

השאלות:

1. האם היו במסורת היהודית גישות שהאמינו בסתירות?
2. האם ניתן בכלל להאמין בסתירות לוגיות?
3. בין יהדות לנצרות.
4. בין סתירות לוגיות לסתירות פיסיקליות.
5. על סתירות סינתטיות-אפריורי כסוג שלישי.
6. כיצד ר"ע חי עם שני כתובים המכחישים זה את זה ללא יישוב?

המידות:

שני כתובים המכחישים זה את זה.

א. תקציר המאמר משנה שעברה

"והיה לכם". להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכשבים ומן העזי' דברי ר' אליעזר ר' יאשיה אומר תקחו למה נאמר לפי שנאמר "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר" (דברים טז, ב) צאן לפסח ובקר לחגיגה. אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "מן הכשבים ומן העזים תקחו" שאין ת"ל תקחו ומה ת"ל תקחו שלא יביא פסח דורות אלא מן הכשבים ומן העזים. דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח ומה אני מקיים "שה תמים זכר" פסח מצרים. אבל פסח דורות יביא מזה ומזה ת"ל "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה" (שמות יג, ה) כעבודה שעבדת במצרים כך עשה לדורות דברי ר' יונתן. רבי אליעזר אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח. ומה אני מקיים שה תמים וגו' פסח מצרים אבל פסח דורות יביא מזה ומזה. ת"ל "ושמרתם את הדבר הזה לחק לך" (שמות יב, כד) הרי פסח דורות אמור אם כן מה תלמוד לומר "וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר" צאן לפסח ובקר לחגיגה.

ר' עקיבא אומר כתוב אחד אומר וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר וכתוב אחד אומר מן הכשבים ומן העזי' תקחו כיצד יתקיימו שני מקראות הללו אמרת זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה מתקיימין במקומן עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן תלמוד לומר משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם ושחטו הפסח. צאן לפסח ולא בקר לפסח. ר' ישמעאל אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בפסח עצמו כשהוא אומר שה תמים זכר הרי פסח עצמו אמור ומה ת"ל וזבחת פסח ליי' אלהיך צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר. רבי אומר בזבח הבא מן הבקר כמן הצאן הכתוב מדבר ואי זה זה זה שלמים מכאן אמרו מותר שלמים לשלמים ומותר פסח לשלמים:

(מכילתא דר' ישמעאל, בא, מס' פסחא, פרשה ד, ד"ה ויהיה לכם'. מדרש תנאים דברים טז, ב ד"ה וזבחת')

במדרש זה נדונה סתירה שקיימת בדיני קרבן פסח, כפי שהם מופיעים בתורה. מחד, הפסוקים בפרשתנו מורים שהוא צריך לבוא מן הכשבים ומן העזים, כלומר מן הצאן. מאידך, בפרשת ראה הפסוק מצווה עלינו להקריב צאן ובקר, כלומר מן הבקר (או, לפחות, גם מן הבקר). חלקו הראשון של המדרש מציג שלוש אפשרויות שונות לפתור את הסתירה באמצעות חילוק בין פסח מצרים ופסח דורות, ולבסוף דוחות את החילוק הזה (משלוש סיבות שונות). למסקנה, לפי כולם הפסוק העוסק בצאן, והמילה 'בקר' נאמרה רק לגבי קרבן חגיגה. קרבן הפסח בא רק מן הצאן. כעת מגיע ר' עקיבא, וטוען שיש מידה בתורה של שני כתובים המכחישים זה את זה, ומה שעלינו לעשות במצב כזה הוא לדון לאור כתוב שלישי שמכריע ביניהם. המסקנה: קרבן פסח בא רק מן הצאן. ראינו כי ר"ע אינו מיישב את שני הכתובים כלל. גם הלשון 'זו מדה בתורה' מורה שר"ע מנסה לחדש לנו יסוד מדרשי אחר, שאינו קיים בדעות האחרות.¹

מידת שני כתובים המכחישים זה את זה מופיעה בסוף רשימת יג המידות של רי"ש בתחילת הספרא. ראינו שרי"ש ורי"ע מתייחסים אליה באופנים שונים: לפי רי"ש הפסוק השלישי מורה לנו

¹ כאן המקום לציין שבמקבילה בילקוט שמעוני פרשת בא רמז קצד, מופיעה דעת ר"ע כרביעית בין שלושת הדעות הראשונות כאן, ומפורש שם שגם הוא מחלק בין פסח לחגיגה. לא לגמרי ברור מה המחלוקת שם, ובמיוחד לא ברורה לשונו של ר"ע (גם שם) שמלמד 'זו מדה בתורה'.

על כיוון מפשר, או ממצע, המסייע לנו ליישב את שני הכתובים. ואילו לפי ר"ע הפסוק השלישי מורה לנו כיצד לנהוג למעשה, אך לא מותיר את הסתירה בעינה. בהמשך הבאנו את דברי הראב"ד בפירושו לברייתא דיי"ג מידות (שהביאו גם המהר"י חאגיז בספר **תחלת חכמה**, בפירושו למידה הי"ג), שמסביר כי מידת 'שני כתובים המכחישים' היא שעומדת גם בבסיס האפשרות ליישב סתירות במקראות גם כשאין כתוב שלישי שעושה זאת. הערנו כי זוהי מסקנה סבירה ומתבקשת מתפיסת המידה הזו בבית מדרשו של רי"ש. לעומת זאת, לפי ר"ע נדרש פסוק שלישי, שהרי בלא פסוק ובלא יישוב הסתירה, אין לנו כל דרך להכריע כיצד לנהוג למעשה. עולה מכאן כי מידתו של ר' ישמעאל היא פרשנית (כיצד לפרש), בעוד מידתו של ר"ע היא הלכתית (כיצד לנהוג). בזה ביארנו מדוע דווקא ר"ע עושה כאן שימוש במידה זו, שכן המקרה שלנו הוא מדרש הלכה, זאת בניגוד לרוב יישומי המידה הזו העוסקים במדרשי אגדה. המידה המופיעה בברייתא של רי"ש היא מידה שונה: פשרה ולא הכרעה, ולכן היא אינה רלוונטית ביחס למדרש שלנו.²

לאחר מכן תיארו את משמעות המושג 'הכרעה' כפי שהוא מופיע בתלמודים (בשני התלמודים אין שימוש ישיר במידת הדרש הזו, למעט במשמעות המרחיבה שנותן לה הראב"ד, כנ"ל). בדרך כלל המשמעות היא לא של פשרה או מיצוע, כדעת דבי רי"ש, אלא במשמעות המודרנית של הכרעה (=בחירת אחת משתי האפשרויות), כדעת דבי ר"ע. אולם ראינו שבסוגיית 'דעת שלישית מכרעת', לפחות לדעת רי"ש, המושג כן מופיע במשמעות שלו אצל דבי רי"ש, כלומר במשמעות של פשרה. לאחר מכן עסקנו בשאלה מהו החידוש במידה זו לפי דבי רי"ש? האם ללא המידה הזו לא היינו מנסים ליישב שני כתובים המכחישים זה את זה, ולסלק את הסתירה ביניהם? יותר מכך, מה חידש הראב"ד, שמצא מקור מן המידה הזו לדרכס של חכמים לסלק סתירות? האם לולא ניתנה בדינו מידת 'שני כתובים המכחישים' היינו משאירים שיבוש כשיש בדינו ליישב? מסתבר מאד שהחידוש הוא שללא המידה אכן היינו מותירים את הפסוקים מוכחשים, ולא מסיקים מהם מסקנות כלשהן. התייחסות כזו אמנם אינה סבירה ביחס לדעות של חכמים, או סתירה בין מימרות של חכם כלשהו. אך סביר הוא ליישב את המימרות כדי שלא יסתרו, כפי שאנו עושים תמיד בהתייחסות הגיונית ('שלא להותיר שיבוש', כלשון הראב"ד הנ"ל). אולם ביחס לפסוקי התורה ייתכן שאסור לנו לסמוך על חילוקים שעולים בדעתנו. ראינו שיש מקום להבחין בין מצב בו החילוק המפשר הוא חילוק שעולה באופן טבעי בסיטואציה שבמחלוקת, לבין אוקימתא דחוקה שמחלקת בין הפסוקים באופן מלאכותי: כדי לאמץ אוקימתא דחוקה שתתיר לנו את הסתירה נדרשת מסורת מסיני של מידת הדרש 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. הערנו כי במצב בו ישנו חילוק מתבקש, ייתכן שגם ר"ע מודה שיש ליישב את הפסוקים ולא להכריע ביניהם. בסוף הדברים הבאנו מקור אגדי בסוף מסכת מכות, שם מתוארת עמידתו של ר"ע כנגד תופעות בלתי מובנות כמו החורבן וחילול השם שנגרם על ידו. ר"ע אינו בוכה אלא צוחק, שכן בהיעדר יישוב הוא מעדיף לחיות עם הקושי, ולא לחפש פתרונות דחוקים. מאידך, הוא גם מאמין שישנו פתרון שיתגלה לו בסופו של דבר. כפי שראינו למעלה, לשיטתו ישנה כאן הכרעה כיצד לנהוג אך לא פתרון לקושי עצמו. נראה כי ר"ע חי יפה למדי עם סתירות.

ב. האם אפשר לחיות עם סתירות?

מבוא

הכותרת של פרק זה זהה לכותרתו של המאמר משנה שעברה. ראינו שכאשר ישנה סתירה בין שני פסוקים, דבי רי"ש מנסים ליישב אותם, עם או בלי פסוק שלישי ומכריע. לעומת זאת, ר"ע חי עם הסתירה, עד שיתגלה לו פתרון משביע רצון. אם כן, נראה כי לפי ר"ע ניתן לחיות עם סתירות. השבוע ננסה להבין האם וכיצד ניתן לחיות עם סתירות? אלו בעיות כרוכות בכך? אלו סוגי סתירה ניתנים בכל זאת לפתרון? ובאלו מצבים והקשרים ניתן לעשות זאת? אין צורך להעיר כי נושא זה דורש מצע רחב ודיון מפורט יותר, ונוכל לעסוק בו כאן רק על קצה המזלג.

הקדמה: יחס המחשבה התורנית לסתירות ולפרדוקסים

הכותרת של תת הפרק הזה היא בעייתית. מהי בדיקת 'המחשבה התורנית'? האם הכוונה היא לקבלה? לאיזה זרם קבלי? לחסידות (איזה זרם)? למחשבת ימי הביניים (מי)? למחשבת חז"ל (מי)? הרי ישנם כמה וכמה גוונים, וקשה מאד לטעון משהו בשם 'המחשבה התורנית' באופן כללי.

² נציין כי מידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה' מופיעה בברייתא דל"ב מידות של ר"א בנו של ריה"ג, מידה טו. בספר **הכריתות** נראה שפירש אותה באותה צורה כמו שמתפרשת המידה על ידי רי"ש. כלומר כהכרעה שמיישבת את הסתירה. אמנם הזכרנו כבר שיש מי שייחס את הברייתא דל"ב מידות לבית המדרש של ר"ע. אם כן, לפי דברינו, מידה זו צריכה להתפרש שם אחרת.

גם ספציפית ביחס לסתירות ניתן למצוא גישות שונות. מחד, ישנם רציונליסטים שממאנים להכיר באפשרותן של סתירות. מאידך, ישנם כאלו הנוטים יותר לאזוטרי ולמיסטי, והם יהיו נוחים יותר לקלוט רעיונות אודות חיים עם סתירות.

בימינו אלה ניתן לשמוע לא מעט טענות אודות היותה של המחשבה הדתית כרוכה בסתירות. טענות אלו בדרך כלל היו מגיעות מבחוץ, כביקורת על העולם הדתי ועל האמונה, אך בעשרות השנים האחרונות אנו שומעים יותר ויותר טענות כאלו גם מבפנים, בתוך העולם התורני-יהודי. רבים טוענים שהסתירות והפרדוקסים אינם רק מאפיינים מקריים של שיטה דתית כלשהי, אלא כרוכים באופן מהותי בעקביה, זאת מפני שתי סיבות עיקריות (שאינן סותרות): 1. הדת עוסקת באלוקים, וזוהי יישות שאינה כפופה לקטגוריות הרציונליות והלוגיות של בני אנוש. 2. אמונה, במהותה (אולי בגלל הסיבה הקודמת), היא 'דיסציפלינה' (אם בכלל) שונה מהפילוסופיה. מה שניתן להגיע אליו באמצעות שיקולי השכל מצוי בתחומה של המחשבה והפילוסופיה הכללית. נראה כי אמונה כוללת דברים שאינם שייכים מבחינה קטגוריאלית לתחום זה, ולכן דרושה שם 'אמונה', זאת להבדיל משכנוע, או תקפות לוגית, שמלווים את הטיעון ההגיוני.

הערה אודות יחס הנצרות לפרדוקסים

במחשבה הנוצרית ישנה נטייה חזקה מאד לכיוון המיסטי הזה. נטייה זו באה לידי ביטוי באמירתו הידועה של טרטוליאן: ³ "אני מאמין כי זה פרדוקסלי". ודוק, לא למרות שזה פרדוקסלי, אלא בגלל הפרדוקסליות. אמירה זו מבוססת על תפיסה של המושג 'אמונה' כפי שהיא מתוארת בדברינו למעלה.

גם סרן קירקגור מרבה לתאר את האמונה כשלב שמצוי 'מעל השכל', וכרוך בפרדוקס (מוסרי ולוגי). הוא מתאר את ההתפתחות של האדם הדתי בשלושה שלבים, זה למעלה מה: האסתטי, האתי והדתי. האדם האסתטי נוהג אחרי החיים הטבעיים. האדם האתי מתגבר על הטבעיות ומשליט עליה את צווי השכל והמוסר (כתפיסתו המוסרית של קאנט אשר העמיד את יסוד המוסר על התגברות על הנטייה הטבעית. כמובן שיש לכך גם מקורות חז"ליים קדומים הרבה יותר: "איזהו גיבור הכובש את יצרו" וכדו'). האדם הדתי, שהאוטופיה הטיפולוגית שלו (שביטוייה הוא אברהם אבינו) קרויה במשנתו של קירקגור 'אביר האמונה', עובר גם את השלב הזה. הוא מצוי מעל השיקולים השכליים, וחי בפרדוקסים (מוסריים ולוגיים).

ההוגה הנוצרי מסוף ימי הביניים, ניקולאוס קוואנאוס, העמיד את אחדות הניגודים כתיאוריה בסיסית, בספרו שקרוי **אחדות הניגודים**:⁴

כך ראיתי עד כמה גדול הצורך שאכנס לתוך החשיכה כדי לקבל את איחוד הניגודים מעבר ליכולת התפישה של התבונה, ושם לחפש את האמת, במקום שבו אני פוגש את הבלתי אפשרי.

כבר כאן נציין כי לעומת כל אלו, רודולף אוטו, פילוסוף נוצרי גם הוא, בהקדמתו למהדורה האנגלית הראשונה של ספרו **הקדושה**, שיצאה לאור בשנת 1923, מסתייג במפורש מן המגמות הלא-רציונליסטיות שהחלו להשתלט על הפילוסופיה של הדת באותו זמן, וכותב:⁵

הלא-רציונלי משמש כיום נושא חביב לכל העצלים מכדי לחשוב, או הזריזים להשתמש מן החובה המייגעת להבהיר את רעיונותיהם ולייסד את אמונותיהם על אדני המחשבה הקוהרנטית... ולא זו בלבד שהדיון הפילוסופי בלא-רציונלי חייב להיות רציונלי, אלא אף האמונה הדתית עצמה מסתייעת בביטוי המושגי, כי רק דרכו היא נקבעת כ'אמונה'... בניגוד לרגש גרידא.

לטענתו המחשבה הדתית אמורה להכיר ולעסוק בנומינוזי (=הנשגב),⁶ אך לא בפרדוקסלי.

הטענה הבסיסית

טענתנו העיקרית היא שהמסורת היהודית העיקרית אינה מקבלת את הגישה הזו לאמונה. הזרם המרכזי מתייחס לסתירות כתופעה שיש להילחם בה, ובודאי לא להשלים ולחיות עמה. כפי שנראה להלן, המוטיבציה לגישה זו אינה נעוצה בהכרח בעולם האמוני-מחשבתי, אלא ביסודות לוגיים. מכיון שכך אנו נרצה לפרש את המקורות שמהם עולה כביכול גישה שונה, נוצרית יותר, באופן שמיישב אותם עם הגישה הרציונליסטית שמתוארת לעיל.

³ ראה על כך, במאמר 'TURTULLIAN'S PARADOX', בתוך: NEW ESSAYS IN PHILOSOPHICAL THEOLOGY, בהוצאת FLEW AND MACINTYRE.

⁴ ציטוט זה לקוח מהספר **שאלות על אלוקים**, יזהר הס ואלעד שטרם (עורכים), הד ארצי, אור יהודה, 1998, בדיאלוג של יונתן בן דוב עם ד"ר דייוויד גרייבס (עמ' 117).

⁵ ראה אחרית דבר של יוסף בן שלמה לספרו של אוטו, במהדורה העברית, עמוד 187. בן שלמה מביא קטע זה בכדי להמחיש שטועים המייחסים את אוטו לאותה סיעת אי-רציונליים. אוטו מנסה לתאר את הנומינוזי, האי-רציונלי, במושגים בהירים וחדים ככל הניתן, ולכן גם משלב את הרציונלי עם האי-רציונלי. יותר מכך, אוטו טוען שגם המאמין עצמו, לא רק איש מדע הדת, נזקק לשילוב כזה. אליבא דאוטו, בזה נבחנת הדת הגבוהה מן הדת הפרימיטיבית.

⁶ זהו תרגום מקורב, שכן אוטו עצמו מחלק בין הנומינוזי לנשגב.

המקורות בני זמננו שנוטים יותר ויותר לכיוון האזוטרי, ותולים בקב"ה ובאמונה כל מיני סתירות, מצויים לדעתנו תחת השפעה נוצרית, ישירה או עקיפה, מודעת או לא מודעת, ולכן עלינו לבחון את מקומם במסורת שלנו, ואת יחסנו אליהם.

מקורות מן הראשונים

במסורת שלנו ישנם כמה וכמה מקורות אשר מבטאים את הגישה הרציונליסטית המתוארת לעיל, בעיקר בספרות הראשונים.⁷ לא נביא כאן את כולם, ונסתפק בדברי הרשב"א והרמב"ם, שנים מגדולי הראשונים כמייצגים את עמדת הזרם המרכזי במסורת היהודית. הרשב"א (בתשובה (חלק ד תשובה רלד), שולל את האמונה בנמנע, אך בו בזמן פותח את הפתח להמשך הדיון. הרשב"א שם נשאל על ידי ר' שמואל הסלמי בעניין מעמד הר סיני, כיצד ייתכן שכל העם זכו לקבל את התורה במראה הנבואה, בעוד שכידוע ישנן דרגות רבות שעל האדם לעבור כדי להיות ראוי לנבואה. כרקע לשאלה, הרשב"א מביא את דעות הפילוסופים שמכנות את מתן הנבואה למי שאינו ראוי לה כינמנעות'. אולם בדיוק בנקודה זו הוא חולק על השואל, וגם על בעלי הדעות הללו. מחד, לדעתו אם אכן היו אלה נמנעות אז לא ניתן היה להאמין בהן, וכאן הוא מצטרף לגישות אותן הבאנו לעיל. אולם הוא צועד צעד נוסף קדימה וכופר בכך שמתן נבואה למי שאינו ראוי אכן ראוי לכינוי 'נמנעות'. נקודה זו שפותחת את המשך הדיון, תידון בקטע הבא.

שני סוגי נמנעות

לקראת סוף התשובה, הרשב"א כותב דברים כדברנות, וזו לשונו הזהב:

ואצלי, שני חלקים בנמנע. האחד ההכרחי, וישר מצד עצמו, להיות צלע המרובע, גדול מאלכסונו. או מה שהיה, שלא היה, והרבה כיוצא בזה. וזה נמנע גמור, מצד עצמו, לא ישוער בו האפשרות. והשני, לא מצד עצמו, אלא מצדנו, וממניעת החכמה מצד הנמנע בטבע. שלא מצינו סלע מוציא מים, והים יקרע לשעה, וישוב לשעה, וישעמדו השמש והירח לא יסבבו ולא יזוזו ממקומם, או ישוב השמש לאחורנית, והרבה כיוצא באלו. ותחיית המתים בכללם. ואמנם, אין כל זה נמנע אצלנו, אלא מצד מיעוט חכמת הנבראים כולם, ולאות כחם לשנות המוטבע בחותם הטבע. אבל בחוק הבורא יתברך, אינו נמנע אלא מחוייב בחכמתו יתברך, שאין להתייחס לו כלום חסרון ולאות, בכח חכמתו שהוא וחכמתו אחד. ולא ידענו חכמתו, עד שנדע מהותו. ובזה יתקיימו כל הנסים שנעשו, ושעתידים להיות. ולא נשאר בזה שום פקפוק, בכל מה שאמרוהו הכתובים, במה שאנו צריכים להנחתו הראשונה, כפי הפשט, לקיום האמונה, ומה שנמשך אחריה. אבל במקומות שאין אנו צריכים לכך, אם תרצה ליקח אותם לפי החכמה (אפי' לא הוצרכת) [הפילוסופית] אם תצטרך לכך או מן הרצון הפשוט לבד. זהו שנראה לי בכלל דברים אלו.

הרשב"א מחלק כאן בין שני סוגים של 'נמנעות' (=סתירות):

1. נמנעות לוגיות-מושגיות. אלו סתירות שאינן מחמת החשיבה שלנו אלא מחמת עצמן. אמונה שדבר מסויים גם היה וגם לא היה, אינה נמנעת בגלל מגבלה שלנו אלא מחמת עצמה. אמונה שצלע הריבוע גדולה מאלכסונו גם היא נמנעת מסוג כזה. כל אלו הן סוגי אמונה ש"לא ישוער בו האפשרות".
2. נמנעות פיסיקליות. אלו סתירות שיסודן הוא בטבע העולם. אנו לא מסוגלים לתפוס תופעה כזו, אולם היא כשלעצמה בהחלט אפשרית. לדוגמא, כל הניסים שעשה לנו הקב"ה, כגון שיעמדו השמש והירח וכדו'.

פירוש החילוק של הרשב"א: דברי הרמב"ם במורה הנבוכים

לכאורה הרשב"א מחלק כאן בין סתירות שנובעות מדעתנו לבין סתירות שנובעות מטבע העולם. אולם התבוננות מעמיקה יותר מעלה כי כוונתו היא שונה מעט: הסתירות מן הסוג הראשון הן סתירות שכלל אינן יכולות להיות מדומיינות אפילו במחשבה. אלו הן סתירות מחמת המושגים עצמם, או סתירות במישור הלוגי. נכנה אותן 'סתירות לוגיות'. לעומת זאת, הסתירות מן הסוג השני נעוצות בטבע המציאות כפי שאנחנו מכירים אותה. הן מנוגדות לחוקי הטבע, אולם אין לנו כל בעיה עקרונית לדמיין את מציאותן. כאן הבעיה אינה מושגית-לוגית, אלא חוקי הטבע. נכנה אותן 'סתירות פיסיקליות'.

הרשב"א כותב שהקב"ה אינו מוגבל בשום צורה, ולכן הסתירות הפיסיקליות אינן בעייתיות לגביו. מי שאמר לשמן שידלוק יאמר לחומץ שידלוק. 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', ומי שחולל את חוקי הטבע יכול גם לגבור עליהם. אולם לגבי הסתירות הלוגיות, גם הקב"ה אינו יכול לחרוג מהן. הוא אינו יכול ליצור ריבוע שצלעו גדולה מאלכסונו, שאם לא כן לא יהיה זה ריבוע.

⁷ לכמה מקורות בעניין זה, ראה מאמרו של אביעד בילר, בתוך עלון שבות – בוגרים, חוברת ז', עמ' 139 בהערה 26.

יסוד הדברים מפורש במורה הנבוכים לרמב"ם ח"ג פט"ו:

לנמנע טבע קיים קיום עומד, אינו מפעולת פועל, אי אפשר השתנותו כלל, ומפני זה לא יתואר השם ביכולת עליו, ואין חולק על זה אחד מאנשי העיון כלל, ולא יסכל זה אלא מי שלא יבין המושכלות...בן היות השם ממציא כמותו, או משיב עצמו להעדר, או שיתגשם, או שישתנה, כל זה מכת הנמנע, ולא יתואר השם ביכולת על דבר מכל אלו...ואם יש גם כן דבר שנבדיל בו בין הכוח המדמה ובין השכל, ואם הוא דבר חוץ לשניהם יחד, או בשכל עצמו מבדילים בין המושכל והמדומה, אלו כולם צריכים לחקור אותם מאד, ואין זאת כוונת זה הפרק. הנה התבאר כי לפי כל אחד מן הדעות יש שם דברים נמנעים, ושמציאותם מן השקר, ושלא יתואר השם ביכולת עליהם, ואין ליאות בחוקו, ולא מעוט יכולת בהיותו בלתי משנה אותם, א"כ הם שוקדות על טבעם ואינם מפעולת פועל, הנה כבר התבאר שמקום המחלוקת הוא בדברים שיונחו מאי זה משתי הכתות הם, אם מכת הנמנע, או מכת האפשר, והבן זה:

הרמב"ם מוסיף שחלק מן הנמנעות הלוגיות כרוך בחוסר יכולת של הקב"ה לשנות את עצמו (להפוך את עצמו לחומרי, או לאיין את עצמו או אפילו לשנות את עצמו). דוגמא לדבר היא הקוסם הנורא בסיפור הילדים הידוע על החתול במגפיים, שם הקוסם הנורא הופך לעכבר והחתול טורף אותו. והנמשל: האם הקב"ה יכול להפוך את עצמו לאדם כך שאנו נוכל לירות בו ולהשמידו? אין ספק שלא. אם כן, ישנם דברים שנמנעים גם מהקב"ה בכבודו ובעצמו.⁸

אבן שהקב"ה לא יכול להרים

הקושיא הפילוסופית הנדושה אודות הכול יכולת,⁹ נובעת מבלבול בנקודה זו עצמה. כאשר א שואל את ב המייחס כל יכולת ליישות כלשהי שנכנה אותה X:¹⁰ האם X יכול ליצור אבן שהוא עצמו לא יוכל להרים אותה? הפרדוקס נובע מכך שבין אם ב יענה על כך בחיוב ובין אם יענה על כך בשלילה, המסקנה תהיה ש-X אינו כל יכול.

אולם ישנו כאן כשל יסודי. כאשר א שואל את ב את השאלה הזו, עליו לצאת מהנחות היסוד של ב, ולאורך ההראות לו שהוא מסתבך בסתירה. כעת נבחן את השאלה מתוך הנחות היסוד של ב, ונראה כי היא פשוט חסרת מובן. אם אני מניח ש-X הוא כל יכול, כי אז אין אבן שהוא לא יכול להרים. אם כן, השאלה: האם X יכול ליצור אבן שהוא עצמו לא יכול להרים, שקולה לשאלה: האם ניתן ליצור אבן שכל יכול לא יכול להרים? אך מה משמעות יש לביטוי 'שכל יכול אינו יכול'? זהו ביטוי סתירתי, ולכן לשאלה אין משמעות. שאלה זו דומה לשאלה: האם הכל יכול יכול ליצור משולש עגול, או ריבוע שצלעו ארוכה מאלכסונו? גם כאן התשובה היא שלא ניתן לענות על שאלה שהמושגים המופיעים בה הם חסרי מובן. כאשר השואל א יצליח להסביר לבן השיח שלו (ב) את משמעות המושגים המופיעים בשאלתו, רק אז הוא יכול לצפות לתשובה עליה.

מדוע אין בכך סתירה לכל-יכולת של הקב"ה?

מדוע באמת תמונה כזו אינה סותרת את היותו של הקב"ה כל יכול? התשובה לכך היא שאין כאן כל סייג על כל יכולתו של הקב"ה. למעשה, זהו סייג לוגי על המושג 'כל יכול', כשימוש בשפה שלנו. זוהי נמנעת לוגית, ולכן גם הקב"ה אינו יכול לחרוג ממנה. אך הסיבה לכך אינה חיסרון בו, אלא עצם הנמנעות של הדבר. יתר על כן, באופן תיאורטי, גם אם הוא היה יכול לעשות כן, אנחנו לא היינו יכולים לדעת על כך, ואף לא לומר זאת בשפתנו או לחשוב זאת במחשבתנו.¹¹

אם כן, מסקנה אחת ברורה עולה מכל האמור עד כאן: אמונה בסתירות לוגיות היא בעייתית, לא מפאת מסורת כלשהי, או גישה יהודית/נוצרית כזו או אחרת. הבעיה היא בעיה לוגית: לאמונה כזו אין כלל תוכן קוגניטיבי. מי שאומר שהוא מאמין בדבר והיפוכו אינו אלא מצפצף כצפצוף הזרזיר, אך הוא אינו אומר מאומה.

כמובן שכל זה אמור ביחס לאמונה בסתירות לוגיות. סתירות כאלה יוצרות מונחים שאין להם משמעות (לשון אחר: המונחים הללו, שהם יצורים לשוניים, אינם מייצגים מושגים). אולם סתירות פיסיקליות, כלומר טענות שמנוגדות לחוקי הטבע, אינן חסרות משמעות, וניתן בהחלט להאמין בקיומן. כך גם ניתן להאמין בפעולות של הקב"ה כנגד חוקי הטבע, שכן יש מאחורי האמירות הללו משמעות, ולכן גם תוכן קוגניטיבי ברור.

⁸ לדעת הרמח"ל נמנע מהקב"ה גם לפעול רע, שכן 'טבע הטוב להיטיב'. הקב"ה כביכול כפוף לטבעו שלו.

⁹ בספרות הפילוסופית היא קרויה: OMNIPOTENCE PARADOX.

¹⁰ בד"כ מדובר על מאמין באלוקים, אם כי זה לא הכרחי לוגית. הבעיה היא בעיה מושגית, ולא דתית, שנוגעת למושג 'כל יכול' כשלעצמו.

¹¹ השאלה האם בסופו של דבר זוהי מגבלה שלנו או שלו היא שאלה מעניינת, ולא ניכנס אליה כאן. ניתן לשאול את אחרת: האם הקב"ה הוא שברא את חוקי הלוגיקה, וממילא האם גם לגביהם ניתן לומר 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', כפי שאמרנו לגבי חוקי הטבע, ואז הבעיה היא שלנו, או שמא גם הוא עצמו כפוף לחוקי הלוגיקה (שכן זו אינה באמת 'כפיפות', בשום מובן).

המסקנה היא שגם אם יבוא מישהו ויאמר שהוא מאמין בסתירות לוגיות, הוא בסך הכל מניע את שפתו, אך הוא אינו אומר מאומה. אין כאן מקום לגישות שונות, כפי שהצגנו בתחילת הדברים. אמונה בסתירות יכולה להתייחס אך ורק לסתירות פסיקליות, כפי שכתבו הרשב"א והרמב"ם.

בעיית הידיעה והבחירה

ניטול כעת כדוגמא את בעיית הידיעה והבחירה, המוצגת בהלכות תשובה לרמב"ם פ"ה ה"ה ועוד.¹² בעל השל"ה בהקדמתו, בחלק שנקרא 'בית הבחירה', מציע שאכן הקב"ה אינו יודע את העתיד, שאם לא כן לא היתה בידינו בחירה חופשית (הוא טוען כי זו גם כוונת הרמב"ם). בדומה לזה כתב בעל **אור החיים** הקדוש בפירושו לסופ"ו מבראשית. שניהם מניחים שזוהי סתירה לוגית, ולכן אין כל אפשרות לקבל את שני חלקיה. מה יאמרו אלו המוכנים לאמץ את שתי האמונות הללו גם יחד?

לשיטתם, על פי המסורת שלנו עלינו לאמץ את שתי קרני הדילמה. אם כן, זו אינה יכולה להיות סתירה לוגית, שהרי כפי שראינו למעלה סתירות כאלו אינן ניתנות לניסוח, ובודאי לא לאימוץ. מסתבר שאנו עוסקים כאן בסתירה מסוג שלישי, שמצוי בתוך, בין הנמנעות הלוגיות-מושגיות, לבין הנמנעות הפסיקליות.

ואכן, הבעיה של הידיעה והבחירה בעליל אינה שייכת לסתירות הפסיקליות, שהרי גם ללא כל נתון עובדתי על התנהגות העולם וחוקיו אנחנו מבינים שלא ניתן לאמץ את הטענה שהקב"ה יודע הכל מראש עם הטענה שמעשינו מסורים בידינו לבחור ולפעול כראות עינינו. המסקנה היא שסתירה זו היא אפריורית, כלומר קודמת לניסיון. לעומת זאת, סתירות פסיקליות הן סתירות אפוסטריוריות, כלומר סתירות שמבוססות על הניסיון.

מאידך, לא נראה שיש כאן סתירה לוגית-מושגית, שכן ישנה משמעות בלתי תלויה למושגים 'ידיעה מראש' ו'בחירה חופשית'. זה אינו דבר והיפוכו במובן הלוגי החמור, וקשה לומר שלצירוף 'ידיעה מראש ובחירה חופשית' אין כלל משמעות. ניתן אולי לאפיין את ההבדל ולומר שנמנעות לוגיות-מושגיות הן צירופי מונחים שאין להם כלל משמעות. משמעותו של אחד מהם אינה אלא שלילתו של השני, ולא ניתן להבין את האחד בלי הבנתו של משנהו. לעומת זאת, בצירוף 'ידיעה מראש ובחירה חופשית' לכל אחד מהמושגים יש משמעות ברורה ובלתי תלויה במשנהו, ולכן גם הצירוף כולו הוא בעל משמעות. הטענה שאנו מאמינים בצירוף הזה יש לה ממד קוגניטיבי. אם כן, הסתירה בין ידיעת הקב"ה מראש לבין הבחירה החופשית אינה סתירה אנליטית (=שנובעת מעצם המושגים המעורבים בה), אך היא אפריורית (לא זקוקה לעובדות מן הניסיון).

סוג שלישי של סתירות: 'סתירה סינתטית-אפריורית'

המסקנה היא שסתירה בין הידיעה האלוקית מראש לבין הבחירה החופשית אינה נובעת מחוקי הלוגיקה או ממשמעות המושגים, ולכן היא אינה לוגית-אנליטית. מאידך, היא אינה נובעת מחוקי הטבע, ולכן היא אינה פסיקלית. מסקנתנו היתה שזוהי סתירה במעמד ביניים כלשהו. אולם ממה נובעת סתירה כזו? אם לא מחוקי הטבע ומתצפית אמפירית כלשהי, וגם לא מניתוח לוגי-מושגי של המושגים המעורבים בה, אז בהכרח היא נובעת מסברא שכלית כלשהי. סברא כזו כנראה קודמת לניסיון, אך היא אינה מצויה במישור הלוגי הטהור.

במונחים קאנטיאניים ניתן לומר כי סתירה זו היא אפריורית (=קודמת לניסיון), אך אינה אנליטית (=לא נובעת מניתוח המושגים בלבד). המונח המנוגד ל'אנליטי' אצל קאנט הוא המונח 'סינתטי'. אם טענה אנליטית פירושה הוא טענה שנובעת מניתוח של המושגים המעורבים בה, כי אז טענה סינתטית היא טענה שבכדי להכיר ולהבין אותה יש להיעזר ולהוסיף (לעשות סינתזה) עם עוד מידע נוסף. מנין לקוח המידע הזה? כפי שראינו, לא מן הניסיון, וגם לא מחוקי הלוגיקה. כנראה שהוא לקוח מסברתנו האפריורית.

סתירה מסוג כזה קרויה בספר **שתי עגלות וכדור פורח** (שער יב), 'סתירה סינתטית-אפריורית'. רבים כפרו בקיומו של צירוף כזה, אולם קאנט הגדיר אותו ואף טען (בצורות שגויות לדעתנו) לקיומו. הצירוף 'סינתטי-אפריורית' מצביע על סוג של שיקול דעת שאינו רק ניתוח מושגי, אך גם אינו תוצאה של תצפית אמפירית. זהו שיקול דעת שבסברא, אשר קודם לניסיון, אך מוסיף מידע מעבר למה שמצוי במושגים המעורבים בו. לשון אחר: זוהי טענה על העולם, אך היא אינה נלמדת מתצפית אלא קודמת לניסיון. בהתאם, סתירה סינתטית-אפריורית היא טענה שנאמרת על משהו שלא יכול להתקיים בעולם, על אף שאין כל צורך לצפות בעולם כדי לטעון אותה.

החלוקה הדיכוטומית של הסתירות לאנליטיות ופסיקליות, מניחה שאין מאומה בתווך. אולם טענתנו היא שיש משהו בתווך, בין שתי הספרות הללו (הלוגית והאמפירית), ישנה ספירת ביניים.

בחזרה לשאלת הרצינונליות של האמונה

כאן יכול להימצא העוקץ של האמונה הדתית. ראינו למעלה שהנטייה הנוצרית לכרוך את האמונה עם חיים בסתירה, נובעת מן העובדה שהקב"ה הוא כל יכול, ואינו כפוף לשום חוק. כמו כן, המושג

¹² ראה בשמונה פרקים פ"ח, ובפירושו המשנה לרמב"ם על משנת אבות (ג, טו): "הכל צפוי והרשות נתונה", ועוד רבים.

'אמונה' עצמו מביא אותם לתובנה שיש בו משהו מעבר למחשבה הרציונלית-פילוסופית הרגילה. כפי שראינו, אמנם הקב"ה יכול לכופף את חוקי הטבע, אך אלו אינן נמנעות של ממש. מאידך, הוא אינו יכול לכופף את חוקי הלוגיקה, שהן נמנעות באמת. אם כן, היכן ניתן לדבר על יכולתו להתגבר על נמנעות? לשון אחר: היכן נכנסים מושגי הכל יכולת האלוקיים שלו, והיכן נדרשת אמונה שלנו, בנוסף למחשבה ושיקול דעת? אם בכלל, אז שני אלה מצויים רק במישור הסינתטי-אפריורי.

אין סיבה בעולם שאדם שאינו מאמין יקבל את מציאותו ואפשרותו של צירוף שהוא סתירה סינתטית-אפריורי.¹³ סוף סוף מדובר בסתירה. יתר על כן, גם סתירה לחוקי הטבע לא תתקבל על דעתו. אדם שאמונתו היא 'נוצרית' באופייה, מציע קוטב מנוגד: אמונה בסתירות לוגיות. אולם במסורת היהודית, וכפי שהכרחי לכל בר דעת לתפוס, האמונה אינה יכולה לחרוג מן הלוגיקה (זאת בניגוד לאשליות הנוצריות). מאידך, היא כמובן יכולה לחרוג מן הפיסיקה, ולדעתנו היא יכולה גם לחרוג מן הסברות האפריוריות שלנו. כפי שמתבאר בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, למעשה האמונה היא הבסיס הסביר היחיד לסינתטי-אפריורי בכלל.

האם ר"ע הוא בעל גישה 'נוצרית'?

כפי שראינו למעלה, רי"ש משתמש במידת הדרש 'שני כתובים המכחישים זה את זה' באופן רציונליסטי. הוא מוצא הסבר ומיישב את שני הפסוקים הסותרים. ראינו שגם לשיטתו יש טעם למסור לנו מידת דרש כזו במסורת, שכן העמדות דחוקות ביישוב הפסוקים לא היינו עושים ללא היתר מסיני. אולם כיצד כל זה מסתדר עם גישתו של ר"ע? כפי שראינו, ר"ע מעדיף לחיות בסתירה בעולם האידיאות, ורק במישור של הכרעת ההלכה הוא נוקט עמדה מכריעה. האם ר"ע הוא בעל גישה 'נוצרית'? האם הוא מקבל את אפשרותן של סתירות ושל חיים במסגרתן? הראשונים מקשים קושיא דומה על דברי הגמרא (עירובין יג, או גיטין ו) הקובעת לגבי מחלוקות חכמים: "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". לכאורה זהו פוסטולט שמורה לנו לחיות בסתירה. אולם ראשית עלינו לשים לב לכך שרבים מן המפרשים באמת מקשים כיצד זה ייתכן, ואף מציעים לכך הסברים שונים.¹⁴ אם כן, דווקא מכאן עולה ביתר שאת האופי הרציונליסטי של הזרם המרכזי במסורת היהודית.

המהר"ל ור' צדוק (ראה בספרו של שגיאה) מסבירים את הקביעה הזו באמצעות הגמרא (עירובין יג ע"ב) שקובעת כי בכל סוגיא ושאלה ישנם ק"נ טעמים לאיסור וק"י טעמים להיתר, וכולם אמת. השקלול של הטעמים הוא אשר מוביל לפסיקת ההלכה ולהכרעה (ראה גם בסוגיית סנהדרין לד ע"ב, ובמאמרנו לפרשת שמות, תשסו). אולם גם לאחר הפסיקה, כל הטעמים לכל הכיוונים הם קיימים, ואף נותרים נכונים.

מעבר לכך, אין כל סתירה בטענה שבאותה סוגיא ישנם טעמים שונים שמוליכים למסקנות מנוגדות: מבחינת טעם א ההלכה צריכה להיות X ומבחינת טעם ב היא צריכה להיות Y. ההכרעה בסופו של דבר נובעת משקלולים שונים, שבהם יכולות גם ליפול מחלוקות.

נראה כי כוונתו של ר"ע היא בדיוק לאמירה מן הטיפוס הזה. אין כל סיבה להניח כי הוא דוגל בסתירות לוגיות ובתעלולי הדיאלקטיקה הנוצרית. טענתו היא שאם יש שני פסוקים סותרים, כי אז מסתבר שיש טעמים לשני הכיוונים, שאת שניהם התורה רוצה ללמד אותנו. ועדיין נותר הצורך להכריע את ההלכה כדי שנדע כיצד לנהוג. כאן אמור להימצא פסוק שלישי שמראה לנו את הדרך. בדוגמא שלנו, כנראה שר"ע סובר שהתורה מלמדת אותנו שיש עניין להקריב פסח מבקר ויש עניין להקריב פסח גם מן הצאן. בסופו של דבר מביאים קרבן אחד, ולכן עלינו להכריע. הפסוק השלישי מלמד אותנו שלמעשה עלינו להביא מן הצאן ולא מן הבקר. הטעמים האחרים נותרים במישור התיאורטי, ושייך לגביהם לימוד תורה אך לא קיום ישיר בפועל.¹⁵

¹³ בספר **שתי עגלות וכדור פורח** טוען מ. אברהם שאדם ללא אמונה אינו יכול לקבל את קיומם של משפטים סינתטיים-אפריורי בכלל, ולא רק את הסתירות מן הסוגים הללו. הדברים מתפרטים יותר בספרו **את אשר ישנו ואשר איננו** שיוצא כעת לאור בהוצאת 'מידה טובה'.

¹⁴ ספרו של אבי שגיאה, **אלו ואלו**, הקיבוץ המאוחד, עוסק כולו בשאלה זו ובגישות השונות ביחס אליה. לכל אורך הדרך ניתן לראות שהמפרשים מנסים להציע מסגרת הגיונית לדיון ולקביעה זו, ואף בעלי הגישות האזטריות יותר, כמו המהר"ל ור' צדוק שגישתם תוזכר מייז, אינם מוכנים לחרוג מכללי הלוגיקה.

¹⁵ יכולות להיות להם השלכות עקיפות בהקשרים אחרים, או בהקשר זה עצמו, אפילו הלכה למעשה, ואכ"מ.