

קופל רבינוביץ

פרדוקסים ופשרם בהגיונה של הלכה

המערכת ההלכתית שונה באופן עקרוני ממערכת משפטית כללית. במדינה מתוקנת קיימות שתי רשויות בלתי תלויות המחוקקת והשופטת. הרשות המחוקקת קובעת את חוקי ומשפטי המדינה. היא משנה, מוסיפה ומבטלת חוקים בהתאם להשקפת חברי הרשות וצורכי המדינה והחברה. הרשות השופטת עוסקת בהוראה הלכה למעשה, ובמידת הצורך מפרשת את החוקים הקיימים שאינם ברורים דים. השופטים והמחוקקים פועלים ומסיקים בהתאם להגיונם האנושי הטבעי, אשר לא תמיד תואם בהכרח את הלוגיקה המדעית-פילוסופית. ספר החוקים של המדינה בזמן נתון הוא אוסף החוקים המעודכנים שהצטבר במשך הזמן והתקפים באותה עת. במערכת משפטית כזו עלולים להיות פרדוקסים וסתירות, ובמידת הצורך אלו יתוקנו על-ידי שינוי או ביטול של חוקים וחקיקת חדשים. לא כן המערכת ההלכתית, אשר אינה תלויה ברצון האנושי. אין לאיש הסמכות לשנות, לבטל או לחוקק חוקים, אלא אנשי ההלכה יכולים רק לפרש ולדלות מתוך המערכת, לא להוסיף ולא לגרוע (פרט להוראות שעה ותקנות הציבור). המערכת ההלכתית היא מערכת סגורה, וממנה יש לדלות את הדין למצבים משתנים ומתחדשים בדרכי סברה, עיון והיסק. לפיכך, עליה להיות מערכת לוגית, והיא אנלוגית לדרך החשיבה בעולם מדעי הטבע הנסיוני. בעולם ההלכה גם אין הפרדה פורמלית בין לומדי ההלכה וקובעיה לבין הפוסקים הלכה למעשה. עולם ההלכה כמערכת לוגית מאפשר מחלוקות, אולם הדין המחייב אדם מישראל הלכה למעשה הוא חד-ערכי. לעומת זאת, ההלכה כמערכת לוגית אינה מאפשרת פרדוקסים, ולכן אם נתקלים בהם יש להפריכם. במאמר זה נידונים פרדוקסים מסוגים שונים הלקוחים מהפילוסופיה הכללית, מקורם הלוגי ודרכי פירוקם. בהשוואה לכך מוצגים פרדוקסים מעולם ההלכה, נידון מקורם הלוגי ומובאים תהליכי פירוקם.

מבוא

עולם ההלכה שונה ממערכות משפטיות של מדינות וחברות אחרות. ההבדלים ביניהם אינם רק בהיקף התכולה של מערכות אלו. ההלכה מכילה בנוסף לחוקים ומשפטים שבין אדם

* מבוסס על שעור שניתן ביום הזכרון לאמור"ר זצ"ל בשנת תשד"מ.

לחברו ולחברה, גם מצוות עשה ולא תעשה ביחסים שבין אדם למקום, וזאת בניגוד למערכות המשפטיות הנוגעות בדרך כלל רק ליחסים שבין אדם לחברו, לחברה ולמדינה. אולם גם בתחום המשותף לעולם ההלכה והמשפט קיים הבדל מהותי ועקרוני ביניהם, וזאת מעבר לתכני החוקים השונים. המערכת המשפטית של מדינה מתוקנת, מושתתת בשתי רשויות בלתי תלויות זו בזו — הרשות המחוקקת והרשות השופטת. הרשות המחוקקת קובעת את החוקים והמשפטים. מדינה מתוקנת, כבואה לחוקק חוקים, לנגד עיני הרשות המחוקקת שלה עומדת המציאות החברתית לעומת חזון של חברה אידיאלית, רווחת הפרט ושמירת המדינה כמסגרת המגוננת על החברה ומתערבת באופן מינימלי בחיי הפרט שבה. במובן זה, מערכת החוקים היא מערכת אידיאלית שחוקיה נחקקו באופן כללי, ללא קשר ספציפי למאורעות ומצבים פרטניים בפועל. הרשות המחוקקת מבטלת חוקים ומחוקקת חדשים לפי רצון חבריה ובהתאם לנהלים שהיא קבעה מראש. לעומת זאת, הרשות השופטת עוסקת בהוראה הלכה למעשה על-ידי צפייה במעשה המציאותי המובא בפניה, מאששת מציאות זו, מחפשת את המקבילה במערכת החוקים ופוסקת בהתאם את הדין. לעתים, בסמכות הרשות השופטת אף לפרש את החוק כאשר הוא אינו ברור דיו. השקלא וטריא ודרכי ההיסק במערכת זו הם לפי ההגיון האנושי הטבעי של שופטיה, אשר לא תמיד תואם את הלוגיקה המדעית-פילוסופית. בתהליך החקיקה, בהיותו מעשה אנושי, עלולים להיות בין החוקים השונים סתירות ופרדוקסים. אם יתגלו ולא יהיה אפשר "לחיות" אתם, הם יתוקנו בדרך-כלל על-ידי הרשות המחוקקת. גם בחברות אשר להן חוקה (או חוקי יסוד) יש אפשרות של סתירות ופרדוקסים בין חוקיה השונים. החוקה, שאף היא יצירת אנוש, קובעת עקרונות כלליים ובאה להבטיח שהחוקים השונים לא יעמדו בסתירה לעקרונות אלה. החוקים חייבים אפוא לעמוד במבחן החוקה. השופט הדין בחיי היום-יום, אינו פוסק לפי החוקה אלא לפי ספר החוקים אשר, כאמור, אינו עומד בסתירה לחוקה. השופט יידרש לחוקה רק כאשר יהיה חשש שחוק מסוים סותר לכאורה את החוקה. באופן עקרוני, גם חוקה (או חוקי יסוד) אפשר לשנות, אולם תהליך השינוי הוא הרבה יותר קשה מזה של חוק רגיל. גם אם נניח שבחוקה עצמה אין סתירות פנימיות או פרדוקסים וכל החוקים אינם עומדים בסתירה לחוקה, עדיין אין הדבר מבטיח שבין החוקים השונים לא יהיו סתירות ופרדוקסים. עקרונית, יכולים להיות שני חוקים אשר כל אחד מהם אינו עומד בסתירה לחוקה (או לחוקי יסוד) ואף-על-פי-כן הם יהיו סותרים זה את זה.

לא כן מערכת ההלכה הנתונה לנו מסיני. עולם ההלכה אינו תלוי ברצון האנושי. אין לאיש הסמכות לשנות, לבטל או לחוקק חוקים, אלא אנשי ההלכה יכולים רק לפרש ולדלות מתוך המערכת, לא להוסיף ולא לגרוע (פרט להוראות שעה ותקנות הציבור). בכך טמון ההבדל העקרוני והמהותי בין שני עולמות אלו. את מבנה ההלכה יש לראות אפוא בצורה שונה לחלוטין. אם במערכת המשפטית הכללית יכולה הרשות המחוקקת לבטל חוקים, לחוקק חדשים ולתקן קיימים בהתאם לרצון הרשות, הרי עולם ההלכה שונה לחלוטין. עולם זה הוא מסכת של חוקים קבועים וכלליים מוצקים, תורה שלמה של הלכות ודינים. מהותה של ההלכה היא יצירת עולם אידיאלי-ראוי (לעומת עולם ריאלי-מצוי) והכרת היחס בינו למציאות על כל תופעותיה, שורשיה ועיקריה. אין תופעה שאין ההלכה, כפי שהיא קבועה מראש, נוגשת אליה באמת-מידה אידיאלית זו. איש ההלכה מסתכל בעולם הממשי מתוך בחינה מראש של העולם האידיאלי, והוא בוחן את התופעה הריאלית ומחפש את המקביל לה ביצירה האידיאלית. מצויים אפוא שני סוגי אנשי הלכה: אלו העוסקים בקביעת

ההלכה האידיאלית באופן עיוני על-ידי הסברה, העיון, דרכי ההיסק והעקרונות ההלכתיים (דרך המקבילה לרשות המחוקקת במערכת משפטית), ואלו העוסקים בהוראה הלכה למעשה על-ידי צפייה במעשה המציאותי וחיפוש המקבילה במערכת ההלכה האידיאלית (דרך המקבילה לרשות שופטת). בעולם ההלכה אין הפרדה פורמלית בין לומדי ההלכה וקובעיה לבין הפוסקים הלכה למעשה. המערכת ההלכתית היא מערכת סגורה, אשר ממנה יש לדלות את הדין למצבים משתנים ומתחדשים בדרכי סברה, עיון והיסק. לפיכך, עליה להיות מערכת לוגית.

עולם ההלכה, בדרך החשיבה שבו, הוא אפוא מערכת לוגית האנלוגית לדרך החשיבה בעולם מדעי הטבע הנסיוניים. זאת, כמובן, במסגרת אילוצים הנובעים מהבדלים עקרוניים בין עולם המדע לעולם ההלכה. במדע, המאפיינים של מערכת והפרמטרים שלהם מכילים מושגים אובייקטיביים וגדלים בני-מדידה, בניגוד לעולם ההלכה שבו קיימים גם מושגים סובייקטיביים שאינם בני-מדידה. הן במערכת המדעית והן בהלכתית קיימות אקסיומות אשר על בסיסן ובדרכי היסק לוגיים מגיעים לתוצאות חד-ערכיות. המחלוקות השונות בעולם ההלכה מקורן אינו בדרכי ההיסק, אלא בהנחות הראשוניות ובמישור ההערכה. האקסיומות במערכת ההלכתית הן גזירות הכתוב והלכה למשה מסיני, ואופיין שהן מוחלטות ומחייבות. בניגוד לכך, האקסיומות בעולם המדע אינן מוחלטות ואינן חייבים לקבלן, אלא הן משמשות אותנו רק כהיפותזות, ואנו מקבלים אותן לפי שהן המאושרות והיעילות ביותר (מקיימות את עקרון הפשטות וכיו"ב), כל זאת מפני שהפיקוח על עולם המדע הוא בידי המציאות בעולם הפיסי הממשי שבו אנו מתכוננים וצופים. בהלכה, בניגוד למדע, העולם האידיאלי הוא הקובע את ההלכה למעשה; ההלכה עוסקת בראוי ולא במצוי. הפסיקה בפועל באה כדי להביא את המצוי לרצוי. עולם המדע הוא עולם אידיאלי והוא פרי יצירת המוח האנושי (יצירה החייבת לעמוד במבחן העולם הריאלי), וכך גם הסברה והעיון בעולם ההלכה, שבו דרכי ההיסק ומושגים רבים ושונים מקורם בסברה ובעיון (החייבים לעמוד במבחן גזירות הכתוב וההלכה למשה מסיני).

אולם, יש תחומים בחשיבה ההלכתית שבהם אין אנלוג בעולם המדע. תחומים אלה קשורים לפרמטרים סובייקטיביים שהם מחוץ לעולם המדע, כגון רצון, כוונה, מחשבה וכיו"ב. במובן זה עולם ההלכה מקיף ומורכב יותר מעולם המדע. קיימות שתי אבני-בוחן לאמיתות המדעים הנסיוניים המתארים את עולמנו הממשי. האחת, אישור האמיתות בניסויים ותצפיות — לאמור, בתיאור היקום ופרטיו המדע מכיל אך ורק טענות אמיתיות. השנייה, העדר סתירות לוגיות מסוג כלשהו. בדומה לעולם המדע, גם עולם ההלכה מכיל בקרבו את המערכת האידיאלית והריאלית אשר פועלת על העולם הממשי. הוא קובע לאדם מישראל כיצד להתנהג במחדל ובמעשה בדברים שבין אדם למקום, לחברו ולחברה. לכן, גם בעולם ההלכה נדרש העדר סתירות לוגיות מסוג כלשהו.¹

לעומת המערכת המדעית וההלכתית, אין המערכת המשפטית בהכרח מערכת לוגית. זוהי מערכת שהתפתחה בכל חברה או מדינה במשך השנים בהתאם לרצון מחוקקה, ואוסף כל החוקים התקפים במועד מסוים הוא המהווה את המערכת התקפה באותה עת. אין אפוא

1 על האנלוגיה בין מדעי הטבע הנסיוניים לעולם ההלכה, ראה מאמרי "החשיבה המדעית, החשיבה ההלכתית ודין ברירה", בר"ד, 4 (חורף תשנ"ז), עמ' 23-54.

לדרוש ממערכת משפטית כללית כזו שתהיה באופן עקרוני מערכת לוגית, בניגוד למערכת ההלכתית שבה דרישה זו היא הכרחית, שאם לא כן, ההלכה לא היתה יכולה להתפתח ולהשיב על שאלות ומצבים חדשים המתעוררים חדשים לבקרים. המערכת ההלכתית בניגוד למשפט הכללי היא אפוא מערכת לוגית בדומה למדע הנסיוני. בדומה לעולם המדע, גם במערכת ההלכתית קיים העיקרון שבדרכי הסברה והעיון במצב נתון ובהנחות מוגדרות מגיעים לדין המוגדר בדרך כלל באופן חד-ערכי. אולם, בעולם ההלכה, בגלל ריבוי הפרמטרים ומהם סובייקטיביים, קיימות לעתים מחלוקות בין החכמים, דבר שהוא נדיר בעולם המדע. המקור למחלוקות בין החכמים הוא בדרך כלל בהנחות היסוד של המצב ההלכתי הנתון והאקסיומות הרלוונטיות למצב נתון זה, ולא בדרך הסברה והעיון. ברגע שהנחת הנחות היסוד והאקסיומות הרלוונטיות, הרי לאחר מכן העיון, הסברה ודרכי ההיסק על-פי מנגנון לוגי רלוונטי נתון מוליכים למסקנה חד-ערכית. פסוקי התורה הם, בין השאר, האקסיומות לעולם ההלכה, אולם יש חכמים הלומדים מפסוק מסוים דבר אחד ויש חכמים הלומדים מאותו פסוק משהו אחר; בכל מקרה, לכל אחד מהחכמים הלימוד מהפסוק הוא בגדר של אקסיומה. אם הדין של מצב נתון קשור לפסוק אשר אותו שני חכמים לומדים בצורה שונה גם הפסק שלהם יהיה שונה. זהו אפוא גם יסוד המחלוקת ביניהם, אשר מקורה בהנחות היסוד ובפרטים רלוונטיים, ועל-פירוב לא בדרך העיון. אולם גם במקרה של מחלוקת, הדין המחייב אדם מישראל הלכה למעשה הוא חד-ערכי. אין תימה שקיימת אנלוגיה בין החשיבה ההלכתית והמדעית, שהרי אותו מוח אנושי עוסק בסברה, בעיון ובדרכי היסק.

ניתן למצוא גם מחלוקות בין חכמים במצבים הלכתיים שונים שמקורן אינו בהנחות היסוד או באקסיומות, אלא בדרכי הסברה והעיון. חכמים שונים נוקטים במצב הלכתי נתון מנגנוני היסק לוגי שונה, וכתוצאה מכך מגיעים למסקנות הפוכות. יתר על כן, מנגנוני ההיסק השונים תקפים במידה שווה מבחינה לוגית. מכאן ניתן אפוא להסיק כי המערכת ההלכתית אינה חד-ערכית, אלא למצב הלכתי נתון ייתכנו דינים שונים. אולם, כאמור, פסק ההלכה המחייב את האדם יהיה חד-ערכי. נדגים זאת לגבי מצב הלכתי מסוים. במצב זה מתבקש הדין לגבי תביעת קנס. במקרה שלפנינו בעל הדין אינו מודה בקנס, יש עד אחד ובעל הדין אינו יכול להישבע. מצד אחד, קיים דין של מודה בקנס פטור, ומאידך קיים דין שעד אחד הריהו כשניים במקום שבו בעל הדין אינו יכול להישבע להכחישו, כי מחויב שבועה ואינו יכול להישבע משלם. יש לפנינו שתי סברות הפוכות זו מזו. לפי הסברה האחת, הדין של מודה בקנס פטור מקורו בכתוב "אשר ירשיעון אלקים" ולומדים חז"ל — פרט למרשיע את עצמו. אבל במקרה שלנו אין כאן מרשיע את עצמו, משום שיש עד אחד שמרשיעו. עד אחד, אם אין שבועה כנגדו הריהו כשניים, ונמצא שיש כאן "אשר ירשיעון אלקים" מצד עדות. מאידך, לפי סברה אחרת אפשר לומר, עד אחד מחייב שבועה כי השבועה באה רק כלחץ כדי שבעל הדין יודה, וזוהי תכלית השבועה. אבל במקרה שלפנינו מדובר בקנס, והדין הוא שמודה בקנס פטור, ועל כן לא שייכת כאן שבועה כלל. לכן, ממילא לא שייך גם הדין של מתוך שאינו יכול להישבע משלם. לפי הסברה הראשונה חייב בעל הדין לשלם, ולפי השניה פטור. ויש על כך מחלוקת ראשונים. מדברי התוספות יוצא, שלדעתם הוא פטור מלשלם (ב"ק מא ע"ב, ד"ה מודה בקנס הוא). דברי התוספות מוסכרים בשיטה מקובצת: "אע"ג דעד אחד קם לשבועה כשכופר, מסתברא דהכא אפילו כשכפר אינו בא לידי שבועה. דאין שבועת עד אחד בכפירת בעל דבר אלא במקום שם מודה

פרדוקסוס פרוזומה של הלכה
 חייב על פיו" וכו'. ובהמשך מובא בשם הראב"ד שכתב בשם אחרים, שזה נקרא שאינו כולל להישבע ומשלם.
 הבסיס למחלוקת הוא בחקירה של המנגנון הלוגי הפועל במקרה שמחויב שבועה ואינו כולל להישבע אזי משלם. האם המנגנון הוא: עד אחד מחייב רק שבועה, ושליטת יכולתו להישבע היא הסיבה לחיוב ממון; או המנגנון הוא: עד אחד מחייב תיכף ממון אלא שהשבועה היא הסיבה לפטור, ולפי שאינו יכול להישבע ואין סיבה פוטרת ממילא הוא ישאר בחיובו. וזהו תרשים האפשרויות:

1. עד אחד – חיוב שבועה, אי יכולת להישבע – חיוב ממון
2. עד אחד – חיוב ממון, שבועה – פוטרת מתשלום ממון

במקרה שלנו יש שתי סיבות ושתי תוצאות. הסיבות הן: עד אחד ואי-יכולת להישבע. התוצאות הן: חיוב שבועה וחיוב ממון. השאלה היא: האם חיוב השבועה נובע ישירות כבר בשלב הראשון מהעד, כמו במקרה הראשון (1), ואי היכולת להישבע מחייבת ממון, אולם כאן השבועה היא להכריח את העד להודות ובמקרה שלנו בהודאה ייפטר ולכן אינו חייב לשלם, או העד האחד מחייב ישירות ממון והשבועה פוטרת אותו מתשלום ולכן כשאינו יכול להישבע אין סיבה לפטור ולכן חייב לשלם.

כאמור, שתי סברות אלו הן לגיטימיות במידה שווה, וכמסקנה – המערכת הלוגית של ההלכה אינה חד-חד-ערכית אלא חד-רב-ערכית. ראוי לציין כי גם בעולם המדע העדכני (בתורת הכאוס, במערכות ומצבים כאוטיים) אנו מוצאים רב-ערכיות,² ובכך נשמרת האנלוגיה בין החשיבה בעולם המדעי הנסיוני לבין עולם ההלכה.

אכן, עולם ההלכה, בהיותו מערכת לוגית, הרי בניגוד למחלוקות רוב הערכיות שבו, הוא אינו מאפשר קיום פרדוקסים. המחלוקות מקורן ברב-ערכיות של המערכת, בנתוני התחלה לוגיים שונים או בהיבטים שונים לפרטים רלוונטיים של המצב ההלכתי הנידון. לא כן במקרה של פרדוקסים שמקורם בסתירה פנימית בין שני דברים היונקים ממקור אחד. בלשון חכמים, פרדוקס הוא "סתירה מניה-יוביה", שהוא מושג קשה יותר מהמושג "תרת" דסתר". אם מצויים פרדוקסים במערכת ההלכתית, הרי בפנינו אתגר להתמודד עמם, לפרקם ולהפריכם, כי ההנחה הבסיסית היא שהמערכת ההלכתית היא מערכת לוגית.

היבטים שונים של הפרדוקס

לפני העיון בפרדוקסים בהלכה, ראוי להתבונן במושג הפרדוקס על היבטיו השונים. באופן כללי ובצורה פשטנית אפשר להגדיר את הפרדוקס בתור מסקנה לא סבירה או שקרית, הנובעת מהנחות הנראות לנו סבירות ומשימוש בדרכי חשיבה, טיעונים והיסק הנראים לנו סבירים. ההפתעה שבפרדוקסים היא היכולת "להוכיח" דבר שאנו בטוחים שאינו נכון. מנגנון ההיסק הוא: לפנינו הנחות ועליהן אנו מפעילים טיעונים הגוררים מסקנות (לאור

2 בתורת הכאוס (Chaos Theory) לגבי מערכות ומצבים כאוטיים, בגלל אופיים, למערכת נתונה קיימים פתרונות שונים. מכאן גם האמירה שפרפר מעופף בסין יכול לגרום לקטסטרופה בצפון. כן גם המסקנה, שאם תהליך היווצרות העולם היה חוזר על עצמו באותה דרך שנוצר, לא בהכרח היינו מגיעים לעולם כפי שהוא כעת.

הטיעונים, לכן...), אם ההנחות נכונות ואם הטיעונים נכונים ותקפים אזי המסקנות מתחייבות. לכן, אם נוצר פרדוקס, יש לבדוק אם ההנחות נכונות וקיימת קונסיסטנטיות ביניהן וכן אם הטיעונים תקפים ונכונים. אם נשתכנע שכן הדבר, אזי המסקנה שהגענו אליה היא מתחייבת.

פרדוקסים נוצרים אפוא מטיעונים הקשורים בהנחות מסוימות נתונות, ומהטיעונים בהקשר להנחות אלה אפשר לגזור מסקנות מסוימות. על-ידי כפגלות בטיעונים אפשר להגיע לסתירה. אם יש שני טיעונים תקפים, הנחותיהם סבירות ודרך הסקת המסקנות תואמת את דרכי החשיבה שלנו, ובכל אופן המסקנות הנובעות משני הטיעונים סותרות זו את זו, אזי לפנינו פרדוקס. לשון אחר, טיעון המכיל הנחות סבירות מוביל אותנו בדרכי חשיבה והיסק סבירות למסקנה לא סבירה. הדרך להיחלץ מהפרדוקס היא על-ידי מבחן ההנחות, מבחן הטיעונים ודרכי ההיסק. אם לא ימצא כל דופי, אזי יש להשלים עם העובדה שלפנינו תוצאה בלתי צפויה ובלתי מתקבלת מלכתחילה על הדעת.³ פרדוקסים רבים נובעים מהשימוש בשפה היומיומית שנוצרה כאמצעי תקשורת בין בני-אדם ואשר התפתחה במהלך הדורות. השפה היומיומית אינה שפה ערוכה מראש על בסיס תורת ההגיון, ולכן מושגים ואמירות שונים אינם מוגדרים היטב מבחינה לוגית ואינם חד-ערכיים. לעומת זאת, במסגרת הטיעונים המוליכים לפרדוקסים, מתייחסים למושגים או אמירות אלו כמדויקים ומוגדרים היטב.

ניתן למיין את הפרדוקסים לכמה סוגים:

- | | |
|--------------------------|---|
| פרדוקסים פסיקליים | — ברובם עוסקים בתנועה, חלל וזמן, ומקורם על-פי-רוב, כאשר לוקחים מרחק סופי ופרק זמן סופי ומחלקים אותו לאינ-סוף חלקים. |
| פרדוקסים של עמימות | — בדרך-כלל, מקורם בשימוש בשפה היומיומית. |
| פרדוקסים פרגמטיים | — יכולתנו או אי-יכולתנו לעשות את מה שאנו אומרים שאפשר לעשות, ועל-פירוב הם קשורים בשימוש בשפה היומיומית. |
| פרדוקסים של רציונליות | — המעמידים אותנו מול דילמות של בחירה רציונלית. |
| פרדוקסים של המדע | — הפונים לגורמות המחקר המדעי. |
| פרדוקסים מתימטיים | — המתעוררים מתוך מונחים מקובלים במתימטיקה. |
| פרדוקסים לוגיים וסמנטיים | — העוסקים בכללי החשיבה ובשאלת האמת (בחלקם הם קשורים לשפה היומיומית). |

סוגי הפרדוקסים הקשורים לנושא דיוננו הם: פרדוקסים של עמימות, פרדוקסים הגורמים להפתעה, פרדוקסים פרגמטיים, פרדוקסים סמנטיים ופרדוקסים לוגיים. להלן שתי דוגמאות כלליות של פרדוקסים משני סוגים שונים.

פרדוקסים של עמימות מקורם במושגים עמומים שאינם מוגדרים היטב. אי הדיוק בהגדרתם מוליך לפרדוקס. מקור אי הדיוק הוא בשימוש בשפה היומיומית. מנגנוני ההיסק הנשענים על המושגים העמומים עלולים להוליך לפרדוקסים, וכפרט כאשר מנסים להתייחס למושגים אלה כמוגדרים היטב. לדוגמה, נעיין במושג הערימה. לפנינו ערימת

3 על הפרדוקסים השונים ראה: ענת בילצקי, פרדוקסים, ספריית "אוניברסיטה משודרת", משרד הבטחון, תל-אביב, תשנ"ו.

גרגרי חיטה. נסלק גרגר אחד ועדיין תישאר לנו ערימה. נסלק גרגר נוסף וגם אז נאמר כי נשארה לנו ערימה. נמשיך בסילוק גרגר אחר גרגר, ובדומה לפעמים הראשונות נאמר לאחר סילוק כל גרגר שנשארת לנו ערימה. מכאן נסיק, כי סילוק של גרגר בודד אינו עושה את המצבור למושג שאינו ערימה. לפיכך, אם נמשיך בסילוק גרגר בודד מספר רב של פעמים ונגיע למצבור שכל-כולו הוא גרגר אחד, נצטרך לומר שלפנינו ערימה. בפילוסופיה של הפרדוקסים מתלבטים אם נכון לוגית לאפשר חזרה על אותו טיעון מספר רב של פעמים. מאידך, אפשר לומר שהמושג ערימה הוא מושג אמפירי עמום, ולכן לא ניתן לומר בשלב מסוים של פעולות הסילוק של גרגר בודד כי עברנו ממצב של ערימת גרגרים למצב של גרגרים בודדים. בדומה לתהליך שבו הגענו לפרדוקס כי תמיד יש לנו ערימת גרגרים, אפשר גם לצאת מגרגר בודד ולהוסיף כל פעם גרגר ולעולם לא נגיע למצב של ערימה. בהתאמה מלאה לפרדוקס הערימה נוכל להדגים פרדוקס של אדם קרח או שעיר על-ידי השתלה או מריטה של שיערה בודדת, ונגיע למסקנה שישנם רק אנשים קרחים או שכל האנשים שעירים ולא קרחים.

פרדוקסים פרגמטיים קשורים אף הם במידה רבה לשימוש בשפה היומיומית, אם כי לא בהכרח. להדגמה נביא את פרדוקס בוחן הפתע, ובהתאמה מלאה לו — הוצאה לפועל של גזר דין של מוות בתלייה.

המורה אומר לכיתת תלמידיו כי בשבוע הבא יהיה בוחן פתע; באנלוגיה מודיע התליין לנידון למות כי גזר דינו בתלייה יבוצע בשבוע הבא ויום הביצוע יהיה בהפתעה. האמירה שיהיה בוחן פתע, או תלייה בהפתעה, אינה אמירה או משפט של סתירה לוגית פנימית, אלא סתירה פרגמטית שהיא בין האמירה ליכולת הביצוע. על סמך טיעונים לוגיים נראה כי לא יכולה להיות הפתעה, ולכן אין לקיים את הבוחן או לבצע את גזר הדין. לעומת זאת, בפועל אנו יודעים שישנה הפתעה בבוחן או בתלייה, והשאלה היא כיצד מסבירים זאת. נעיין בבוחן פתע. בהגיע יום ה' בערב וטרם התקיים הבוחן, הרי, על-פי הכרזת המורה, הבוחן חייב להתקיים ביום ו' ולכן לא תהיה כבר הפתעה. מכאן ניתן להסיק שהבוחן לא יוכל להתקיים ביום ו'. אי-לכך, אם עד יום ד' בערב לא נערך הבוחן וכיודענו שהבוחן לא יוכל להתקיים ביום ו', לכן, חייב הוא להתקיים ביום ה' ושוב אין לנו הפתעה. כך ניתן להגיע עד יום א', וכמסקנה — אי אפשר לקיים בצורה זו בוחן פתע.

הדרך להפריך את הפרדוקס היא:

- למצוא בעייתיות בטיעון התלמידים שנראה לוגי.
 - לבדוק את הכרזת המורה.
 - לבדוק את השימוש במלה "לדעת" ומה מובנה בהקשר שלנו — לדעת מראש, לנבא וכיו"ב; וכן לבדוק מה פירושה של הפתעה.
 - לבדוק את הדברים בניסוח מתימטי: האם הכוונה ב"הפתעה" בכל זמן שתיערך או רק אם תיערך ביום אחר מאשר האחרון.
- היו נסיונות פורמליים שטענו, כי העובדה שהבוחן כן מתקיים ביום שישי בניגוד לציפיות היא עצמה הפתעה. זוהי תשובה פורמלית, אולם היא לא נראית לנו כקבילה לצורך הפרכת הפרדוקס.
- לפנינו שני כללים:
- כלל א: בשבוע הבא יהיה בוחן.

כלל ב: הבוחן יהיה מפתיע במובן זה שערב קודם לא יוכלו התלמידים להסיק על סמך הכלל הראשון שהבוחן יתקיים למחרת.

בדרך זו ניתן לבטל רק את יום שישי ואין דרך לוגית לבטל את יום ה', ד', ג' וכו'. לפי ניסוח זה, רק אם מגיעים ליום ה' בערב והבוחן לא התקיים, אפשר להסיק ולומר שביום ו' לא יכולים להפתיע. לא ניתן, בדרך זו, לעבור בדרך של היקשים גם לימים קודמים. כך ניתן להבהיר את מושג ההפתעה באופן שמפריך את הפרדוקס. לעומת זאת, אם ננסח את כלל ב כך: המבחן יתקיים ביום כזה, שבערב שלפניו התלמידים לא יוכלו להסיק על סמך כלל א וכלל ב שהמבחן יתקיים למחרתו, ניתן לבטל את כל הימים. אולם, ניסוח זה לוקה בחסר כי הכלל נשען על עצמו. למעשה, בפרדוקס זה אנו מתייחסים להפתעה שלא מתמלאת. הפתעה נשמרת על-ידי אי-ידיעת תוכנה ובמקרה שלפנינו תוכן ההפתעה הוא יום המבחן. התלמידים אינם יודעים יום זה, אבל מצליחים להוכיח משהו אודותיו ואז הם יודעים את תוכנו. הידיעה שלהם מזוהה לאחר מעשה עם ההוכחה שלהם. פרדוקס זה אינו פרדוקס לוגי. הלוגיקה מטפלת בטיעונים — בצורה ובתוכן של מה שאנו אומרים. אין הלוגיקה מטפלת במילוי התנאים של הודעות, הבטחות וכו"ב. הטענה של המורה היתה אמיתית והיא הובילה להוכחה שפסלה את המבחן כמפתיע וזו הובילה לסיכול הטענה. ההודעה אינה מוצלחת ולא הטענה עצמה. טענות הן אמיתיות או שקריות, אבל הבטחות מתקיימות או שאינן מתקיימות. הבטחה אינה גוררת באופן לוגי את קיומה. הפרדוקס נובע כאן משלושה דברים: א. המורה מבטיח; ב. התלמידים מראים כיצד המורה אינו יכול לקיים את הבטחתו; ג. המורה מקיים בכל זאת את הבטחתו.

פרדוקס זה בעיקרו הוא פרדוקס פרגמטי. פתרונו הוא למשל, שלא נבטיח הפתעות בקול רם. אולם גם עמימות ישנה כאן במובן של הגדרת ידיעה והפתעה.

בדומה לכך הוא פרדוקס הספר. בכפר מסוים ערכו חוזה עם הספר, שעליו לגלח רק את כל אנשי הכפר שאינם מגלחים את עצמם, ואסור לו לגלח איש מאנשי הכפר המגלחים את עצמם. בהתאם לחוזה זה, מה דינו של הספר. לפי החוזה אסור לו לגלח את עצמו, ואם הוא אינו מגלח את עצמו הרי עליו כספר לגלח אותו. גם בדרך הפוכה נגיע לאותו פרדוקס: אם אינו מגלח את עצמו על הספר לגלח אותו, אולם אז הוא מגלח את עצמו ולכן לספר אסור לגלחו. מושג הפרדוקס מוצג במקרה זה באופן בולט. לפנינו היגד שמתוך חיובו נובעת שלילתו ומתוך שלילתו נובע חיובו. שתי אפשרויות להפרכת פרדוקס זה. האחת, בדומה למקרה של בוחן פתע, ניתן לומר כי חוזה זה אינו ניתן לקיום, ולחלופין — אין במציאות כפר המקיים חוזה כזה. האפשרות השנייה, מתייחסים כאן אל הספר בזמנים שונים באופנים שונים, פעם כספר ופעם כאל פרט מכלל תושבי הכפר. הספר משמש כאן בשני תפקידים. למעשה, שאלתנו מופנית אל אדם אחד ומתייחסת אליו כאילו מדובר בשני אנשים. דרך זו הביאה אותנו לכשלון והיא אינה לגיטימית. ניתן להתייחס גם למקרה זה כשאלה סמנטית: כיצד מבינים אנו את הביטוי "כל אנשי הכפר" — האם כולל את הספר או לאו? האם להתייחס אליו הן בהיבט של תושב הכפר והן בהיבט של ספר, שהרי החוזה נעשה בין אנשי הכפר לספר אף-על-פי שגם הוא מאנשי הכפר ואין הספר כותב חוזה עם עצמו. לחוזה יש צד א וצד ב ואין צד ב יכול להיות בו בזמן גם צד א. בבעיה סמנטית דומה אנו נתקלים בפרדוקס השקרן של האי כרתים. מדובר באיש כרתה שעמד בשער העיר ואמר למלך שהגיע לביקור במקום כי כל אנשי כרתים שקרנים תמיד, בהיגד זה קיים פרדוקס. אם המשפט "כל אנשי כרתים שקרנים תמיד" הוא משפט אמיתי, הרי האיש דובר אמת ובהיותו

תושב כרתים נובע כי המשפט שקרי. ואם המשפט שקרי, אזי כל אנשי כרתים דוברי אמת תמיד ולא כך המצב, הרי האיש שלפנינו הוא עתה שקרן. פרדוקס זה ניתן להפרכה, מאחר שהטענה הראשונה "כל אנשי כרתים..." כוללת גם את האובייקט שלגביו אנו טוענים את הטענה השנייה, לאמור השקרן מתייחס אל עצמו. אנו כביכול מתייחסים בראשונה אל האובייקט כאילו הוא דובר אמת. לשון אחר, הבעיה היא סמנטית — איך להבין במקרה זה את המושג "כל". גם במקרה זה לפנינו היגד שמתוך חיובו נובעת שלילתו ומתוך שלילתו נובע חיובו.

המערכת ההלכתית

המערכת ההלכתית כמערכת לוגית אינה יכולה להכיל בתוכה פרדוקסים. היגד זה הוא בהיבט עקרוני הנאמר על המערכת ההלכתית בצפייה עליה מבחוץ. אולם גם מתוך דוגמאות רבות כמערכת ההלכתית ניתן להסיק כי מראש היא מונעת פרדוקסים מסוגים שונים. לכן, אם נתקלים במערכת ההלכתית בפרדוקסים, יש למצוא את הדרך להפריכם. דוגמה מאלפת היא הדין של "כל העומד". דין זה קשור במציאות בכוח אשר מתכוונים בעתיד להוציאה לפועל, אלא אם כן יתרחש מאורע שלא יאפשר או יבטל את ההוצאה לפועל. לדוגמה, "כל העומד לזרוק כזרוק דמי" (כבא-קמא עו ע"ב). קיימת חובה בקרבן לזרוק את הדם ומתכוונים לזרוק אותו בעתיד. מניעת הזריקה תיתכן אם המזרק שבתוכו הדם נפל ונשבר. לעומת דין "כל העומד", הדין של "הואיל" ו"מיגו" הוא מציאות בכוח שהיתה קיימת בעבר ואפילו לא מומשה. לכן, ההלכה הקשורה בדין "כל העומד", כגון זריקת הדם, תהיה קרובה יותר להלכה של מצב של מציאות בפועל מאשר בדין "הואיל" ו"מיגו". לעומת שניים אלה, הדין של "ראוי" בא רק בהקשר לאפשרות בלבד. דין "כל העומד" בא מתוך אפשרות של רצון וחובה להוציא לפועל מעשה בכוח, לכן יש לדין "כל העומד" תוצאות הלכתיות חיוביות, לעומת הדין של "ראוי" אשר בא רק כדי להסיר סיבה שלילית מעכבת. אולם דין "כל העומד" אינו כמו במקרה של מציאות בפועל של הדבר ואינו חל על הנושא עצמו אלא על דברים התלויים בו, שאם לא כן נגיע לסתירה פנימית מניה-וביה (פרדוקס). הרי, אם נאמר כי כל 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 בזריקתו, ומתוך הנחה שיש צורך בזריקתו הגענו למסקנה כי אין צורך בזריקתו. זהו אפוא הפרדוקס שהגענו אליו מתוך ההנחה שדין "כל העומד" חל על הנושא עצמו, לכן אין דין "כל העומד" חל על הנושא עצמו (ראה הערה 1).

פרדוקסים של עמימות נמנעים בהלכה על-ידי הגדרות מדויקות של מושגים. בעולם ההלכה אנו פוגשים בפרדוקסים סמנטיים ופרגמטיים, אשר בחלקם מקורם באי-הבחנה בין דין למצב הלכתי הכולל בתוכו את המציאות בפועל. חלק אחר מקורו באי-בהירות של מושגים, ובמיוחד בהקשר לנדרים. האדם הנודר משתמש במושגי השפה היומיומית ולא דווקא בהתאם להגדרות ההלכתיות, ולפיכך ניתן להיתקל בפרדוקסים של עמימות או בפרדוקסים סמנטיים. כבר קבעו חז"ל: "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם" (נדרים ל ע"ב). כמו כן אנו נתקלים בהלכה בפרדוקסים לוגיים. כל אלו ניתנים להפרכה, כפי שיודגם בהמשך.

פרדוקסים של עמימות בהלכה

בהלכה קיימות הגדרות חד-משמעיות של מושגים, ואלו מונעות פרדוקסים שמקורם בעמימות השפה. פרופ' זילברג⁴ מדגיש, כי ההלכה קובעת מידות ושיעורים מוחשיים שאפשר לשקלם ולמדדם במידות קצובות של משקל, זמן, אורך, שטח ונפח, ולא מקובלות עליה נורמות מופשטות הנתונות לשיקול דעת, בניגוד למערכות משפטיות מודרניות. במשפט המודרני הדין הוא "פונקציה" של הדיין, ואילו במשפט העברי הדיין משרתו של הדין. ההלכה קובעת את הדרך שבה האדם מישראל צריך לנהוג, ולעומתה ספר החוקים במערכת המשפטית קובע כיצד יפסוק השופט. לפיכך, למשפט האזרחי נזקק האדם רק אם הוא טובע או נתבע, לא כן הדבר במערכת ההלכה. האדם נזקק לרב או לדיין שיפסוק לו כיצד עליו לנהוג מתוך רצון לקיים את ההלכה, בין בדברים שבין אדם לחברו ולחברה ובין בדברים שבין אדם למקום. האדם רוצה להיות שלם. לפיכך, ההלכה היא פורמליסטית וחד-ערכית ופחות נתונה לשיקול דעת של האדם או הדיין. בניגוד להלכה, במערכת המשפטית האדם רוצה לזכות במשפט, לכן גם החוק גמיש, בדרך כלל, ומשאיר מקום לשיקול דעת של השופט. פורמליסטיקה זו בהלכה בהקשר למידות ושיעורים מונעת, כתוצר לואי, פרדוקסים של עמימות. להלן דוגמאות:

מנחות קג ע"ב:

מתני'. מתנדב אדם מנחה של ששים עשרון ומביא בכלי אחד. (אם אמר הרי עלי ששים עשרון מביא בכלי אחד) אם אמר הרי עלי ס"א — מביא ששים בכלי אחד ואחד בכלי אחד... אמר ר"ש: והלא אלו לפרים ואלו לכבשים, ואינם נבללים זה עם זה! אלא, עד ששים יכולין ליבלל. אמרו לו: ששים נבללין, וששים ואחד אין נבללין? אמר להם: כל מדות חכמים כן, בארבעים סאה הוא טובל, ובארבעים סאה חסר קרטוב אינו יכול לטבול בהן.

גמ'. ...א"ל ר"ש: והלא אלו פרים ואילים ואלו כבשים, אלו בלילתן עבה ואלו בלילתן רכה, אלו בלילתן שחרית ואלו בלילתן בין הערבים, ואין נבללין מזה על זה! אמרו לו: אמור אתה, אמר להם: הרי הוא אומר (ויקרא ז) וכל מנחה כלולה בשמן וחרבה, כבר אמרה תורה: הבא מנחה שיכולה להיבלל. א"ל: בששים נבללין, בששים ואחד אין נבללין? אמר לו: כל מדת חכמים כן הוא, בארבעים סאה הוא טובל, בארבעים סאה חסר קרטוב אינו יכול לטבול; כביצה מטמא אוכלין, כביצה חסר שומשום אין מטמא אוכלין; שלשה על שלשה מטמא מדרס, שלשה על שלשה חסר נימא אחת אינו מטמא מדרס.

רש"י: אמר ליה ר' שמעון — וכי אותן ס"א עשרונים בכלי אחד היו. והלא אלו לפרים ואלו לכבשים — ואי מערב להו מיפסלי שמנחת פרים בלילתה עבה שני לוגין לעשרון חצי היין לג' עשרונים ומנחת כבשים בלילתה רכה רביעית ההיין לעשרון דהיינו שלשה לוגין והן בולעות זו מזו ונמצאת זו חסירה וזו יתירה. אלא — מפני מה אין מביא יחיד ששים וא' עשרון בכלי אחד דעד ששים יכולין ליבלל בכלי אחד בלוג אחד ואליבא דרבי אליעזר בן יעקב נקט לה בפ' שתי מדות (לעיל מנחות פח) אפי' מנחה של ששים עשרון אין לה אלא לוגה.

4 משה זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים, תשכ"ב-1961, עמ' 45.

חז"ל קבעו שיעורים מדויקים שאינם חייבים בהכרח להתאים למציאות. במנחה — שישים עשרונים ללוג ולא שישים ואחד. מקווה של ארבעים סאה הוא כשר, שבמידה זו כל גופו של האדם מכוסה במים; ארבעים חסר קורטוב, המקווה פסול. במקווה של ארבעים סאה חסר קורטוב ואדם ננס טובל בו, הטבילה לא עלתה לו; בארבעים סאה וקורטוב כשרה הטבילה גם לאדם שממדיו כשל עוג מלך הבשן. מיטה המיועדת לשכיבה כדי שתטמא מדרס, מידותיה חייבות להיות לפחות שלוש על שלוש, ואין חשובים ממדי השוכב עליה. אין זה משנה לדיוננו אם חז"ל קבעו מידות ושיעורים אלו מתוך שיקול של התאמה לממוצעים (כגון ממדי אדם ממוצע) או מתוך שיקול אחר ואפילו שרירותי. לצורך העניין, העובדה שיש שיעורים מדויקים היא הקובעת.

בדומה לכך אנו מוצאים בכתובות קד ע"א:

מתני'. כל זמן שהיא בבית אביה — גובה כתובתה לעולם, כל זמן שהיא בבית בעלה — גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנים, שיש בכ"ה שנים שתעשה טובה כנגד כתובתה, דברי ר' מאיר שאמר משום רשב"ג; וחכ"א: כל זמן שהיא בבית בעלה — גובה כתובתה לעולם, כל זמן שהיא בבית אביה — גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנים. מתה, יורשיה מזכירין כתובתה עד עשרים וחמש שנים.

גמ'. אמר ליה אביי לרב יוסף: ענייה שבישראל עד עשרים וחמש שנים, ומרתא בת בייתוס עד עשרים וחמש שנים? אמר ליה: לפום גמלא שיחנא. איבעיא להו: לרבי מאיר, מהו שתשלש? תיקו. וחכמים אומרים: כל זמן. אמר ליה אביי לרב יוסף: אתאי קודם שקיעת החמה — גובה כתובתה, לאחר שקיעת החמה — לא גביא, בההיא פורתא אחילתא? אמר ליה: אין, כל מדת חכמים כן היא, בארבעים סאה — טובל, בארבעים סאה חסר קורטוב — אינו יכול לטבול בהן.

הלכה זו יונקת משיקולים של אומד הדעת, ומבחינה בין אלמנה לאלמנה לעניין "התיישנות" תביעת הכתובה מבחינת המחילה והוויתור. אלמנה המתגוררת בבית בעלה המנוח עם היורשים, גובה כתובתה לעולם, כי שתיקתה, היינו העדר תביעתה, אינה מעידה ולא כלום, כי מפני שמכבדים אותה היא בושה למחות על כתובתה. לעומת מקרה זה, אלמנה שחזרה לבית אביה ואין היא נהנית מן היורשים, אינה גובה כתובתה אלא עד גמר עשרים וחמש שנים. עברה תקופה זו ולא תבעה, שתיקתה הארוכה כמחילה דמיא, והפסידה כתובתה. ואימתי מתגבשת, מבחינה משפטית, מחילת הכתובה? בסוף תקופת עשרים וחמש השנים, בדיוק נמרץ, עם שקיעת החמה של האחרון לימי התקופה ההיא. הכיזד שואל אביי — האם באותו רגע קט הספיקה למחול כתובתה? ותשובתו של רב יוסף היא: אמנם כן, כל מידת חכמים כן היא. הנה למשל מקווה, שהטבילה בו מטהרת את הטמא. בתורה כתוב: "ורחץ במים את כל בשרו" (ויקרא טו, טז), ועל כך נאמר בתלמוד (עירובין ד ע"ב): כל בשרו — מים שכל גופו עולה בהן; וכמה הן — אמה על אמה ברום שלוש אמות. ושיערו חכמים מי מקווה ארבעים סאה. רש"י על המשפט: "כל מדת חכמים כן", מבטא זאת בצורה נחרצת באומרו: "העמידה יתד ולא תמוט".

דוגמה מאלפת היא שאלת ר' ירמיה, שהיה מקשן מובהק ואהב להקניט את רבו ר' זירא בשאלות מקניטות:

בבא כתרא כג ע"ב:

מתני'. ניפול הנמצא בתוך חמשים אמה — הרי הוא של בעל השוכך, חוץ מחמשים אמה — הרי הוא של מוצאו; נמצא בין שני שוככות, קרוב לזה — שלו, קרוב לזה — שלו, מחצה על מחצה — שניהם יחלוקו.
גמ'. ... בעי ר' ירמיה: רגלו אחת בתוך ג' אמה ורגלו אחת חוץ מחמשים אמה, מהו? ועל דא אפקוהו לרבי ירמיה מבי מדרשא.

המדובר בגוזל רך שנמצא בקרבת מקום לשוכך של יונים, ואין יודע אם הוא של בעל השוכך והמוצא חייב להחזירו לבעליו, או שהוא הפקר ומוצאו רשאי לקחתו לעצמו. המשנה אומרת: "ניפול הנמצא בתוך חמשים אמה הרי הוא של בעל השוכך, חוץ מחמשים אמה הרי הוא של מוצאו". על זה שאל רבי ירמיה: "רגלו אחת בתוך חמשים אמה, ורגלו אחת חוץ מחמשים אמה, מהו?" על שאלה זו סילקו את רבי ירמיה מבית המדרש. ורש"י מפרש: "מפני שהיה מטריח עליהם".
פרופ' זילברג³ כותב:

לי נראה, כי לא היה כאן עניין של טרחה והטרדה גרידא, אלא התקפת מצח, חריפה מאד, על כל הפורמאליסטיקה המשפטית, על-ידי הבאתה "אד אבסורדום". אך ההתקפה לא נשאה פרי, האסכולה הרשמית התעלמה הימנה, ועברה עליה לסדר היום. בלשון מטאפורית: הוציאו את ר' ירמיה מבית המדרש, והמשיכו ללמוד. נתעכב נא קצת על הדוגמה הקלאסית הזאת, כי יש בה כדי להעמיד אותנו על יסודו של הרעיון, ונשאל את עצמנו, מי צדק שם בעצם, ר' ירמיה או חבריו? יתברר כי השאלה אינה כה פשוטה, כפי שהיא נראית על פי מושכל ראשון, וכי התשובה לכך איננה קלה. שאלתו של ר' ירמיה היא אמנם שנונה מאד, אך אינה משכנעת ביותר. מקרי-גבול מצויים לרוב בכל שיטות המשפט, ואי אפשר להמנע מהם, גם כאשר המחוקק מעדיף לנקוט הגדרות מופשטות ביותר. כי מה, בעצם, היתה עמדתו של ר' ירמיה, ומה הוא רצה להשיג אם נכון הוא, כי היתה כאן בקורת קונסטרוקטיבית, ולא קנטור בלבד? ר' ירמיה רצה לבטל את האבחנה החיצונית, הפורמאלית, בין חמשים אמה ויותר מחמשים אמה, ולהחליפה בקנה-מידה יותר אבסטרקטי ויותר גמיש, כמו "קרוב" — "רחוק", או באופן עוד יותר כללי ועוד יותר סתמי: המוצא חייב להחזיר את הניפול, ולא לקחתו לעצמו, אם בהתחשב עם כל מסיבות העניין יש להניח, כי הוא (הניפול) של בעל השוכך, ולא של הפקר. אך מיד מתעוררת השאלה: מי יחליט ומי יכריע מה הוא "קרוב" ומה הוא "רחוק", מה הן המסיבות שיש להתחשב בהן, ואיזו היא המסקנה הסופית העולה מהן? ברור כי אם יגיע הדבר לידי משפט, והסכסוך יובא לפני השופט, יוכל השופט, לאחר שמיעת עדים ומומחים, לברר את כל מסיבות העניין, ולהסיק מהן את המסקנה ההגיונית ביותר. אך מה יעשה האזרח הפשוט, אדם מן השוק, שאינו שולט בכל המנגנון הזה, כיצד יוכל הוא לברר את העניין, ומה עליו לעשות כדי להחליט, אם אמנם חייב הוא להחזיר את הגוזל, או לא. תאמרו: אינו צריך לעשות כלום! יכול הוא, המוצא, לשבת בחיבוק ידיים ולחכות עד שבעל השוכך יתבע אותו לדין, ואז יתברר העניין לכל פרטיו ודקדוקיו. נכון הדבר, הוא יכול לנהוג כן, אם השאלה בשבילו היא רק שאלה של

משפט, אם הדאגה היחידה המדריכה את מנותתו היא, שמא יתבע אותו חברו לדין, ויתחייב להחזיר את האבידה יחד עם הוצאות המשפט. זו היא, בדיוק, הבעיה הרגילה, העומדת בפני אורח רגיל, בכל מדינה רגילה, אבל אם אין הדבר כן, אם השאלה היא מלכתחילה לא שאלה של משפט, אלא שאלה של מצפון, אם המוצא רוצה להיות שלם עם עצמו, ולדעת אם עליו למלא את החובה הדתית-מוסרית של השבת אבידה, האין שיקול זה מחייב, כי הנורמה המשפטית תהא אולי פחות אלגנטית ויותר ברורה, פחות גמישה ויותר מדויקת, כדי שהאזרח אשר אליו מכוונת הוראת החוק, יוכל להשתמש בה ולקיים אותה, בלא התערבותו המתמדת של הדיין והשופט? זו היא, לדעתי, הנקודה המכרעת, כאן מתפצלות הדרכים בין שתי השיטות, הגמישה והפורמליסטית, וכאן אנו רואים בעליל את יתרונותיה עם חסרונותיה של כל אחת מהן. השאלה היא, מה עדיף: דיוק ובהירות, או גמישות והתאמת יתר למקרי המציאות? שני דברים אלה לא תמיד עולים בקנה אחד, ולפעמים מאד קרובות יש צורך לבחור ביניהם, לוותר על האחד לטובת השני. השאלה היא, אפוא, הי מינייהו עדיף? ואם המטרה המרחפת לעיני המחוקק, אם האידיאל שהוא שואף אליו הוא לא יישוב סכסוכים פוסט פאקטום בין אדם לחברו, אלא הוראות מראש להתנהגותו המוסרית של כל אחד מהם, אזי השיקול הראשון, של דיוק ובהירות, גובר, והתוצאה הבלתי נמנעת היא פורמליסטיקה משפטית.

דעת פרופ' זילברג היא אפוא, כי השקפת ר' ירמיה היא גמישות והתאמת-יתר למקרי המציאות, וקושיותיו השנונות באו כדי לנגח את הפורמליסטיקה המשפטית. סילוק ר' ירמיה מבית המדרש הוא הוכחה שהגישה הפורמליסטית של ההלכה, בקובעה שיעורים של זמן ומידות, היא שגברה. אלכסנדר קליין מציע עמדה הפוכה למסקנתו של פרופ' זילברג אודות השקפת ר' ירמיה. לדעתו, ר' ירמיה הוא חסיד מובהק של הגישה הפורמליסטית, ובקושיותיו לא התכוון לנגח ולזלזל בשיעורים שקבעו חכמים אלא להפך, רצונו הוא לקבוע הגדרה מדויקת וחד-משמעית של הדברים ולקבוע כללים מושלמים ומוגדרים ללא אפשרות של גמישות והתאמות למקרי המציאות בפועל. כאשר חז"ל הגיעו למסקנה שר' ירמיה, באמצעות קושיותיו, לא בא לנגח אלא רצה לקבוע מסמרות ועקרונות מדויקים במקרים השונים, החזירוהו לבית המדרש כמוכא במסכת בבא בתרא קס"ב. החזרתו לבית המדרש משמשת כהוכחה שהתקבלה גישתו הפורמליסטית מרחיקת הלכת ושאפתו להגדרה מושלמת. להוכחת טיעוניו מביא קליין דוגמאות מספר ונציין שתיים מהן. האחת, מקרה הניפול שהובא לעיל. הגמרא מתייחסת לשתי אפשרויות שבהן הגזול נמצא בתוך חמישים אמה מהשוכך או מעבר לחמישים אמה, ובהתאם לכך קובעת את הדין. קושיית ר' ירמיה באה להצביע על אפשרות שלישית: רגל אחת של הגזול נמצאת בתוך חמישים אמה ורגל אחת מחוץ לטווח זה. ר' ירמיה מבקש לדעת את הדין במקרה כזה מהבחינה העקרונית, אף שגם הוא יודע שאפשרות זו היא נדירה ביותר ולשאלתו אולי אופי עיוני בלבד, אולם חשיבות הדבר היא בעקרון ההלכתי. דוגמה אחרת בנושא השבת אבידה מובאת בבבא מציעא כא ע"א. המשנה אומרת, פירות מפורזים הם הפקר ואין צורך להכריז עליהם, אלא הם שייכים למוצא אותם. הגמרא שואלת מהי הגדרת הפיזור:

6 אלכסנדר קליין, "לדמותו של ר' ירמיה", הגיון, כרך ג, הוצאת אלומה ירושלים, תשנ"ו, עמ' 151-154.

אמר רבי יצחק: קב בארבע אמות... קב בארבע אמות דנפיש טרחייהו — לא טרח איניש ולא הדר אתי ושקיל להו, אפקורי מפקר להו. בציר מהכי — טרח והדר אתי ושקיל להו, ולא מפקר להו. בעי רבי ירמיה: חצי קב בשתי אמות מהו? קב בארבע אמות טעמא מאי — משום דנפיש טרחייהו, חצי קב בשתי אמות כיון דלא נפיש טרחייהו — לא מפקר להו. או דלמא: משום דלא חשיבי, וחצי קב בשתי אמות, כיון דלא חשיבי — מפקר להו. קביים בשמונה אמות מהו? קב בארבע אמות טעמא מאי — משום דנפיש טרחייהו, וכל שכן קביים בשמונה אמות, כיון דנפישא טרחייהו טפי — מפקר להו. או דלמא: משום דלא חשיבי, וקביים בשמונה אמות כיון דחשיבי — לא מפקר להו. קב שומשמין בארבע אמות מהו? קב בארבע אמות טעמא מאי — משום דלא חשיבי, ושומשמין כיון דחשיבי — לא מפקר להו. או דלמא: משום דנפיש טרחייהו, וכל שכן שומשמין, כיון דנפיש טרחייהו טפי — מפקר להו. קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות מהו? קב בארבע אמות טעמא מאי — משום דלא חשיבי, קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות נמי, כיון דלא חשיבי — מפקר להו. או דלמא: משום דנפישא טרחייהו, וקב תמרי בארבע אמות, וקב רמוני בארבע אמות, כיון דלא נפיש טרחייהו — לא מפקר להו, מאי? — תיקו.

ר' ירמיה בקושיותיו אלו טוען שדינו של ר' יצחק אינו חד-משמעי. לא רק היחס בין הכמות לשטח קובע, אלא ישנם פרמטרים נוספים של מאמץ ("דנפיש טרחייהו"), דמיהם יקרים וכדו', ולכן אולי יש להחליף את הפרמטרים של ר' יצחק באחרים המגדירים היטב את המקרים השונים לצורך פסיקה הלכתית חד-משמעית.

הרמב"ם בהתייחסו לטעמי המצוות (מו"נ ג, כו) אומר כי יש טעמים למצוות אולם לא לפרטי המצווה. לכן אין טעם לשאול לגבי קרבן למה הוא של כבש ולא של איל, והרי יש הכרח במין כלשהו. ואם תשאל מדוע שבעה כבשים ולא שמונה, הרי אותה שאלה היתה נשאלת אילו נאמר שמונה, למה לא עשר או עשרים, שהרי צריך מניין מסוים וכך נקבע. לכן, מדבריו נובע שבפרטי המצוות אין משמעות הגותית מיוחדת מעבר לעובדה שיש לקבוע שיעור או לנקוב בכמות מסוימת. וזאת, בניגוד לפרשנים אחרים כגון המהר"ל, אברכנאל ודומיהם, אשר לדעתם השיעורים והמידות הם סימבוליים ובעלי משמעות הגותית.

הגישה הפורמליסטית של ההלכה בקובעה שיעורים של זמן ומידות, ותהא סיבתה אשר תהא, מונעת אפוא פרדוקסים של עמימות.

פרדוקסים סמנטיים ופרדוקסי הפתעה בהלכה

נבחין בין פרדוקסים סמנטיים שמקורם באי הבחנה בין הדין של מצב הלכתי נתון לבין המציאות בפועל הקשורה למצב הלכתי זה וכן בפרדוקסים הקשורים בהגדרת מושגים. ראשית, נפנה לפרדוקסים שהם תוצאות מפתיעות של הדין הנראות כבלתי קבילות ביחס למציאות הטבעית. נפריך פרדוקסים אלה בהבחנה נאותה בין הדין לבין המציאות הטבעית הקשורה למצב ההלכתי הכולל שאליו מתייחס הדין הקונקרטי. לעתים אין מבחינים בין המציאות הטבעית לבין הדין הקשור למצב הלכתי נתון שהמציאות הטבעית היא אחד

ממרכיביו. כתוצאה מכך מצטיירת כביכול "מציאות דינית" שאינה עולה תמיד בקנה אחד עם המציאות הטבעית. ראוי לציין כי אין הדין משנה את המציאות הטבעית אלא מתייחס אליה. התייחסות זו היא אך ורק במסגרת המוגבלת למצב ההלכתי שבו הדין מטפל. המציאות הטבעית היא כוללת (טוטלית) ואינה ניתנת לחלוקה. בניגוד לכך, "המציאות הדינית" מוגבלת אך ורק למצב ההלכתי שבו היא עוסקת, וכדרך כלל לא 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 זו. לכן, בהיות הדין מוגבל בהיקפו, ייתכנו מקרים של אי-תאימות בין המציאות הטבעית שהיא כוללנית והמציאות כביכול המצטיירת מן הדין. מאחר שהדין מוגבל למצב הלכתי נתון על מרכיביו ומאפייניו המיוחדים והוא מתייחס רק לו, כך "המציאות" המצטיירת מן המצב ההלכתי הנתון מוגבלת למצב זה בלבד. יש להבין את המושג "מציאות דינית" כדין הקשור למציאות הטבעית המשמשת כאחד הפרמטרים במצב ההלכתי הנידון. אין הדין קובע מציאות או משנה מציאות טבעית, אלא זו נשאת כפי שהיתה. הדין קובע את המעמד ההלכתי של אותה מציאות טבעית לפי התנאים הספציפיים שלה ופרמטרים אחרים מעולם ההלכה הקשורים לאותו מצב הלכתי. אין הכוונה במושג "מציאות דינית" יצירת מציאות חדשה וגם לא לחשיפתה. הכוונה היא אפיון המציאות על-ידי החלת הדין עליה, ולא יצירת מציאות חדשה עצמאית.

הפרדוקסים על-ידי החלת הדין עליה, ולא יצירת מציאות חדשה עצמאית.

הפרדוקסים במקרים אלו מתקבלים כאשר מקרינים את "המציאות הדינית" מעבר למצב ההלכתי אליו מתייחס הדין הקונקרטי. נדגים זאת בשני מקרים. המקרה האחד הוא בדין של ברכת המזון בסעודה שלישית בשבת. המקרה השני קשור לטומאת מת שכהן מיטמא לקרוביו.

מובא בשולחן ערוך, אורח חיים, סי' קפח סעי' י:

היה אוכל ויצא שבת, מזכיר של שבת בברכת המזון דאזלינן בתר התחלת הסעודה;
הוא הדין לראש חודש ופורים ותנוכה.

וכותב בעל המשנה ברורה:

דאזלינן וכו' — וכיון שהתחלת הסעודה היה מבעוד יום כבר נתחייב להזכיר מעין המאורע וע"כ אפילו נמשך זמן רב בלילה לא נפקע חיובו וכתבו האחרונים דאם התפלל מעריב קודם בהמ"ז שוב אינו מזכיר של שבת בבהמ"ז דמחזי כסתרי אהדרי. בתר התחלת הסעודה — ולפיכך אף אם חל ר"ח כמו"ש יזכיר בבהמ"ז של שבת לבד ולא של ר"ח ודוקא כשגמר סעודתו מבעוד יום אבל אם אכל פת גם בלילה ויש עליו חיוב להזכיר גם של ר"ח ושניהן אי אפשר להזכיר דהוי תרתי דסתרי דהיאך יאמר ביום השבת הזה ואח"כ יאמר ביום ר"ח הזה דהא ר"ח הוא ביום א' א"כ מוטב להזכיר של ר"ח דזה יש חיוב לכ"ע משא"כ בהזכרת שבת דיש פלוגתא בין הראשונים אם חייב להזכיר כלל כשמברך כמו"ש (ואף דאנן פסקינן כאן בש"ע דאזלינן בתר מעיקרא וחייב להזכיר של שבת כמו"ש מ"מ כאן שהוא מקום הדחק מוטב שידחה הזכרת שבת מפני הזכרת ר"ח דהוא חיוב לכ"ע) אכן כמו"ש לחנוכה ופורים אפילו אם גמר סעודתו בלילה אינו מזכיר של חנוכה ופורים רק של שבת לבד

כיון דבלא"ה הזכרה מעין המאורע דחנוכה ופורים אינו אלא רשות כנ"ל בסימן קפ"ז ס"ד כ"כ המ"א ועוד הרבה אחרונים וי"א דאם חל יו"ט או ר"ח במו"ש יזכיר רצה וגם יעלה ויבוא דאזלינן בתר התחלת הסעודה וגם בתר שעה שהוא מברך בו ולא קפדינן במה דנראה כסותרים אהדדי דברצה נתחייב משעה שהתחיל הסעודה ביום ואח"כ כשנמשך הזמן ולא בירך והגיע לילה של יו"ט או של ר"ח ניתוסף עליו חיוב לזכור מעין המאורע של שעה שהוא מברך בו. וה"ה ר"ח וכו' — ר"ל דאם אכל בהם ונתאחר הבהמ"ז עד הערב צריך להזכיר דאזלינן בתר זמן התחלת הסעודה.

פוסקים רבים עסקו בנושא (ראה גם המג"א בסימן תיט, וכן בטור ובבית יוסף בסימן קפת). לצורך דיוגנו אין צורך להיכנס לפסיקה הלכה למעשה, אלא להתייחס לשתי השיטות במקרה של ראש חודש שחל ביום ראשון. בתנאים מסוימים, שיטה אחת קובעת כי למרות שנתייב להזכיר של ראש חודש ושל שבת, מזכיר רק של ראש חודש ומנמק זאת בעל המשנה ברורה "...ושניהן אי אפשר להזכיר דהוי תרתיה דסתרי דהיאך יאמר ביום השבת הזה ואח"כ יאמר ביום ראש חודש הזה דהא ראש חודש הוא ביום א'..." ואילו לפי שיטה שנייה מזכירים את שניהם, ומוסיף בעל המשנה ברורה "...ולא קפדינן במה דנראה כסותרים אהדדי". לפי השיטה הקובעת, אם אכל סעודה שלישית גם במוצאי שבת שהוא ראש חודש, האדם מתחייב להזכיר ראש חודש בברכת המזון ומאיך הוא חייב להזכיר שבת כי אכל בשבת, והרי נמצאנו עומדים לפני פרדוקס. אם עכשו ראש חודש אזי עתה כבר לא שבת, ומאיך אם עכשו שבת עדיין אין זה ראש חודש. מאחר שבשיטה זו חוששים לתרתי דסתרי, מזכירים רק ראש חודש ולא שבת מנימוק אחר פרטני הקשור למצב ההלכתי הנידון. לעומת זאת, לפי השיטה השנייה הוא מזכיר את שניהם ואין חוששים לתרתי דסתרי. לפי שיטה זו, מדוע אין חוששים לתרתי דסתרי? כיצד לשיטתם מפריכים פרדוקס זה? התשובה טמונה בהבדל בין הדין שאינו קובע מציאות אלא מתייחס אליה בלבד, לבין המציאות בפועל. אין חולק על העובדה הטבעית כי עתה ערב וכבר ראש חודש. מאידך, במצב ההלכתי הנידון מבחינת הדין, הסועד צריך להזכיר של שבת. דין הזכרת השבת אינו משנה את המציאות הטבעית של ראש חודש. לגבי הסועד יש, בין השאר, דין של הזכרת השבת. דין זה אינו מסלק את המציאות הטבעית של ראש חודש, ובגלל מציאות טבעית זו מחייב אותו גם הדין של הזכרת ראש חודש.

המקרה השני של פרדוקס, שמקורו באי-התאמה שבין המציאות הטבעית לדין של מצב הלכתי, מובא בפירושו של ר' חיים בן עטר, אור החיים לויקרא כא, א-ג. בפוסקים אלה מפורטים קרובי כהן הדיוט אשר במותם הוא נטמא להם. נאמר: "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 בנוזיר, בדומה לכהן, אנו מוצאים את פירוש הקרובים האלה, אולם הוא אינו נטמא להם במותם. במדבר ו, ו-ז נאמר: "כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא. לאביו ולאמו, לאחיו ולאחתו, לא יטמא להם, במתם כי נזר אלהיו על ראשו". הגמרא במסכת נוזיר מז ע"ב — מט ע"ב לומדת מהפירוש ומהשוואה דינים מיוחדים; וכן מוסבר שם מדוע יש לפרט את כל הקרובים ומדוע אי אפשר ללמוד מזה על זה. לעומת זאת, ביחס לכהן אין אנו מוצאים דיון כזה בש"ס אלא בתורת כהנים (ספרא) פר' אמור. וכה נאמר: "יאמר לאמו, מה

ת"ל לאביו. 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...". אור החיים לויקרא כא, ב, בד"ה לשארו מצטט ברייתא זו מהספרא ומביא את קושיית חכמי לונל לרי"ץ כדלקמן:

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

האור"ח מביא שני תירוצים אפשריים לקושיית חכמי לונל. התירוץ השני הוא כדלקמן:

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

תירוצו של האור"ח הוא מפתיע ומתאר פרדוקס. לפנינו אב ובן, הבן כהן והאב אינו כהן, דבר שאינו מתיישב הגיונית עם מציאות טבעית. אפשר גם לראות פרדוקס זה כפרדוקס של הפתעה. יש אפוא להפריך פרדוקס זה. בדומה למקרה הקודם, מקור הפרדוקס הוא בהקרנת "המציאות הדינית" מעבר לתחומה כאשר מתייחסים אליה כמציאות טבעית. הפתרון הוא כאמור בהגבלת "המציאות הדינית" למצב ההלכתי הנתון וללא הקרנה מעבר לכך בניגוד למציאות הטבעית שהיא כוללנית. המצב ההלכתי במקרה זה מתייחס לנושא ההיטמאות, והדין המתייחס למצב הלכתי זה הוא לצורך מצב זה בלבד. הנסיון להרחיב את "המציאות הדינית" של המצב ההלכתי הנתון מעבר לתחום מצב זה, בדומה למציאות טבעית כוללנית, הוא שהביא למצב הבלתי הגיוני שאינו תואם ולא מתיישב עם המצב הטבעי הכוללני. מבחינת המצב ההלכתי, הדין הוא שהבן כהן ונטמא לאביו. השאלה אם האב כהן או לאו אינה נוגעת למצב ההלכתי הנידון העוסק בדין ההיטמאות של הבן. פרדוקס אחר של הפתעה, ואשר הפרכתו מתקבלת כתוצאה מהיסק לוגי לקוי ואינו קשור להקרנת "מציאות דינית" מחוץ לתחומה, אנו מוצאים במסכת דרך ארץ, פרק עריות, פ"א הלכה ו':

זו שאלה שאל ר' יוסי בן תרדי איש טבריא את רבן גמליאל, מה אשתי שאני מותר בה, אני אסור בבתה, אשת איש שאני אסור בה, אינו דין שאהא אסור בבתה. אמר לו צא ופרנס לי כהן גדול, שכתוב בו כי אם בתולה מעמיו יקח אשה, ואני אפרנס לך כל ישראל. דבר אחר, אין דנין לעקור דבר מן התורה, ונדהו רבן גמליאל.

ההיסק של ר' יוסי הוא על-פי המנגנון הלוגי של קל וחומר. במנגנון זה עורכים השוואה בין שני מצבים. האחד קל ביחס לשני ודינו ידוע, ואילו המצב השני הוא חמור ביחס לראשון. ההיסק הלוגי הוא, שהדין של המצב השני החמור צריך להיות לפחות כמו במצב הראשון הקל. הואיל ואין עונשים מן הדין, ההלכה במקרה החמור היא כמו במקרה הקל. היסק לקוי של הקל וחומר ייתכן במקרים שבהם יש קשרים נוספים בין שני המצבים, שאחד מהם

השייך למצב הראשון הוא דווקא חמור יותר מאשר במצב השני. לחלופין, מקור הדין של המצב הראשון אינו המקור שאותו משווים בין שני המצבים. במקרה שלפנינו, לפי הקל וחומר שר' יוסי מנסה ללמוד, יוצאת המסקנה המפתיעה שכהן גדול לא יכול להינשא, משום שלפי לימודו אפשר להינשא לגרושה או לאלמנה, דבר שאסור לכהן גדול. חז"ל רק קובעים שאין ללמוד קל וחומר שעוקר דבר מן התורה. הסיבה לכך, כנראה, כי הלימוד הזה הוא שגוי. בגלל סברה ולימוד שגוי סילק ר' ישמעאל את ר' יוסי מבית המדרש. השגיאה בסברתו של ר' יוסי היא בכך, שדווקא משום שאשתו מותרת לו והוא קרוב אליה נאסרות הקרובות האחרות, וזוהי הסיבה לאיסורי עריות של קרובים. לפיכך, בת של אשת איש זרה הרחוקה לו, מצבה קל ביחס לאשתו, ולא חמור כפי שניסה ר' יוסי ללמוד. לפי המנגנון הלוגי של ר' יוסי אפשר היה ללמוד דברים מפתיעים ושגויים רבים. למשל, הקל וחומר הבא: מה לך שלכיסוי אסור לך להכניס את ידיך ולי מותר, לך שלכיסך מותר לך להכניס את ידיך, לי כל שכן.

נעיין בפרדוקסים סמנטיים הקשורים בהגדרת מושגים רלוונטיים. בתחילה תוצג קבוצת מקרים, אשר בדומה לפרדוקסים של עמימות אף בקבוצה זו ההלכה מונעת אותם מראש. קבוצה זו מאופיינת בהתחייבות מותנית של אדם לעשות מעשה. רצונו של האדם הוא שהמעשה יבוצע רק בהתקיים התנאי. הדין במקרים פרדוקסליים אלה הוא שהמעשה קיים והתנאי בטל. לעומת זאת, אנו מוצאים גם מקרים בעלי אופי דומה שאינם פרדוקסליים ובהם התנאי תופס. להלן שלוש דוגמאות של מקרים פרדוקסליים:

נזיר יא ע"א: הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים הרי זה נזיר ואסור בכולן.

מכות ג ע"ב: אומר לחבירו על מנת שלא תשמטני שביעית שביעית משמטת. בבא מציעא נא ע"א: תניא האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו בטל.

לעומתם דוגמה של מקרה לא פרדוקסלי:

גיטין פד ע"ב: הרי זה גיטך על מנת שתאכלי בשר חזיר ואם היתה זרה על מנת שתאכלי בתרומה ואם היתה נזירה על מנת שתשתי יין נתקיים התנאי הרי זה גט ואם לאו אינו גט.

כאמור, בשלושת המקרים הראשונים המעשה קיים והתנאי בטל. ביטול התנאי אינו משום שמתנה על מה שכתוב בתורה, שהרי בדוגמה האחרונה, כדי שיתקיים מעשה הגט, על האשה לאכול חזיר או לאכול תרומה והיא זרה, או לשתות יין והיא נזירה. באופן עקרוני, בקבוצה הראשונה יש לפנינו פרדוקס. נדגים סתירה פנימית זו בהיגד: "הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים". אנלוגיים להיגד זה הם שני ההיגדים האחרים. אם הנודר שותה יין כדי לקיים את התנאי, אזי הוא איננו נזיר ונדרו לא מתקיים. אם הוא מקיים את נדרו אזי התנאי לנדר אינו יכול להתקיים, שהרי הוא נזיר ואסור ביון. לפנינו מעשה ותנאי המותנים זה בזה. קיום המעשה תלוי בביטול התנאי, ואילו קיום התנאי תלוי בביטול המעשה. המערכת ההלכתית מונעת אפוא פרדוקסים מסוג זה על-ידי הכרעתה שהמעשה קיים והתנאי בטל. ראוי לבחון מההיבט העקרוני את פשר הכרעת הדין בשלושת המקרים

האלה, ומתוך כך גם תוכן הדוגמה האחרונה שבה המעשה מתקיים בקיום התנאי למרות שהותנה בניגוד לכתוב בתורה.
 במערכת ההלכתית אפשר למצוא יחסים שונים בין הגורם לבין התוצאה הנובעת ממנו. לאור יחסים אלו ניתן להבין גם את הבסיס למחלוקות בין חכמים במצבים הלכתיים שונים. חכם אחד יסבור יחס מסוים בין הגורם לתוצאה וחכם אחר יסבור יחס אחר, והמחלוקת ביניהם נובעת מאופי היחסים השונים.⁷ נציין כמה יחסים כאלה וההבדלים ביניהם. היחסים הם: "סיבה ומסובב", "יסוד ובניין", "אמצעי ותכלית", "עצם ומסתעף".

סיבה ומסובב: הגורם הוא הסיבה והתוצאה היא המסובב. אופי היחס הוא, שלאחר שהסיבה הפעילה את המסובב, שוב אין המסובב תלוי בסיבה שחוללה אותו, והתוצאה היא עצמאית.
 יסוד ובניין: הגורם הוא היסוד והתוצאה היא הבניין. אופי היחס הוא שכל עוד הגורם מצוי, נמצאת גם התוצאה. התוצאה תלויה בקיומו של הגורם, ובהעדרו גם התוצאה נעלמת. בהתמוטט היסוד קורס הבניין.
 אמצעי ותכלית: הגורם הוא האמצעי והתוצאה היא התכלית. אין בהכרח צורך בגורם כדי לגרום לתוצאה. התוצאה אפשרית גם בלעדיו.
 עצם ומסתעף: הגורם הוא העצם והתוצאה היא המסתעף ממנו. כאשר אומרים עצם, אוטומטית נגזר אחריו כל המסתעף ממנו.

נציין את השונה והשווה בין יחסים אלה. בסיבה ומסובב, די לסיבה להפעיל את התוצאה, ולאחר מכן שוב אין זקוקים לה לצורך קיום התוצאה. לעומת זאת, ביסוד ובניין זקוקים כל הזמן לקיום הגורם שהוא היסוד כדי לקיים את התוצאה. הבניין תלוי ביסוד וקיומו מותנה בו. הדומה בשניהם הוא שהסיבה והיסוד קודמים בזמן ביחס לתוצאה שהיא המסובב או הבניין. בדומה לאלו הוא היחס של אמצעי ותכלית, שגם ביחס זה האמצעי קודם בזמן לתכלית, אלא שהאמצעי אינו הכרחי כדי שתתקיים התכלית, וזאת בניגוד לשני היחסים הקודמים. היחס של עצם למסתעף ממנו שונה מכל היחסים הקודמים. במקרים הקודמים יכול להיות מצב שבו הסיבה, היסוד והתכלית קיימים בלי האחרים שהם המסובב, הבניין שטרם נבנה על היסוד והאמצי שלא נזקקו לו. בעצם ומסתעף ממנו, בהתקיים הדבר, המסתעף מתחייב ומתקיים אוטומטית כעין עיסקת חבילה ובלתי מותנה כלל.

נדגים יחסים אלה על-ידי מצבים הלכתיים והדין הקשור בהם.
 נעניין בעירוב תחומין ונשווה זאת לעירוב תבשילין. אדם מניח עירוב בערב שבת לפני חשיכה כדי שיוכל ללכת בשבת אלפיים אמה ממקום העירוב. אם העירוב קיים עם כניסת השבת, קנה לו האדם את שבייתו והעירוב תופס אף אם בשעת הליכתו העירוב אינו קיים עוד (למשל, בעלי חיים אכלו אותו). היחס בין עירוב התחומין לתוצאה של הליכת אלפיים אמה ממקומו הוא יחס של סיבה ומסובב. ברגע שהסיבה חוללה את המסובב עם כניסת השבת, שוב אין אנו זקוקים לקיומה כדי לאפשר את התוצאה. לעומת זאת, בעירוב תבשילין שעושים בערב יום טוב כאשר יום טוב הוא ביום שישי וזאת כדי לאפשר לבשל מיום טוב לשבת, מותר לבשל כל עוד העירוב קיים בפועל. אם העירוב נאכל ביום טוב

7 על אופי היחסים בין הגורם לתוצאה ראה בהרחבה בספרו של הרב מ"א עמיאל, המדות לחקר ההלכה, ירושלים, תרצ"ט.

ואיננו עוד, הדין הוא שאסור יהיה מאותו רגע להכין מיום טוב לשבת. היחס במקרה זה בין העירוב להיתר ההכנה מיום טוב לשבת הוא יחס של יסוד ובניין. בהתמוטט היסוד שהוא העירוב קורס הבניין שהוא היתר ההכנה מיום טוב לשבת.

בפסח קיים דין "כל יראה וכל ימצא". לשם קיום דין זה יש לבער את החמץ. מהו הדין במקרה שבבוקרו של ערב פסח אין לאדם חמץ: האם על האדם להשיג חמץ כדי לבערו או לאו? אם היחס של ביעור חמץ ל"כל יראה וכל ימצא" הוא יחס של אמצעי ותכלית, שבו ביעור החמץ הוא אמצעי להשגת התכלית של כל יראה, הרי התכלית הושגה עוד לפני כן ואין כל צורך בחמץ כדי לבערו. לא כן הוא אם היחס ביניהם הוא יחס של סיבה ומסובב: יש לחולל את הסיבה כדי שנקבל את המסובב, לכן במקרה שלפנינו נצטרך שיהיה ברשותנו חמץ ולבערו.

בשלושת היחסים סיבה ומסובב, יסוד ובניין, עצם ומסתעף אין התוצאה יכולה לסתור את המקור שגרם לה, שאם לא כן נגיע לפרדוקס. הפרדוקס הוא כדלקמן: אם התוצאה סותרת את המקור, הרי אין לנו מקור. בהעדר המקור אין לנו תוצאה. כאשר אין תוצאה, המקור לא נסתר והוא קיים. אם המקור קיים יש לנו תוצאה, וחוזר חלילה. לפיכך מחויב ההיגד שאין התוצאה יכולה לסתור את המקור. אין המסובב יכול לסתור את הסיבה שגרמה לו, אין הבניין יכול לסתור את יסודותיו שהרי אף הוא יקרוס, ואין לבטל את העצם מתוך המסתעף ממנו. בלשון ציורית: אין הגולם יכול לקום על יוצרו. האפשרות שלגבי מצב הלכתי נתון תסתור התוצאה את הגורם לה, קיימת באופן תיאורטי. דבר זה מתרחש כאשר יש קשר פנימי נוסף בין התוצאה לגורם, שאינו בהכרח ישיר למצב ההלכתי הנידון, ובו התוצאה סותרת את הגורם במצב ההלכתי הנידון. מקרים אלו מוליכים לפרדוקסים. תופעה זו של פרדוקסים נדירה מאד בעולם החשיבה של מדעי הטבע הנסיוניים, מפני שבעולם זה עוסקים בגדלים מדידים ואובייקטיביים. לא כן בעולם ההלכה שבו עוסקים גם במושגים סובייקטיביים כדוגמת רצון, כוונה וכיו"ב, העלולים לגרום לפרדוקסים. כמו כן בעולם ההלכה ניתן לעתים למצוא, עבור מצבים הלכתיים שונים, מספר מנגנוני היסק שיוליכו לתוצאות שונות ולפעמים מנוגדות. בכל מקרה, פסק ההלכה למעשה מוגדר לאדם חד-ערכית. בכל מקרי הפרדוקסים הללו יש לקבוע את המנגנון המחשבתי של ההיסק אשר מונע או עוקף את הפרדוקס, וכך ניתן יהיה להפריכו.

לאור זאת יוסברו המקרים של התחייבות מותנית של אדם לעשות מעשה. בשלוש דוגמאות שהובאו לעיל המעשה קיים והתנאי בטל (נזיר ושותה יין, מלוה כסף כדי ששנת השמיטה לא תשמוט את ההלוואה והמקדש אשה שאין לו התחייבות לשאר כסות ועונה), ואילו בדוגמה הרביעית (הרי זה גיטך על מנת שתאכלי בשר חזיר) בהתקיים התנאי יקוים המעשה. בשלוש הדוגמאות שבהן התנאי בטל, התנה האדם בניגוד למסתעף מהמושג הכולל: הנזיר הוא מושג כולל האוסר, בין השאר, שתיית יין; שמיטה היא מושג כולל שמסתעפת ממנה שמיטת כספים; קידושין הוא מושג כולל שמסתעפת ממנו התחייבות לשאר כסות ועונה. הקידושין הם דבר המותנה ברצונו ובכוונתו של המקדש, ואילו שאר כסות ועונה מסתעפים מהקידושין כעיסקת חבילה אשר בלתי ניתנת להפרדה. אין המסתעף יכול לסתור את המושג הכולל שממנו הוא נגזר. לכן המתחייב במושג הכולל, התחייבותו תפסה את כל המסתעף ממנו, הלכך התנאי אינו תופס והוא בטל. אפשר להתנות על התהוות הדבר ולא על המסתעף מתוך הדבר הבא בהכרח. בדוגמה הרביעית, הרי זה גיטך על מנת שתאכלי בשר חזיר ואם היתה זרה על מנת שתאכלי בתרומה ואם היתה נזירה על מנת

שחשתי יין, אין איסור בשר חזיר ואין איסור אכילת תרומה לזרה או שתיית יין לגזיר
מסתעפים ממושג הגט; הללו חיצוניים לגט ולא קשורים לו כלל, ולכן בקיום התנאי הגט
יתפוס. הפרכת קבוצת פרדוקסים אלה התאפשרה על-ידי הבחנה סמנטית של מושג הכולל
פרטים המסתעפים ממנו, וחז"ל מנעו מלכתחילה פרדוקסים אלה. נושא אחר הקשור
לפרדוקס שהפרכתו מתאפשרת על-ידי דיוק סמנטי הוא לחם הפנים כשבת ושתי הלחם
בעצרת. אנו מוצאים במסכת מנחות צה ע"ב:

מתני'. אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים — לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים,
ואינן דוחות את השבת...

גמ'. הא גופא קשיא, אמרת: לישתן ועריכתן בחוץ, אלמא מדת יבש לא נתקדשה,
ואפייתן בפנים, אלמא מדת יבש נתקדשה! אמר רבה: הקשה אדם קשה שהוא קשה
כברול, ומנו? רב ששת. מאי קשיא? דלמא עשרון לא מקדש, תנור מקדש! אלא אי
קשיא הא קשיא, ואפייתן בפנים, אלמא תנור מקדש, ואין דוחות את השבת, איפסלה
בלינה!

רש"י: איפסלו בלינה — דכל המנחות משנתקדשו בכלי נפסלים והאי כיון דאיקדיש
מאתמול בתנור איפסיל בלינה קודם שיסדרנו על השולחן.

תוספות נא ע"א: ותימה היכי מוכח דאי אפי לה מאתמול איפסלה בלינה הא כלי
שרת אין מקדשין אלא בזמן... ויש לומר כיון דלא דחו שבת אם כן מאתמול נמי הוי
זמן.

לפנינו אפוא פרדוקס. נאמר שאפיית שתי הלחם ולחם הפנים דוחה את השבת, ונסיק
שאפשר לאפותן בערב שבת. היות שכלי שרת אינם מקדשים אלא בזמנם ובדחתם את
השבת אזי זמנם שבת, לכן, לפי כללו של ר' עקיבא (שבת קל ע"א, במשנה), כל מלאכה
שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת, ולכן ניתן לאפותם בערב שבת ללא
פסילתן. אם כן, אין השבת נדחית ולפיכך זמן אפייתן בערב שבת. אם זמן אפייתן בערב
שבת, הרי שוב נפסלו בלינה ולכן לא ניתן לאפותן בערב שבת, וחוזר חלילה.

להפרכת הפרדוקס נעיין בשני מושגים כלליים הקשורים זה בזה, ואשר מצויים לרוב
בצורות שונות גם בעולמה של הלכה. המושגים הם: בפועל ובכוח. מוצאים אנו מושגים
אלה כבר אצל הפילוסופים הקדמונים וגם במחשבת ישראל. הרמב"ם מצייין כי אדם נכרא
עם שכל בכוח שהוא השכל ההיולי, אבל על-ידי עמלו במושגים ובמושכלות הוא בא
ל"שכל בפועל" שהוא ה"שכל הנקנה". האדם נולד אפוא עם פוטנציאל של חשיבה ועל-ידי
לימוד הוא יכול לחשוב ולקנות מושכלות. בכוח (פוטנציאל) זה מושג של אפשרות שיהיה
דבר מסוים, ובפועל זוהי המציאות של הדבר. יש שהאפשרות בכוח יצאה לפועל והיתה
במציאות, ויש מקרים אשר כלל לא בא הדבר לידי מציאות. יש שמצב בכוח הוא לגבי
העתיד אשר ייתכן ויתגשם או לאו, ויש שאפשרות זו היתה בעבר וכלל לא התגשמה. לכל
האפשרויות האלו ואחרות יש התייחסות בעולם ההלכה, כפי שצוין כבר לעיל בהקשר לדיון
"כל העומד". נציין רק מספר קטן של דוגמאות של מציאות בכוח בהלכה.

יבמות לח ע"ב: שטר העומד לגבות כגבוי דמי.
השטר עדיין לא בר גובינא אלא בעל פוטנציאל לגבייה, לכן הוא בעל ערך וניתן לראותו
כגבוי. מבחינה זו, בעל חוב שלוה למשל בראש חודש חשון על מנת להחזיר בראש חודש

אלול, כבר בעת ההלוואה בראש חודש חשון נוצר מצב בכוח של חובת החזר. אם, למשל, בעל החוב לקח הלוואה נוספת מאדם אחר בראש חודש כסלו על מנת להחזיר בראש חודש אב, יכול המלווה הראשון לטרוף מהמלווה השני בראש חודש אלול את חובו אם ללווה אין מהיכן להחזיר את חובו, וזאת למרות שבפועל החזר לשני קדם לזה של הראשון.

מנחות יח ע"ב: כל הראוי לבילה — אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה — בילה מעכבת בו!

עשרים עשרונים של מנחה ראויים להיבלל בלוג אחד שמן. אם היו בכלי אחד עד עשרים עשרונים, המנחה ראויה להיבלל ואזי אין הבילה מעכבת, למרות שהבלילה לא בוצעה בפועל אלא היא במצב של בלילה בכוח.

בבא קמא יז ע"ב: זרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל — פטור, דאמרינן ליה: מנא תבירא תבר!

אמנם הכלי בעת מעופו טרם נשבר אולם בפוטנציאל הכלי לכשיגיע לקרקע עשוי להישבר. לכן, האדם ששבר את הכלי בעת מעופו פטור מתשלום הנזק, מפני שהכלי היה נשבר ממילא.

גיטין עט ע"א: לא שנו אלא שקדם גט לדליקה, אבל קדמה דליקה לגט — לא; מ"ט? מעיקרא לשריפה קאזיל.

אדם וזרק גט מראש גג לחצר אשתו. לכשינחת הגט בחצר, נחשב הדבר כקבלת הגט בידי האשה והיא מגורשת. אולם אם תוך כדי מעוף הגט היתה שריפה והגט נשרף, אזי יש להבחין בין שתי אפשרויות. האחת, האש היתה כבר טרם הזריקה ועל כן הגט הוא בכוח שרוף; האשה אפוא אינה מגורשת. האפשרות השנייה היא שהאש פרצה לאחר הזריקה, לכן הגט בכוח עשוי להגיע לחצר; למרות שבפועל הדבר לא יצא, במקרה זה האשה מגורשת.

ביצה כא ע"א: הואיל ומקלעי ליה אורחים חזי ליה — השתא נמי חזי ליה. מותר לבשל בחג מעבר לנדרש, מהסיבה שעשויים לבוא אורחים ונזדקק לאוכל המבושל כדי לכבדם. אף-על-פי שלא באו האורחים, האוכל המבושל מותר לשימוש. כלומר, האפשרות בכוח הגם שלא יצאה לפועל מכשירה את האוכל המבושל.

עירובין לא ע"א: מיגו דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני, וחזו ליה — השתא נמי חזי ליה.

לקט, שכחה ופאה וכן דמאי מותרים לעניים. אפילו בעל הבית מוגדר כעני, הואיל והוא יכול להפקיר את נכסיו. אפשרות זו להיות עני אף-על-פי שאינה יוצאת לפועל, מכשירה את בעל הבית ללקט בשדה ולאכול אף את הדמאי.

פסחים ה ע"ב: בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו, כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד — ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי — כדילכון דמי, ואסור.

בסוגיה של דבר הגורם לממון — כממון דמי, ממליצים לבני הישוב חילא לבער את החמץ מביתם, מכיוון שאם היה נגנב או נשבר, הדבר היה נחשב למצוי ברשותם והיו מתחייבים לשלם את הנזק. אפשרות בכוח של גניבה או שבירה, אף אם לא יצאה אל הפועל, מגדירה את החמץ בפסח כממון למרות שהוא אסור בהנאה.

בדומה ליחסים של סיבה ומסובב, יסוד ובניין, אמצעי ותכלית, עצם ומסתעף, גם לגבי

היחס של בכוח ובפועל יש לומר את המשפט הלוגי, שאין המצב בכוח יכול לסתור ולמנוע את קיום המצב בפועל. המושג "בכוח" של דבר, משמעותו שעקרונית הדבר ראוי לצאת אל הפועל. אם בכוח מונע את הפועל שלו, שוב אין אפשרות עקרונית של קיום הדבר למעשה, ואזי אין זה בכלל מצב בכוח. מכאן, אפשרות של דבר בכוח לא יכולה לשמש כסיבה למנוע את הדבר בפועל, שאם לא כן ניכנס לסתירה פנימית ונגיע לפרדוקס.

לאור היגד זה נוכל להפריך את הפרדוקס של לחם הפנים ושתי הלחם. שתי הלחם זמנן בחג ולחם הפנים זמנו בשבת. בגלל כללו של ר' עקיבא (כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה את השבת) השבת אינה נדחית והללו נאפות בערב שבת (כך גם פוסק הרמב"ם הלכות תמידין ומוספין ה'), ומכאן הגענו לפרדוקס שמקורו בדבר שבכוח המונע את הדבר לצאת לפועל. הדין של האפייה בשבת הוא הבכוח המונע את הדבר בפועל שאין אפיינת דוחה את השבת. אולם, במקרה שלפנינו פעולת המניעה בפועל מקורה אינו באותה מהות של אפיית שתי הלחם ולחם הפנים, אלא מגורם שונה חיצוני, שהוא כללו של ר' עקיבא המונע את הבכוח מלצאת אל הפועל. הזמן המוגדר של אפיית לחם הפנים ושתי הלחם הוא שבת (או החג) וזמן זה נקרא עליהם. אולם, בגלל סיבה מונעת אחרת (מלאכה שאפשר לעשותה בערב שבת אינה דוחה את השבת), אין האפייה דוחה את השבת ואופים אותם בערב שבת. עוברת אפיינתם בערב שבת אינה מעניקה להם את תואר השם "זמנם בערב שבת". זמן זה של ערב שבת הוא בדיעבד ולא מלכתחילה, ואת הדין של כלי שרת שאינם מקדשים אלא בזמנם יש לייחס לזמן מלכתחילה ולא בדיעבד. הפרכת הפרדוקס בוצעה אפוא על בסיס סמנטי הקשור להגדרת זמן האפייה. הובחן בין הזמן לכתחילה לבין הזמן בדיעבד, אשר אינו מעניק את תואר השם של זמנם בערב שבת. ניתן להפריך פרדוקס זה גם באמצעות מנגנון לוגי אחר אשר דרכו נגיע לאותה מסקנה. מנגנון זה הוא ביחס שבין סיבה להעדר סיבה. יש שדבר מתהווה מסיבה חיובית, ויש דבר הקיים מהעדר סיבה. לשם הדגמה ליחסים אלו ניעזר במציאות הטבעית. להאיר חדר כלילה יש צורך בסיבה חיובית — חשמל, נר וכדו'. בהעדר סיבה החדר יהיה חשוך. היפוכם של דברים הוא כיום. חדר מואר מתקבל מהעדר סיבה, אולם להחשיכו כיום נדרשים לסיבה חיובית של אטימת הפתחים.

בטבע, הדברים פשוטים. לא כן הוא בדברים מעולם ההלכה או מרצונו של האדם. לפעמים ההבחנה היא פשוטה, אולם לעתים קשה להכריע אם רצון האדם, למשל, הוא במעשה חיובי או דווקא בשלילת מעשה היא הסיבה הגורמת להתהוותו של דבר. אי אפשר, למשל, ששני דברים הסותרים זה את זה יידרשו יחדיו לסיבות חיוביות. הצד האחד יידרש אמנם לסיבה חיובית, והצד השני בא כבר ממילא מהעדר סיבה. יש לפעמים מחלוקת מהו הצד הדרוש לסיבה כדי שנדע מהו הצד המתהווה מהעדר סיבה. דוגמה הלכתית להעדר סיבה היא החזקה. כאשר לאדם יש חזקה על משהו, המקור לכך הוא שאין כל סיבה להוציא דבר מוחזק זה מידו. כדי להוציא מידו, יש צורך בסיבה חיובית המערערת את חזקתו בדבר. כל משפטי התנאים והמחלוקות בהם מקורם בסיבה הגורמת — האם היא חיובית או באה מהעדר. יש אמנם משפטי תנאים שהסיבה הגורמת ברורה היטב, אולם יש מקרים מורכבים. בכל תנאי יש שני דברים מתנגדים, קיום המעשה וביטול המעשה. קיום המעשה בא מקיום התנאי, וביטול המעשה מתרחש מביטול התנאי. כאמור, אין שני דברים מנוגדים נדרשים לסיבות חיוביות: האחד בא מסיבה חיובית, וניגודו בא מהעדר סיבה. כך למשל, "הרי זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתים וזו" (גיטין עד ע"א), קיום התנאי בא ממעשה

חיובי של נתינת הכסף, וביטולו — מהעדר מעשה. לעומת זאת, "הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן עד י"ב חודש" (גיטין עו ע"א), קיום התנאי בא מהעדר מעשה וביטולו בא מקיום מעשה. במקרים מורכבים יותר חשובה הסיבה הגורמת אם היא באה ממעשה חיובי או על-ידי שלילת המעשה, לאמור העדר סיבה. הבדלים יתקבלו כאשר התנאי והמעשה הם דברים תלויים זה בזה בדרך נוספת פנימית שלא באמצעות ההתניה — לאמור, אם יהיה קיום המעשה אזי יתקיים התנאי, ולהיפך אם יהיה ביטול המעשה יהיה ביטול התנאי. יש לברר מהי הסיבה הגורמת, ומסביב לסיבה הגורמת מצויות המחלוקות. אם שני הדברים הם תרתי דסתרי, כגון המסוכב סותר את הסיבה, אזי ללא בירור הסיבה הגורמת עשויה להתפתח סתירה פנימית, ונמצאנו עומדים בפני פרדוקס. בדרך כלל, מנגנון של העדר סיבה הוא נוח יותר למניעת פרדוקסים, מאחר שבסיבה ובמסוכב חייבים להתקיים התנאים שהם: הסיבה קודמת בזמן למסוכב וכן אין המסוכב יכול לסתור את סיבתו.

במקרה של לחם הפנים ושתי הלחם, יש לנו מצות עשה ויש גם הלאו של איסור האפייה בשבת. קיים הכלל "עשה דוחה לא תעשה" רק כאשר אי אפשר לקיים את שניהם. אם אפשר לקיים את שניהם, אין העשה דוחה את הלאו. השאלה היא: האם המצב שאי אפשר לקיים את שניהם הוא הסיבה שהלאו נדחה, וממילא כשאפשר לקיים את שניהם זהו המצב של העדר סיבה; או שמה המצב שאפשר לקיים את שניהם הוא הסיבה שלא קיים הכלל שעשה דוחה את הלאו, ואזי המצב שאי אפשר לקיים את שניהם זהו מצב של העדר סיבה והכלל מתקיים. הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין ה'), בפסקו כמשנה ולא חש לקושיית הגמרא, סובר שאי אפשר לקיים את שניהם; זוהי סיבת דחית הלאו, ולכן הזמן המוגדר של האפייה הוא שבת. לאחר שהסיבה פעלה את פעולתה, שוב אין זקוקים לה לקיום המסוכב. עתה פועל כבר הכלל של ר' עקיבא ואופים בערב שבת, שהרי כלי שרת אינם מקדשים אלא בזמנם. בכך מופרך הפרדוקס.

פרדוקסים לוגיים בהלכה

נדגים פרדוקסים לוגיים מתחומים שונים של עולם ההלכה ולצורך הפרכתם ניצור ביחסים השונים בין הגורם לבין התוצאה הנובעת ממנו, כפי שנידונו בסעיף הקודם. נעיין לראשונה בדוגמה הקשורה לנושא הייבוש. נאמר בדברים כה, ה-ט:

כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם וכן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה... ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו... ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה געלו מעל רגלו...

לפנינו שלש מהויות. האחת, "לא תהיה אשת המת החוצה" — קיימת זיקה; השנייה, ייבוש; והשלישית, חליצה. הרמב"ם בפירושו למשניות (יבמות פרק א), מונה ארבעה עיקרים כדיני יבמות כדלקמן:

העיקר הראשון: כאשר מת אח של אדם מאביו בלא זרע והניח נשים רבות, אין לו לייבם או לחלוץ אלא אחת מהן. לאחר הייבוש או החליצה, השאר מותרות בלא ייבוש ובלא חליצה. אף-על-פי שלמת אחים רבים מאב, הדין הוא שרק אחד מייבם או חולץ.

העיקר השני: כאשר מת האח והניח אשה האסורה לאחד האחים הזוקקים לייבוש או

חליצה מדין של ערווה, כגון אשה זו היא אחות אשת הזוקק או בת הזוקק וכדו', אין הוא מייבם.

העיקר השלישי: כאשר לאח המת היו נשים רבות, ואחת מהן היא ערווה על האח החי באופן שאינו יכול לייבם את זאת האסורה עליו, אזי הוא לא ייבם את כל שאר הצרות.

העיקר הרביעי: כל מי שיכולה להתייבם מן התורה, היא גם נזקקת לחליצה. מי שאינה יכולה להתייבם מן התורה, כגון שהיתה ערווה על היבם, אינה צריכה לחליצה אלא תיפטר. בלשון הגמרא יבמות לו ע"א: "כל העולה לייבום — עולה לחליצה, וכל שאין עולה לייבום — אינו עולה לחליצה".

הדין הוא אפוא שלא מייבמים לערווה או לצרתה, ואם הוא מייבם דינו כרת. הגמרא ביבמות ג ע"ב מביאה דיון ארוך בעניין חיוב הכרת:

אזהרה שמענו, עונש מניין? אמר קרא: ויקרא (ית, כט) כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העשת מקרב עמם. טעמא דכתב רחמנא עליה, הא לאו הכי, ה"א אחות אשה מייבמת, מאי טעמא? דאמרינן: אתי עשה ודחי לא תעשה. אימר דאמרינן אתי עשה ודחי לא תעשה — לא תעשה גרידא, לא תעשה שיש בו כרת מי דחי?

במסגרת השקלא וטריא מסיקה הגמרא שעשה דוחה לאו שאין עמו כרת נלמד מסמיכות הפסוקים (דברים כב, יא-יב) "לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחדו: גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה". אולם, היכן מוצאים שעשה דוחה לא תעשה שיש עמו כרת, והיינו מקישים למקרה שלנו שגם כן הלאו יידחה ולא היינו זקוקים ללימוד מיותר המלה "עליה"? הגמרא מנסה ללמוד ממילה, פסח ותמיד, אולם הדברים נדחים. מנסה הגמרא ללמוד מכיבוד אב ואם כמובא ביבמות ה ע"ב:

סד"א תיתי מכבוד אב ואם; דתניא: יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת? ת"ל: (ויקרא י"ט) איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו, כולכם חייבין בכבודי; מאי לאו דאמר ליה שחוט לי בשל לי, וטעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמורו, הא לאו הכי — דחי!

הגמרא דוחה הוכחה זו ואומרת: "משום דאיכא למיפרך: מה להנך שכן הכשר מצוה!" מפרש רש"י:

לעולם דאמר ליה שחוט לי בשל לי ואפ"ה לא איצטריך עליה דאיכא למיפרך מה להנך שחוט לי בשל לי שכן הכשר מצוה בחילול שבת בעקירת לא תעשה הוא מקיים עשה דכיבוד וזהו הכשר קיומו ואי אפשר לקיימו בלא עקירת לאו הלכך אי לא כתב את שבתותי תשמורו ה"א לידחי אבל ייבום לא זה בלבד הכשר קיום העשה שהרי יכול לחלוץ ולא יעקור לאו של ערוה ולא איצטריך עליה.

רש"י מסביר את הדחייה בכך, שלגבי שבת, רק בחילול השבת של "צא שחוט לי ובשל לי" ניתן לקיים את העשה של כיבוד אב ואם, אולם לא כן במקרה של ייבום, שהרי יכול לחלוץ ולא יעקור לאו של ערווה, ולכן לא צריכים את המלה "עליה". על כך מקשים התוספות בד"ה שכן הכשר מצוה:

פירוש בקונטרס לעולם בשחוט לי בשל לי והא בעלמא דחי מ"מ לא נילף מהכא דלידחי עשה דייבום לאו דאחות אשה משום דאיכא למיפרך שכן הכשר מצוה דאי אפשר לקיים הכיבוד בלא דחיית הלאו אבל גבי ייבום יכול לקיים המצוה בלא דחיית הלאו דאפשר בחליצה וקשה לר"י דאין זה אפשר דאי אסור לייבום משום כרת חליצה נמי לא בעי דכל שאין עולה לייבום אין עולה לחליצה ולקמן בפ"ב (דף כ. ושם) ילפי' מקרא ועוד אמרי' בההיא שמעתא (דף כא.) דלא חשבינן גבי יבום אפשר לקיים שניהם על-ידי חליצה משום דחליצה במקום ייבום לאו מצוה היא...

רש"י סובר אפוא, שעשה דוחה לא תעשה שיש עמו כרת, אלא אחות אשה אינה עולה לייבום משום שאפשר בחליצה. אולם, לפי קושיית תוספות נובע שאי אפשר בחליצה לפי הכלל "כל שאין עולה לייבום אין עולה לחליצה", ואם כך, אזי לפי רש"י שוב היא מתייבמת. אולם אם היא מתייבמת, שוב אפשר בחליצה (כל שעולה לייבום עולה לחליצה) ונאסרת בייבום, וחוזר חלילה.

לפירוק הפרדוקס, נעיינן מבחינה לוגית בבסיס המחלוקת בין רש"י לתוספות, שהוא היחסים בהיגד "כל העולה לייבום עולה לחליצה וכל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה". האם היחס "עולה לייבום עולה לחליצה" הוא יחס של סיבה ומסובב ואזי השלילה "כל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה" הוא בבחינת העדר סיבה; או להיפך — "כל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה" הוא היחס של סיבה ומסובב, ואזי היחס "עולה לייבום עולה לחליצה" הוא העדר סיבה. כמו כן, מרכז המחלוקת בין רש"י לתוספות הוא אם עצם הזיקה באה על הייבום ואילו החליצה היא דבר המסתעף מכך, או עצם הזיקה באה גם לייבום וגם לחליצה אלא שמה שאינו עולה לייבום זו סיבה המונעת את החליצה. לפי רש"י נוכל לומר, כי העולה לייבום זו הסיבה והמסובב הוא עולה לחליצה. לכן, עשה של ייבום דוחה את הלאו שיש עמו כרת של העריות. לכן, הסיבה של העולה לייבום מחוללת את המסובב של עולה לחליצה. היות שניתן לקיים את שניהם, גם את העשה וגם את הלאו, מקיימים את החליצה ואין לפנינו דחיית הדברים. מפני זה צריך בפסוק "יבמה יבא עליה" את תוספת המלה "עליה" לדחייה. לעומת זאת, התוספות סבורים כי אינו עולה לייבום זו הסיבה החיובית, והמסובב ממנה הוא אינו עולה לחליצה. לפיכך, לא ניתן לקיים גם את העשה וגם את הלאו, כי קיום הייבום מתאפשר רק מהעדר סיבה. בעלי התוספות מסתכלים על הייבום והחליצה כיחס של עצם ומסתעף ממנו. לדעתם, מהות היחס בין זיקה, ייבום וחליצה היא שהזיקה היא הסיבה, הייבום הוא המסובב מהזיקה, והחליצה היא ההסתעפות מהייבום כאשר הייבום אינו יכול לצאת לפועל. מכאן קושיית תוספות על רש"י המביאה לידי סתירה פנימית, שהיא הפרדוקס, שמקורו בכך שדבר המסתעף בא לפסול את יוצרו. לעומת בעלי התוספות, סובר רש"י כי ייבום וחליצה משמעותם או זה או זה ושניהם באים במידה שווה מכוח הזיקה, ואין כאן הקושיה שיבוא עשה של ייבום וידחה את הלאו תעשה של עריות שהוא בכרת משום שאפשר בחליצה. החליצה, לדעת רש"י, אינה מסתעפת מתוך הייבום אלא עצמאית ביחס אליה. אולם, דרכנו בשיטת רש"י עדיין קשה מבחינת כללי ההגיון. טענתנו היא, שרש"י סובר שעשה דוחה לאו שיש עמו כרת ולכן האשה מתייבמת. הייבום הוא הסיבה המחוללת את המסובב שהוא החליצה. אולם, גם לרש"י קיים הכלל "כל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה", והוא פוטר אותנו ואומר דאפשר בחליצה, וזאת משום שבכוח קיים הייבום שהיא הסיבה המחוללת את החליצה.

מכאן נובע שדווקא הייבום בכוח פוסל את הייבום בפועל. תוצאה זו פוסלת הגיונית את המושג "בכוח". המושג "בכוח" פירושו מה שאפשרי לצאת לפועל, ואילו לפנינו אין אפשרות כזו. על קושי זה ניתן להתגבר בדרך סמנטית של הבנת המושג "ייבום", ולומר כי רש"י סובר שהכלל "כל שאינו עולה לייבום אינו עולה לחליצה" הוא דווקא שגם בכוח אינו עולה לייבום ולא רק שבפועל אין הייבום יכול להתקיים. החסרון שלפנינו באי-היכולת להוציא לפועל את הייבום אינו בא מדין של הזיקה המחולל את הייבום, אלא מסיבה אחרת מונעת, שניתן לקיים את העשה והלאו יחדיו. מדין הזיקה עולה הייבום ולכן תואר של ייבום יש כאן, ולפיכך זו לא סתירה פנימית של המושג "בכוח". בדרך זו של הבנת שיטת רש"י ושיטת תוספות ניתן אפוא להפריך פרדוקס לוגי זה.

נביא דוגמה נוספת של פרדוקס לוגי, אשר יופרך על בסיס של סיבה והעדר סיבה. הגמרא במסכת גיטין פג ע"א עוסקת במקרה שמגרש הבעל את אשתו, אולם מתנה תנאי שהיא מותרת לכולם פרט לראובן שאסורה להינשא לו. במקרה זה הגט בטל. מספר תנאים וביניהם ר' עקיבא מביאים נימוקים שונים לכך. נימוקו של ר' עקיבא הוא: "... נענה ר"ע ואמר: הרי שהלכה זו ונשאת לאחד מן השוק והיו לה בנים, ונתארמלה או נתגרשה, ועמדה ונישאת לזה שנאסרה עליו, לא נמצא גט בטל ובניה ממזרים?" כלומר, אם האשה תינשא לשמעון ויהיו לה ילדים ממנו ולאחר מכן תתגרש או תתאלמן, ואחר-כך תינשא לראובן בניגוד לתנאי, אזי הגט בטל למפרע ולכן היא אשת איש, ומכאן שילדיה משמעון יהיו ממזרים. לפיכך סובר ר' עקיבא, אי אפשר לגרש בתנאי זה. התוספות על אתר, בד"ה ועמדה ונישאת לזה שנאסרה עליו לא נמצא גט בטל, כותבים:

וא"ת והלא אין נישואין חלין שהרי אסורה עליו משום איסור אשת איש ומאי שנא מדתניא בתוספתא על מנת שלא תינשאי לאבא ולאביך ה"ז גט על מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך אינו גט חוששין שמא תבעל להם משמע דבע"מ שלא תנשא להם אפילו נישאת ה"ז גט והכא אמאי הגט בטל וי"ל דהכא עמדה ונישאת לאחר מיתת המגרש קאמר וכה"ג צ"ל לקמן גבי שלא תבעלי לאבא ולאביך אין חוששין שמא תבעל להם משום דאסורה להם הא לאחר חוששין שמא תבעל אע"ג דאסורה לו נמי משום אשת איש מ"מ חוששין שמא תבעל לו לאחר מיתת המגרש וההיא דתוספתא יש לישבה שלא תחלוק על הש"ס שלנו דהא דקתני התם על מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך אינו גט חוששין שמא תבעל להם היינו כלומר שאם נראה שתבעל להם שלא יהא גט ובא להשמיענו דבעל מנת שלא תינשא כו' אפילו נישאת להם הוי גט א"נ קא משמע לן דעל מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך לא בעי למימר דרך נישואין אלא דרך זנות בעלמא.

מתוך קושיית התוספות, המקשים שהרי הנישואים עם ראובן אינם חלים כיוון שהיא אסורה לו משום אשת איש, מגיעים לידי סתירה פנימית. פרדוקס זה הוא כדלקמן: אם הגט בטל, הרי נישואיה לראובן אינם תופסים משום אשת איש, ולכן התנאי שלא תינשא לראובן מתקיים. אם התנאי מתקיים, הגט הוא גט ואזי נישואיה לראובן כן תופסים. אם נישואיה לראובן תופסים, שוב התנאי לא מתקיים ולפיכך הגט אינו גט, וחוזר חלילה. בהמשך מסבירים התוספות במה שונה המקרה שלפנינו מזה המובא בתוספתא, שמשם לומדים "דבעל מנת שלא תינשא כו' אפילו נישאת להם הוי גט", ואומרים כי במקרה שלפנינו האשה עמדה ונישאה לראובן לאחר מיתת הבעל הראשון המגרש.

להפרכת פרדוקס זה יש לקבוע את המנגנון הלוגי של המקרה. הקשר בהתניה הוא בין מעשה הגט לבין הסיבה של נישואים או אי-נישואים עם ראובן. בין הנישואים לראובן לבין הגט קיים קשר פנימי נוסף אשר עלול לסתור את הסיבה. הנישואים לא יכולים להתקיים בגלל דין אשת איש, הנישואים יתקיימו רק אם הגט המותנה יהיה תקף, וכך נכנסנו לפרדוקס. יש אפוא לברר מהו הגורם לקיום מעשה הגט: האם קיום התנאי הוא הגורם לקיום מעשה הגט, ולכן ביטול התנאי הוא העדר סיבה ולפיכך לא קיים מעשה הגט; לחלופין, שמא ביטול התנאי הוא הגורם לביטול מעשה הגט, והקיום נעשה מהעדר סיבה. חייבים לומר, כי מאחר שבעלי התוספות סוברים ככתוספתא "דבעל מנת שלא תינשא כו' אפילו נישאת להם הוי גט" ודחקו את המקרה הנידון למצב בו האשה נישאה לראובן לאחר מיתת הבעל המגרש, הם סוברים שביטול התנאי הוא הסיבה החיובית לביטול מעשה הגט וקיום הגט הוא רק מהעדר סיבה. המנגנון הלוגי הוא אפוא כדלקמן: כל עוד לא נישאה לראובן, הגט קיים מהעדר סיבה. כאשר נישאה לאחר מיתת המגרש, בעת הנישואין לראובן אין לה דין של אשת איש ביחס למגרש משום שהוא אינו חי, לכן הנישואים תופסים והתנאי שהתנה הבעל הראשון לא מתקיים. אולם, אם התנאי לא מתקיים, הגט בטל ואזי נישואיה לשמעון שממנו נולדו לה ילדים אינו תקף בגלל אשת איש וילדיה ממזרים, וזוהי לדעת תוספות שיטת ר' עקיבא.

דוגמה לוגית דומה היא המקרה הבא: הבעל מגרש את אשתו על תנאי שתהא מגורשת מעת ההתניה אם בחצי השנה הקרובה היא לא תעבור עבירה. במשך תקופה זו האשה נדרה נדר, הבעל הפר אותו והיא לא קיימה את הנדר. הפרדוקס הוא, שאם נצא מההנחה שהאשה נשואה בעת ההפרה, נגיע למסקנה שהיא היתה מגורשת, מאחר שההפרה תקפה אזי לא עברה עבירה, ולכן הגט תופס למפרע והיא היתה מגורשת בעת ההפרה. אם נצא מההנחה שהיא היתה מגורשת בעת ההפרה, נגיע למסקנה שהיתה נשואה; מאחר שבעת הנדר היא מגורשת, ההפרה אינה תופסת ולכן עברה עבירה, ולפיכך בהתאם לתנאי היא אינה מגורשת והיא נשואה בעת ההפרה. וחוזר חלילה. גם במקרה זה קיים קשר נוסף מעבר להתניה בין מעשה הגט והפרת הנדר, והוא שרק הבעל יכול להפר נדר של אשה הנשואה לו. להפרכת הפרדוקס, נברוק את המנגנון של הסיבה ושל העדר הסיבה כי שני הפכים אינם יכולים להידרש בעת ובעונה אחת לסיבות חיוביות, שהרי האחד בא מסיבה חיובית והשני בא מהעדר סיבה. האם קיום התנאי הוא הסיבה לקיום מעשה הגט וביטול התנאי הוא העדר סיבה המבטל את מעשה הגט, או לחלופין, ביטול התנאי הוא הסיבה לביטול מעשה הגט וקיום התנאי הוא העדר סיבה. כפי שנראה, רק באחת משתי האפשרויות הללו ניתן להפריך את הפרדוקס. אפשרות זו היא, שקיום התנאי הוא מצב של העדר סיבה, וכל עוד נמצאים במצב של העדר סיבה, מעשה הגט קיים והאשה בתוקף ההתניה נחשבת למגורשת. לכן במקרה זה ההפרה של הנדר אינה תקפה והנדר קיים, היות שהתנאי עדיין קיים מחמת העדר סיבה. בחלוף חצי השנה שוב לא נמצאים במצב של העדר סיבה, ומעשה הגט בטל. אמנם הגט בטל למפרע והאשה נחשבת לנשואה, אולם הפרת הנדר לא תקפה, משום שרק לאחר חצי השנה המצב של העדר סיבה השתנה.

דוגמה נוספת של פרדוקס שאינו על-ידי התניה והמופרך על-ידי העדר סיבה, קשור לפרה אדומה. לגביה נאמר: "ויקחו אליך פרה אדמה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה על" (במדבר יט, ב). ובעגלה ערופה נאמר: "ולקחו זקני העיר ההוא עגלת בקר אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעל" (דברים כא, ג). בשני המקרים מובא שלוקחים בהמה

שלא משכה בעול, אולם בעגלה ערופה נאמר גם "אשר לא עבד בה". לכן, מקישים זאת גם לפרה אדומה הפסולה כאשר עבדו בה. חז"ל מתלבטים בשאלה האם הפרה תהיה פסולה אם עבדו בה שלא על דעת בעליה. על כך מדייק רב פפא מהכתוב בעגלה ערופה:
בבא מציעא ל ע"א:

אמר רב פפא: אי כתיב עובד [בכתיב מלא] וקרינן עובד — הוה אמינא, אפילו ממילא. ואי כתיב עבד וקרינן עבד — הוה אמינא עד דעבד בה איהו. השתא דכתיב עבד וקרינן עובד — בעינן עובד דומיא דעבד, מה עבד — דניחא ליה, אף עובד — דניחא ליה.

מכאן נגיע לידי פרדוקס. אם נאמר, מכיוון שנוח לו שיעבדו בבהמה אזי היא תיפסל, ולא יהיה נוח לו שיעבדו בה משום שערכה של פרה אדומה רב בהרבה ביחס לשכר שיקבל תמורת עבודתה שבגללה הפרה נפסלת, ולכן לא נוח לו שיעבדו בה. לעומת זאת, אם נאמר שהבהמה לא תיפסל משום שלא נוח לו, הרי שוב יהיה לו נוח וזאי היא כן תיפסל. בעלי התוספות על אתר בד"ה אף עובד דניחא ליה, כותבים:

וא"ת ועלה עליה זכר אמאי פסולה הא ודאי לא ניחא ליה להפסיל פרה שדמיה יקרים בשביל דבר מועט וי"ל דאם היתה כשירה הוה ניחא ליה ולכך אין להכשיר.

להפרכת הפרדוקס יש לברר אם "ניחא ליה" הוא הסיבה הגורמת לפסילת הפרה אדומה וכשלא ניחא ליה הוא מצב של העדר סיבה, ולכן הפרה כשרה, או שמא להיפך, הפסול נעשה על-ידי העבודה עצמה אלא ש"לא ניחא ליה" הוא סיבה להסתלקות הפסול. לפי תירוץ בעלי התוספות, שאם היתה כשרה היה נוח לו ולפיכך אין להכשיר, נובע כי לדעתם העבודה היא הפוסלת אלא ה"לא ניחא ליה" הוא סיבה להסתלקות הפסול. המנגנון הלוגי הוא אפוא כדלקמן: ברגע שנעשתה עבודה בפרה, היא נפסלת. הפרה תהיה פסולה כל הזמן שלאחר מכן, וזאת מהעדר סיבה. פסילתה תסולק רק אם תהא סיבה לסילוק. סיבה זו היא ה"לא ניחא ליה". אולם יש בעיה סמנטית, כיצד מוגדר המושג "לא ניחא ליה". בעיה זו פותרים בעלי התוספות בתירוצם: "דאם היתה כשירה הוה ניחא ליה ולכך אין להכשיר". את תירוצם יש להבין, כי "ניחא ליה" ו"לא ניחא ליה" בקשר להסתלקות הפסול או קיומו הוא ללא תלות בכשרות והפסול של פרה אדומה, אלא באופן עקרוני לגבי כל פרה. יש לבחון בכל מקרה אם עבודה זו באופן עקרוני "ניחא ליה" או "לא ניחא ליה", וזהו הקריטריון.

עבודה מעניינת היא, כי בכל מקרי הפרדוקסים שהפרכנו על-ידי העדר סיבה אפשר להסיק שבעלי התוספות נקטו בתירוצם את שלילת המעשה כסיבה החיובית הגורמת לצורך עיכוב חלות דין, לאמור את הצד של העדר הסיבה. בעלי התוספות כנראה הכירו בפרדוקסים המתהווים, ובדרך זו של מנגנון העדר הסיבה הפריכו פרדוקסים אלה כמשמע מדברם ובסגנונם.

נעיין בפרדוקס לוגי נוסף הקשור בהלכה למעשה בברכת הפירות, ואשר הפרכתו היא לא באמצעות מנגנון הסיבה והעדר סיבה. בשולחן ערוך, אורח חיים, סי' ריא סע' א מובא:

היו לפניו מיני פירות הרבה, אם ברכותיהם שוות ויש ביניהם ממין שבעה, מקדים מין ז' אעפ"י שאינו חביב כמו המין האחר; ואם אין ביניהם ממין שבעה, מקדים

החביב; ואם אין ברכותיהם שוות, אפילו יש בהן ממין שבעה כגון צנון וזית, איזה מהם שירצה יקדים ואפי' אינו חביב; ויש אומרים (ראה משנה ברורה) שגם בזה צריך להקדים החביב; ונקרא חביב המין שרגיל להיות חביב עליו, אפילו אם עתה חפץ במין השני.

נעיין בשיטה שאם היו לפניו מינים הרבה (מין שמברכים עליו פרי האדמה ומין שמברכים עליו פרי העץ) חביב קודם, ואם היו פירות רק ממין אחד, פרי שנשתבחה בו א"י קודם (הקדימות בכרכות על פירות שנשתבחה בהן א"י כמובא בסעיף ד אינו שייך לצורך דיונונו). נעסוק במקרה שהונחו לפניו צנון, תפוח וזית. החביב עליו ביותר הוא התפוח, לאחריו הצנון ולבסוף הזית. לפניו קיים פרדוקס. מאחר שלפניו מינים הרבה, הרי חביב קודם ועליו לברך על התפוח. אולם לפניו נמצא גם זית שהוא ממין שנשתבחה בו א"י והברכה עליו כברכה על התפוח, ולכן עליו לברך על הזית. אולם, הצנון חביב עליו יותר מהזית ועל כן עליו לברך על הצנון, וחזור חלילה. פריצת המעגל אפשרית על-ידי קביעת היחס בין "מינים הרבה" ל"חביב קודם" כיחס של סיבה ומסובב. מינים הרבה היא הסיבה לחביב קודם. ברגע שפעלה הסיבה והמסובב התחולל, שוב איננו זקוקים לסיבה. לכן, בתחילה היו לפניו מינים הרבה והתחולל המסובב, חביב קודם. עתה, הסיבה כבר עשתה את שלה ואין להתייחס אליה, ולפניו מצויים רק תפוח שהוא המסובב והזית, וזאת לאחר שהצנון הסתלק. לא התפוח שהוא המסובב מונע את הברכה עליו כך שנמצא כי המסובב סותר את סיבתו, אלא דווקא הזית שאינו קשור במקרה דגן לסיבה ומסובב הוא הגורם. אולם, כאמור, עתה מצויים רק תפוח וזית, וזה מין אחד, ועל כן הזית כפרי שנשתבחה בו א"י קודם ועליו יש לברך.

דוגמה אחרת לפרדוקס לוגי השונה מקודמיו קשור לקידוש החודש על-פי הראייה ועוסק בנושא של עדות. בספר החינוך מצוה ד — קידוש החודש, מביא בעל מנחת חינוך על אחר שני מקרים של פרדוקסים בעלי מנגנון לוגי דומה, אולם פסיקתו בשני המקרים שונה. המקרה הראשון: שני נערים שהם בני י"ג בראש חודש ניסן, והיום ל' באדר והם עדיין קטנים באו לבית-דין ואמרו שראו את הלבנה בערב. עדיין בית-דין לא קידש את החודש ועל כן העדים עדיין קטנים. אולם, אם בית-הדין יקדש את החודש הם יהיו גדולים למפרע מליל אמש. השאלה היא: האם בית-הדין מקבל את עדותם? אם בית הדין יקבל את עדותם ויקדש את החודש, אם כן היום ראש חודש וגם אמש היה ראש חודש ולפיכך הם בני י"ג ומתקיימת על ידם מצוות קידוש על-פי הראייה בעדים כשרים שראו את הירח. מאידך, עתה לפני קידוש החודש ובשעת דרישה וחקירה עדיין הם קטנים כי עדיין לא חודש ניסן, וקטנים אינם כשרים להעיד. בעל מנחת חינוך מתייחס לשני תירוצים של בעלי התוספות. לפי התירוף האחד, זקוקים לעדות שאפשר להזימה (ראה בתוס' בתחילת מסכת מכות). ניתן להזים לפני גמר הדין ("כאשר זמם ולא כאשר עשה"), ולפני גמר דין העדים עדיין קטנים ולפניו עדות שאי אפשר להזימה. לפי תירוף זה של תוס', אין לקבל את עדותם. אולם לפי התירוף השני של תוס', שאין צורך לקידוש החודש בעדות שאפשר להזימה, פוסק בעל מנחת חינוך שאם בית הדין רוצה הוא מקבל את העדות ואם אינו רוצה אין הוא מקבלה, משום שאין חובה על בית הדין לקבל עדים שרק על-ידי קידוש החודש יהיו כשרים אחר-כך למפרע. באפשרותם לדרוש כי בעת העדות בפועל הם יהיו כשרים ועדיין הם קטנים, כי בית הדין טרם קידש את החודש.

המקרה השני, בדומה למקרה הקודם, עוסק בשני קטנים אשר בראש חודש ניסן יהיו בני י"ג והיום ל' באדר, והם רוצים להזים שניים גדולים שראו את החודש. במקרה זה נכנסים לפרדוקס. אם מקבלים את עדות הקטנים אזי לא ניתן לקדש את החודש והם נשארים קטנים, לכן עדותם לא מתקבלת. מכאן, עדות הגדולים קבילה ויש לקדש את החודש. אם בית-דין יקדש את החודש, הקטנים נעשים גדולים למפרע ויש לקבל את עדותם ולכן אין לקדש את החודש, וחוזר חלילה. במקרה זה פוסק בעל מנחת חינוך, שמקבלים את עדות הגדולים למרות שבפתח ישנה כבר עדות להזמה, ואין מקבלים את עדות בני הי"ג אשר באה להזים את עדי הראיה.

לצורך הפרכת הפרדוקס יש להבהיר את מושג העדות. כדי שהעדים יהיו כשרים חייבים להתקיים פרטים רבים, מהם חיוביים ומהם שליליים, כגון שעליהם להיות גדולים, אסור שיהיו קרובים ופסולים ועוד. השאלה היא: האם הפרטים הללו הם סיבה הגורמת לנאמנותם, או להיפך — העדר פרטים אלה הוא הסיבה הפוסלת את נאמנותם? הנפקא מינה יהיה כמו במקרה שלפנינו. בעיקרון, אין התוצאה הדורשת סיבה להתהוותה תשמש כסתירה לסיבתה ותהיה תלויה בה. האם הכשרות תלויה בנאמנות, או שמא הנאמנות תלויה בכשרות? במקרה שלפנינו, נאמנות העדים מביאה לכשרותם. כדי לצאת מהמבוכן שאלו נכנסנו, אפשר לומר שאין פרטי הכשרות סיבה לנאמנות, אלא להיפך — פרטי הפסול הם הסיבה לשלילת הנאמנות. אולם, מסתכלים על הפסול לאחר הנאמנות, לאמור: עורכים ניסוי מחשבתי אשר בו העיקרון הקובע הוא, שאם מקבלים את העדות אסור שלאחר מכן יהיה בעדים פסול, אחרת אין זו עדות. אם מראש יודעים שלאחר קבלת עדותם העדים יהיו בפסולותם, אין לקבלם. הדבר מתאים אפוא לפסיקת בעל מנחת חינוך. במקרה הראשון אפשר לקבל את העדות כי מראש אנו יודעים שלאחר קבלת העדות יישארו העדים בכשרותם. לעומת זאת, במקרה השני, שבו שני הקטנים רוצים להזים את העדים הראשונים, לא ניתן לקבל את עדות הקטנים, כי לאחר קבלת העדות הם יהיו פסולים, היות שלפי עדותם אין החודש מתקדש והם נשארים בקטנותם.

גישה דומה אנו פוגשים ביחסי הגומלין שבין סיבה למסובב. המסובב לעולם יתרחש, מבחינת הזמן, לאחר הסיבה הגורמת לו; לעולם לא לפני הסיבה הגורמת ואף לא בבת אחת עמה. עיקרון לוגי זה מצוי בעולמה של ההלכה במקומות רבים. נציין מספר דוגמאות. במסכת חולין במשנה, יד ע"א מובא: "השוחט בשבת וביום הכיפורים, אף על פי שמתחייב בנפשו — שחיטתו כשרה". תוספות על אתר מקשים: "אפילו במזיד בעי לאוקומי תימא אי במזיד היאך שחיטתו כשרה והא מומר לחלל שבתות אסור לאכול משחיטתו כדמוכח לעיל (דף ה.)", והם מתרצים בהמשך: "ועוד י"ל דמשום פעם אחת לא חשיב מומר". מתירוצם משתמע בעקיפין העיקרון, אולם הר"ן במקום כותב במפורש: "שחיטתו הראשונה כשירה שאינו נעשה מומר אלא משחיטה ראשונה ואילך וכתבתיה בחידושי ואין כאן מקום להאריך".

דוגמה אחרת מצויה במסכת בבא קמא ל ע"ב: "שטר שכתוב בו רבית — קונסין אותו ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית, דברי ר"מ, וחכמים אומרים: גובה את הקרן אבל לא את הרבית". תוספות מקשים לדעת חכמים: "משמע שגובה ע"פ השטר אפי' ממשעבדי וקשה לר"י למה השטר כשר כיון שהעדים עוברים על לא תשימון אע"ג דאינם עדי חמס דאין מרויחין... וי"ל דלא תשימון עליו נשך לאינשי במלוה ולוה וערב משמע להו ולהכי לא מפסלי בהכ"י. בעלי התוס' מתרצים את קושייתם בצורה פרטנית למקרה הנידון, אולם בעל

קצות החושן מתרץ בדומה למקרה השחיטה לפי תירוץ הר"ן, ואומר שהעדים אמנם נפסלים מכאן ולהבא, אבל אותו השטר גופא שממנו בא הפסול לעדים עדיין כשר. כלומר, סיבת הפסול ותוצאתו אינן יכולות להתחולל בעת ובעונה אחת.

דוגמה נוספת מהתלמוד הירושלמי, פאה פ"א ה"א, טו ע"א: "שיכולת הראשונה מהו שתהא חייבת בפיאה איפשר לומ' היא חייבה כל שדהו פיאה והיא חייבת בפיאה?" הדין הוא שברגע הקצירה חייב האדם להשאיר פאה. מה יהיה הדין אם לאתר שקצר שיכולת ראשונה הוא עשה את כל שדהו פאה, האם השיכולת הראשונה חייבת גם-כן בפאה? תירוץ הירושלמי הוא, שחייב הפאה באמצעות השיכולת הראשונה, ואיך אפשר שהיא עצמה תהיה חייבת בפאה? כלומר, אי אפשר שסיבת החיוב תהא בעצמה נושאת החיוב. דהיינו, אין הסיבה והמסוכב יכולים להתחולל בבת אחת, אלא על הסיבה להקדים למסוכב. וישגן עוד דוגמאות לרוב.

אולם, אנו מוצאים גם מקרים רבים בהלכה שבהם ככיכול הסיבה והמסוכב באים בבת אחת. הדוגמה המפורסמת קשורה לגיטי נשים ולגיטי שחרור עבדים. כדי לגרש אשה או לשחרר עבד, יש לתת ביד העבד את גט השחרור, או ביד האשה את גט הכריתות (או לזרוק את הגט לחצרה. חצר האשה קונה כפי שנלמד הדבר מידה). על כך שואלת הגמרא: הרי אין יד לעבד כי מה שקנה העבד קנה רבו ובדומה לכך במקרה של האשה, ומתרצת שידו וגיטו באים כאחד (גיטין עז ע"ב): "אטו ידה מי לא קניא ליה לבעל? אלא גיטה וידה באין כאחד... גיטה וחצרה באין כאחד... יד העבד קא קשיא לי", למ"ד בשטר על-ידי עצמו, יד עבד כיד רבו דמיא! אלא גטו וידו באין כאחד". הרב עמיאל⁸ מראה, כי לכל המקרים בהלכה אשר בהם הסיבה והמסוכב באים כאחד יש אופי משותף וניתנים להסברה במנגנון לוגי אחיד. הוא מבחין בין סיבה הגורמת למסוכב להתחולל, שהיא סיבה חיובית, ובין סיבה אחרת שלילית, שהיא סיבה המונעת את התחוללות המסוכב. בסיבה חיובית, שהיא הסיבה הגורמת למסוכב, לעולם עליה להיות לפני המסוכב, שהרי הגורם לדבר צריך להיות לפני הדבר עצמו. לא כן סיבה מונעת. היא יכולה למנוע רק אם לאחר התהוות המסוכב עדיין היא מונעת, אולם אם לאחר התהוות המסוכב, הסיבה המונעת בטלה והמסוכב יכול להתקיים ללא סתירה על-ידי הסיבה המונעת, אזי אין הסיבה המונעת מפריעה להתהוות המסוכב. להבהרה, נערוך תרגיל מחשבתי. נניח בתחילה שאין סיבה מונעת ואזי המסוכב מתחולל. עתה נבדוק אם הסיבה המונעת עדיין מסוגלת למנוע. אם כן, המסוכב אינו מתחולל; אם לאו, המסוכב מתחולל. בלשונו של הרב עמיאל:

... גדרם של הדברים כך הוא: יש הבדל בין הסיבה הגורמת בחיוב את המסוכב ובין הסרת הסיבה המונעת את המסוכב. באופן הראשון בודאי שהסיבה צריכה להיות לפני המסוכב שזה מונח בעצם המושג סיבה הגורמת, שהגורם לדבר צריך להיות כמובן לפני הדבר, אכן באופן השני כיון שזוהי רק סיבה מונעת אין ביכולתה למנוע רק באופן שגם אחרי התהוות המסוכב היא ישנה במציאות, אבל אם אחרי התהוות המסוכב היא הסיבה המונעת הנ"ל בטלה, אז אין מפריע בדבר להתהוות המסוכב.

במקרה של העבד, הסיבה החיובית הגורמת לשחרורו היא קבלת גט השחרור. קיימת סיבה אחרת מונעת והיא שאין לו יד. לא שהמציאות הפיסית היא שאין לו יד, אלא הדין הוא

שקובע כי כל מה שקנה העבד קנה רבו. נסלק את הסיבה המונעת וניתן למסובב להתחולל. כתוצאה מכך, העבד משוחרר. החזרת הסיבה המונעת אינה יכולה לשנות את הסטטוס, כי העבד כבר משוחרר ויש לו יד. על כן במקרה זה, ידו וגישו באים כאחד. דוגמה מאלפת היא שאלת בעל קצות החושן (ר, ה): איך יהיה הדין, אם אחד רוצה להקנות את חצרו ללוקח על-ידי שטר מתנה, אבל אינו נותן את השטר לתוך ידו של הלוקח, אלא מניח אותו בחצר שאותה הוא רוצה להקנות — האם בדרך זו יקנה הלוקח את החצר ונאמר שהשטר והחצר באים כאחד, או לא? בעל קצות החושן משיב כי החצר אינה נקנית, ושלא כבגט שחרור עבדים, ואין אומרים כאן שהשטר והחצר באים כאחד. הוא מנמק זאת בצורה פרטנית ואומר כי בגט יש צורך בנתינה בלבד, ואילו בחצר ושטר צריך הקנאה. נימוק זה אינו קביל, כי לשיטתו גם בנתינה צריך יד. אולם הדברים ברורים בשיטתו של הרב עמיאל. כשאלה שלפנינו קיימת רק הסיבה הגורמת והמסובב אשר צריך להתחולל ממנו. אין כאן סיבה מונעת אחרת. לכן, במקרה זה חייבת הסיבה הגורמת להיות לפני המסובב ואינה יכולה לבוא בעת ובעונה אחת עמו. אכן, מנגנון לוגי זה פועל הן במקרה של ידו וגישו באים כאחד והן בקידוש החודש שבדוגמאות של בעל מנחת חינוך.

אחרית דבר

המערכת ההלכתית שונה בשני היבטים עקרוניים ממערכות משפטיות אחרות. הנחה ראשונית במערכת ההלכתית היא, שהאדם הכפוף לה, מרצונו החופשי רוצה, מעוניין ומשתדל לקיימה. ההיבט השני הוא, שהמערכת ההלכתית היא מערכת סגורה ואפשר להסיק רק מתוכה היסקים לגבי מקרים מתחדשים. לפיכך, על המערכת ההלכתית להיות מערכת לוגית בעלת אקסיומות ודרכי היסק ספציפיות לה, ובנוסף לכך עליה לקיים את חוקי הלוגיקה הכלליים. במובן זה, המערכת ההלכתית אנלוגית מבחינה לוגית למערכת המדעית הנסיינית, מפני שלוגיקת שתי מערכות אלה יונקת מהמוח האנושי. מערכת לוגית יכולה להכיל בתוכה מחלוקות, ואכן מוצאים אותן לרוב בעולם ההלכה ומעט בלבד בעולם המדע. הסיבה לריבוי המחלוקות בעולם ההלכה לעומת המדע מקורה במורכבות עולם ההלכה, המכיל בתוכו פרמטרים רבים סובייקטיביים, כולל רצון, כוונה וכיו"ב, בניגוד לעולם המדע המכיל מושגים בני מדידה בלבד. בתור מערכת לוגית, אין ההלכה יכולה לסבול בתוכה פרדוקסים מכל סוג שהוא. הלומד והמעייין בהלכה, בהיתקלו בפרדוקס עליו לבחון אותו ולהפריכו. הדרך הרצויה להפרכה, במידה והדבר ניתן, היא על-פי עקרונות כלליים ולא בדרך פרטנית הקשורה למקרה הקונקרטי הנידון. בספרות ההלכתית מעטים הם האסכולות והחכמים העוסקים במסגרת סברותיהם בעקרונות כלליים ובקביעתם. רובם מעדיפים להשתמש בסברות פרטניות למקרים הספציפיים הנידונים. אחד מאחרוני האחרונים שעסק בפתרון סוגיות שונות בהיבט העקרוני הוא הרב עמיאל, אשר חלק ניכר מהמובא במאמר זה לקוח מספריו או עוקב אחר שיטתו. דומה שאכן הוצגה דרך לטיפול בפרדוקסים המתעוררים בעולם ההלכה. יש אפוא למצוא את פשרם ולהפריכם.

