

השאלות:

1. היסק של 'הצד השווה' שפורכים עליו צד חמור.
2. מאפיינים מציאאותיים והלכתיים של המלמדים בהיסק מטיפוס 'הצד השווה'.
3. שלושה רכיבים ביחס הסיבתי: הפיסיקלי, הלוגי והטמפורלי.
4. האם הטענה שלכל הלכה ישנה אך ורק סיבה אחת מוסכמת על הראשונים?
5. מה קורה במצב שבו נוצר רוב לכיוון פסיקה אחד, אך מטעמים שונים?

המידות:

בניין אב מכתוב אחד. בניין אב משני כתובים.

א. תקציר המאמר משנה שעברה

וירא ה' כי סר לראות, ויקרא אליו א-להים מתוך הסנה, ויאמר לו משה משה ויאמר הנני;
(שמות ג, ד)

ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור, הלא דין הוא נאמר כאן דבור ונאמר בסנה דבור מה דבור האמור בסנה הקדים קריאה לדיבור, אף דבור האמור כאן הקדים קריאה לדיבור. (ב) לא אם אמרת בדבור הסנה שהוא תחלה לדברות, תאמר בדבור אהל מועד שאינו תחלה לדברות, דבור הר סיני יוכיח שאינו תחלה לדברות והקדים בו קריאה לדיבור. (ג) לא אם אמרת בדבור הר סיני שהוא לכל ישראל תאמר בדבור אהל מועד שאינו לכל ישראל, הרי אתה דן מבנין אב, לא דבור הסנה שהוא תחלה לדברות כהרי דבור הר סיני שאינו תחלה לדברות, ולא דבור הר סיני שהוא לכל ישראל, כהרי דבור הסנה שאינו לכל ישראל. (ד) הצד השווה שבהן שהן דבור ומפי קדש למשה והקדים קריאה לדיבור, אף כל שהוא דבור ומפי קדש למשה הקדים בו קריאה לדיבור. (ה) אי מה הצד השווה שבהן שהן דבור ובאש נקדים קריאה לדיבור, יצא דבור אהל מועד שאינו באש ת"ל ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור. (ספרא, פרשת ויקרא, דבורא דנדבה פרשה א)

ויקרא אל משה וידבר למה הקדים קריאה לדיבור? לימדה תורה דרך ארץ, שלא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורהו. מסייע ליה לרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: לא יאמר אדם דבר לחבירו אלא אם כן קורהו.
(בבלי יומא ד ע"ב)

המדרש המרכזי המובא למעלה אינו מדרש הלכה, וגם לא ממש מדרש אגדה. הוא דן בשאלה פרשנית-עובדתית, ולמסקנה ראינו שיש לה חשיבות של דרך ארץ: האם ומתי הקב"ה הקדים לקרוא למשה לפני דיבורו עמו, ומניין אנו לומדים זאת. מבנהו של המדרש מבוסס על סכימה שקרויה אצל חז"ל 'מה הצד', או 'הצד השווה'. בלימוד כזה אנו לומדים מסקנה כלשהי מתוך שני מקורות שונים. עמדנו בפירוט על אופן הלימוד הזה (ראה גם במאמר לפרשת תצווה, תשס"ה, שם עמדנו על כמה יסודות נוספים שיכולים לבוא לידי ביטוי במבנה כזה, וקשרנו זאת גם לדרישות שונות במתודולוגיה המדעית). ראינו שהמידה בה משתמש מדרש מסוג כזה היא 'בניין אב משני כתובים', ולחלק מן השיטות גם 'בניין אב מכתוב אחד' בנוי כך. לא נתזרזר כאן באריכות על הניתוח והמסקנות, נביא רק כמה נקודות עקרוניות מתוכו. ראשית, עסקנו בשאלה מה היחס בין שני המלמדים לבין הלמד. האם הלימוד הוא מאחד מהם והשני רק מתקן את הטעון תיקון, או שמא הלימוד הוא מהצד השווה של שניהם. הסכימות המוצגות במאמר הקודם מתמצות את מסקנותינו בעניין זה לפי השיטות השונות. בהמשך הדברים עמדנו על כך שהסכימות השונות יכולות להוביל גם להשלכות הלכתיות שונות. מצב מובהק כזה נוצר כאשר לשני המקורות המלמדים ישנם מאפיינים שונים, ואז עולה השאלה אילו מן המאפיינים נעניק ללמד (את המאפיינים של שני המלמדים, או של העיקרי שבהם, או של אף אחד מהם). הבאנו שנחלקו בכך הראשונים המובאים ברא"ש בב"ק ו ע"א. בסוף דברינו עמדנו על כך שמבנה של 'הצד השווה', מעצם מהותו, חשוף למיד לפגם לוגי של פירכת צד חמור (= מה לשני המלמדים שכן יש בכל אחד מהם יתרון – 'צד חמור' - המהווה פירכא על ההיסק). ראינו שפירכא כזו מבוססת על ההנחה שכל אחד משני המאפיינים הייחודיים יכול לבדו לגרום לתוצאה ההלכתית הנדונה. מתוך כך הסקנו כי הלוגיקה של מידת 'הצד השווה'

מבוססת על ההנחה שלכל הלכה בתורה ישנה אך ורק סיבה גורמת אחת ותו לא.¹ למסקנה זו ישנן השלכות מעניינות מאד על ההלכה, ואולי גם על הפילוסופיה של מושג הסיבתיות, אשר בהן לא עסקנו. במאמרנו השבוע נעסוק בנקודה זו.

ב. היחידאיות של סיבות בהלכה ובכלל

מבוא

כאמור, במאמר משנה שעברה עמדנו על כך שהיסק בלוגיקה של 'הצד השווה' מניח שלא ייתכנו שתי סיבות לאותה תוצאה הלכתית. לדוגמא, לא ייתכן שחיוב תשלום אשר מוטל על הבעלים מפאת העובדה שממונו הזיק ינבע מאחת מתוך שתי סיבות שונות, למשל: שתחילת עשייתו לנזק (כבור), או שדרכו לילך ולהזיק (כשור). ההנחה שבבסיס סכימת ההיסק של 'הצד השווה' היא שהחיוב לשלם נובע כולו מגורם אחד, וגורם זה הוא הכללה כלשהי של שתי הסיבות הפרטיות הללו. במקרה שלנו הסיבה המשותפת היא שהממון המזיק הוא ממוני ושמירתו עליי, ולכן אני חייב לשלם על נזקיו. לפעמים שתי הסיבות הן הופעות שונות של הסיבה הכוללת, ולפעמים הן כלל לא קשורות לסיבה המחייבת בתשלום. למשל, במקרה של נזיקין, כפי שכתב הגרי"ז בספרו על הרמב"ם ה' נזקי ממון, המאפיינים המיוחדים של כל אב נזק אינם הסיבה לחיוב בתשלום אלא הסיבה לפטורים המיוחדים שיש לכל אב (פטור כלים בבור או פטור שן ורגל ברה"ר, טמון באש, או חצי נזק בקרן תמה). בלשון הגמרא (ב"ק ה ע"ב) זה קרוי 'להלכותיהן'. בדיון הוא מועט פילוסופי-מדעי ומופשט, אולם אנו משערים כי במעט התעמקות יוכלו כל קוראינו לעקוב אחר מהלך הדברים.

מבוא קצר לפילוסופיה של היחס הסיבתי²

היחס בין סיבה למסובב מעורר עניין רב בעולם הפילוסופי, וכבר נשפך לא מעט דיו בניסיונות להבהיר אותו. ישנם פילוסופים שתפסו את היחס בין הסיבה למסובב כיחס לוגי, ויש שתפסו אותו כיחס פיסיקלי. הגישה שרואה יחס פיסיקלי בין הסיבה למסובב מדברת על הסיבה כגורמת להתרחשותו של המסובב. לעומת זאת, הגישה רואה בכך יחס לוגי, מדברת על היותה של הסיבה תנאי לוגי להתרחשותו של המסובב (ללא היוקקות למושגים של 'גרימה'). לפי גישה זו, אם מתרחש א, אז יתרחש גם ב. לאו דווקא בגלל שאי גרם לב', אלא יש כאן קביעת יחס של התנייה לוגית בין שני המצבים.

האמת היא שמבחינה אינטואיטיבית ברור לגמרי שהיחס בין סיבה למסובב מורכב משני הממדים הללו גם יחד. ישנה כאן התנייה לוגית, אולם התנייה זו היא תוצאה של יחס הגרימה בין המצבים. לולא הגרימה לא היינו מאמינים בכך שההתנייה הלוגית בין המצבים היא מהותית ולכן צריכה להתקיים תמיד. נוסף עוד שישנו רכיב שלישי ביחס הסיבתי, והוא ממד הזמן. הסיבה אמורה להופיע תמיד לפני המסובב. ממד הזמן אינו מאפיין הכרחי של ההתנייה הלוגית, שכן אין מניעה לוגית לדבר על תנאי שמופיע אחרי המותנה, ולכן זהו רכיב נוסף שאינו לוגי באופיו. המסקנה היא שהיחס הסיבתי מערב לפחות שלושה סוגי רכיבים: רכיב לוגי, רכיב פיסיקלי ורכיב טמפורלי (=זמני).

לדוגמא, המשפט 'אם יש גשם אז יש עננים' הוא משפט תנאי שנשמע לנו סביר, ובכל זאת הגשם אינו קודם לעננים. אולם אם נאמר 'אם יש עננים יש גשם', אז כוונתנו היא לקדימה זמנית (העננים קודמים לגשם). המשפט השני קרוב יותר למה שהיינו מכנים סיבה, זאת על אף ששני המשפטים מבטאים באותה מידה יחס של התנייה לוגית. כדאי לשים לב לכך שדווקא המשפט ה'סיבתי' יותר אינו מבטא יחס הכרחי: העובדה שיש עננים היא סיבתו של הגשם, אולם לא בהכרח כשישנם עננים יירד גשם. העננים הם תנאי הכרחי אך לא מספיק לגשם.

במקרה הקודם, העננים הם סיבתו של הגשם, ולא להיפך. אולם כפי שהזכרנו, לא תמיד כשיש עננים יהיה גשם. הסיבה לכך היא שכנראה מעבר לקיומם של עננים נדרשים תנאים נוספים (ואולי גם סוגים מיוחדים של עננים) בכדי שיירד גשם. אם כן, הסיבה לגשם אינה רק העננים, אלא הסיבה היא העננים בתוספת לאותם תנאים. כל המכלול הזה הוא הסיבה לגשם.

האם ייתכן מצב שבו לא יהיו עננים ובכל זאת יירד גשם? תיאורטית היה מקום לומר שכן, גם אם במקרה הספציפי הזה נראה שלא. אם, למשל, יישפכו מים ממטוסים שיעברו בשמים מעלינו, אזי יש מקום לומר כי יש כאן גשם ללא עננים. אמנם יש מקום לומר שזה כלל אינו גשם, ותופעה של גשם נגרמת אך ורק ממכלול הסיבות שתואר לעיל. ובכל זאת, אם ניכנס ביתר פירוט למכלול

¹ רק פירכא משותפת לשני המלמדים פורכת את ההיסק הזה. ראה פירוט במאמר לפרשת תצווה, תשס"ה.

² ראה על כך בנספח לספר שתי עגלות וכדור פורח, ובחלק השני של ספרו של יובל שטייניץ, עץ הדעת, שנדון שם.

הסיבות שנדרש כדי שתיווצר תופעת הגשם, אין מניעה עקרונית לחשוב שיכולות להיות כמה נסיבות שונות שתוצאתן תהיה גשם ממש.

ניסוח לוגי כללי

כאשר אנחנו אומרים שאירוע/מצב א הוא סיבתו של אירוע/מצב ב, ברור שלא ייתכן מצב שבו קיים א ולא התרחש ב (אם היתה סיבה א התרחש המסובב ב). מאידך, באופן עקרוני ייתכן לסבור שעל אף שמתקיים ב בכל זאת לא התקיים א (שכן ישנה סיבה נוספת לב', מעבר לא'). בנוסף לוגי נאמר זאת כך: באומרנו שאירוע א הוא סיבתו של אירוע ב, כוונתנו לומר שאירוע א הוא תנאי מספיק להתרחשותו של אירוע ב. אולם לא ברור האם אירוע א הוא גם תנאי הכרחי לב' או לא. נעיר כי בשאלה זו נחלקו כמה וכמה מן הפילוסופים האנליטיים בעשרות השנים האחרונות.

יש לשים לב לכך שאם א הוא תנאי הכרחי ומספיק לב', כי אז גם ב הוא תנאי הכרחי ומספיק לא'. כלומר יחס של תנאי הכרחי ומספיק הוא יחס דו-כיווני (או סימטרי). קל מאוד לראות זאת. נניח כי א הוא תנאי הכרחי ומספיק לקיומו של ב. האם כאשר קיים ב אנו יכולים להסיק בוודאות שהתקיים א? התשובה, ללא ספק, היא: כן. הרי אם לא התקיים א, אז נסתרת ההנחה שא' הוא תנאי הכרחי לב' (שהרי כאן ישנו בפנינו מצב שבו קיים ב ולא התקיים א, ולכן ברור שהיחס הוא לא הכרחי). אם כן, ההנחה שהוא תנאי הכרחי ומספיק, מכריחה אותנו להסיק שגם ב הוא תנאי הכרחי ומספיק לא'.

אחת ההשלכות של הסימטריה הזו היא שבמושג 'סיבה' ישנם בהכרח רכיבים א-לוגיים. הרי אם מושגי הסיבה והסיבתיות היו אך ורק לוגיים (כלומר היינו מזהים את הסיבה עם התנאי הלוגי), כי אז תמיד אם א הוא סיבתו של ב אזי בהכרח גם ב היה סיבתו של א. אם שפשוף גפרור הוא סיבה להיווצרות האש, אז גם היווצרות האש היא סיבה לשפשוף הגפרור. האינטואיציה שלנו בדבר מושגי סיבה מתנגדת למסקנה כזו, ולכן ברור שישנו רכיב לא לוגי ביחס הסיבתי. ננסה לבחון את הרכיבים הנוספים הללו.

היחס בין הלוגיקה של מושג הסיבתיות לבין התפיסה המדעית

מכיון שסיבתיות היא מאפיין של העולם הפיסיקלי, אין פלא שהגדרתו תהיה תלויה בתפיסתנו את הטבע ואת אופי החוקים שלו.

הדיון הזה קשור לשאלת הדטרמיניזם הפיסיקלי: לפחות בעולם הטבע הדומם ברור לנו שמכלול כלשהו של נסיבות מכתוב תוצאה מסויימת ומוגדרת אחת. אם כן, ברור שהסיבה היא לפחות תנאי מספיק להיווצרותו של המסובב. מאידך, תופעה מסויימת אינה מעידה בהכרח על מצב מסויים ששרר לפניה. תיאורטית ייתכנו שני מצבים שונים שמהם מסתובב מצב כמו זה שבו אנו חוזים כעת. אם כן, הסיבה אינה בהכרח תנאי הכרחי למסובב.

בשפה מתמטית נאמר שההתאמה בין סיבה לבין תוצאה היא 'חד ערכית' אך לא 'חד-חד ערכית'.³ ובנוסף אחר נאמר זאת כך: היחס בין הסיבות למסובבים הוא 'פונקציה' מתמטית.⁴ הדילמה בדבר היותה של הפונקציה הסיבתית 'על', כרוכה בשתיים מן החידות המדעיות המעניינות ביותר. ראשית, תורת הקוונטים כוללת בתוכה איזשהו חופש בדבר היחס בין סיבה למסובב. בהיתן מצב פיסיקלי מוגדר, אין לנו אפשרות לקבוע בוודאות מה יהיה המצב שיווצר ממנו. כנראה שזו אינה רק מגבלה שלנו אלא הטבע עצמו אינו קבוע עד הסוף.

החידה השנייה נוגעת למאפייניהם של חוקי הטבע היסודיים ביותר, שכולם הפיכים. הפיכות זו פירושה שאם היינו מסריטים תהליך פיסיקלי יסודי באופן הפוך, אף אחד לא יכול היה להבחין שיש כאן משהו שאינו מתאים לחוקי הטבע. התהליך ההפוך מתאים באותה מידה לחוקי הטבע כמו התהליך המקורי. התכונה הזו נובעת מכך שהמשוואות (=הפונקציות) היסודיות ביותר של הפיסיקה אינן רגישות לסימנו של פרמטר הזמן (כאשר נהפוך את הסימן לא תשתנה המשוואה, כלומר היא סימטרית ביחס להיפוך הזמן).

לעומת זאת, בחיים אנחנו מכירים תופעות רבות שאינן 'הפיכות'. לדוגמא, אם נראה כד נופל מהגג ומתנפץ, זהו תהליך טבעי והגיוני (אף כי לא חביב עלינו במיוחד). אולם אם נראה את הסרט ההפוך, כלומר שברים שמתרוממים מהקרקע, מתאחים ומסתדרים על הגג בצורה של כד שלם, נחליט בבירור שיש כאן תהליך שאינו מתאים לחוקי הפיסיקה.

מקובל לומר שהבעיה מתעוררת כאשר אנו עוסקים בטמפרטורות שאינן 0 מוחלט. במצב כזה התיאוריה השולטת על ההתנהגות היא התרמודינמיקה, והיא אינה הפיכה לציר הזמן (בנוסף אחר ניתן לומר כי במסגרת התיאוריה התרמודינמית, להבדיל מתחומי הפיסיקה האחרים, ניתן לקבוע כיוון מסויים לציר הזמן).⁵

³ מוסכם על הכל שעקרון הסיבתיות אומר כי היחס הוא גם 'על', כלומר שלכל מסובב ישנה סיבה.

⁴ בגלל אמונה זו אודות היחס בין סיבות למסובבים אנו מניחים שניתן לתאר את חוקי הטבע באמצעות פונקציות מתמטיות.

⁵ ראה על כך בספרו של אבשלום אליצור, **זמן ותודעה**, האוניברסיטה המשודרת.

פגיעה בסימטריה הכיוונית של ציר הזמן פירושה גם פגיעה בסימטריה בין סיבה למסובב (שהרי, כפי שראינו, ביחס הסיבתי ישנו גם רכיב זמני).

נראה זאת כעת מזווית שונה. נתמקד בשלוש שנתות על ציר הזמן (א היא המוקדמת וגי היא המאוחרת): בזמן א שורר מצב א, בזמן ב שורר מצב ב, ובזמן ג שורר מצב ג. המצב בזמן א הוא סיבתו של המצב בזמן ב, והמצב בזמן ב הוא סיבתו של המצב בזמן ג. 'נהפוך' כעת את ציר הזמן: כעת יוצא שמצב ג הוא סיבתו של מצב ב, ומצב ב הוא סיבתו של מצב א.

אם אכן שני התהליכים המתוארים הם מתאימים לחוקי הטבע, כי אז יוצא שלמצב ב שינן שתי סיבות אפשריות: מצב ג ומצב א. לעומת זאת, אם רק הכיוון הראשון של ציר הזמן הוא 'חוקי' (=מתאים לחוקי הטבע), כי אז אין סיבה להניח שיש למצב ב יותר מסיבה אפשרית אחת (=מצב א). אם כן, שבירת הסימטריה של ציר הזמן שומרת על יחידות של היחס הסיבתי (לפחות אין הכרח לוותר עליו). כאן התנאי הסיבתי הוא הכרחי ומספיק. אולם קיומה של סימטריה כזו שוברת בהכרח את היחידות של היחס הסיבתי, והופכת אותו למספיק אך לא הכרחי.

הסיבתיות, בין הלכה ופילוסופיה

כפי שראינו למעלה, הסכימה הלוגית של 'הצד השווה' מניחה יחס חד חד ערכי בין מצבי הסיבות לבין ההלכות המתייחסות אליהם. ההנחה המובלעת בסכימה הזו היא שלכל הלכה ישנה אך ורק סיבה אחת.

לעומת זאת, למעלה ראינו שמעצם טיבו של היחס הסיבתי עולות שתי אפשרויות לתפוס את הרכיב הלוגי שלו: האם מדובר בתנאי הכרחי ומספיק או בתנאי מספיק גרידא. ראינו שהיותה של הסיבה תנאי הכרחי ומספיק למסובב מצביע על יחידאיות של הסיבה, ועל אסימטריה זמנית שטמונה בה. כיצד נוכל להכריע איזו משתי התפיסות הללו היא הנכונה? מהי בכלל 'סיבה'! לכאורה הסכימה של 'הצד השווה' מכריעה בדילמה זו: לכל מסובב הלכתי ישנה רק סיבה אחת. אמנם הכרעה זו נוגעת למישור ההלכתי, שהוא נורמטיבי במהותו. מה באשר לסיבתיות בעולם הטבעי-מציאותי? האם מכוח הכרעה זו נוכל לומר משהו גם על היחס הסיבתי בעולם המדעי ובכלל?

הדבר לא לגמרי ברור. אם נאמץ את ההנחה שלתורה יש מבנה שהוא תואם במובנים מסויימים לעולם, כלומר שהיא משקפת את התשתית הלוגית של העולם, כי אז סביר להסיק מכאן שהיחס הסיבתי בהלכה אמור להיות תואם ליחס הסיבתי בעולם כשהוא לעצמו. אך מסקנה זו כמובן אינה הכרחית.

במאמר לפרשת בראשית, תשסה, הבאנו את גישתו של הרב הנזיר שרואה במידות הדרש צורות חשיבה יסודיות על העולם עצמו, ולא רק אמצעי פורמלי למדרשי המקראות. כפי שהסברנו שם, הוא רואה במערכת מידות הדרש כעין מפה של דרכי ההיסק האנלוגיות והאינדוקטיביות בכלל. לפי שיטתו סביר מאד יהיה להסיק שאם אכן הסיבתיות בתורה היא בעלת אופי הכרחי ומספיק, כי אז זה יהיה טיבו של היחס הסיבתי גם בעולם כשהוא לעצמו.

היחידאיות של היחס הסיבתי ומישורי הסבר מקבילים

כמה פעמים בעבר עמדנו על כך שייכתנו כמה פירושים או הסברים מקבילים לאותה תופעה (ראה דפים לפרשיות ויצא, ויחי ובמדבר, והאזינו, תשסה, ובדף לפרשת לך-לך תשסו). בדף לפרשת ויצא הבאנו דוגמאות מתחומים שונים למישורי התייחסות והסבר מקבילים כאלו. לדוגמא, התפוח שנפל על ראשו של ניוטון, יכול למצוא את הסברו בחטא שעשה ניוטון ונפילת התפוח היא עונש שמוטל עליו עקב החטא, או בתגובה לפעולת כוח הגרביטציה. כפי שראינו בדף לפרשת ויחי, אם ניוטון היה חוטא אך הענף שמחזיק את התפוח היה חזק דיו כדי להתנגד לכוח הגרביטציה, אזי אם נקבל את ההסבר התיאולוגי - התפוח היה נופל. ואם הענף היה חלש מכדי לעמוד בכך אך ניוטון לא היה חוטא, אזי אם נקבל את ההסבר הפיסיקלי - גם אז התפוח היה נופל. אז מי מהשניים הוא הסבר הנכון? מהי הסיבה האמיתית לנפילת התפוח: התיאולוגית או הפיסיקלית?

לכאורה עולה גם מכאן תפיסה של יחידאיות של הסבר או סיבה. מאידך, אנחנו אמונים בכמה תחומים על ריבוי של הסברים.

גם אם נניח ריבוי של מישורי הסבר, כל הסבר צריך להימצא במישור נפרד. כל מישור הסבר אמור להכיל הסבר מלא בפני עצמו להתרחשות הנדונה. על כן בכל מישור הסבר ישנו רק הסבר אחד, או רק סיבה אחת. אמנם במישורים מקבילים יכולים אולי להימצא כמה הסברים במקביל. אם כן, העיקרון אליו הגענו כאן הוא שלכל הלכה ישנה אך ורק סיבה אחת. אמנם ברור שניתן לתאר את הסיבה הזו במישור הפשט או במישור הדרש, ואלו לא תהיינה שתי סיבות שונות. שני אלו הם תיאורים שונים של אותה התרחשות בכמה מישורים מקבילים.⁶

⁶ הנושא הזה הוא סבוך מאד, ולמעשה טמונות באמירה האחרונה כמה סתירות. אולם אין כאן המקום להאריך בזה. המעוניין ביתר פירוט מופנה לספרו של מיכאל אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, שיצא לאור זה עתה בהוצאת 'מידה טובה'.

דוגמא: פסיקה מסיבות שונות לעניין רוב בבי"ד

דוגמא להשלכה הלכתית של התפיסה הזו ניתן למצוא בסוגיית הליכה אחר הרוב בבי"ד. כידוע, דין הליכה אחר הרוב (וכנראה גם דין ביטול ברוב) נלמד מהפסוק 'אחרי רבים להטות', שעוסק בדיני בבי"ד. פסוק זה מורה לנו כי כאשר ישנה מחלוקת בין הדיינים, עלינו לאמץ את דעת הרוב. אולם ישנם מצבים שבהם הדיינים פוסקים כאותה דעה מטעמים שונים. דין א פוסק כדעה A מטעם א, ואילו דין ב פוסק כדעה A מטעם ב. לעומת שני אלו, דין ג פוסק כדעה B מטעם ג. במצב כזה אין רוב לאף אחד מן העקרונות הנדונים (=הטעמים). להיפך, כל אחד מן הטעמים מצוי במיעוט.⁷ הרוב מצוי אך ורק ברוב הפרטי. כאשר נשאל את עצמנו מדוע עלינו לחייב את הבע"ד, אזי כל עמדה שתנמק זאת תהיה במיעוט בבית הדין. אם כן, כיצד ניתן לחייב את הבע"ד ללא נימוק שהתקבל בבי"ד? ואולי באמת במצב כזה אנו לא אמורים ללכת אחר רוב הדעות? הרמ"א בשו"ע חו"מ סי' כה ה"ב עוסק בהוראת איסור והיתר, וכותב את הדברים הבאים:

וכן אם היה יחיד נגד רבים הולכים אחר רבים בכל מקום (רשב"א סיק' רג), ואפילו אין הרבים מסכימים מטעם אחד אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו. הואיל והם מסכימים לענין הדין מקרי רבים ואזלינן בתרייהו (מהרי"ק שורש מא).

אם כן, נראה שהרמ"א מתייחס לרוב על פי העמדות ולא על פי הטעמים. הש"ך על אתר דן בסוגיא זו בהרחבה, ומראה שישנם מצבים בהם עלינו ללכת אחרי הטעמים ולא אחר רוב הדעות. אין כאן המקום להרחיב יותר בסוגיא חמורה זו.

כעת נבחן את הסוגיא לאור דברינו למעלה. ראינו שבהלכה ישנה סיבה אחת לכל הלכה. אם כן, כיצד ייתכן שיש טעמים שונים שמולכים לאותה פסיקה? לכאורה לפי הנחתנו ודאי שחלק מהדיינים טועים.

אולם לכאורה טיעון זה אינו נכון. הרי לא מדובר כאן על סיבות לדין או להלכה כלשהי, אלא על טעמים שונים לטובת או נגד אחד מבעה"ד. הטעמים עצמם הם הלכות ולא מצבים, וההכרעה האם לחייב אותו או לא תלויה בהלכות שונות. לכל הלכה כזו אכן ישנה רק סיבה אחת, שמחמתה יש לנהוג כך, אולם אין מניעה שתהיינה כמה הלכות שמורות לנו לאותו כיוון פסיקה בפועל.

סוגיית סנהדרין לד ע"א: טעם אחד משני מקראות

בסוגיית הגמרא, סנהדרין לד ע"א, מצאנו קביעה הלכתית מאד מעניינת:

כדבעא מיניה רבי אסי מרבי יוחנן: אמרו שנים טעם אחד משני מקראות מהו! - אמר ליה: אין מונין להן אלא אחד.

מהגמרא עולה שאם שני חכמים מביאים שני מקורות לאותו טעם, מבחינתנו זהו טעם אחד. לכאורה זוהי שאלה של מנייה, שאנו מונים את הטעמים ולא את המקורות. אולם בהמשך הסוגיא עולה שלא זהו הבסיס לקביעה זו:

מנהני מילי? - אמר אביי: דאמר קרא: +תהלים ס"ב+ אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי כי עז לאלהים - מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות. דבי רבי ישמעאל תנא: +ירמיהו כ"ג+ וכפטיש יפצץ סלע, מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים.

וברש"י על אתר כותב (בד"ה 'אין מונין להן'):

דחד מהנך קראי לאו להכי אתא, דקיימא לן לא נכתבו שני מקראות לטעם אחד - הלכך חד מינייהו מטעא טעי.

כלומר הסיבה שלא מונים אותם כשנים היא שאחד מהם טועה, ולא בגלל שיש ביניהם כפילות. אם כן, הגמרא קובעת שלא ייתכן שייצא טעם אחד משני מקראות. מה משמעותו של 'טעם' בסוגיא זו? הגמרא עוסקת בכך בהמשך:

היכי דמי טעם אחד משני מקראות? - אמר רב זביד, כדתנן: מזבח מקדש את הראוי לו. רבי יהושע אומר: כל הראוי לאשים, אם עלה - לא ירד. שנאמר +ויקרא ו'+ העלה על מוקדה, מה עולה שהיא ראוי לאשים אם עלתה לא תרד - אף כל שהוא ראוי לאשים אם עלה לא ירד. רבן גמליאל אומר: כל הראוי למזבח - אם עלה לא ירד, שנאמר היא העלה על מוקדה על המזבח, מה עולה שהיא ראוי לגבי מזבח - אם עלתה לא תרד, אף כל שהוא ראוי למזבח - אם עלה לא ירד. ותרווייהו מאי קמרב - פסולין, מר מייתי לה ממוקדה ומר מייתי לה ממזבח.

אם כן, 'טעם' הוא דין, ולא סברא או נימוק, בדיוק כפי שהסברנו לעיל.

⁷ באופן תיאורטי ניתן לצייר מצב שבו ישנו רוב דעות לכיוון הלכתי אחד, אבל יש רוב לטובת טעם שבמיעוט. למשל בבי"ד של נפשות יש 23 דיינים. 15 מתוכם פוסקים לחייב את הנאשם, כל אחד מטעם אחר. כנגדם ישנם 8 שפוסקים לזכות את הנאשם, כולם מאותו טעם עצמו. כעת, אם נרצה לבחון מהי האמת ההלכתית, אזי יש לדון לגבי כל טעם האם הוא נכון או לא. לאחר שנמצא את הטעמים הנכונים יש לפסוק את הדין עצמו לאור הטעם המכריע. אם כן, במצב המתואר לעיל, לפי רוב הדעות הטעם המזכה הוא הנכון. האם במצב כזה עלינו לפסוק לקולא? כדי לא לסבך את המצב, ובפרט שבדיני נפשות ישנם כמה וכמה סייגים מיוחדים, הצגנו כאן דוגמא שונה, מתונה יותר.

המסקנה היא שישנו יחס חד חד ערכי ולא 'עלי' בין המקורות בפסוקי התורה לבין ההלכות הנלמדות מהם. ייתכן שממקור אחד תילמדנה כמה הלכות (=טעמים),⁸ אך לא ייתכן שמכמה מקורות תילמד הלכה אחת. הגמרא קובעת את היחס הפונקציונלי עליו עמדנו לעיל בדיון אודות היחס בין סיבות למסובבים, אלא שהיא מיישמת זאת על היחס בין המקורות לבין ההלכות.

סתירה לכאורה לסכימת 'הצד השווה'

לכאורה כל מקור מקראי משקף תפיסה או סברא שמכוחה נולדת ההלכה הנדונה. לפי דברינו לעיל, לכל הלכה יכול להיות רק טעם אחד, על אף שמאותו טעם יכולות לצאת הלכות נוספות. לכאורה זוהי תפיסת הסיבתיות שראינו לעיל. מאידך, כאשר נראה שני מקורות שונים שמהם יוצא אותו דין, לכאורה עלינו להסיק כי טעות בידינו. אולם הסכימה של 'הצד השווה' מניחה בדיוק את ההיפך: שאם ישנם שני מקורות, בידוע ששורשם הוא אחד, כלומר שהם מלמדים את אותה סברא ומכוחה את אותה הלכה. אולם ברור שהסוגיא כאן אינה שוללת את הסכימה של 'הצד השווה', שהיא אחת (או שתיים) מן המידות שהתורה נדרשת בהן.

זוהי סתירה מדומה. במצב בו ישנם שני מקורות שונים לאותה הלכה, ואנו מבצעים ביניהם לימוד של 'הצד השווה', מדובר ביישום של אותה הלכה על שתי סיטואציות. למשל, תשלומי נזיקין על נזקי שור ונזקי בור. ההלכה היא חיוב התשלום, ושני המקרים הם נסיבות שונות שבהן חייבים לשלם. כאן ברור שאין כל טעות. המקרה המתואר בסוגיא שם הוא הוצאת אותה הלכה עצמה מתוך שני מקורות שונים. אם כן, בהחלט ישנה התאמה בין התפיסות המטא-הלכתיות הללו.

ג. סוגיית מכות ד ע"ב: האם באמת לכל הלכה יש סיבה אחת?

סוגיית מכות: לעצם הבעייתיות

הגמרא במכות ד ע"ב דנה בשאלה האם לוקים על לאו אין בו מעשה. היא מביאה מחלוקת ר"ע ור' יהודה בנושא זה: ר' יהודה סבר שלוקים ור"ע סבר שלא לוקים. מקורו של ר' יהודה הוא מ'הצד השווה' מעדים זוממים ומוציא שם רע, שבשניהם אין מעשה ובכל זאת לוקים. אמנם עדים זוממים מיוחדים בכך שאינם צריכים התראה, ומוציא שם רע מיוחד בכך שהוא לוקה ומשלם, ולכן לומדים זאת האמצעות 'הצד השווה'. לאחר מכן הגמי מעלה פירכא כנגד שני המקורות הללו: מה לשניהם שכן יש בהם צד חמור. בפשטות הכוונה היא שבעדים זוממים לא צריכים התראה ובמוציא שם רע הוא לוקה ומשלם. הגמרא עונה שר' יהודה אינו פורך את סוג הפירכות הזה. להלכה קי"ל כחכמים שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה, ולא כר' יהודה, ולכן נראה שלמסקנה הפירכא הזו מתקבלת.

והנה פירכא כזו שומטת את הקרקע מתחת ללימוד 'הצד השווה' כולו, שהרי על כל לימוד בסכימה זו ניתן לפרוך כך (ראה במאמר משנה שעברה, שכן הקשו בתוד"ה 'שכן', כתובות לב ע"א). מעבר לכך, לכאורה מהגמרא הזו ראייה ניצחת כנגד דברינו, שלא בהכרח לכל הלכה יש אך ורק סיבה אחת, שהרי כאן הגמרא מוכנה לקבל שבמוציא שם רע ילקה בגלל צד חמור אחד, ובעדים זוממים ילקו בגלל צד חמור אחר.

שיטות הראשונים

כל הראשונים על אתר מקשים את הקושיא זו, ונחלקו באשר לתשובה הראויה לה. ברש"י ד"ה 'צד חמור' כותב שהואיל וחומר של זה אינו חומר של זה אז בהכרח זו אינה הסיבה המחייבת ואין טעם המלקות תלוי בו. כלומר הוא מסביר שזו גופא היתה תשובתו של ר' יהודה. אולם, כפי שכבר הערנו, שיטת ר"ע היא שנתקבלה להלכה, והרי ר"ע כנראה כן פורך פירכת צד חמור. אם כן, לא ברור כיצד להלכה ניתן ללמוד מן הצד השווה בכלל? הריטב"א בד"ה 'ר' יהודה' מסביר שייתכן שר"ע גם הוא אינו פורך צד חמור, אולם יש לו פירכא אחרת (שעלתה קודם לכן בגמרא), ומכוחה הוא דוחה את הלימוד ופוטר על לאו שאין בו מעשה. גם בתוד"ה 'אלא' מקשים זאת, והם מסבירים בשני אופנים:

1. שהפירכא היא כן מתכונה משותפת לשני המלמדים, ולכן ר"ע פורך אותה. ר' יהודה שלא פורך זאת אינו מבטא עמדה מתודולוגית כללית, אלא הפירכא הספציפית הזו לא מקובלת עליו (הוא סובר שעדים זוממים כן עושים מעשה, שכן 'בדיבורם אתעביד מעשה'). ברור שאם פורכים מפירכא משותפת אין כל סתירה להנחה שלנו (שאין שתי סיבות שונות להלכה אחת. שהרי כאן מדובר על סיבה אחת).

2. כאשר ישנה תכונה מאד משונה וחריגה אז כן פורכים פירכת צד חמור (ראה פירוט בריטב"א כאן, ד"ה 'מה להצדי').

עוד הביא הריטב"א (שם, ד"ה 'מה להצדי') מהרמב"ן שסבר שבדרך כלל מה שאנחנו לא פורכים פירכת צד חמור, זה מכיון שבשני המלמדים יש שתי חומרות שאין בלמד, וגם בלמד יש צד חומר

⁸ ראה לדוגמא בריטב"א מכות ד ע"א ד"ה 'מתני' מעידין'.

שלא נמצאת במלמדים. במצב כזה ניתן ללמוד לגבי הלמד משני המלמדים ביחד, שכן אנו משווים ואומרים שכולם יש צד חמור, והוא שווה לכל אחד מהם, ולכן צריכה לחול גם לגביו ההלכה שחלה אצלם. אולם כאן אין בלמד מאומה מעבר למה שיש במלמדים, ולכן פורכים פירכת צד חמור. לפי הרמב"ן נראה שבאמת הוא אינו מקבל את ההנחה שלכל הלכה יש גורם אחד בלבד, שהרי כאשר יש גם בלמד צד חמור שאינו קיים במלמדים, ניתן ללמוד מהם עליו, ואז ייצא שכל אחד משלושת הצדדים לחוד יכול להיות גורם להלכה הנדונה. זוהי שיטה מדהימה ומהפכנית, ולמעשה פירושה הוא שאנחנו משווים את רמת החומרא של ההלכות ולא את תכונותיהן הספציפיות, ואכ"מ.

וע"ש בריטב"א ובמהדיר (במהדורת 'מוסד הרב קוק') עוד פירושים בעניין זה.

הסבר אחר

אם נתבונן שוב במקרה שלנו, וניקח בחשבון את ההסבר שהצענו לעיל, לפיו ההנחה של סכימת 'הצד השווה' הוא שאין שתי סיבות שונות לאותה הלכה, הקושיא הזו תיעלם מאליה. לא רק שאין מכאן קושיא על היסוד שלנו, אלא להיפך: מכאן ראייה גדולה לדברינו. הרי הקושיא מכאן היא על עצם הסכימה של 'הצד השווה', ולא דווקא לפי ההסבר שלנו. אולם לפי דרכנו כל סכימה כזו מבוססת על ההנחה שלא ייתכן שהתכונות הייחודיות של המלמדים הן שגורמות לדיון, שכן הן שונות, ואין שני גורמים שונים לאותו דין. כעת נתבונן במקרה בו דנה סוגיית מכות. שני הצדדים הייחודיים של עדים זוממים ומוציא שם רע אינם תכונות של העבירה אלא הלכות שנוגעות אליה (שלא צריך התראה - בזוממים, או שלוקה ומשלם - במוציא שם רע). אולם אין ספק שהעובדה שמוציא שם רע לוקה ומשלם אינה סיבה לכך שהוא לוקה. היא לכל היותר אינדיקציה לכך שיש כאן צד ייחודי של חומרא, וצד החומרא הזה הוא אשר גורם לחיוב המלקות.

לעומת זאת, למשל באבות הנזק, התכונות הייחודיות אינן הלכות אלא תכונות של שני המלמדים. למשל, התכונה של בור היא שתחילת עשייתו לנזק, וזה בהחלט יכול להיות הגורם לכך שבעליו (=הכורה אותו) חייב לשלם. אם הגמרא בב"ק (ו ע"א, שם היא מפרטת את 'הצד השווה' של אבות הנזק) היתה מביאה שבור פטור על הכלים, אז באמת לא ניתן היה לעשות מכאן צד שווה, שכן זהו דין שנוהג לגבי בור ולא תכונה של בור. לא ניתן לומר שהחיוב לשלם נובע מכך שבור טור מתשלום על נזקי כלים. זהו משפט חסר משמעות.

אם כן, ניתן לתלות את ההלכות במאפיינים של הסיטואציה של המלמדים, אך לא בהלכות אחרות שמיושמות לגביהם. לכן כאשר אנו מעלים שתי פירכות שעוסקות בתכונות הלכתיות של המלמדים, שם ניתן לפרוץ צד חמור. שתי התכונות (שלוקה ומשלם, ושלא צריך התראה) אינן סיבות לחיוב המלקות אלא אינדיקציה שיש כאן חומרא יתירה, וזהו משותף לשני המלמדים, שלא קיים בלמד. לכן פורכים כאן פירכת צד חמור.

דומה כי הרא"ה שמובא בריטב"א שם מתכוין להסביר את ההסבר הזה (ראה שם את לשונו). הוא עוד מקצין זאת באומרו שכאן הפירכות הן בעיקר אותו דבר שאנו באים ללמוד מהן. פירוש: הרי הפירכא במוציא שם רע היא מכך שהוא לוקה ומשלם, אולם המלקות הן גופא מה שאנחנו רוצים ללמוד ממנו. אז כיצד ניתן לפרוץ מעצם העובדה שהוא לוקה? לכל היותר יכולנו לטעון שגם כל לאו שאין בו מעשה ילקה וישלם כמו מוציא שם רע.⁹

הערה אחרונה: האם הראשונים מקבלים את ההסבר שלנו?

דברינו אלו הם כל כך פשוטים ומוכרחים, שכעת מתעוררת השאלה ההפוכה: מה בכלל הטריד את הראשונים? לכאורה קושיותיהם מוכיחות שהם לא למדו את הלוגיקה של 'הצד השווה' כפי הצעתנו. בדעת הרמב"ן ודאי ראינו שהוא לא למד כך. גם מן ההסבר השני בתוס' (שחילק בין תכונות ייחודיות מאד לבין פירכות רגילות) נראה שהם לא קיבלו את דרכנו.

כדי לענות על כך יש לבחון את התשתית העומדת מאחורי ההנחה של פירכת צד חמור. גם אם הגמרא מעלה צדדים שהם תכונות הלכתיות ולא תכונות של ההקשר המלמד עצמו, הרי התכונות ההלכתיות המיוחדות מהוות סימן לצד חומרא מיוחד שיש במלמד עצמו. השאלה היא כיצד להתייחס למצב בו יש לנו שני צדדים חמורים הלכתית, שמעידים עם קיומם של צדדים בתכונות המלמדים. האם ניתן לבצע היסק של 'הצד השווה' או לא? מה עלינו להניח ביחס לצדדים הנסתרים הללו? ובכלל עלינו לבחון את המקורות השונים שמבצעים היסק של 'הצד השווה', כאשר הפירכות של המלמדים הן הלכתיות ולא מאפיינים שלהם עצמם. האם בכלל ניתן לבצע היסק כזה (לפי דרכנו נראה לכאורה שלא). ואכמ"ל בזה.

⁹ הריטב"א כותב שדברי הרא"ה "פירושו נכון הוא, אם היה מתקיים זה בכל השמועות". לא ברור האם כוונתו לומר שזה לא עומד במבחן אמפירי, או לומר שזוהי סברא נכונה אך הוא עדיין לא בדק זאת בדוגמאות השונות בש"ס.