכה, המציאות בפועל של המצב ההלכתי הנידון היא המציאות הטבעית המצויה בהווה. לעומתה,

המציאות בכוח היא מציאות אפשרית שהיתה בעבר ולא התגשמה, או מציאות עתידית אפשרית, בין אם תתגשם ובין אם לא. המקבילה בעולם המדע היא הפוטנציאל. למציאות בכוח קיימים מאפיינים רבים בהלכה. המושגים: כל העומד, הואיל, ראוי, מיגו, ברירה, איתגלאי מילתא למפרע וכיו"ב קשורים למציאות בכוח. כל אחד ממושגים אלה מצוי במספר רב בספרות ההלכתית בנושאים שונים (לדוגמה, ענייני ירושה), ואפשר למצוא לכל אחד מהם כללים הלכתיים רבים התקפים במצבים ההלכתיים השונים, והם ניתנים להיסק בהגיגה של ההלכה. מרכיבים אלה לא באו מגזירת הכתוב או בתורת הלכה למשה מסיני, אלא מקורם בסברא ועיון. בנוסף לאלו, יש בספרות ההלכתית דוגמאות רבות אחרות של מציאות בכוח. נעיין בכמה דוגמאות שבהן ניכרת הפסיקה ההלכתית כתוצאה ממרכיב המציאות בכוח. בגיטין עט ע"א שנינו:

משנה: היתה עומדת על ראש הגג וזרקו לה, כיון שהגיע לאויר הגג — הרי זו מגורשת. הוא מלמעלה והיא מלמטה וזרקו לה, כיון שיצא מרשות הגג נמחק או נשרף — הרי זו מגורשת.

גמרא: נשרף: אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח, לא שנו אלא שקדם גט לדליקה, אבל קדמה דליקה לגט — לא. מאי טעמא, מעיקרא לשריפה קאזיל.

דוגמה אחרת היא בביעור חמץ ובמחלוקת אם דבר הגורם לממון כממון דמי או לאו כממון דמי. במקרה של פקדון שהוא חמץ, מביאה הגמרא בפסחים ה ע"א בתור נימוק שיש לבער אותו לפני הפסח כדלקמן: "כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתיכו, כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכו דמי ואסור". בפועל החמץ לא אכר ולא נגנב אולם קיימת אפשרות כזו, דהיינו זו מציאות בכוח, ואם היא תתגשם תקום החובה לשלם, ולכן נחשבים בני מחוזא כבעלי הממון. דין ממון יש לחמץ אף-על-פי שהוא אסור בהנאה, לכן עליהם לבער את פקדון החמץ.

דוגמה נוספת היא לאו הניתק לעשה. העובר על לאו חייב בדרך-כלל מלקות. אולם במקרה של לאו הניתק לעשה, העשה הוא תקנתו של הלאו ועל-כן העובר יהיה פטור ממלקות. הגמרא מביאה מחלוקת חכמים מאימתי נפטר האדם במקרה זה ממלקות — אם לאחר שקיים את העשה בפועל ואזי בית-הדין אינו מלקה אותו, או כל עוד אפשר לקיים את העשה בעתיד ואזי אינו לוקה בפועל בהווה. ובלשון הגמרא (מכות טו ע"א): "ביטלו או לא ביטלו, קימו או לא קימו". הדין הקשור במציאות בכוח שונה מדין של מציאות כזו בפועל. כגון, בבא קמא יז ע"ב: "דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל — פטור, דאמרינן ליה מנא תבירא תבר". מפרש רש"י ועמו כמה ראשונים, כי פטור הכוונה "פטור המשבר וחיב הזורק אלמא בטר מעיקרא אזלינן". לעומתם, הראב"ד וראשונים אחרים מפרשים ששניהם פטורים, כי סוף-סוף הכלי לא נשבר מחמת הזריקה. הם מסתמכים על מקרה דומה המובא שם בגמרא בבא קמא כז ע"ב-כז ע"א:

ואמר רבה זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקבלו בסייף, פלוגתא דרבי יהודה בן בתירא ורבנן. דתניא הכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות בין בבת אחת בין בזה אחר זה, כולן פטורין. רבי יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב מפני שקירב מיתתו.

מדוגמה זו רואים כי לכולי עלמא הראשון פטור, והמחלוקת היא אם השני פטור (כדעת חכמים) או חייב כדעת ר' יהודה בן בתירא. למעשה המחלוקת תלויה בכך אם מצב בכוח משמש כסיבה חיובית או רק בשלילה. אם הראשון פטור, אין מצב בכוח משמש כסיבה חיובית. לכן, אפילו אם בתר מעיקרא אוליןן, כלומר מסתכלים על המצב בכוח ובשעה שזרק את הכלי היה בכוחו להישבר, ובכל זאת אין מחייבים אותו משום שבסופו של דבר הכלי לא נשבר מחמתו. מכאן, שמצב בכוח אינו משמש כסיבה חיובית, אולם הוא משמש בצורה שלילית. השני פטור אף ששבר את הכלי, לא מפני שאנו חושבים את הכלי כשבור כבר לפני כן לפני שהלה שיברו, אלא מפני שאין אנו יכולים לומר שבלי שבירתו של זה הכלי לא היה נשבר.

נדגים את המושגים כל העומד, הואיל, ראוי ומיגו — הקשורים במציאות שבכוח ומופיעים בכל תחומי ההלכה. הגמרא במסכת בבא קמא עו ע"ב-עו ע"ב, הדנה בסוגית תשלומי ד' וה' במקרה של גנב, הקדיש, טבח ומכר, מביאה במסגרת השקלא וטריא כדלקמן:

הא דרבי שמעון כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לפדות כפדוי דמי. כל העומד לזרוק כזרוק דמי, דתניא רבי שמעון אומר יש נותר שהוא מטמא טומאת אוכלין ויש נותר שאינו מטמא טומאת אוכלין. כיצד, לן לפני זריקה אינו מטמא טומאת אוכלין, לאחר זריקה מטמא טומאת אוכלין. וקיימא לן מאי לפני זריקה קודם שנראה לזריקה, לאחר זריקה לאחר שנראה לזריקה. קודם שנראה לזריקה לן מאי היא דלא הויה שהות ביום למזריקה דשחטיה סמוך לשקיעת החמה ואינו מטמא טומאת אוכלין. לאחר שנראה לזריקה לן דהויה שהות ביום למזריקה מטמא טומאת אוכלין. אלמא כל העומד לזרוק כזרוק דמי. וכל העומד לפדות כפדוי דמי, דתניא רבי שמעון אומר פרה מטמא טומאת אוכלין הואיל והיתה לה שעת הכושר. ואמר ריש לקיש אומר היה רבי שמעון פרה נפדית על גבי מערכתה אלמא כל העומד לפדות כפדוי דמי.

ר' שמעון סובר שאיסורי הנאה אינם מטמאים. הוא לומד זאת מהפסוק: "מכל האוכל אשר יאכל" (ויקרא יא, לד): אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים או לנכרי או לישראל קרוי אוכל. לכן, אם היה לאוכל שעת היתר הנאה מעת שנשחטה הבהמה ואף-על-פי שלא נהנו ממנה ולאחר מכן נאסרה בהנאה, כבר ירדה על הבהמה דין קבלת טומאה. ואומר ר' שמעון, כי קדשים כגון תודה וקודשי קדשים המותרים לאכילה ליום אחד, אם עברו לינת לילה יש להם דין נותר ואסורים בהנאה, אולם הם מטמאים אם היתה שהות ביום לזריקת הדם אף-על-פי שלא נזרק, כי כל העומד לזרוק כזרוק דמי. אבל אם לן קודם שנראה לזריקה, לאמור לא היתה שהות ביום לזרוק את הדם, אין הבהמה מטמאה טומאת אוכלין, משום שלאו כזרוק דמי ולא היתה לקרבן כל מציאות אפשרית להיות מותרת לאכילה. הוא הדין בפרה אדומה שלאחר שחייטתה ניתן היה לאכלה אף-על-פי שמציאות זו לא מומשה, ולכן היא מטמאת טומאת אוכלין. לפי ריש לקיש, לשיטת ר' שמעון כי פרה נפדית אפילו נשחטה על גבי מערכתה כמשפט, שהרי יכול לפדותה אם מצא אחרת יפה הימנה, ולכן היתה לה שעת כושר לאכילה אף-על-פי ששעה זו לא מומשה בפועל, ועל-כן היא מטמאה טומאת אוכלין.

סוגיה דומה מוצאים אנו במסכת מנחות קב ע"א-ע"ב, בנושא של מחשבת פיגול

ובהקשר לשעת כושר של פרה אדומה שבגינה מטמאה טומאת אוכלין:

אוכלא [ולא] מטמא טומאת אוכלין. מיתיבי המביא אשם תלוי ונודע שלא חטא, אם עד שלא נשחט נודע לו יצא וירעה בעדר, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה; רבי אליעזר אומר יקריב שאם אינו בא על חטא זה הרי הוא בא על חטא אחר. משנשחט נודע לו הדם ישפך והבשר ישרף, נזרק הדם הבשר יאכל. ורבי יוסי אומר אפילו הדם בכוס יזרק והבשר יאכל. ואמר רבא רבי יוסי בשיטת רבי שמעון אמר דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי. מידי הוא טעמא, אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי בר חנינא היינו טעמא דרבי יוסי דקסבר כלי שרת מקדשין את הפסולין לכתחילה ליקרב. אמר ליה רב אשי לרב כהנא מדאמר רבי שמעון כל העומד לזרוק כזרוק דמי כל העומד לשרוף נמי כשרוף דמי, נותר ופרה אמאי מטמאין טומאת אוכלין עפרא בעלמא נינהו. אמר ליה חיבת הקודש מכשרתן.

לפי ר' שמעון, אם כל העומד לזרוק כזרוק דמי, אזי גם כל העומד לשרוף כשרוף דמי. אם כן, למה נותר ופרה אדומה מטמאים טומאת אוכלין, הרי הם עומדים לשריפה ועתידים להיות אפר, ואילו אפר אינו אוכל שייטמא? ומתרצת הגמרא, כי חיבת הקודש מכשירה אותם לקבלת טומאה. לאמור, החשיבות שבדבר מכשיר אותו לקבלת הטומאה. המושג "כל העומד" מופיע גם בנושאי קניינים. כך ביבמות לח ע"ב:

איתיביה אביי ולבית שמאי אין ספק מוציא מידי ודאי, והתנן נפל הבית עליו ועל אביו עליו ועל מורישיו והיו עליו כתובת אשה וב"ח יורשי האב אומרים הבן מת ראשון ואחר כך מת האב וב"ח אומר האב מת ראשון ואחר כך מת הבן, בית שמאי אומרים יחלוקו ובית הלל אומרים נכסים בחזקתן, והא הכא יורשי האב ודאי וב"ח ספק וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי. קסברי בית שמאי שטר העומד לגבות כגבוי דמי. ומנא תימרא דתנן מתו בעליהן עד שלא שתו, בית שמאי אומרים נוטלות כתובתן ואינן שותות, ובית הלל אומרים או שותות או לא נוטלות כתובתן. או שותות (במדבר ה) והביא האיש את אשתו אמר רחמנא וליכא, אלא מתוך שלא שותות לא נוטלות כתובתן. והא הכא דספק הוא ספק זנאי ספק לא זנאי וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי. אלא שמע מינה שטר העומד לגבות כגבוי דמי.

המושג "הואיל" מופיע בנושאים שונים. לדוגמה, בביצה כא ע"א, בעניין אפייה מיום טוב לחול:

האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה. רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל.

המושג "ראוי" אף הוא מצוי במקומות רבים, למשל במנחות יח ע"א-ע"ב:

משנה: לא יצק לא כלל ולא פתת ולא מלח ולא הניף לא הגיש או שפתתן פתים מרובות ולא משחן, כשירה.

גמרא: מאי לא יצק, אילימא לא יצק כלל עיכובא כתב בה, אלא לא יצק כהן
אלא זר. אי הכי לא כלל נמי לא כלל כהן אלא זר הא לא כלל כלל פסולה,
והתנן ששים נבללין ששים וא' אין נבללין והוינן בה כי אינם נבללין מאי הוי
והתנן לא כלל כשרה. ואמר רבי זירא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת
בו וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. מידי איריא הא כדאיחא והא
כדאיחא לא יצק לא יצק כהן אלא זר לא כלל לא כלל כלל.

המושג "מיגור", בבא מציעא ט ע"ב:

משנה: היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי נטלה
ואמר אני זכיתי בה, זכה בה. אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחלה, לא אמר
כלום.

גמרא: תנן התם מי שליקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני, רבי אליעזר
אומר זכה לו, וחכמים אומרים יתננה לעני הנמצא ראשון. אמר עולא אמר רבי
יהושע בן לוי מחלוקת מעשיר לעני, דרבי אליעזר סבר מגו דאי בעי מפקר
נכסיה והוי עני וחזי ליה השתא נמי חזי ליה ומגו דזכי לנפשיה זכי
נמי לחבריה. ורבנן סברי חד מגו אמרינן תרי מגו לא אמרינן. אבל
מעני לעני דברי הכל זכה לו דמגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

מתוך דיוננו והדוגמאות שהובאו ומדרך הסברא וההגיון, אפשר להסיק דברים מספר.
חכמים אומרים כי "חד מגו אמרינן תרי מגו לא אמרינן". טענת מיגור היא טענה
אפשרית ואין הכרח שהאדם יטען אותה. עצם האפשרות לטענה זו מעניקה לאדם את
הזכות למיגור, ובהתאם לזכות זו נקבעת גם ההלכה. טענת מיגור היא אפוא מציאות בכוח
שאינה חייבת להתגשם בפועל, אם כי יש הסתברות שתתגשם. מקביעת חז"ל שאין
מקבלים שתי טענות מיגור בנושא אחד אפשר ללמוד, כי הואיל וההסתברות לשני מקרים
של מציאות בכוח אהדדי היא קטנה ביותר (ההסתברות לשני אירועים כאלה אהדדי היא
המכפלה שבין ההסתברויות של כל אירוע בנפרד), לכן אין ההלכה מתחשבת בסוג זה
של מציאות בכוח. לפי הגיון זה אפשר לומר, כי ככל שההסתברות למימוש מציאות
בכוח גבוהה יותר, כך ההלכה תתחשב בה יותר ותהיה קרובה יותר להלכה של מציאות
כזו בפועל.

הדין של "כל העומד" קשור במציאות בכוח אשר מתכוונים להוציאה לפועל בעתיד,
אלא אם כן יתרחש מאורע שלא יאפשר או יבטל את ההוצאה לפועל. לדוגמה, כל העומד
לזרוק כזרוק דמי. קיימת חובה לזרוק את הדם ומתכוונים לזרוק אותו בעתיד. מניעת
הזריקה תיתכן אם המזרק שכתוכו הדם נפל ונשבר. לעומת זאת, הדין של "הואיל"
ו"מיגור" היא מציאות אפשרית שהיתה קיימת בעבר ואפילו לא מומשה. לכן, ההלכה
הקשורה בדין של "כל העומד" תהיה קרובה יותר להלכה של מצב של מציאות בפועל
(למשל, זריקת הדם) מאשר בדין של "הואיל" ו"מיגור". לעומת אלה, הדין של "ראוי"
בא רק בהקשר לאפשרות בלבד, ואילו הדין של "כל העומד" בא מתוך אפשרות שיש
להוציאה לפועל. לכן, לדין "כל העומד" יש תוצאות הלכתיות חיוביות, לעומת הדין של
"ראוי" שבא רק כדי להסיר סיבה שלילית מעכבת. אולם הדין של "כל העומד" אינו
כמו מציאות בפועל של הדבר, ואינו חל על הנושא עצמו אלא על דברים התלויים בו,

שאם לא כן נגיע לסתירה פנימית מניה-רוביה (פרדוקס). לדוגמה, אם נאמר שכל העומד לזרוק כזרוק דמי ולכן לא צריך יותר לזרוק את הדם, אזי שוב אין לפנינו מצב של "כל העומד לזרוק" ולכן יש צורך לזרוק את הדם. אם יש צורך בזריקה זו, הרי אנו שוב במצב של "כל העומד לזרוק" וחוזר חלילה. מתוך הנחה שאין צורך לזרוק את הדם הגענו למסקנה שיש צורך לזרוק, ומתוך הנחה שיש צורך לזרוק את הדם הגענו למסקנה שאין צורך לזרוק. זהו אפוא הפרדוקס שהגענו אליו מתוך ההנחה שהדין של "כל העומד" חל על הנושא עצמו, לכן אין הדין של "כל העומד" חל על הנושא עצמו.

לכל אחד מהמרכיבים הללו ודומיהם יש דינים וכללים ייחודיים. כללים אלה תקפים בנושאי ההלכה השונים שבהם הם מופיעים. לכל אחד מהמושגים הללו המשמשים מרכיבים בקביעת הדין של מצב הלכתי ראוי לייחד דיון מקיף נפרד, אולם הללו הובאו לצורך דיון בחשיבה ההלכתית והשוואתה לחשיבה המדעית, ולכן אין זה המקום לדיון מקיף זה. לעומתם, מבחינת החשיבה ההלכתית והשוואתה לחשיבה המדעית, המושגים "ברירה" ו"איתגלי מילתא למפרע" (הקרוכים זה לזה) הם מורכבים וראויים כאן לדיון רחב יותר.

"ברירה" ו"איתגלי מילתא למפרע"

המושג ברירה, בדומה למושגים אחרים, מקורו הוא בסברא והגיון. הוא אינו גזירת הכתוב ואף לא הלכה למשה מסיני. המושג ברירה מוגדר בתור דבר שאינו מבורר עכשיו ומתברר אחר-כך, האם אומרים שהבורר הדבר למפרע או לאו.¹⁷ מהגדרה זו עולה שהמושג ברירה קשור למצב הלכתי שבו קיים המרכיב של מציאות בכוח. במצב הלכתי נתון לעכשיו יש כמה אפשרויות של מציאות בכוח. בעתיד, אחת האפשרויות יוצאת לפועל. מהי השפעת המציאות העתידית שתצא לפועל, ועכשיו אין אנו יודעים אותה, על הדין ההלכתי בהווה? סיטואציה כזו מעוררת תמיהה: כיצד אפשר להבין מבחינת ההגיון סיבתיות הפוכה, לאמור שפעולה עתידית משפיעה על העבר? הרי הזמן הוא חד-כיווני, ההולך מן העבר לכיוון ההווה ומשם לעתיד ואינו חוזר אחורנית? האם אפשרי לוגית — ואם כן, האם זה מתקיים בעולם הממשי — שהתוצאה קודמת לסיבה שגרמה לה?¹⁸ לכן יש להבין זאת, כפי שרש"י מנסח זאת בהרבה מקומות: אם מה שעומד להתברר בעתיד הוא גם מה שעמד להתברר היום או לאו. דומה שעדיין אין זו תשובה מספקת, והדברים יובהרו בהמשך לאחר עיון בהיבטים השונים של מושג זה.¹⁹

קיימים שני סוגים כלליים של ברירה המתחלקים בתוכם לקבוצות שונות: האחד, האדם הוא התולה דבר בספק שיתברר לאחר זמן; והשני, הדבר בפני עצמו הוא בספק. בסוג הראשון, מבחינים אם האדם הקשור למצב ההלכתי הוא שתלה את הספק אשר יתברר לאור החלטתו בעתיד וכפי שיחליט בעתיד הוא מעוניין שיהיה כבר עכשיו, או שאדם זה תלה את הספק בדעת אחרים לאור החלטתם או התנהגותם. יש סברות שונות ומחלוקות רבות אם בתולה בדעת עצמו או בתולה בדעת אחרים פוסקים שיש ברירה או אין ברירה.

דוגמה בסוגיה של ברירה אשר האדם הוא התולה את הדבר בספק. דוגמה זו קשורה לדין שגט יש לכתבו לשמו ובגמרא גיטין כה ע"א מובא דין זה:

בעא מיניה רב הושעיא מרב יהודה. אמר ללבלר כתוב לאיזו שתצא בפתח תחילה

מהו. אמר ליה תניתוה יתר מיכן אמר ללבלר כתוב לאיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו אלמא אין ברירה... אמר אביי קא בעי מיניה תולה בדעת אחרים וקא פשיט ליה תולה בדעת עצמו והדר מותיב ליה תולה בדעת אחרים. אמר רבא מאי קושיא דלמא דמאן דאית ליה ברירה לא שנא תולה בדעת עצמו ולא שנא תולה בדעת אחרים אית ליה ברירה, ומאן דלית ליה ברירה לא שנא תולה בדעת עצמו ולא שנא תולה בדעת אחרים לית ליה ברירה. אמר ליה רב משרשיא לרבא והא רבי יהודה דתולה בדעת עצמו לית ליה ברירה ותולה בדעת אחרים אית ליה ברירה... אמר ליה רב משרשיא לרבא הא רבי שמעון דתולה בדעת עצמו לית ליה ברירה ותולה בדעת אחרים אית ליה ברירה.

בדרך-כלל מוצאים סיבות וסברות פרטניות, ופוסקים אם יש ברירה או אין ברירה במקרי התניה של תולה בדעת עצמו או בתולה בדעת אחרים לגופו של מקרה שבו מציגים משהו ייחודי, וכפי הנראה אין קו מנחה כללי לפסיקה. להלכה, דעת רוב הפוסקים היא, שבשני המקרים במצבים הלכתיים שהם מדאורייתא אומרים כי אין ברירה ובמצבים הלכתיים שהם מדרבנן אומרים כי יש ברירה. אולם יש מהם הסוברים, כי הבסיס להבדל בין דברים מדאורייתא לדברים מדרבנן הוא משום שספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא. לדעת אלו, אם בדברים שמדאורייתא נאמר כי יש ברירה וכתוצאה מכך תצא לנו חומרה, אנו חוששים ומספק מחמירים.

הסוג השני של ברירה הוא שהדבר בפני עצמו הוא בספק ואינו קשור להתניה מראש של האדם. לדוגמה ביצה י ע"א:

וכי תימא בית הלל לית להו ברירה, והתנן המת בבית ולו פתחים הרבה כולן טמאים, נפתח אחד מהן הוא טמא וכולן טהורין. חשב להוציאו באחד מהן או בחלון שיש בו ארבעה על ארבעה, מצלת על כל הפתחים כולן. בית שמאי אומרים והוא שחשב להוציאו עד שלא ימות המת, ובית הלל אומרים אף משימות המת. הא אתמר עלה אמר רבה לטהר את הפתחים מכאן ולהבא. וכן אמר רבי אושעיא לטהר את הפתחים מכאן ולהבא. מכאן ולהבא אין למפרע לא.

הגמרא עוסקת בסוגיית ברירה. במקרה זה יש מת בבית שבו פתחים רבים, וכלים מונחים בחלל הפתחים תחת קורתם. אין יודעים מאיזה פתח יוציאו את המת; לבסוף הוא הוצא דרך אחד הפתחים. לדעת הסוברים אין ברירה, כל הכלים שבבית טמאים, כי ספק טומאה ברשות היחיד — טמא; ולדעת הסוברים יש ברירה, טמאים רק הכלים שהיו מתחת לפתח שבו הוצא המת. יש לציין, כי בדין ברירה הספק הוא בגלל כמה אפשרויות שאחת מהן תצא לפועל בעתיד, ואילו עתה זו מציאות בכוח שאיננו יודעים מהי. אין זה ספק בחסרון ידיעה של מציאות הקיימת בפועל — למקרים אלה דין ברירה אינו נוגע כלל. לדוגמה ביצה לו ע"ב-לח ע"א:

וכי תימא כי לית ליה לרבי יוחנן ברירה בדאורייתא אבל בדרבנן אית ליה. ובדרבנן מי אית ליה, והתניו רבי יהודה אומר אין אדם מתנה על שני דברים כאחד אלא אם בא חכם למזרח עירובו למזרח למערב עירובו למערב. ואילו לכאן ולכאן לא. והוינן בה מאי שנא לכאן ולכאן דלא דאין ברירה, מזרח ומערב נמי אין ברירה ואמר רבי יוחנן וכבר בא חכם.

בדוגמה זו מתרץ ר' יוחנן שכבר בא חכם ורק בעל העירוב אינו יודע לאן בא, וזוהי מציאות בפועל שאין לה דבר עם דין ברירה.
דוגמה אחרת המבחינה בין ברירה לאי-ידיעה של מציאות בפועל היא בפסחים פח ע"ב:

משנה: האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח. שחט גדי יאכל, שחט טלה יאכל. שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון. שכח מה אמר לו רבו כיצד יעשה. ישחט טלה וגדי, ויאמר אם גדי אמר לי רבי גדי שלו וטלה שלי, ואם טלה אמר לי רבי הטלה שלו וגדי שלי.

גמרא: פשיטא שחט גדי יאכל אף על גב דרגיל בטלה. שחט טלה יאכל אף על גב דרגיל בגדי. שחט גדי וטלה יאכל מן הראשון, והא תניא אין נמנין על שני פסחים כאחד, מתניתין במלך ומלכה. והתניא אין נמנין על שני פסחים כאחד, ומעשה במלך ומלכה שאמרו לעבדיהם צאו ושחטו עלינו את הפסח ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים. באו ושאלו את המלך אמר להם לכו ושאלו את המלכה. באו ושאלו מן המלכה אמרה להם לכו ושאלו את רבן גמליאל. באו ושאלו את רבן גמליאל אמר להם מלכה ומלך דדעתן קלה עליהן יאכלו מן הראשון, אנן לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני.

המקרה הראשון במשנה קשור לדין ברירה, ולגבי מי שאינו מלך או מלכה, פסק רבן גמליאל כי אין דין ברירה, ובלשונו: "אנן לא נאכל לא מן הראשון ולא מן השני". המקרה השני במשנה קשור באי-ידיעה (בשיכחה) של העבד לגבי מציאות בפועל, ובמקרה זה ההתניה תופסת.

באופן כללי אפשר לומר, כי הסובר שבמצב הלכתי נתון יש ברירה, למעשה מניח בנתוני מצב זה שתי הנחות:

הנחה א: לצורך הדין מספיק מה שעומד להתברר (שהיא מציאות בכוח) ואין צורך שיהא מבורר כבר עתה בפועל.

הנחה ב: בגלל חוסר ידיעה הנחנו כי יש כמה אפשרויות, אולם לאחר שתתברר בעתיד האפשרות שיצאה לפועל, אזי אומרים כי זו האפשרות היחידה שהיתה בכוח בעבר בעת קביעת הדין.

מסקנה מהנחה ב זו היא, כי כל האפשרויות האחרות לא היה להן כל חוקף גם בעבר, אם כי הן היו סבירות ובעלות סיכוי להתגשם, אולם הן באו רק כתוצאה של אי-ידיעתנו בעבר.

הסובר כי במצב הלכתי נתון אין ברירה, חולק על הנחות אלה או על אחת מהן. או שהוא חולק על הנחה א וסובר, כי לדין במצב ההלכתי הנתון קיימת הדרישה של מציאות מבוררת בפועל כבר עתה ואין להסתפק בעומד להתברר. במקרה זה, שבו נדרש בירור מציאות בפועל, אין כל משמעות להנחה ב. או שהוא מקבל את ההנחה הראשונה ודי במה שעומד להתברר, אלא הוא חולק על הנחה ב. לסברתו, היות שבהווה לפי ידיעתנו כל אחת מהאפשרויות יכולה לצאת לפועל, אין אומרים כי מה שייצא בעתיד לפועל זה מה שהתברר למפרע שזו האפשרות היחידה בכוח. לפיכך, היות שבהווה יש כמה אפשרויות להתגשמות בעתיד (לפחות שתיים), לכן אנו עתה במצב של ספק איזו מן האפשרויות אכן תתגשם.

אפשר להתייחס למחלוקת בין המקבל הנחה ב לבין החולק עליה כאל מחלוקת על הזמן שבו קורסות האפשרויות שלא יצאו אל הפועל. החולק על הנחה ב סובר שקריסת האפשרויות שלא יצאו אל הפועל היא ברגע ידיעת האפשרות שיצאה לפועל. לשון אחר, הקריסה היא בעת שהמציאות בכוח יצאה לפועל, וזמן זה הוא בעתיד. המקבל את הנחה ב סובר, שקריסת האפשרויות שלא יצאו לפועל היתה כבר ברגע הראשון שהמציאות היתה בכוח, וזמן זה הוא בהווה. אין צורך להמתין לעתיד עד שהמציאות תצא מהכוח לפועל. לכן, החולק על הנחה ב (ויחד עם זאת מקבל את הנחה א) סובר, כי כל עוד המציאות בכוח לא יצאה לפועל אנו נמצאים במצב של ספק. ספק זה הוא אונטולוגי. אין ברגע זה בהווה אפשרות אחת בודדת שעומדת להתברר בעתיד. אין לגביה חסרון בידיעה בלבד, הואיל ויש בהווה כמה אפשרויות. לכן, אנו מצויים בהווה במצב של ספק איזו אפשרות תצא לפועל, ולכן בהווה יש להתייחס לכל האפשרויות. לא כן המקבל הנחה ב הוא הסובר, שכבר עתה יש רק אפשרות אחת בלבד והיא זו אשר תהיה בעתיד בפועל. החסרון הוא אפיסטמולוגי בלבד. האפשרות הבודדת קיימת והחסרון הוא בידיעה בלבד. כאשר, לגבי מצב הלכתי נתון, אומרים כי מאן דהוא סובר כי הדין הוא שאין ברירה, עדיין דעתו אינה מוגדרת, כי יש שתי אפשרויות. אפשרות אחת היא, הדין של אין ברירה מקורו בדרישה שיש צורך בכירור בפועל (הנחה א אינה קבילה). האפשרות האחרת היא, מספיק כירור בכוח, אלא הוא סובר שקריסת האפשרויות שלא יצאו לפועל תתחולל בעתיד ברגע שאחת מהן תצא לפועל, ולא שקרסו משעה ראשונה (הנחה ב בלבד לא קבילה), לכן עתה אנו במצב של ספק.

בספרות ההלכתית מקובל כי הסוברים שאין ברירה אינם מקבלים את ההנחה הראשונה, וממילא אין משמעות להנחה השנייה וזהו "אין ברירה" כמובן הרחב. לעומת זאת, אפשר לראות גם את הדין של אין ברירה בקבלת הנחה א ובאי קבלת הנחה ב בלבד, וזהו "אין ברירה" כמובן מצומצם. הרחבה זו של אפשרות המחלוקת במושג הברירה, על-ידי הכנסת דרגת חופש של הבחנה בין "אין ברירה מורחב" לבין "אין ברירה מצומצם" העוסק בזמן קריסת האפשרויות שלא יצאו לפועל, מאפשרת הבנה טובה יותר של מחלוקות בדין זה הן בש"ס והן בנושאי כליו. הרחבה זו מכניסה באופן טבעי לתוך השיקולים ההלכתיים בדין הברירה את פרמטר הספק. את ההבדל בין "אין ברירה מורחב" לבין "אין ברירה מצומצם" אפשר לנסח כך: תנאי הכרחי ומספיק ל"אין ברירה מורחב" הוא שיש צורך לכירור כפועל כבר עכשיו. ב"אין ברירה מצומצם" תנאי זה אינו הכרחי, אבל הוא כמובן מספיק.

להלן דוגמאות למחלוקות בדין ברירה הקשורות בהנחה א ובהנחה ב.
דוגמה למחלוקת על ההנחה הראשונה בגיטין כד ע"א שנינו במשנה:

כל גט שנכתב שלא לשום אשה פסול. כיצד, היה עובר בשוק ושמע קול סופרים מקריין איש פלוני מגרש את פלונית ממקום פלוני ואמר זה שמי וזה שם אשתי, פסול לגרש בו. יתר מיכן, כתב לגרש את אשתו ונמלך מצאו בן עירו ואמר לו שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך, פסול לגרש בו. יתר מיכן, היו לו שתי נשים ושמותיהן שוות כתב לגרש את הגדולה, לא יגרש בו את הקטנה. יתר מיכן, אמר לבלר כתוב לאיזו שארצה אגרש, פסול לגרש בו.

הגמרא בע"ב²⁰ דנה ארוכות בסוגיה זו ומפרשת את המשמעות של "יתר מכן". בתחילה

נכתב גט על-ידי סופרים מתלמידים, ולכן הוא לא נכתב לשם גט. לאחר מכן, הגט אמנם נכתב לשם גט אבל הבעל התחרט, ואזי הגט פסול ולא יכול לשמש אדם אחר. לאחר מכן, אפילו אם הגט לשימושו אלא חזר בו מלגרש את אשתו שהתכוון לגרשה ורצה לגרש בגט זה את אשתו השנייה ששמה ושם אביה זהים לאלו של הראשונה, אף גט זה פסול. יתירה מזו, האומר לבלר לכתוב גט ואגרש לאיזה משתי נשותי (ששמותיהן זהים) שארצה, אף גט זה פסול, כי התורה אמרה "וכתב לה", משמע לשמה ואין ברירה. ואומר רש"י: "וסיפא מאי קמ"ל, הא אשמעינן כבר דגירושין דידיה ודידה בעינן. דאין ברירה, דלא תימא הוברר דבשעת כתיבה נמי דעתא אהא ואיכא גירושין דידיה ודידה".
 אומר רב שכל המקרים השנויים במשנתנו שנאמר בהם כי הגט פסול, הכוונה שהגט פוסל לכהונה פרט למקרה הראשון — לאמור: אף-על-פי שהגט פסול לגרש בו ולהתיר את האשה להינשא, בכל אופן הוא פוסל לכהונה, שאם האשה היתה נשואה לכהן היא נפטלה עליו משום גרושה. שמואל אמר, אף הראשון פוסל. ומוסיף שמואל, כי כל גט פסול הוא פסול ופוסל. זעירי וכן רב אסי אמרו, כי כולם אין פוסלין חוץ מהמקרה האחרון שפוסל, ואילו ר' יוחנן אמר שגם הגט של המקרה האחרון ("אמר לבלר כתוב לאיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו") אינו פוסל. וטעמו של ר' יוחנן להקל במקרה זה כי אין ברירה, משום שנאמר "וכתב לה" שצריך להיות לשמה. ואומרים בעלי התוספות בד"ה לאיזו שארצה אגרש בו פסול: "אומר ר"י דאפילו מאן דסבר בעלמא יש ברירה הכא מודה, משום דכתב לה לשמה משמע שיהא מבורר בשעת כתיבה, וכן משמע בגמ' דקאמר אי איתמר בהא, כהא כהא קאמר ר' יוחנן דאין ברירה משום דבעינן לה לשמה משמע אע"ג דבעלמא יש ברירה הכא פסול משום דכתיב וכתב לה." זהו אפוא המקרה שיש צורך של בירור עכשיו, ולא מספיק בירור בכוח כדרישת ההנחה הראשונה. כמו כן, אין להסיק מדוגמה זו כי הדין הוא בדרך-כלל שאין ברירה; יכול אתר לסבור כי בדרך-כלל קיים הדין שיש ברירה, אולם מקרה זה שונה בגלל המצב ההלכתי הנתון של גט. במקרה של גט יש מאפיין ייחודי הנובע מגזירת הכתוב של "וכתב לה" דהיינו לשמה, לאמור כבר בשעת כתיבה הדבר צריך להיות מבורר בפועל ולא מספיק בכוח. וזהו, כאמור, מרכיב מיוחד הקשור בגט ולא בדין הכללי של ברירה.
 דוגמה למחלוקת על ההנחה השנייה — תולין יד ע"א במשנה: "השוחט בשבת וביום הכיפורים אף-על-פי שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה."
 הגמרא מנסה להעמיד את המשנה לפי ר' יהודה בדין הכנה (והכינו את אשר יביאו). על כן שואלת הגמרא:

אמר רב הונא, דרש חייא בר רב משמיה דרב אסורה באכילה ליומא ונסבין חבריא למימר רבי יהודה היא. הי רבי יהודה, אמר רבי אבא רבי יהודה דהכנה היא, דתנן מתחכין את הדילועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים, רבי יהודה אומר אם לא היתה נבלה מערב שבת אסורה לפי שאינה מן המוכן, אלמא כיון דלא איתכן מאתמול אסורה ה"נ כיון דלא איתכן מאתמול אסורה... מי סברת בהמה בחייה לאכילה עומדת בהמה בחייה לגדל עומדת. א"ה בהמה לרבי יהודה ב"ט היכי שחטינן, אמר לו, עומדת לאכילה ועומדת לגדל נשחטה הובררה דלאכילה עומדת לא נשחטה הובררה דלגדל עומדת. והא לית ליה לרבי יהודה ברירה מנא לן, אי נימא מרתניא הלוקח יין מביין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש

הרי הן תרומה עשרה מעשר ראשון תשעה מעשר שני ומיחל ושותה מיד, דברי רבי מאיר. רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרין.

ואומר רש"י: "אלמא לר' יהודה לית ליה ברירה וחייש שמא תרומה שתה".
 ברייתא זו של שני לוגין מופיעה במקומות רבים בש"ס ונציין עוד שניים מהם. האחד, במסכת מעילה כב ע"א, שם שוב אומר רש"י: "ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון אוסרין עד שיפריש ממש דקסברי אין ברירה ואכל כוס וכוס יש לומר שהוא תרומה ומעשר." המקום השני הוא במסכת עירובין לו ע"א ואילו שם בע"ב בתוספות בד"ה היו לפניו שני רימונים, עוסקים בעלי התוספות בסוגיה של ברירה בהפרשה לתרומה, ולגבי הסובר כי אין ברירה הם מביאים שני תירוצים: האחד, כי לפנינו טבל; והשני, לפי ר"י האומר כי לפחות אחד מהם תרומה (בדומה לפירוש רש"י).

בדוגמה זו של שני לוגין, עקרונית, צריכות להיות שתי אפשרויות. הסובר כי יש דין של ברירה, מקבל את שתי ההנחות של ברירה (גם בירור בכוח מספיק וגם מה שיתברר בעתיד בפועל זו האפשרות היחידה עכשיו בכוח) וכל היין הוא חולין ומותר לשתות. הסובר כי אין ברירה, אזי כל היין הוא טבל (הסובר כך, למעשה דוחה את ההנחה הראשונה או דוחה את שתי ההנחות) וזהו כמובן אין ברירה המורחב. המציאות שמא תרומה שתה היא אפשרית רק אם נאמר כי בירור בכוח הוא מספיק (בהתאם להנחה הראשונה) אלא שבמצב הנוכחי איננו יודעים איזה שני לוגין מכל אוסף האפשרויות של שני לוגין יופרשו בפועל, כי יש הסתברות לכל שניים כאלה ורק בעתיד נדע אילו שני לוגין הם שהופרשו לתרומה. לכן, כאשר אדם שותה עתה, כל שני לוגין הם תרומה אפשרית ולפיכך אנו אומרים שמא תרומה שתה, כמו שאומר רש"י וכפי התירוץ השני של תוספות, וזהו אין ברירה במוכן המצומצם (לפי הסובר שמא תרומה שתה, לכהן יין זה מותר). את המחלוקת בין הסובר כי היין חולין לבין הסובר כי היין ספק תרומה, אפשר להציג באופן עקרוני כך: מקובלת ההנחה כי מספיק בירור בכוח, ולכן לפנינו אפשרויות רבות שלכל אחת מהן יש הסתברות שתצא לפועל (בדוגמה שלנו, כל קומבינציה של שני לוגין מסך כל הלוגין שיש במיכל). השאלה היא: כאשר יצאה אחת האפשרויות לפועל ואנו יודעים כבר מהי אפשרות זו, מתי קרסו האפשרויות האחרות — האם קרסו רק ברגע הידיעה ואז בעבר כל האפשרויות היו שרירות (בדוגמה שלנו, ספק תרומה שתה) וזהו הדין של אין ברירה מצומצם, או שקרסו מהרגע הראשון, לאמור רק בגלל חוסר ידיעה הנחנו קיום אפשרויות אלה אלא הן חסרות משמעות (בדוגמה שלנו, חולין שתה) וזהו הדין של יש ברירה.

נושא הידיעה וקריסת מצבים אפשריים מצוי גם בתחום מדע הפיסיקה בתורת הקוואנטים.²¹ כל נסיון המבוצע לידיעת מצב קוואנטי של מערכת מתוך אוסף של מצבים אפשריים שהמערכת יכולה להיות בהם גורם לקריסת כל המצבים שהיו אפשריים. קריסת המצבים מתרחשת ברגע שהיתה יכולת לידיעה כזו. באנאלוגיה לדין ברירה בדוגמת שני הלוגין, אנו נאמר בהתאם לכך שספק תרומה שתה.

נעייץ בדוגמה נוספת, אשר אותה ואת המסתעף ממנה נוכל להבין על בסיס שעת קריסת המצבים האפשריים. הדוגמה, שהובאה לגבי המחלוקת על ההנחה הראשונה אם מספיק בירור בכוח או צריך בירור בפועל ואשר עוסקת בסוגיה של גט, מצויה גם בתלמוד הירושלמי גיטין פ"ג ה"א²².

משנה: כל גט שנכתב שלא לשם אשה, פסול. כיצד, היה עובר בשוק ושמע קול הסופרים מקרים איש פלוני מגרש את אשתו פלונית ממקום פלוני ואמר זה שמי וזה שם אשתי, פסול מלגרש בו. יתר מיכן, כתב לגרש את אשתו ונמלך מצאו בן עירו ואמר לו שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך, פסול מלגרש בו. יותר מיכן, יש לו שתי נשים ושמותיהן שוין כתב לגרש בו את הגדולה, לא יגרש בו את הקטנה. יותר מיכן, אמר לליבלר כתוב לאי זה שארצה אגרש, פסול מלגרש בו. גמרא: מהו מקרין מלמדי תינוקות. מהו יותר מיכן תמן לא נכתב לשם גט. ברם הכא נכתב לשם גט. מהו יותר מיכן תמן <תנינן> לא נכתב לא לשמו ולא לשמה ברם הכא נכתב לשמו ולא נכתב לשמה. מהו יתר מכאן תמן נכתב לשמו ולא נכתב לשמה ברם הכא נכתב לשמו ולשמה אלא שלא היה לה כרות לשמה משעה ראשונה. רב אמר כולהם אינן פסולין חוץ מן האחרון שהוא פסול. איסי אמר כולן פסולין חוץ מן הראשון שאינו פסול. ר' בא בר חנינא אמר כולן פסולין... רבי לעזר בר יוסי בעא קומי ר' יוסי הדא דתימר גט אחד פסול בשתי נשים ודכוותה והן שני גיטין פסולין בשתי נשים. (מפרש בעל קרבן העדה: ה"ג ודכוותה והן שני גיטין פסולין באשה אחת. וה"פ ה"ג נאמר הכותב שני גיטין לאשה אחת באיזה מהן שירצה יגרשנה יהא פסול דהא אינו מבורר איזה מהן נכתב לשם גירושין. בעל פני משה מפרש: גט אחד פסול בשתי נשים ששמותיהן שוות ואי אפשר לגרש לשום אחת מהן בזה הגט ובעי אם דכותא והן שני גיטין שכתב גט לכל אחת ואינו ידוע איזו גט של זו ואיזו של זו אם נמי פסולין בשתי נשים ששמותיהן שוות) אמר ליה וכיני. אמר ליה והתנינן שני גיטין ששילחו שנים ונתערבו נותן שניהן לזו ושניהן לזו. תמן זה כרות לשמה וזה כרות לשמה תערובת היא שגרמה. ברם הכא לא זו כרות לשמה ולא זו כרות לשמה. מכיון שנתנו לה יעשה כמו שהיה כרות לשמה משעה ראשונה. ר' יוסי בשם דר' ביבון דרבי שמעון היא דתני אמר ר' יוסי בשם דר' ביבון דרבי שמעון היא דתני אמר לקרקע ואחד לבהמה עשה לי שני מחצלות אחת. לשכיבה ואחת לאהלים. עשה לי שני סדינין אחת לאהלים ואחת לצורות הרי אלו טמאין עד שיפרישה בטהרה. רבי שמעון מטהר עד שיפרישם בטומאה. כמה דהוא אמר תמן עד שיהא כלי משעה ראשונה כך הוא אמר עד שיהא כרות לשמה משעה ראשונה...

הזוגין, כפי שמביאה הגמרא, הם פעמונים. יש פעמון לדלת ואיזו דינו כקרקע ואינו מקבל טומאה. יש פעמון לתלייה על צוואר בהמה כדי שיידע הרועה היכן הבהמה; פעמון זה הוא כלי, ולכן הוא מקבל טומאה. וכן כל שאר הדוגמאות — האחד דינו מיועד להיות כקרקע, והשני מיועד להיות כלי. לכן, כאשר האומן עושה את שני הזוגין, אחד לקרקע ואחד לכלי — אין אנו יודעים עדיין איזה מהם ייתלה על הדלת ואינו מקבל טומאה, ואיזה ייתלה על הבהמה ומקבל טומאה, וזאת עד אשר יקבעו הבעלים את ייעודו של כל כלי. הירושלמי מנסה להשוות את מקרה הגט לשני זוגין, ולהעמיד את המחלוקת בין ת"ק לר' שמעון במקרה הזוגין בדין ברירה. ת"ק האומר "הרי אלו טמאין עד שיפרישה בטהרה" סובר כי יש ברירה, ור' שמעון ה"מטהר עד שיפרישם בטומאה" סובר, כמו במקרים רבים בדין ברירה, כי אין ברירה. לפי ת"ק, "טמאין עד שיפרישה בטהרה" ומפרש בעל קרבן העדה: "אבל אם נטמאו קודם שפירש איזו לקרקע ואיזו לבהמה,

אף לאחר שפירש טמא, דאמרינן הוברר הדבר למפרע שזהו שייחדו לכהמה טמא. אין שניהם טמאים עד שיפריש זה לכך וזה לכך ואז פקע טומאה מהאחד. "בעל פני משה מפרש: "הרי אלו טמאין כולן, שאינו יודע איזה טהור ואיזה טמא. עד שיפרישם בטהרה, כלומר שיפריש איזו זוג לדלת והוא טהור." ולפי ר' שמעון, ש"מטהר עד שיפרישם בטומאה", ומפרש בעל קרבן העדה: "דוקא שטומאתו עליו בשעת ההפרשה, אבל טומאה דמעיקרא לא, כיון שלא היה מבורר באותה שעה איזהו מהן לקרקע ואיזהו לכהמה ולא אמרינן הוברר הדבר למפרע." בעל פני משה מפרש: "ר' שמעון מטהר, ששניהן בחזקת טהרה עד שעה שיפריש איזה הכלי הוא טמא, וכמה דאמר ר' שמעון תמן דאזלינן אפילו לקולא ולא אמרינן לטמא טהרות שנעשו ע"ג למפרע משפירש כלי זה לדבר המקבל טומאה, אלא עד שיהא כלי טמא משעה ראשונה, וכן נמי הכא כך הוא אומר עד שיהא כרות לשמה משעה ראשונה ולא אמרינן הוברר הדבר למפרע." לפי המפרשים הרוצים להסביר את המחלוקת אם יש ברירה לפי ת"ק ואין ברירה לפי ר' שמעון, הדברים קשים להבנה. אם לפי ת"ק, יש ברירה, אזי מדוע טמאים שניהם, שיהיה רק אחד טמא — הזוג שהוברר בתור כלי. ואם זו הכוונה של ת"ק באמרם עד שיפרישם בטהרה" שאז איגלאי מילתא למפרע, הרי אותו סגנון מופיע בדברי ר' שמעון "עד שיפרישם בטומאה" ולכן צריך לומר ג"כ שאז איגלאי מילתא למפרע, ואם כך הדבר אזי אין כל הברל בין ת"ק לר' שמעון והשאלה היא מהי המחלוקת ביניהם. יתירה מזו, הרמב"ם בכל מקום פוסק כי אין ברירה,²³ ובכל זאת במקרה של הזוגין הוא פוסק כי שניהם טמאים. גם במקרה של גט, באומר לאיזו שארצה אגרש בו הגט פסול, משום שיש בו ספק גירושין, ואין זה תואם את הדין של אין ברירה במובן הרחב המקובל. שאלות אלו על הרמב"ם, המחלוקת בנושא הזוגין וכן הבנת סוגיית הירושלמי, מיישב הרב מ"א עמיאל²⁴ על בסיס של אין ברירה במובן קריסת האפשרויות ברגע הידיעה, ולא במובן של דרישה של ברור בפועל בניגוד לברור בכוח. להלן דרך יישובו.

רמב"ם, הלכות כלים פ"ח הט"ו

אמר לאומן עשה לי שני זוגים אחד לדלת ואחד לכהמה, עשה לי שתי מחצלאות אחת לשכיבה ואחת לאוהלים, עשה לי שני סדינים אחד לצורות ואחד לאהלים, שניהן מקבלין טומאה עד שיפריש ויאמר זה לכך וזה לכך.

והרי אם אין ברירה במובן הרחב שניהם צריכים להיות טהורים, ואם יש ברירה — רק אחד צריך להיות טמא. גם בהלכות גירושין פ"ג ה"א-ה"ד אנו מוצאים מקרה דומה:

א. כל גט שלא נכתב לשם האיש המגרש, ולשם האישה המתגרשת — אינו גט. כיצד, סופר שכתב גט ללמד או להתלמד, ובא הבעל ומצא שם שנכתב בגט זה כשמו, ושם האשה כשם אשתו, ושם העיר כשם עירו, ונטלו וגירש בו — אינו גט.

ב. יתר על זה, כתב לגרש את אשתו, ומצאו בן עירו ואמר לו, שמי כשמך ושם אשתי כשם אשתך, ונטלו ממנו וגירש בו — אינו גט, אף על-פי שנכתב לשם גירושין.

ג. יתר על זה, מי שיש לו שתי נשים ששמותיהן שווין, וכתב לגרש את הגדולה, ונמלך וגירש בו את הקטנה — אינו גט. אף על פי שנכתב לשם האיש המגרש, לא נכתב לשם זו שנתגרשה בו.

ד. יתר על כן, אמר לסופר, כתוב ואי זו שארצה אגרש בו, וכתב הסופר על דעת זו, וגירש בו אחת מהן — הרי זה ספק גירושין.

בשלוש ההלכות הראשונות פוסק הרמב"ם "אינו גט". לעומת זאת בהלכה האחרונה הוא פוסק "ספק גירושין". וכתב המגיד משנה בהלכה ב: "כולן אין פוסלין חוץ מן האחרון והכי כתב הר"ף ומשם תבין. וכן כתב הרב בכולהו אינו גט דלא פסלי לכהונה, ובאחרון כתב הרי זה ספק גירושין, ומשמע דסבירא ליה יש ברירה..." רואים אנו שבהלכה ד סובר הרמב"ם כי יש ברירה, בניגוד לפסיקתו שמדאורייתא אין ברירה. אולם אם אומרים שבמקרה זה סובר הרמב"ם כי יש ברירה, למה הוא פוסק רק "ספק גירושין" ולא שהגט כשר? והמגיד משנה מתרץ זאת בדרכו ש"משמע קצת ספק יש בדבר".

גם רש"י מפרש שבמקרה זה יש ספק גירושין, אנו מוצאים זאת בריש מסכת זבחים ב ע"א. המשנה שם אומרת, כי זבחים שנזבחו שלא לשמן כגון ששחטו עולה לשם שלמים, כשרים לזריקת הדם ולהקריב אימוריהם ולאכול את הנאכלים, אלא שלא עלו לשם בעלים וצריך להביא קרבן אחר לחובתו או לנדרו ויש לשחטו לשמו. הגמרא מדייקת ומתלבטת במקרה של זבח סתם, כלומר שבעת השחיטה לא התכוון לקרבן שהתחייב עליו ולא ציין גם לשם קרבן אחר — האם במקרה זה עולה לו לאדם לשם הקרבן שהתחייב ולפיכך אינו צריך להביא קרבן אחר. הגמרא מנסה ללמוד זאת ממקרה של גט: "אמר ללבלר כתוב ולאיהו שארצה אגרש פסול לגרש בו", דוחה זאת ואומרת: "דילמא שאני התם דאין ברירה"; ומפרש רש"י: "דאין ברירה, וגריעא מסתמא דשמא בשעה שנכתב לא היה בדעתו של בעל לזו ואינתק לשם האחרת". רש"י לשיטתו, וגם בענין שני הלוגין סובר הוא שאין ברירה שמא תרומה שתה. ואם תופסים את המושג של אין ברירה במוכח הרחב, הרי מקרה זה צריך להיות סתמא והגט בטל; ואם יש ברירה, למה ספק גירושין. יהא זה גט כשר?

אלא שקושיות אלו ניתנות לפירוק וליישוב על בסיס של דין אין ברירה במוכח המצומצם, לאמור: מציאות בכוח תקפה, אלא שקריסת האפשרויות היא ברגע הידיעה ונכנסים לספק. במקרה של שני זוגין, במרכיבי המצב ישנן הטהרה והטומאה; ויש לעיין בתחילה בכללים הקשורים ספציפית למרכיבים אלו. ספק טומאה ברשות היחיד טמא (כפי שלומדים זאת מסוטה) וברשות הרבים טהור. כמו כן, כזי שטומאה תתפוס בדבר מסוים, צריך לייחד דבר זה למיטלטלים. וממילא, אם אין ייחוד הדבר טהור, מהעדר סיבה לטמא (עקרון ההתמדה — יש צורך בסיבה לשינוי). לא כן לטהרה, אין צורך בייחוד לקרקע כי מלכתחילה חומר הגלם טהור. מכאן, בשני זוגין, ר' שמעון הסובר כי אין ברירה במוכח הרחב, לאמור נדרש ייחוד בפועל ולא בכוח ובמקרה שלנו אין ייחוד כזה, על-כן שניהם טהורים. אולם אם נאמר כי תנא קמא סובר כי אין ברירה במוכח המצומצם, כלומר מקובל ייחוד בכוח, אלא האפשרויות שלא יצאו לפועל קורסות בעת הידיעה, הרי בהווה אנו במצב של ספק איזה ייחוד לקרקע ואיזה למיטלטלים, וספק טומאה פוסקים שהוא טמא. לכן, שני הזוגין מספק טמאים הם. באופן דומה, המקרה שבגיטין שספק מגורשת ("אמר ללבלר כתוב ולאיהו שארצה אגרש פסול לגרש בו"), גם לשיטת הרמב"ם וגם לשיטת רש"י יש להבין את הדין של אין ברירה במוכח המצומצם. כי אם נאמר שאין ברירה במקרה זה הכוונה במוכח הרחב, לאמור צריך בירור בפועל ולא מסתפקים בבירור בכוח, הרי בשעת הכתיבה לא היה מבורר לשם איזו אשה הגט

נכתב ולכן זה סתמא, וסתמא בגט הוא בטל. אולם אם נתפוס במקרה זה את הדין של אין ברירה במובן המצומצם, יש כאן בירור בכוח של כתיבה לשמה אלא עתה אנו בספק לשם מי, ואפשר לומר שמא אינתק לשם האחרת. מכאן שאין זה סתמא אלא ספק, ובספק הגט פסול. כלומר, הרמב"ם לשיטתו וסובר כי אין ברירה, אלא שזה אין ברירה במובן המצומצם.

לאור זאת נוכל לדייק בסוגיית הירושלמי. המקשן בירושלמי מקשה על המשנה האומרת: "אמר לליבלר כתוב לאי זה שארצה אגרש פסול מלגרש בו". הוא טוען: "מכיון שנתנו לה יעשה כמו שהיה כרות לשמה משעה ראשונה". ומתוך ר' יוסי בשם דר' ביבון: "דרבי שמעון היא דתני אמר לאומן עשה לי שני זוגין וכו'". והמפרשים מבארים שהמקשן שואל מדוע לא נאמר כי יש ברירה והתרצן אומר כי ר' שמעון היא ומדוע לא יאמר התרצן, שהמשנה היא לפי הסוכרים כי אין ברירה, למה לייחס זאת דווקא לר' שמעון? אלא אפשר לומר, כי גם המקשן יודע שמשנתנו סוברת כי אין ברירה אבל במובן המצומצם. ואז יש לנו ספק גירושין, וא"כ המשנה אומרת פסול מלגרש בו כלומר כאילו לא כתב לשמה ממש, ולכן מתרצים שלפי ר' שמעון היא הסובר כי אין ברירה הוא במובן הרחב, ולכן זה כאילו לא כתב לשמה ממש.

מקרה הדומה הגיונית לזה שבגיטין אם "אמר לליבלר כתוב ולאיה שארצה אגרש פסול לגרש בו", שספק מגורשת אף-על-פי שאינו לשמה משעה ראשונה, הוא המקרה של הפרת נדרים. שנינו בנדרים עד ע"א: "שומרת יבם בין ליבם אחד בין לשני יבמן — ר"א אומר יפר, רבי יהושע אומר לאחד אבל לא לשנים, רבי עקיבא אומר לא לאחד ולא לשנים".

לפי ר' יהושע, אם האשה זקוקה ליבם אחד הוא יכול להפר את נדריה, שזיקתה ליבם עושה אותה ככנוסה לו ואין צורך להמתין עד שישאנה; אולם אם יש שני יבמים, לא יפר. ואומר רש"י: "דאין ברירה לאיזה מהן זקוקה ולאיזה מהן תיבם אע"ג דאמרינן (יבמות כד ע"א) מצוה בגדול לייבם מ"מ באם בא עליה קטן קנאה". גם אם השניים יפרו, ונאמר: ממה נפשך, שהרי לאחד מהם היא זקוקה, ומצד דין ברירה אין כל חסרון בכך — בכל אופן אין ההפרה מועילה, כי התורה אמרה "אישה יפרנו" (במדבר ל, יד). למרות האנאלוגיה בין מקרה הגט למקרה הפרת הנדר, שבשניהם יש גזירת הכתוב (בגט "וכתב לה" — לשמה, ובנדר "אישה יפרנו"), אף-על-פי-כן הגט פסול וספק מגורשת ויש צורך בגט אחר, ואילו בנדרים פוסקים שאין כל הפרה. הסיבה לכך היא כי דין ברירה פועל לחומרא ולא לקולא: ההחמרה בגט היא שהאשה ספק מגורשת, וההחמרה בנדרים היא שאין הם מופרים.

עקרון נוסף בדין ברירה לומדים מתוך דברי התוספות גיטין כה ע"ב, ד"ה דברי ר"מ. התוספות מקשים על דברי ר' מאיר ור' יהודה וכן שמואל ממקום אחד למקום אחר, והם מראים על אי-עקביות בדעתם בנושא ברירה. בנושא של שני לוגין שעתיד אדם להפריש, ר"מ ור"י לפי המסקנה סוכרים כי יש ברירה; ואילו בדין של שני אחים שחלקו ירושה האחד לקח קרקע והשני מיטלטלין ובא בעל חוב וטרף בקרקע — שניהם בספק אם יש ברירה או אין ברירה. כמו כן, בגט של שכיב מרע המתנה אם ימות יתפוס הגט ואם יחיה אינו גט, סובר שמואל כי יש ברירה, ואילו בחבית של שני שותפים וכל אחד מהם מערב תחומים לכיוונים שונים, סובר הוא כי אין ברירה. ומתרצים שם התוספות, כי יש הבדל בין שני הלוגין לבין אחים שחלקו: "ויש לחלק בין הכא שמברר דבריו

ומתנה בפירוש ואומר שאני עתיד להפריש לההיא דאחיך שחלקו שאינו מבורר כלום". כלומר, יש להבחין בין מציאות בכוח של בירור שבאופן כללי מבורר כבר עתה אלא רק חסרים הפרטים, לבין מה שאינו מבורר עכשיו אפילו באופן כללי והעתיד ישמש סיבה לתוצאה שבהווה. במקרה של שני לוגין, יודעים כבר עתה שיש שני לוגין של תרומה, אלא שאין יודעים אלו הם אותם שני לוגין. לא כן במקרה של האחים שחלקו — האם להם דין יורשים או לקוחות. ההבדל העקרוני בין הסוברים אין ברירה במובן הרחב לבין הסוברים יש ברירה והסוברים אין ברירה במובן המצומצם הוא — אם מקבלים או לא מקבלים את העקרון של מציאות בירור בכוח. אולם בבירור בכוח מניחים כי בירור חלקי כבר קיים, אם באופן כללי של הנושא או בדרך אחרת. את גודל החלק המבורר ניתן לעתים אף לחשב כמותית. למשל, במקרה של גט "לאיזה שארצה אגרש" — כמות הידיעה היא חמישים אחוז, וכך גם במקרה של שני זוגין. רמת ידע נמוכה מזו היא שני לוגין של תרומה מתוך מאה הלוגין. לא ניתן לקבוע כמותית רמת ידע מסוימת הנדרשת לצורך קבלת דין ברירה אשר ברמת ידע נמוכה ממנה יידחה דין הברירה. דוגמה מאלפת לכך היא שני הלוגין — גיטין כה ע"א-כו ע"א:

דתניא הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה עשרה מעשר ראשון תשעה מעשר שני ומיחל ושותה מיד, דברי רבי מאיר. רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרין... אמר ליה בין לרבי יהודה בין לרבי שמעון לא שנא תולה בדעת עצמו ולא שנא תולה בדעת אחרים אית להו ברירה והתם כדקתני טעמא. אמרו לו לרבי מאיר אי אתה מודה שמא יבקע הנוד ונמצא זה שותה טבלים למפרע. אמר להם לכשיבקע.

מגמרא זו למדים, כי גם ר' יהודה סובר שיש ברירה, אלא שהוא אוסר בשני לוגין מחשש שבעתיד לפני ההפרשה יבקע הנוד, היין יישפך ונמצא מה ששתה היה טבל. כלומר, גם ר' יהודה מקבל במקרה זה מציאות של בירור בכוח, אלא מפני שיש סיכוי קטן ככל שיהיה שהנוד יבקע והיין יישפך, לכן הוא דוחה במקרה זה את דין הברירה. לא הגודל הכמותי של הידיעה או ההסתברות קובעים את דין הברירה. הגודל הכמותי אינו פרמטר לקבלה או לדחייה של דין הברירה. ידיעה מלאה או הסתברות של מאה אחוז אינן סכום של ידיעות או הסתברויות חלקיות, אלא הן קטיגוריות שונות לחלוטין; ואם אפילו לפעמים חסר ידע קטן ביותר או ההסתברות איננה ודאית במלואה אלא קרובה לוודאית, הדין יכול להיות שונה בתכלית. בניגוד לכך היא החשיבה המדעית, שבה עוסקים רק בגדלים הניתנים לכימות ולכן לערכם הכמותי יש משמעות.

המושג "איגלאי מילתא למפרע" דומה למושג "ברירה" בזה שבשניהם עוסקים במציאות בכוח ובהשפעת המציאות העתידית, משיצאה לפועל, על הדין בהווה. אולם יש כמה הבדלים לוגיים בין שני המושגים. בברירה קיים רצון האדם, והמציאות בעתיד היא על-פי בחירתו. לאדם קיימת הבחירה החופשית, ולכן שום אדם, אף לא אליהו, אינו יודע כיצד האדם יבחר בעתיד. לעומת זאת, באיגלאי מילתא למפרע אין הדבר תלוי באדם. אמנם האדם אינו יודע עתידות וכלפי שמיא גליא ויכול אליהו לבוא ולומר את העתיד, בכל אופן הפעולה שמתגשמת בעתיד מקרינה על הדין בהווה. דוגמה לכך ביבמות לה ע"ב:

איתמר החולץ למעוברת והפילה, רבי יוחנן אמר אינה צריכה חליצה מן האחיך.

ריש לקיש אמר צריכה חליצה מן האחין. רבי יוחנן אמר א"צ חליצה מן האחין, חליצת מעוברת שמה חליצה וביאת מעוברת שמה ביאה. וריש לקיש אמר צריכה חליצה מן האחין, חליצת מעוברת לא שמה חליצה וביאת מעוברת לא שמה ביאה. במאי קמפלגי, איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא. איבעית אימא סברא, רבי יוחנן סבר אם יבא אליהו ויאמר דהא דאיבערא מפולי מפלה מי לאו בת חליצה ויבום היא השתא נמי תגלי מילתא למפרע, וריש לקיש אמר תגלי מילתא למפרע לא אמרינן.

הבדל נוסף בין שני המושגים הוא זה: לפי הסובר איגלאי מילתא למפרע, החיוב העתידי מביא לידי חיוב בהווה, ואילו לפי הסובר יש ברירה, החיוב בהווה מביא לידי החיוב העתידי. דוגמה לכך — פסחים ל ע"ב. הגמרא דנה בשאלת המועד שבו נולד החיוב על בעל חוב לפרוע את חובו ביום הפרעון. האם חיוב זה נוצר בעת ההלואה או ביום הפרעון. חלוקים על כך אביי ורבא. אביי סובר שהחיוב מתחולל בעת ההלואה. נימוקו, באם בעל החוב לא ייפרע את חובו ביום הפרעון, הנכסים המשועבדים לחוב זה שייכים למלוה מעת ההלואה, משום ש"איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא ברשותיה הוה". רבא סובר שהחיוב נוצר ביום הפרעון. נימוקו, כיון שביום הפרעון יש אפשרות ללווה לפרוע את חובו ולקבל בחזרה את הנכסים המשועבדים, מכאן שנכסים אלה עדיין אינם שייכים למלוה. הם יהיו שלו רק מיום הפרעון, וזאת במידה והלווה לא פורע את חובו. הגמרא מביאה דוגמאות מעשיות הנובעות ממועד תחילת החיוב. למשל, המלוה מכר או הקדיש את הנכסים המשועבדים לפני יום הפרעון. הלווה לא פרע את חובו. לפי אביי, המכירה או ההקדשה נעשו כדיון, מכיון שאיגלאי מילתא למפרע שהנכסים שייכים למלוה מיום ההלואה. לפי רבא, המכירה או ההקדשה נעשו שלא כדיון, משום שאין אלו נכסי המוכר, ולכן יכול המלוה לחזור בו מהעסקה. בדומה לכך, נוכרי נתן הלוואה לישראל שמועד פרעונה לאחר החג, לפני הפסח. הישראלי, עבור ההלואה, שיעבד לנכרי את חמצו, וביום הפרעון הישראלי לא פרע את חובו. לפי אביי — לאחר הפסח החמץ מותר בהנאה משום שאיגלאי מילתא למפרע שהחמץ היה שייך לנוכרי עוד מלפני החג. לפי רבא — החמץ אסור בהנאה, מכיון שבפסח החמץ היה שייך לישראל.

ברור כי החל ביום הפרעון יש חיוב לפרוע את החוב. לדעת הסובר איגלאי מילתא למפרע, חיוב זה חל גם מקודם. לא יעלה על הדעת שמקודם יהיה חייב ובעתיד לא. בדומה לכך גם דין של עד זומם — בבא קמא עב ע"ב:

איתמר עד זומם, אביי אמר למפרע הוא נפסל, רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל. אביי אמר למפרע הוא נפסל, מההוא שעתא דאסהיד הוה ליה רשע והתורה אמרה (שמות כג) אל תשת רשע עד. רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל, עד זומם חידוש הוא, דהא תרי ותרי נינהו מאי תזית דציית להני ציית להני, הלכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך. איכא דאמרי רבא נמי כאביי סבירא ליה דאמר למפרע הוא נפסל...

לעומת זאת, בדין ברירה המצב הפוך. דוגמה לכך מה שהבאנו לעיל בעירוב תחומין. מתנה אדם ואומר: אם בא חכם למזרח עירובי למזרח, ואם בא חכם למערב עירובי למערב. לפי הסובר יש ברירה, העירוב תופס בין השמשות ויכול ללכת בשבת בהתאם. תפיסת העירוב בערב שבת בהווה מחייבת גם בשבת. אלמלא נתפס העירוב בערב שבת

שוב לא היה תופס בעתיד. וכך גם בדוגמאות האחרות שהובאו בדין ברירה. באיגלאי מילתא למפרע ובדין ברירה קיים קושי לוגי, כפי שנוסח בתחילת סעיף זה, ויש להבהירו. הקושי לכאורה הוא: כיצד העתיד משמש סיבה לתוצאה בהווה, או כיצד התוצאה באה לפני סיבתה. נעיין בתחילה באנאלוגיה המדעית. לא נתייחס למדעים הטהורים (האבסטרקטיים) כגון המתמטיקה, אשר בהם קנה המידה לאמיתות התיאוריות או שקריותן הוא חוקי הלוגיקה בלבד, אלא נתייחס למדעי הטבע הנסיוניים כגון הפיסיקה וכיו"ב, אשר המבחן לאמיתות²⁵ או שקריות התיאוריות השונות הוא המציאות בפועל, בין שמציאות זו נבחנת בצורה מכוונת בנסיון מעבדתי או מחשבתי ובין שהיא נתונה לנו בסובב אותנו.

רוב החוקרים רואים במדע הקלאסי מדע דטרמיניסטי עם חוקיות של סיבה ומסובב, שבו הסיבה קודמת למסובב. גם ביסודות תורת היחסות קיים העקרון של קדימות הסיבה למסובב. לפיה, מהירות האור היא המהירות הגבוהה ביותר שבה יכולה לנוע האנרגיה, שאם לא כן המסובב היה קודם לסיבתו (ראה הערה 19). לא כן במדע העדכני אשר יש לו אופי סטאטיסטי והסתברויות. החשיבה בו היא לא לפי עקרון הסיבתיות, אלא לפי עקרון התכליתיות. בסטאטיסטיקה בודקים תכונות של אוכלוסייה המורכבת מאלמנטים. אוכלוסייה זו והתנהגותה נמדדות לפי פרמטרים של ממוצעים וכיו"ב, בין השאר על בסיס של סיכויים והסתברויות של אירועים. ככל שהאוכלוסייה הנבדקת גדולה יותר, ניתן לצפות התנהגות בצורה מוגדרת יותר עם סטיות יחסיות הולכות וקטנות. לכן, באוכלוסייה גדולה מאוד הסטיות לא ניכרות וזניחות, וצפי התנהגות האוכלוסייה הגדולה הזאת מהווה את החוק הנראה כנוקשה וחד-ערכי. ביחס לחוק זה, אפשר לראות כאן כסיבה ומסובב לגבי כל האוכלוסייה כחידה, ולא ניתן להתייחס לחוק זה בטרמינולוגיה של סיבה ומסובב לכל אלמנט המרכיב את האוכלוסייה ואשר בצורה זו או אחרת תורם להתנהגותה. במובן זה, בעולם הסטאטיסטיקה אין דטרמיניזם²⁶ אלא עקרון התכליתיות. לפי עקרון זה, נתונה מערכת ומאפייניה ושואלים כיצד תתנהג המערכת (אשר אוכלוסייתה גדולה מאוד) כמכלול אחד ומה יהיה מצבה במסגרת המאפיינים שלה, ואין משמעות לשאלה לגבי התנהגות המרכיבים הבודדים של המכלול במסגרת מאפיינים אלה. בתחום זה, עולם ההלכה שונה עקרונית מעולם המדע בשלושה היבטים:

א. במדע, מבחן האמת והשקר של העולם האידיאלי הוא התנהגות העולם המעשי; ואילו בעולם ההלכה המצב הפוך — הדין של מצב הלכתי מעשי נבחן ונקבע על-ידי המצב ההלכתי האידיאלי.

ב. בעולם ההלכה, על-פירוב האקויוואלנט למספר האלמנטים של האוכלוסייה הקובע לצורך הדין הוא קטן ביותר, ולכן לכל אלמנט יש השפעה ניכרת על האוכלוסייה כמכלול ולא ניתן להזניחה.²⁷ החוק הסטאטיסטי המתקבל לגבי אוכלוסייה קטנה יהיה אפוא בעל סטיות גדולות.

ג. בעולם ההלכה, פרמטרים רבים הקובעים את הדין קשורים לדברים סובייקטיביים ולגדלים לא-מדדיים כגון רצון, בחירה, ידיעה וכיו"ב. פרמטרים אלה עשויים להשתנות ללא חוקיות במשך הזמן, לכן לא ניתן להפעיל את עקרון התכליתיות בהווה ולצפות להתנהגות מוגדרת בעתיד.

מסיבות אלה, יש לטפל בעולם ההלכה על-פי עקרון הסיבתיות שבו הסיבה קודמת לתוצאתה.²⁸ לכן, תוזרת השאלה כלפי הסוברים יש ברירה והסוברים איגלאי מילתא

למפרע: כיצד המעשה בעתיד, ואשר איננו יודעים אותו היום בוודאות או שכלל אינו ידוע לנו עתה, גורם לתוצאה בהווה. כדי לשמר את העקרון של קדימות הסיבה בזמן למסוכב הימנה, חייבים להניח שלש הנחות:

— לא המעשה העתידי הוא הסיבה אשר תוצאתה הוא הדין בהווה.

— אי ידיעת הסיבה אין משמעותה שלא קיימת סיבה.

— הסיבה נמצאת כבר עתה והיא הגורמת לתוצאה הבאה בעקבותיה.

מכאן, כדי לשמר את קדימות הסיבה לתוצאתה, אפשר לראות את הסיבה במציאות בכוח הקיימת כבר בהווה, בין שיש לנו ידיעה מלאה או חלקית עליה ובין שאין לנו עליה כל ידיעה בכלל. בצורה זו קיימת סיבתיות ישרה ולא הפוכה. אולם, סיבתיות זו היא אונטולוגית ולא אפיסטמולוגית. הסוכרים יש ברירה והסוכרים איגלאי מילתא למפרע יאמרו, כי עצם האפשרות או ההכרחיות לגילוי הסיבה בעתיד כבר מספיקה לגרירת התוצאה. אפשרות או הכרחיות זו מצויה בהווה והיא חלק מהמציאות בכוח. נראה זאת בדוגמאות כפי שהובאו לעיל.

שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה עשרה מעשר ראשון תשעה מעשר שני ומיחל ושותה.

לא ההפרשה העתידית של שני הלוגין היא הסיבה שהיין בכל הנוד הוא כבר עתה חולין, אלא הרצון להפריש בעתיד שני לוגין הוא הגורם למצב בכוח שבו שני לוגין מופרשים. לכן, לפי הסוכר יש ברירה, מצב זה בכוח עושה את הנוד חולין כבר עתה אולם מותנה בהפרשה העתידית. שהרי אם ייבקע הנוד והאפשרות לא תתממש, הוא שותה עתה טבל, ואם שייר בסוף שני לוגין כפי רצונו שמתממש, הוא שותה עתה חולין.

אמר ללכלר כתוב לאיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו.

הגט אינו בטל, אלא הוא פסול רק משום גזירת הכתוב שהגט צריך להיות כתוב לשמה בעת הכתיבה, ואלמלא גזירת הכתוב היו הגירושיין יוצאים לפועל. לא האשה שבפועל גורשה היא הסיבה לכשרות הגט, אלא רצונו לגרש בגט זה והידיעה החלקית (50%) אודות האשה המגורשת הם הסיבה, ולכן אין הגט בטל, ובגלל גזירת הכתוב הגט פסול ולא כשר.

עד זומם אביי אמר למפרע הוא נפסל, רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל.

אם חולף זמן בין עדות העד להזמתו, מהי כשרותו של העד בפרק-זמן זה. לפי אביי, הוא פסול מלכתחילה, משעת עדותו, אף-על-פי שהידיעה על אי-כשרותו מתבררת בעתיד. הסיבה אינה עצם ההזמה אשר מתחוללת בעתיד, אלא עצם אפשרות ההזמה שהעד מוליד והקיימת בכוח כבר בעדותו. אי-הידיעה אם ההזמה תצא לפועל בעתיד אינה מהווה מחסום לוגי לקיומה כסיבה. לכן, כאשר היא מוכחת ויצאה לפועל, האפשרות הזו בעבר היא הסיבה לפסילתו גם בתקופת הביניים.

בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה.

לא תאריך החזרת החוב הוא הסיבה לחיוב, אלא החובה וההכרח להחזיר את החוב היא הסיבה, וזו נוצרה בעת ההלוואה. משעת ההלוואה כבר יש מציאות בכוח של החזרת חוב.

החולץ למעוברת והפילה רבי יוחנן אמר אינה צריכה חליצה מן האחין. לא ההפלה בפועל היא הסיבה שאין צורך בחליצה נוספת. כבר בתחילת ההריון יש מציאות בכוח של הפלה. האפשרות של ההפלה היא הסיבה שאין צורך בחליצה נוספת. אולם אנו נדע זאת רק לאחר שמציאות ההפלה בכוח יצאה לפועל, אך אי ידיעה זו בהווה אינה פוסלת את הסיבה שכבר קיימת.

בדרך זו, נוכל להבין את דברי הרמב"ם בהלכות נדרים פ"ז ה"ט: "אסר על עצמו הנית בני העיר — אסור להישאל על נדרו לחכם מבני אותה העיר; ואם נשאל והתיר לו, הרי נדרו מותר, כמו שביארנו". שואלים על כך: הרי החכם עוקר את הנדר מעיקרו ולכן איתגלאי מילתא לאחר ההתרה שלא היה כלל נדר וממילא לא נאסר כלל בהנאה מבני העיר, ואם כן למה אסור להישאל אצל חכם מבני אותה העיר. שאלה זו פסולה מבחינה הגיונית, כי בהנחתה נגיע לפרדוקס. אם לא היה כלל נדר אזי אין על מה לשאול, ולכן אם לא שואלים, יש כאן נדר וזקוקים לשאלה וחוזר חלילה. לפיכך חייבים לומר, כי המציאות הטבעית היא שהיה נדר והעקירה היא של כל תוצאותיו עד היום, ואין עוד נדר. בשעת הנדירה כבר מתחוללת מציאות בכוח של אפשרות התרה ואין ידוע אם תתגשם. מציאות זו בכוח משמשת כסיבה להתרת הנדר, לעצם ההתרה יש הכוח של הנאה לכן לא שואלים מלכתחילה לחכם שבאותה העיר. אכן מופלאים עולמות אלו, ועל כן הפוך במ והפוך במ.

הערות

- * תורת לידיד מנוער ד"ר דוד זליקוביץ אשר הקריש מזמנו, עבר על כתב היד, העיר והאיר לי בנושאים הקשורים ללוגיקה ולפילוסופיה של המדע.
- 1 סנהדרין ע"א.
- 2 י"ד סולוביצ'יק, איש ההלכה — גלוי ונסתר, ירושלים, תשנ"ב, חלק ראשון: איש ההלכה, פרק א, סעיפים ה-ו, עמ' 25-35.
- 3 למשל, התנהגות מערכת מכנית קלאסית במשך הזמן ניתנת לחיזוי באם יודעים את נתונה בזמן התחלתי נתון והכוחות הפועלים עליה.
- 4 האנלוגיה במדע הוא עקרון ההתמרה של ניוטון במכניקה.
- 5 אמנם גם הפסיכולוגיה עוסקת ברצון, כוונה וכדו', אולם אין היא מדע מדויק. לא ניתן לעמת אותה עם עולם ההלכה, שהרי ההלכה משתמשת אף היא במניעים פסיכולוגיים כגון "אין אדם מעז פניו בפני בעל חובו".
- 6 מענין הנביא שהוא סותר דבר מן המצוות. וזה העיקר מפתח לכל הענין ההוא. ובוזה לבדו יברל הנביא משאר בני אדם במצוות. אבל בעינין וסברא ובהשכל המצוות הוא כשאר החכמים שהם כמוהו שאין להם נבואה. שהנביא כשיסבור סברא ויסבור כמו כן מי שאינו נביא סברא ויאמר הנביא כי הקב"ה אמר אלי שסברתי אמת לא תשמע אליו רק אלף נביאים כלם כאליהו ואלישע יהיו סוברין סברא אחת ואלף חכמים וחכם סוברין הפך הסברא ההיא. אחרי רבים להטות וההלכה כדברי האלף חכמים וחכם ולא כדברי האלף הנביאים הנכבדים. וכן אמרו חכמים (חולין קכד). האלהים אילו אמרה לי יהושע בן נון בפומיה לא ציינתא ליה ולא שמענא מיניה. וכן אמרו עוד (יבמות קב). אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו בסנדל אין שומעין לו. ירצו לזכר שאין להוסיף ולא לגרוע במצוה על דרך נבואה בשום פנים וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלונית כך וכי סברת פלוני אמת יהרג הנביא ההוא שהוא נביא שקר כמו שייסדנו. שאין החורה נתונה אחרי הנביא הראשון ואין להוסיף ואין לגרוע כמו שנאמר (דברים ל') לא בשמים היא. ולא הרשנו הקב"ה ללמוד מן הנביאים אלא מן החכמים אנשי הסברות והדעות. לא אמר ובאת אל הנביא אשר

יהיה בימים ההם רק ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וכבר הפליגו החכמים לרבר בענין זה מאד והוא האמת.

7 כבא מציצא נט ע"א: "תנן התם חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין. וזה הוא תנור של עכנאי. מאי עכנאי אמר רב יהודה אמר שמואל שהקיפו רברים כעכנא זו וטמאווהו. תנא באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה ואמרי לה ארבע מאות אמה אמרו לו אין מביאין ראייה מן החרוב. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי יוכיח. חזרו אמת המים לאתוריהם. אמרו לו אין מביאין ראייה מאמת המים. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו. הטו כותלי בית המדרש ליפול. גער בהם רבי יהושע אמר להם אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר ועדיין מטין ועומדין. חזר ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא. מאי (דברים ל) לא בשמים היא אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה מהו סיני אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה (שמות כג) אחרי רבים להטות. אשכחיה רבי נתן לאליהו אמר ליה מאי עבדי קודשא בריך הוא בהיא שעתא אמר ליה קא חיין ואמר נצחוני בני נצחוני בני."

וראה לעניין זה מאמרו החשוב של יצחק אנגלרד, "תנורו של עכנאי — פירושה של אנדה", שנתן המשפט העברי, כרך א, מ' אלון, ח' כהן (עורכים), הוצאת המכון לחקר המשפט העברי, ירושלים תשל"ד, עמ' 45-56.

8 המחלוקת בהלכה — מקורות, כרך ראשון (1991), כרך שני (1993), ח' בן מנחם, הכט, ש' ווונר (עורכים), המכון למשפט עברי בית-הספר למשפטים, אוניברסיטת בוסטון; המכון לתכנון מדיניות ביחסי ישראל והתפרוצות, ירושלים.

9 עיין סוטה דף כח ע"א-ע"ב (ת"ר שלש פעמים האמרוין כפרשה וכו').

10 כתובות דף כז ע"א:

"...ומאי שנא משני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות רבי יהודה אומר שניהם כאחת טמאות רבי יוסי אומר בין כך ובין כך טמאין ואמר רבא ואיתימא רבי יוחנן בבת אחת דברי הכל טמאין כזה אחר זה דברי הכל טהורים לא נחלקו אלא בבא לישאל עליו ועל חבירו מר מדמי ליה לבבת אחת ומר מדמי ליה לבזה אחר זה והכא נמי כיון דשרי להו לכולהו כבת אחת דמי הכי השתא התם ודאי איכא טומאה הכא מי יימר דאיטמי."

11 דוגמה זו ואחרת מובאת בין השאר במסכת כתובות טו ע"א.

12 "מציאות דינית" משמעה הדין הקשור למציאות הטבעית המשמשת כאחד הפרמטרים במצב ההלכתי הנידון. אין הדין יוצר, קובע, משנה או חושף מציאות טבעית — זו נשארת כפי שהיתה. "מציאות דינית" היא אפיון המציאות על-ידי החלת הדין עליה (היא אינה יוצרת מציאות חדשה עצמאית). הדין קובע את המעמד ההלכתי של אותה מציאות טבעית לאור התנאים הספציפיים שלה ולאור פרמטרים אחרים מעולם ההלכה הקשורים לאותו מצב הלכתי. בדוגמה של חתיכת הבשר שאבדה, עצם אבדנה לא שינה את מצבה הטבעי. היא היתה ונשארה לקוחה מאותה בהמה. אבדנה שינה רק את הסטאטוס ההלכתי שלה.

13 בלשון הפילוסופים של ימי הביניים, המושג בעלות נמנה עם המפורסמות ולא עם המושכלות. על ההבחנה בין מפורסמות למושכלות, ראה למשל: מורה נבוכים, חלק א פרק ב.

14 תורת היחסות של אינשטיין וטרנספורמציות לורנץ.

15 ר' עקיבא, בפרקי אבות ג, יד, התייחס להבדל בין האונטולוגיה לאפיסטמולוגיה בהעדיפו את ההכרה: "הוא ביה אומר (ר' עקיבא), חביב אדם שנברא בצלם. חכה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר (ישעיה ט) כי בצלם אלהים עשה את האדם. חביבין ישראל שנבראו בניו למקום. חכה יתרה נודעת להם שנבראו בניו למקום, שנאמר (דברים יד) בניו אתם לה' אלהיכם. חביבין ישראל, שנתן להם כלי חמדה. חכה יתרה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה שכו נברא העולם, (משלי ד) כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזבו".

- 16 המחשבה והכוונה אינן פרמטרים כלל בעולם מרע המתמטיקה והפיסיקה (רבר המעיר על שונות ומורכבות עולם ההלכה ביחס למרעים אלה). לא כן היריעה המהווה פרמטר גם בפיסיקה (בתורת הקואנטים) כפי שיובא בהמשך בסוגיית ריץ ברירה.
- 17 ראה: אנציקלופריה תלמורית, ערך ברירה.
- 18 בספרות מצויים חילוקי רעות בין פילוסופים בני רורנו אורות סיבתיות הפוכה. הויכוח הוא סביב שתי שאלות: האם קיימת מבחינה לוגית האפשרות לסיבתיות הפוכה? אם כן, האם היא מתקיימת בעולם הממשי?
- M. Dummett טוען שקיימת אפשרות לוגית לסיבתיות הפוכה ואף מביא ניסוי מחשבתי לכך. ראה מאמריו: "Can an Effect Precede its Cause", *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. 73 (1964) *Supplementary*, Vol. 28 (1954); "Bringing about the Past", *Phil. Rev.*, Vol. 73 (1964).
- M. Black סובר שסיבתיות הפוכה היא כלתי אפשרית מבחינה לוגית. עיקר טענתו היא, שחלק מהגדרת הסיבתיות היא שהסיבה לעולם אינה באה אחר המסוכב. לדעתו, הניסוי המחשבתי של Dummett אינו מוכיח את המבוקש. ראה מאמרו: "Why Cannot an Effect Precede its Cause", *Analysis*, Vol. 16 (1955).
- R. Taylor מנתח את מושג הסיבתיות ומגיע למסקנה שהסיבה לא יכולה לבוא אחרי המסוכב. ראה בספרו: *Metaphysics*, New Jersey, N.J., 1974, Chapter 5, Para. C.
- L. Sklar עורך דיון מעמיק על האפשרות של סיבתיות הפוכה מבחינה פיסיקאלית. ראה בספרו: *Space, Time and Spacetime*, Los Angeles, Cal., 1974, Chap. 4, Para. C, D, E and Chap. 5 Para. C.
- G. N. Schlesinger עורך סדרה של ניסויים מחשבתיים שמטרתם לתאר מצב בו נוכל אולי לומר שמסוכב קודם לסיבתו. מסקנתו היא: מאחר ש"עבר", "הווה" ו"עתיד" הם מונחים אובייקטיביים, לא ייתכן (מטעם זה ולא מטעמים אחרים) שהתוצאה תקרם לסיבתה. ראה בספרו: *Aspects of Time*, Indianapolis, Ind., 1980, Chap. 4 Para. 1-6.
- 19 בפילוסופיה מבחינים בין סיבתיות הפוכה אונטולוגית לבין סיבתיות הפוכה אפיסטמולוגית. סיבתיות הפוכה אונטולוגית היא מציאות עתידית שעכשיו אינה קיימת, ולכן גם אין מה לדעת אודותיה. סיבתיות הפוכה אפיסטמולוגית היא מציאות עתידית הקיימת כבר עכשיו, אלא שהיא איננה ידועה לנו בהווה (במדע העדכני — בתורת הקואנטים, מציאות זו גם לא יכולה בעקרון להיות ידועה לנו בהווה). לפי תורת היחסות, סיבתיות הפוכה אונטולוגית היא בלתי קבילה. לפיה, מהירות האור היא המהירות הגבוהה ביותר שבה יכולה לנוע האנרגיה בחלל, שאם לא כן המסוכב היה קודם לסיבתו. לכן, בחשיבה ההלכתית נתייחס רק לסיבתיות הפוכה אפיסטמולוגית, אולם באופן מורחב — במקום להתייחס רק למציאות בפועל נתייחס גם למציאות בכוח.
- 20 גיטין כד ע"ב: "כתב לגרש את אשתו ונמלך וכו' ואלא רישא במאי אמר רב פפא בסופרין העשוין להתלמד עסקינן. אמר רב אשי דיקא נמי דקתני סופרין מקרין ולא קתני סופרין קוראין שמע מינה. מאי יתר מיכן תנא דבי רבי ישמעאל לא זה שנכתב שלא לשום גירושין אלא אף זה שנכתב לשום גירושין פסול ולא זה שנכתב שלא לשום גירושין דידיה אלא אף זה שנכתב לשום גירושין דידיה פסול ולא זה שלא נכתב לשום גירושין הא אלא אף זה שנכתב לשום גירושין הא פסול. מאי טעמא אי כתב ונתן ספד כריתות בידה הוה אמינא למעוטי האיך קמא דלא עביד לשום כריתות אבל כתב לגרש את אשתו ונמלך דעביד לשום כריתות אימא כשר כתב רחמנא (דברים כד) וכתב אי כתב רחמנא וכתב הוה אמינא למעוטי האי דלא איהו קא כתיב לה אבל יש לו שתי נשים דאיהו קא כתיב לה אימא כשר כתב רחמנא (דברים כד) לה לשמה. וסיפא למה לי הא קא משמע לן דאין ברירה: כתב לגרש את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה: קטנה הוא דלא מצי מגרש ביה הא גדולה מצי מגרש ביה אמר דבא זאת אומרת שני יוסף בן שמעון הדרין בעיר אחת מוציאין שטר חוב על אחרים. אמר ליה אבבי אלא מעתה רישא דקתני שמי כשמך שני יוסף בן שמעון הדרין בעיר אחת מוציאין שטר מגרש ביה הא ראשון מצי מגרש ביה והא אמרינן ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב אלא מאי את לך למימר בעדי מסירה ורבי אלעזר היא הכא נמי בעדי מסירה ורבי אלעזר היא. אמר רב כולן פוסלין כבהונה חוץ מן הראשון ושמואל אמר אף ראשון נמי פוסל ואודא שמואל לטעמיה דאמר שמואל כל מקום ששנו חכמים גט פסול פסול חליצה פסולה פסולה ופוסלתה מן האחין.

במערכא אמרי משמיה דרבי אלעזר שמאל ולילה פסולות ופסולות (דף כה, א) קטן ואנפיליא פסולות ואין פסולות. ועירי אמר כולן אין פוסלין חוץ מן האחרון וכן אמר רב אסי כולן אין פוסלין חוץ מן האחרון ורבי יוחנן אמר אף אחרון נמי אינו פוסל. ואזודא רבי יוחנן לטעמיה דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל. וצריכא דאי איתמר בהא, בהא קאמר רבי יוחנן דאין ברירה משום דבעינן לה לשמה אבל התם מכר הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל אבל ירושה ומתנה לא ואי אשמעינן שדה משום דלחומרא אי נמי כתחילה אבל הכא אימא לא צריכא: בעא מיניה רב הושעיא מרב יהודה אמר ללבלר כתוב לאיזו שתצא בפתח תחילה מהו אמר ליה תניתוה יתר מיכן אמר ללבלר כתוב לאיזו שארצה אגרש פסול לגרש בו אלמא אין ברירה.

21 בתורת הקוואנטים עוסקים גם כן בהסתברויות של מצבים וקריסתם, ומכאן האנאלוגיה להנחה השנייה ברין ברירה שגם בה עוסקים בהסתברות. מערכת קוואנטית יכולה להיות במצבים אפשריים שונים, ויש הסתברות הניתנת לחישוב עבור כל מצב אפשרי. הסתברות למצב קוואנטי מסוים, משמעותה — מהו הסיכוי למצוא את המערכת במצב זה. כל זה נכון כל עוד לא נערך ניסוי לגלות את מצב המערכת, לאמור כל עוד אין לנו ידיעה על המצב הקוואנטי של המערכת. ברגע שעושים ניסוי לקביעת המצב של המערכת, למעשה מתערבים מבחוץ ומאלצים את המערכת למצב יחיד, וכל המצבים האפשריים שהיו לנו קורסים ברגע של הידיעה או ברגע של תחילת הניסוי אשר באמצעותו תאפשר לנו ידיעה זו. במובן זה, באנאלוגיה ההלכתית של רין ברירה לא מקבלים את ההנחה השנייה, ובמקרה של שני הלוגין זהו מצב של ספק תרומה.

מבחינת תורת הקוואנטים, ראה למשל, John Horgan, "Quantum Philosophy", *Scientific American*, pp. 72-80, (July 1992) (quotation from page 75): "An unobserved quantum entity is said to exist in a 'coherent superposition' of all the possible 'states' permitted by its 'wave function'. But as soon as an observer makes a measurement capable of distinguishing between these states, the wave function 'collapses', and the entity is forced to a single state".

22 בשקלא וטריא של הגמרא שם מובא מקרה של טומאת כלים, שמקורו בתוספתא כלים ב"מ פ"א ה"ה.

23 רמב"ם, הלכות מעשרות פ"ז ה"א: "מי שהיה לו מאה לוג של יין טבול מן התורה, ואמר שני לוגין שאני עתיד להפריש מהן הרי הן תרומה, ועשרה מעשר ראשון, ותשעה מעשר שני — לא יתחיל וישתה עד ש'יניח בסוף שיעור תרומה ומעשרות, אלא יפריש ואחר כך ישתה; ואין אומרין זה שהניח בסוף, כאילו נברר בתחילה. מפני שחייב תרומה ומעשרות, מן התורה; ואין אומרין בשל תורה, נחשוב כאילו נברר עד שייברר". מעיר על כך הרדב"ז: "וקיי"ל בדאורייתא לית ברירה ובררבנן אית ברירה".

24 המדות לחקר ההלכה, תל-אביב, תש"ה, חלק ג מדה כב, סעיפים ה-ח.

25 האמת של טענה מדעית היא אובייקטיבית אולם לא נצחית. היא אמת כל עוד לא נסתרה. אם בעתיד הנסיון יסתור אותה, יתברר כי היתה טעות ולמעשה הטענה היא שקרית.

26 לדוגמה, זמן מחצית החיים בהתפרקות רדיואקטיבית מוגדר כזמן שבו מחצית מאטומי החומר יתפרקו. אי אפשר לקבוע איזה אטום יתפרק במשך זמן זה ואיזה לא יתפרק. הרבר שניתן לצפות הוא, כי מחצית האוכלוסייה תתפרק.

27 באוכלוסיית עיר גדולה אנו מוצאים גם השפעה על הרין. לדוגמה, נהג אמבולנס (אם אין מספיק תורנים ו/או אמבולנסים) חוזר בשבת לאחר הובלת חולה לביה"ח לתחנתו בגלל הסיכוי כי חולה נוסף שיש בו סכנה יזדקק לו. כך פסק הרב ש"ו אויערבך ראה: "י"י גויבירט, שמירת שבת כהלכתה, ירושלים, תשכ"ה, פרק יט סעיף כג הערה פט, עמוד קפד.

28 הרב נחום אליעזר רבינוביץ, בהקדמה לפירושו "יד פשוטה" ליד החזקה של הרמב"ם על הלכות תשובה (הוצאת מעלות, מהדורה שלישית, עמ' ב) מתייחס לחד-כיווניות הזמן וכי הסיבה תמיד קודמת לתוצאתה. אם היה עולם שבו הזמן פועל גם בכיוון הפוך, אזי הסיבה בעולמנו היתה הופכת בעולם האחר למסובב, והמסובב היה הופך לסיבה. לפיכך, בעולם שבו הזמן פועל בכיוון הפוך, לא היה קיים עקרון הבחירה החופשית. בחירה זו היתה הופכת למסובב. נימוק זה תקף רק על בסיס ההנחה שהסיבה תמיד קודמת למסובב.