

שאלות:

1. האם יש קו"ח פורמלי?
2. עוד על פירכות רלוונטיות?
3. מהי המשמעות של 'פירכא כל דהו'?
4. מדוע נדרשת מידת הקו"ח אם זוהי סברא פשוטה?
5. האם ייתכן מצב שבו הקו"ח נפרך אך הסברא שביסודו עדיין קיימת?
6. מה לדרשות פגומות ולכל זה?

המידות:  
קל וחומר.

**לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר:**  
(דברים יט, טו)

מה תלמוד לומר 'איש'? לעון אינו קם, קם הוא באשה להשיאה - דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר לעון אינו קם, קם הוא לשבועה. אמר רבי יוסי קל וחומר הדברים: ומה אם במקום שאין פיו מצטרף עם פי עד אחד למיתה הרי זה נשבע על פי עצמו מקום [שפיו] (שעד אחד) מצטרף עם פי עד אחד לממון אינו דין שיהא נשבע על פי [עצמו] (עד אחד). לאו, מה לנשבע על פי עצמו שכן משלם על פי עצמו ישבע על פי עד אחד שכן אין משלם על פי עד אחד, תלמוד לומר 'לכל עון' - לעון אינו קם אבל קם הוא לשבועה.

(ספרי, דברים פיסקא קפח)

## א. תקציר המאמר משנה שעברה

בחלקו הראשון של המאמר משנה שעברה עסקנו בשאלה האם החידוש בפסוק המובא למעלה הוא שדי לנו בשני עדים, כלומר שבלי הפסוק היינו דורשים יותר, או שהחידוש הוא שדרושים לפחות שני עדים, כלומר שבלעדי הפסוק היינו מסתפקים באחד בלבד. פשט הפסוק והדרשה שלמעלה נראים מתאימים יותר לאופן השני.

עוד עסקנו בשאלה מה מהותו של חיוב שבועה: האם זוהי דרך להימלט מחיוב ממון, או שזוהי חיוב עצמאי, שאי מילוי יוצר חיוב ממון. עסקנו בשאלות אלו גם לאור הסוגיא המקבילה בבבלי שבועות וההבדלים בינה לבין הדרשה שבספרי.

בחלקו השני של המאמר עסקנו בשיקול הקו"ח של ר' יוסי. ר' יוסי לומד מפסוק זה שהתורה רוצה למעט כאן את חיוב השבועה מן הדרישה לשני עדים. לכאורה יש כאן לימוד של מיעוט מפסוק, אולם הוא מביא לשם כך גם שיקול של ק"ו, שבסופו של דבר נדחה. מהלך השיקול של ר' יוסי אינו ברור, ואפילו הנוסח שלו עמום למדי (קשה להבין מיהו המלמד ומי הלמד). לבסוף הסקנו שהמלמד הוא שבועת מודה במקצת והלמד הוא שבועת עד אחד.

שיקול הק"ו הוא כנראה כזה: הודאת פיו אינה מועילה לחייב מיתה. היא אף לא מועילה להצטרף לעד אחד ולחייב מיתה ביחד איתו, שכן לחיוב מיתה דרושים שני עדים. לעומת זאת, עד אחד כן מצטרף לעד אחר בכדי לחייב מיתה. אם כן, יוצא שעד אחד הוא חמור מהודאת פיו. כעת נוכל ללמוד משבועת מודה במקצת, שאם הודאתו מועילה לחייבו שבועה, כי אז עדות של עד אחד, שראינו כי היא חזקה יותר, ודאי צריכה לחייב שבועה.<sup>1</sup>

את הדחייה של הק"ו ניתן להבין בשתי צורות (שאף אחת מהן אינה חלקה בנוסח הספרי):

1. פירכא של חוסר רלוונטיות. הודאה במקצת שמחייבת שבועה אינה פועלת ישירות. לא ההודאה היא המחייבת שבועה, אלא ההודאה על חלק מהממון מעלה הרהורים לגבי שאר הממון שנתבע, ועליו הנתבע חייב להישבע. אם כן, לא עוצמת ההודאה היא המחייבת, אלא החשד שמתעורר בגלל ההודאה במקצת.

<sup>1</sup> הנוסח של הלימוד הוא בעייתי שכן מדובר על עד אחד שמצטרף לעד אחר לממון ולא למיתה, אולם נראה כי קשה להבין את השיקול לפי הנוסח המופיע בספרי.

2. פירכא על ההכללה של הק"ו. הודאה אינה בהכרח חלשה יותר מעד אחד, שהרי יש בה גם צד חומרה: היא מחייבת את המודה ממון כמו שני עדים, ואילו עד אחד אינו יכול לחייב ממון בשום מקרה.<sup>2</sup>

ראינו שלפי שתי האפשרויות השיקול הזה מבטא קו"ח פורמלי, כלומר קו"ח שאינו מבוסס על סברא רלוונטית. כדי להדגים זאת תיארו את הקו"ח של סוגיית ר' חייא קמייתא (ראה בבבלי, ב"מ ג ע"ב), ובתוך הדברים עלו אפשרויות שונות להבין את הקו"ח הזה בדומה לקו"ח שלנו, הן אם הוא קו"ח פורמלי והן אם הוא מבוסס על סברא רלוונטית.

לאחר מכן עסקנו בקו"ח פורמלי. הסכימה הבסיסית שלו נראית כך:<sup>3</sup>

- הנחה א (קטנה/פרטית): מצאנו הלכה X בנושא A.
- הנחה ב (גדולה/כוללת): ניתן להוכיח בהכללה (בדרך כלל מתוך קיומה של הלכה Y ב-A ולא ב-A) שנושא B חמור מנושא A.
- מסקנה: הלכה X צריכה לחול גם על נושא B.

פירכות פורמליות יכולות לטפל אך ורק בהכללה. אם נמצא הלכה חמורה Z שקיימת בנושא A ולא ב-B, אז הוכחנו שישנה חומרה A-ב לעומת B, ולכן ההכללה אינה תקפה.

מה בדבר פירכות רלוונטיות (יו"ד בשורוק)? בקל וחומר פורמלי לא תהיינה פירכות רלוונטיות, שכן אנו לא מניחים קשר של רלוונטיות בין הלמד למלמד. אם הקו"ח שלנו הוא פורמלי, כי אז הפירכא עליו צריכה להיות מובנת לפי אפשרות 2 שלמעלה. פירכא 1 היא פירכת רלוונטיות, והיא אינה יכולה לתקוף קו"ח פורמלי.

בסוף המאמר הצענו אפשרות להבין גם את שני שיקולי הקו"ח הללו על בסיס הגיוני, מה שמאפשר לנו ל הישאר עם סוג אחד של קו"ח, ולהמשיך להניח שתמיד ישנה בתשתיתו סברא רלוונטית.

בסוף דברינו הזכרנו את הטענה שמובאת בהגדת **מבית לוי** (בריסק),<sup>4</sup> בפירוש על הפיוט 'אחד מי יודע', בחלק של שלושה עשר מדיא,<sup>5</sup> שם מובא שהקו"ח אינו מידה הגיונית אלא שיקול פורמלי (כצפוי מתפיסה בריסקאית). אנו נרחיב בכך במאמרנו השנה.

## ב. האם ישנם קלים וחמורים פורמליים

### הטענה של הגר"מ פיינשטיין

בהגדה הנ"ל מובאים דבריו של ר' יחיאל מיכל פיינשטיין (חתנו של הרב מבריסק). הוא דן בשאלה האם קו"ח הוא שיקול מסברא או שהוא דרך של דרשה שהתקבלה במסורת מסיני ככל מידות הדרש. כדרכם של חכמי בית בריסק הוא נוקט בדרך השנייה, והוא מביא לכך כמה ראיות. אחד המקורות הוא מתוד"ה 'אבל' בב"מ ג ע"ב שנדון במאמר משנה שעברה, ושם ראינו שאין הכרח לומר כך. מקור אחר שמובא אצלו הוא הקו"ח של הדשאים, אשר נדון במאמרנו לפרשת בראשית, תשסה. שם ראינו את הסברא שביסוד הקו"ח, ודומה כי לאור דברינו שם נדחית ראייתו של הגר"מ. נבחן כעת את המקור השלישי שהוא מביא, מסוגיית הבבלי בברכות כג, ונראה שגם שם קשה מאד לקבל את דבריו.

### הראייה מסוגיית תפילין בבית הכסא – ברכות כג

הגמ' בברכות כג ע"ב דנה בדין תפילין בבית הכסא עראי וקבוע. בסוגיית כג ע"א מובאת מחלוקת ב"ה וב"ש בעניין כניסה עם תפילין לבית כסא קבוע:

**תניא אידך: הנכנס לבית הכסא קבוע - חולץ תפיליו ברחוק ארבע אמות, ומניחן בחלון הסמוך לרשות הרבים ונכנס, וכשהוא יוצא - מרחיק ארבע אמות ומניחן, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: אוחזן בידו ונכנס;**

ושם בע"ב מובאת ברייתא שאוסרת כניסה עם תפילין לבית כסא עראי:

**תנו רבנן: לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל, ולא ישתין בהן מים, ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי.**

מייד אח"כ רבא בשם ר"ש קובע שברייתא זו היא ודאי ב"ש:

<sup>2</sup> גם אם נבין שהעדות של העד מחייבת ממון והשבועה פוסרת אותו, עדיין אין כאן חיוב ממוני מלא כמו במקרה של הודאת בע"ד.

<sup>3</sup> השווה לניתוח הקל וחומר שמוצג בדף לפרשת נח, תשסה.

<sup>4</sup> מנחם מענדיל גערליץ (עורך), אורייתא, ירושלים תשמג. תודתנו לר' יהודה, מקוראינו הנאמנים, שהפנה את תשומת ליבנו למקור זה בתגובתו לדף לפרשת שמיני, תשסה.

<sup>5</sup> בעל ההגדה מתלבט שם האם הכוונה ל"ג מידות הרחמים או ל"ג מידות הדרש. כידוע, הרמ"ע מפאנו בספרו **עשרה מאמרות** עושה אנלוגיה בין שתי מערכות המידות הללו. ראה על כך בנספח, לגבי מידת הקו"ח.

**אמר רבא אמר רב ששת: לית הלכתא כי הא מתניתא - דבית שמאי היא. דאי בית הלל - השתא בית הכסא קבוע שרי, בית הכסא עראי מיבעיא?**

לאחר מכן הגמרא דוחה את הקביעה הזו, ותופסת את הברייתא הזו להלכה. אולם הטעון של רבא עדיין קשה:

**מכל מקום קשיא: השתא בית הכסא קבוע שרי, בית הכסא עראי לא כל שכן?**

ואז מוצע הסבר:

**הכי קאמר: בית הכסא קבוע דליכא ניצוצות - שרי, בית הכסא עראי דאיכא ניצוצות - אסרי.**

כלומר בבית כסא קבוע אין חשש לטיפות שניתזות, מה שאין כן בעראי. בהמשך הגמרא מביאה מסורת שהקו"ח מעראי לקבוע אין עליו תשובה, מה שלא מתיישב עם הסברא של ניצוצות:

**אי הכי, אמאי אין עליו תשובה? תשובה מעלייתא היא!**

הגמרא מסיימת בקביעה הסתומה הבאה:

**הכי קאמר: הא מילתא תיתי לה בתורת טעמא ולא תיתי לה בקל וחומר, דאי אתיא לה בתורת קל וחומר - זהו קל וחומר שאין עליו תשובה.**

כלומר ישנו הסבר מדוע תפילין מותרים בבית כסא קבוע ואסורים בעראי, מפני הניצוצות. אך זוהי סברא, ולא קו"ח. הגמרא אומרת שאם היינו לומדים את הדין הזה בקו"ח מעראי לקבוע, לא היינו יכולים לפרוץ זאת מכוח סברת הניצוצות. הקו"ח היה ללא תשובה.

ר' מיכל פיינשטיין טוען כי הגמרא מסבירה כאן שקו"ח אינו מבוסס על היגיון, ולכן אם היינו לומדים מקו"ח הסברא ההגיונית לא היתה מועילה לחלק בין בית כסא קבוע לעראי. אמנם טענתו של ר' מיכל פיינשטיין אכן עולה מפשט לשון הגמרא, אך הדברים הללו קשים מאד, בשני מישורים עיקריים: הפרשני וההגיוני. נדון בהם כעת אחד לאחד

### הבעייתיות הפרשנית

השאלה הפרשנית שעולה כאן היא מדוע הפירכא הזו שונה מכל פירכא על קו"ח שאנחנו מוצאים בש"ס? אם אכן יחס בין הקל לחמור אינו מבוסס על היגיון ולכן גם אינו ניתן להיפרך בכלי ההיגיון, אז כיצד בכל זאת אנו מוצאים בש"ס פירכות על קו"ח?<sup>6</sup>

דומה כי הבעייתיות הפרשנית אינה כה קשה כפי שהיא נראית במבט ראשון. פירכות שאנו מוצאים בש"ס מערערות על יחס הקולא וחומרא שקיים בין הלמד למלמד. פירכות כאלה כורתות את הענף שעליו יושב הקו"ח. הרי גם אם הקו"ח אינו שיקול סברתי אלא מכניזם פורמלי שירד אלינו מסיני כגזירת הכתוב, ברור שהוא מתחיל מיחסי קולא וחומרא בין הלמד למלמד. אפילו שמה של המידה הזו, 'קל וחומר', מעיד על כך כאלף עדים. לכן אם ישנה פירכא שדוחה את ההנחה בדבר יחסי קולא וחומרא בין הלמד למלמד, אז היא תפרוץ גם קו"ח פורמלי ולא רק קו"ח סברתי.

אולם האם בדוגמא שלפנינו באמת מדובר בפירכא שמערערת על יחסי הקולא וחומרא שבין הלמד למלמד? נראה שלא. גם לאחר העלאת הסברא של הניצוצות, ברור שבית כסא קבוע הוא מקום בזוי יותר מאשר בית כסא עראי. הסברא בה אנו עוסקים היא פירכא מטיפוס שונה: אמנם יחסי הקולא וחומרא עומדים בעינם, אולם הדין בו אנו עוסקים אינו תלוי במידת הביזיון של המקום אלא בחשש להתזות ניצוצות. זוהי פירכת רלוונטיות ולא פירכא על יחסי הקולא והחומרא (ראה במאמר משנה שעברה שעמדנו על שני סוגי הפירכא הללו).

נמצא כי העובדה שאנו מוצאים פירכות על קו"ח בש"ס אינה בהכרח סותרת את הקביעה שהקו"ח היא מידה פורמלית ולא הגיונית. אולם אנו מוצאים בש"ס גם פירכות רלוונטיות, ולא רק פירכות על יחסי הקולא וחומרא. לכאורה פירכות כאלה אינן צפויות ביחס לקו"ח פורמלי.

לכאורה ניתן היה לחלק בין שני סוגים שונים של קו"ח, ששניהם מופיעים בספרות חז"ל. אם אכן ישנם שני סוגים, כי אז הפירכות בש"ס מתייחסות לקו"ח סברתי, ואילו הקו"ח בו אנו עוסקים כאן הוא קו"ח פורמלי. אך גם חלוקה זו היא בעייתית, שהרי אם אכן ניתן תמיד ללמוד בקו"ח פורמלי שאינו חשוף לפירכות, אזי היה על חז"ל לבטל את כל הפירכות שמועלות כנגד קו"ח סברתי בכך שיעברו למסלול הפורמלי.

אם כן, נראה כי הבעייה הפרשנית בעינה עומדת.

### הבעייתיות ההגיונית

שאלה נוספת שעולה ביחס לקביעתו של הגרי"מ מצויה במישור ההגיוני גרידא. שיקולי קו"ח משמשים אותנו גם בהקשרים נוספים, ולכן ברור שיש בהם היגיון וסברא. ברור מאלינו מבחינה הגיונית שבהקשר חמור ינהגו כל החומרות שנוהגות בהקשר הקל. אם כן, מסתבר מאד ששיקול של קו"ח מבוסס על סברא ולא על מכניזם פורמלי גרידא.

נחדד זאת יותר: האם לדעת הגרי"מ ניתן להסיק שכל דין אשר נוהג בהקשר הקל ינהג גם בהקשר החמור? לדוגמא, במשנה מבואר שקרן חמורה יותר משן ורגל (ראה מכות כד ע"א). כידוע, דיני

<sup>6</sup> אמנם יש להעיר כי פירכות על קו"ח מנתון אחד (ראה במאמר לפרשת נח, תשסה, ועוד), כמו הקו"ח שבכאן, הן באמת נדירות למדיי, ואכ"מ.

קרן (תמה) לא נדונים בזמן הזה, כשאין לנו סמוכים. האם בגלל הקו"ח לא נדון בזמה"ז גם את דיני שו"ר? ברור שלא, שהרי קרן (תמה) היא קנס, ולכן הוא לא נדון בזמן הזה, ואילו תשלומי שו"ר הם ממון, ולכן הם נדונים בזמה"ז. המסקנה היא שרק הדינים שרלוונטיים לשאלת החומרא והקולא יועברו מהקל לחמור. אם כן, ברור שהסברא נוטלת חלק בתהליך הקו"ח. אם הקו"ח היה שיקול פורמלי גרידא הוא היה פועל באופן עיוור על כל ההלכות שקיימות במלמד ומעביר אותן ללמד.

אולם טענה זו בכל זאת דורשת יתר דקדוק. כל ההלכות שקשורות לקולא וחומרא אכן יעברו מהמלמד ללמד, אך לא כל ההלכות כולן. אם תהיינה הלכות שאינן חומרא במלמד, אלא הן תלויות בסברות מקומיות (ולא בחומרתן) הן לא יועברו מהמלמד ללמד.

כעת עלינו לשאול את עצמנו מה קורה בדוגמא שלנו. ראינו שלאחר העלאת הסברא, יחס הקולא וחומרא נותר בעינו, והפירכא דוחה רק את הרלוונטיות של ההלכה הנדונה ליחסי הקולא וחומרא. אולם כעת נוסף ונצביע על כך שאפילו התלות של ההלכה הנדונה ביחסי הקולא והחומרא אינה מנותקת לגמרי מכוח הסברא שהועלתה כאן (=הניצוצות).

אמנם סברת הניצוצות מראה לנו היגיון להחמיר בבית כסא עראי לעומת בית כסא קבוע. אך עדיין לא ברור מדוע אין התחשבות גם במידת הביזיון של המקום (שהיא המגדירה את יחסי הקולא וחומרא של בתי כסא עראי וקבוע), אלא רק בשאלת הניצוצות? לכאורה היה מקום להחמיר גם במקום שאין ניצוצות מחמת הביזיון שבהכנסת תפילין למקום כזה.

אם כן, הסברא של הניצוצות לא רק שאינה פורכת את יחסי הקולא וחומרא אלא אפילו אינה נותנת מענה מדוע לא נחמיר מסיבה של ביזיון המקום. לכן הפירכא הזו כלל אינה פירכא על הקו"ח, לא על הסברא הבסיסית ולא על הרלוונטיות. אם כן, אין פלא שהגמרא קובעת כי זהו קו"ח שאין עליו תשובה.

### הסבר הגמרא

המסקנה שעולה מדברינו היא שהקו"ח הזה הוא קו"ח סברתי ולא פורמלי. הסברא אינה פורכת אותו, אלא מצביעה על אלטרנטיבה להסביר את ההלכות שאנו מוצאים. כעת נוכל לקרוא שוב את הגמרא ולראות שאין לראות בה כלל קביעה שקו"ח הוא הליך היסק פורמלי ולא סברתי.

כעת נבין כי המשפט המסיים את הסוגיא אינו מתכוין לומר שאם היינו לומדים בקו"ח אז היינו אוסרים תפילין גם בבית כסא קבוע. כוונת הגמרא היא לומר שאם השיקול של האיסור בבית כסא עראי היה שיקול של ביזיון של המקום, אז המסקנה הייתה שגם בבית כסא קבוע היה איסור. אולם מכיון שהטעם הוא הסברא, אזי על אף שבאמת אין תשובה על הקו"ח מכל הבחינות עליהן הצבענו לעיל, הדין נותר בעינו (להקל בבית כסא קבוע) מחמת סברת הניצוצות. ייתכן שזוהי גופא כוונת רש"י על אתר, אשר כותב כך:

**תייתי לה בתורת טעמא - להתייר בבית הכסא קבוע את האסור בבית הכסא עראי, משום טעמא דניצוצות.**

**דאי אתיניא לה בתורת קל וחומר - לומר: דין הוא להקל בבית הכסא עראי קל ולהחמיר בבית הכסא חמור ולא תזול בתר טעמא אלא בתר חומרא וקולא, ואנן עבדינן איפכא - אין לי עליו מה להשיבך, שאין לי למצוא שיהא בשום מקום בית הכסא עראי חמור מן הקבוע, שאוכל להשיבך: אם התרתי בקבוע שהוא קל בדבר פלוני - נתיר בשל עראי שהוא חמור בה, אבל טעמא איכא למאי דעבדינן, דהכא איכא ניצוצות והכא ליכא, ודבר זה לאו קל וחומר, לא קל ולא חמור.**

### אין עונשין מן הדין

לאור דברי הגר"מ נראה כי ניתן היה לבאר היטב את הכלל התמוה לכאורה 'אין עונשין מן הדין'. אם אכן הקו"ח אינו מצביע על יחסי קולא וחומרא אמיתיים אלא זהו היסק פורמלי גרידא, אזי ברור שלא ניתן ללמוד מהעונש שמוטל על מי שעובר על המלמד לעונשו של העובר על הלמד. אולם דווקא בגלל זה חשוב לשים לב לכך שהמפרשים מציעים כמה וכמה הסברים לכלל הזה, ואינם מסתפקים בקביעה שאין יחס קולא וחומרא בין הלמד למלמד.<sup>7</sup> אם כן, מכאן דווקא מוכח שכל אלו תופסים את הקו"ח ככלי שמבוסס על הסברא של יחסי הקולא וחומרא.<sup>8</sup>

### מודל השקפים

במאמר לפרשת שמיני, תשסה, הראינו כי הקו"ח פועל בצורה פורמלית. אחד השיקולים שהוביל אותנו לכך הוא שלפחות לפי שיטת הרמב"ם יוצא שמסקנת הקו"ח תמיד פורכת את הנחתו העיקרית (=יחס הקולא-חומרא). התהליך הוא כזה: ההלכה שנלמדת מהקו"ח אינה כתובה במפורש במקרא, ולכן לפי הרמב"ם היא במעמד הלכתי נמוך יותר משלוש ההלכות האחרות

<sup>7</sup> ראה באנצ'י"ת ע' אין עונשין מן הדין, וגם את הצעתו של מ. אברהם, במאמרו 'נותן לרשע רע כרשעתו - האמנם?', עלון שבות - בוגרים ט, ובכמה ממאמריו בעבר.

<sup>8</sup> ועדיין יש מעט מקום להתלבט מדוע לא נלמד את העונש עצמו בהיסק של קו"ח: אם במלמד הקל יש עונש A אז בלמד החמור קו"ח שיהיה עונש כזה. זה יכול להיות גם לימוד בקו"ח פורמלי וגם בקו"ח סברתי.

המעורבות בשיקול הקו"ח, שכן הן כתובות במפורש במקרא. אם כן, יוצא שההלכה הנלמדת קלה יותר מן ההלכה המלמדת, זאת בניגוד להנחת הקו"ח לפיה הלמד חמור מהמלמד. הפתרון אותו הצענו שם היה שהקו"ח הוא מידה טכסטואלית שמתייחסת לטכסט המקראי בלבד. לכן אין לבחון אותה, לאושש או לפרוך, לאור הלכות שלא כתובות במפורש במקרא. אלו שייכות לישקף השני (=מה שנלמד באמצעות מידות הדרש, ולא כתוב במקרא), בעוד הקו"ח מבוסס אך ורק על הלכות שמצויות בישקף הראשון (=מה שכתוב במקרא). לכאורה אם אכן הקו"ח היה מידה סברתית לא היתה כל סיבה להתעלם מכך שהלמד הוא קל יותר מהמלמד, שהרי עובדה זו באמת פורכת את יחסי הקולא וחומרא ביניהם. אולם אם טיעון זה היה נכון, אזי היתה כאן פירכא על הקו"ח, גם אם היינו מתייחסים אליו כשיקול פורמלי. כפי שראינו למעלה, הנחת הקו"ח, גם אם היא מהווה בסיס פורמלי להיסק המדרשי, מתבססת על יחסי קולא-חומרא בין הלמד למלמד. אם יחסים אלו אינם קיימים, אזי לא ניתן לבצע גם היסק פורמלי על בסיס כזה. על כן אנחנו מגיעים בעל כרחנו למסקנה שהחלוקה לשני המישורים (=השקפים) היא אמנם ממד פורמלי בפעולת הקו"ח, אך ההבחנה בין השקפים היא כנראה גם הבחנה שבסוג ולא רק הבחנה במעמד ההלכתי. ההלכות שנלמדות באמצעות המידות אינן רק קלות מההלכות שכתובות במפורש, אלא הן גם מהוות סוג שונה. לכן אנחנו דנים ביחסי קולא וחומרא רק בין הלכות מאותו סוג (=הלכות אשר שייכות לאותו שקף). המסקנה היא שאמנם יש בקו"ח רכיב פורמלי, אולם בתוך המישור שבו אנו פועלים (המישור המקראי) אופן הפעולה שלו בהחלט מתבסס על הסברא של קולא-חומרא.

## ג. טיעוניו של בעל 'נתיב בינה'

### מבוא

ישנו מאמר ארוך ומאלף של הרב בונים שרייבר (=רב"ש), בספרו **נתיב בינה**, ס"י מח, אשר עוסק בעניין טומאת משא ובמידת הקו"ח. גם הוא מאריך לטעון שמידת הקו"ח היא מידה פורמלית ואינה הסברא הרגילה בה אנו משתמשים בשאר ההקשרים. נדון כאן בקצרה בכמה נקודות מדבריי, ונראה את ההשלכות לענייננו.

### מדוע נשנתה מידת הקו"ח בברייתא דיי"ג מידות?

בתחילת פרק ב של מאמרו דן רב"ש בשאלה מדוע בכלל היה צורך לשנות את מידת הקו"ח, והרי זוהי סברא אנושית פשוטה שמשמשת אותנו בכל תחומי החשיבה.<sup>9</sup> לחידוד דבריו הוא מביא מפירוש הרס"ג על הברייתא דיי"ג מידות. רס"ג הביא כמה דוגמאות לשיקולי קו"ח שאינם מופיעים בספרות חז"ל (כך דרכו שם ביחס לכל המידות). כל השיקולים הללו הם שיקולים שמסברא, והיינו עושים אותם גם ללא המסורת שמעמידה בפנינו את הכלי של הקו"ח כאחד מכלי הדרש.

### הדוגמא של פריקה וטעינה

לדוגמא, ישנו שם קו"ח לגבי פריקה וטעינה של חמור חברו. התורה מצווה על 'חמור שונאך', והרס"ג שואל: 'חמור אוהבך מנין? קו"ח הוא: אם בשונא חייבים לסייע, באוהב קו"ח שחייבים לסייע.<sup>10</sup> ומקשה הרב"ש הרי זוהי סברא פשוטה, ומדוע נדרשת כאן מידת דרש מיוחדת? הוא מוסיף ומעיר שבש"ס נהוג להקשות על דין שיוצא מסברא: "למה לי קרא סברא היא?", כלומר שאם יש דין שיוצא מסברא אין צורך לכתוב אותו במקור מקראי.

לאחר מכן הוא מציע שאולי הקו"ח של חמור אויבו אינו מבוסס על סברא פשוטה, שהרי ישנו חילוק (שמופיע בב"מ לב ע"ב) לפיו יש עניין מיוחד בסיוע דווקא לאויב, וזאת בכדי לכונן את יצרו (להתמודד עם השנאה לאויבו, שהיא איסור הלכתי). אולם הוא מייד מוסיף שזה לא יכול להיות הפתרון, שכן אם זוהי הסברא אזי היא עצמה פורכת את הקו"ח: כעת ברור שאוהב אינו עדיף על אויב, כי באויב יש גם עניין של כפיית היצר.

אם כן, הקושי הוא מסוג 'ממה נפשך': אם הסברא הנגדית (של כפיית היצר) קיימת אז אין כאן קו"ח. ואם הסברא אינה נכונה, אז אמנם הקו"ח קיים אך במקרה זה חוזרת השאלה מדוע צריך את מידת הדרש של הקו"ח אם יש כאן את סברת הקו"ח?

נראה כי המקרה הזה דומה מאד למקרה של תפילין בבית הכסא בו עסקנו למעלה. גם לאחר הסברא שלכאורה פורכת את הקו"ח (כפיית היצר), ההיררכיה הבסיסית בין הלמד למלמד נותרת בעינה. יותר מכך, גם הרלוונטיות של ההלכה הנלמדת אל יחס קולא-חומרא נותרת בתוקף.

<sup>9</sup> עסקנו בזה בכמה מאמרים בעבר, החל מפרשת נח, תשסה, ועוד.

<sup>10</sup> החפץ חיים בליקוטים על התורה (גריינמן) עושה קו"ח דומה, בו הוא לומד מן החובה לסייע לבהמה את החובה לסייע לילד קטן.

וביתר פירוט: גם אם יש עניין של כפיית יצר, עדיין החובה לסייע (או הציפייה לכך שהוא ייתן סיוע) לאוהב חזקה יותר מן החובה לסייע לאויב. הקו"ח עדיין נראה תקף.

### **'פירכא כל דהו'**

רב"ש מעיר שמצאנו בשי"ס כמה וכמה פירוכות שאחריהן נותרת סברת הקו"ח בעינה (הוא מפנה לסוגיית חולין קטז ע"א). מכאן הוא מסיק שקו"ח אינו סברא, ולכן לא ניתן ללמוד בקו"ח גם במקום שהסברא נותרת בתוקפה.

הסוגיא בחולין עוסקת במה שהיא מכנה 'פירכא כל דהו'. הגמרא לומדת שבשר בחלב אסור גם בהנאה (ולא רק באכילה) מכלאי הכרם או מערלה. לאחר מכן היא מעלה פירכא על שני הלימודים, וטוענת שהמלמד הוא גידולי קרקע. הגמרא דוחה ואומרת שרק על 'מה הצד' פורכים פירכא כל דהו, אך לא על קו"ח.

וכאן יש להעיר, שלפי מסקנת הסוגיא נראה כי באמת על קו"ח לא פורכים פירכא כל דהו, ולכן אין ללמוד מהסוגיא שם שהסברא נותרת על כנה גם כשהקו"ח נופל. מעבר לכך, גם פירכא כל דהו אינה יכולה להיות סתם משהו שרירותי. האם מישהו מעלה בדעתו לפרוך שכלאי הכרם נכתב בכ"ף, משא"כ בשר בחלב? ברור שהפירכא צריכה להיות רלוונטית בצורה כלשהי להלכה הנלמדת בקו"ח.

על כן עלינו לומר כי פירכא כל דהו אינה מערערת על יחסי הקולא וחומרא, אולם היא יכולה להוות פירכת רלוונטיות. היא מעלה אפשרות לתלות את הדין במאפיין ספציפי של המלמד (גם בלי להצביע על הסבר לאותה תלות), ולא בחומרא שבו, וממילא אין ללמוד ממנו בקו"ח ללמד.

### **קל וחומר פגום**

בהמשך דבריו רב"ש דן בסוגיית יבמות סב ע"א (והמקבילה בשבת), לגבי שלושת הדברים שמשם עשה מדעתו והסכימה דעת המקום על ידו. הגמרא שם מביאה שיקולי קו"ח שעמדו בבסיס סברותיו של משה, ולכן תוסי' שם מקשה מדוע זה נקרא שמשם עשה זאת 'מדעתו'? הרי קו"ח הוא מידת דרש שקיבלנו עם התורה עצמה!

רב"ש מציע שמדובר בקו"ח שיש עליו פירוכות, ולכן הנחת הקו"ח אינה קיימת, אולם הסברא שביסודו עדיין בתוקף, ולכן ההכרעה הזו נחשבת 'מדעתו' של משה ולא דרשה גמורה.

במאמרנו לפרשת משפטים, תשסה, עסקנו בסוגיא זו בהרחבה רבה, והראינו שלדעת הרמב"ם ודאי שאין כאן כל טענה, שכן לפי הרמב"ם גם קו"ח נחשב 'מדעתו'. אולם אפילו לשיטת התוס' אשר מניחים ניגוד בין היסק במידות הדרש לבין 'מדעתו', הסברנו שיש שם קו"ח פגום אך הסברא נותרת בתוקף. יש כאן כעין 'פירכא כל דהו'. ישנה פירכא על הקו"ח, והיא אכן מערערת אותו. אולם לאחר הערעור ישנו עדיין יחס היררכי בין הלמד למלמד. היחס פחות חד משמע, אך עדיין ניתן להכריע מסברא לטובת השיקול הזה.

זהו מצב דומה מאד למה שראינו לעיל, שפירכא מותירה את הנחת הקו"ח, ואפילו את הרלוונטיות שלה להלכה הנלמדת, בעינה. הסברא נותרת בתוקף, אך הקו"ח יורד. אולם זו אינה סברא של קו"ח אלא סברא אחרת.

לדוגמא, אם הפירכא מציעה חומרא שיש במלמד לעומת הלמד, עדיין החומרא שהנחנו בתחילת ההיסק נותרת בעינה. המסקנה היא שיש צד של חומרא וצד של קולא בכל אחד מן השניים (הלמד והמלמד). במצב כזה הקו"ח אינו בתוקף, שכן לא ניתן להסיק באופן חד משמעי שהלמד חמור מהמלמד, ובכל זאת ניתן להסיק מסברא שההלכה הנדונה יכולה להילמד בגלל הצד שבו הלמד חמור מן המלמד. שיקול כזה יכול להופיע בשתי צורות:

1. ישנו צד א, שמבחינתו הלמד הוא החמור, ויש צד ב, שמבחינתו דווקא המלמד הוא החמור. ההלכה הנדונה תלויה בצד א ולא בצד ב, ולכן ניתן ללמוד אותה על אף קיומו של צד מנוגד. זוהי שאלת הרלוונטיות (צד א הוא הרלוונטי להלכה הנדונה).
2. שני הצדדים עוסקים באותו ציר חומרא-קולא, אך ישנו קיזוז בין שני הצדדים, ובשקלול הכולל יוצא שהלמד חמור מהמלמד. לכן ניתן ללמוד הכל בקו"ח כאילו לא היה צד מנוגד. ראינו דוגמא לכך במאמר לפרשת דברים, תשסה, שם עסקנו בקיזוז של חומרות מנוגדות.

### **מסקנות עיקריות: האם יש קו"ח פורמלי?**

המסקנה העיקרית היא שאמנם בשיקול של קו"ח ישנם ממדים פורמליים. ראינו דוגמא לכך במודל השקפים. מאידך, אופי ההיסק הוא האופי הסברתי כפי שמבינים בדרך כלל את השיקול הזה.

אמנם בסוף דברינו ראינו שאכן ישנם מצבים שהקו"ח נפרך ובכל זאת נותרת סברא. לכאורה זוהי הוכחה שהקו"ח אינו בנוי על הסברא של קולא-חומרא. הערנו שכבר בעבר פגשנו דוגמאות כאלה (כמו במצב של קיזוז פירוכות). במצבים אלו הקו"ח נפרך, אולם הסברא נותרת בעינה. האם זה אומר שהקו"ח פועל באופן פורמלי, כלומר שהוא אינו קשור לסברת הקולא-חומרא, כפי שטוענים הגר"מ ורב"ש?

די ברור שלא. ההיגיון של הקו"ח הוא ההיגיון המקובל, אלא שכדי ששיקול כלשהו יהווה היסק מדרשי של קו"ח תקני עליו לעמוד בסטנדרטים גבוהים. לדוגמא, שהיחס בין המלמד ללמד יהיה כללי, ושניתן יהיה ללמוד מן המלמד את כל ההלכות שנוהגות בו. במצב שבו יש צד הפוך, כלומר שהחומר של המלמד היא רק חלקית (או מזווית אחת בלבד), ולכן חלק מן ההלכות אינן ניתנות ללימוד, הקו"ח אינו תקני. כאן נכנסת סברא שאולי תלמד אותן בכל זאת (בשני המנגנונים שהצגנו בסעיף הקודם), אך זה כבר אינו שימוש תקני במידת הקו"ח.

בכל אופן, ברור לחלוטין שבמצב בו כן משתמשים בקו"ח באופן תקני, ההיגיון שלו הוא ההיגיון שמשמש אותנו בנסיבות אחרות. מה ששונה הוא הרף של הכלליות והוודאות שמתחייבים כדי ששיקול כלשהו ייחשב כקו"ח תקני.

אם כן, יכול להיות מצב בו הקו"ח נדחה והסברא עדיין קיימת, אך זה אינו בגלל שהקו"ח אינו מבוסס על הסברא, אלא בגלל הרף הגבוה שנדרש כדי שהקו"ח יהיה בתוקף.