

גירסה מוגהת של המאמר פורסמה בספר הישן יתחדש בהוצאת ישיבת מעלות

יובל שרלו

כל דרך איש ישר בעיניו ותכן לבות ה - פרקים ראשונים בבירורה של שאלת הספק

לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים.
עת ללדת ועת למות עת לטעת ועת לעקור נטוע.
עת להרוג ועת לרפוא עת לפרוץ ועת לבנות.
עת לבכות ועת לשחוק עת ספור ועת רקוד.
עת להשליך אבנים ועת כנוס אבנים עת לחבוק ועת לרחק מחבק.
עת לבקש ועת לאבד עת לשמור ועת להשליך.
עת לקרוע ועת לתפור עת לחשות ועת לדבר.
עת לאהב ועת לשנא עת מלחמה ועת שלום.
מה יתרון העושה באשר הוא עמל.

(קהלת ג, א-ט)

משמעות שיר זה לא הובררה די צרכה. במקומות רבים שרים שיר זה בסעודה שלישית, כאילו מבטא שיר זה כיסופים ודבקות בריבונו של עולם. הפרשנות המוזיקלית לשיר היא כשיר המביע את יופיו ועושרו של העולם, ואת הדביקות הנולדת מראיית הגיוון המצוי בעולם. לאמתו של דבר, המעיין היטב במקומו של השיר ובהקשרו יראה כי דווקא ההפך הוא הנכון - מדובר במצוקה של ממש המובעת בשיר, ואין שיר זה מבטא כיסופים אלא תסכול. זהו חלק בלתי נפרד משאלת הקיום העמוקה, שהיא יסוד ספר קהלת. ראייה לדבר נלמדת מהפסוק החותם את השיר. לא ניתן לנתק את השיר מהמסקנה המובעת בפסוק לאחריו: **"מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש"**. לו היה מדובר בשיר דביקות לא היה מסיים השיר בפסוק המביע שאלה ומצוקה. מפסוק זה עולה כי מדובר בשאלה קיומית ולא בדברי שבח וכיסופים. נראה כי מדובר במסקנה העולה מן השיר, וזוהי שאלה רטורית, כאילו אומר קהלת: מן התופעות המצוינות בשיר עולה כי אין יתרון לאדם בכל עמלו. אולם, יש לבאר את הקשר בין השיר למסקנה.

נחלקו פרשנים במשמעות הקשר. יש שראו במוקד הבעיה את העובדה כי כל פעולה הופכת להיות מבוא לכישלון הבא. קיומן של עת לטעת ועת לעקור נטוע גם יחד מבליטה את העובדה כי הנטיעה של היום איננה נצחית. עץ הנטיע היום יגיע זמנו להיעקר. פירוש זה מסתבר כיוון ששאלת הנצח תופסת מקום רב בספר קהלת. פסוקים רבים מעוררים את בעיית זמניות הישגי האדם, וכי לא נותר דבר בעל ערך עם מותו. מצוקת הזמניות גוברת כשמתברר כי אין וודאות שהיורש לא ימוטט את כל ההישגים, ואף אם לא יקרה כך - שמו של הראשון לא ייזכר עוד. לפיכך, מתעצמת תחושת המצוקה מהיות כל פעולה זמנית בלבד, ובאופן פרדוכסלי הנטיעה עצמה תהווה בעיה בעת הגעת זמן העקירה. לו כלל לא הייתה נטיעה בנמצא לא היה צורך בעקירה. העתיד עשוי להוכיח כי לא די בכך כי הנטיעה הייתה מיותרת ולא נותרה לנצח, עוד היא עצמה מהווה מכשול בעת עקירת נטוע.

לדעתנו, ישנו נדבך נוסף בפרשנות הקשר בין השיר למסקנה. אין השיר מעלה את מצוקת הנצח בלבד אלא הוא עוסק בשאלת ההווה, הדנה בשאלת המעשה הנכון אותו יש לעשותו. שאלת היתרון אינה נוגעת לשארית

ההיסטורית בלבד, אלא להחלטות אותן צריך האדם לקבל. העובדה כי אין דבר ברור, עתים עת לטעת ועתים עת לעקור נטוע, מביאה לאי-קיומה של ידיעה מבוררת בדבר המעשה הנכון שיש לעשותו בנקודת זמן מסוימת - לטעת או לעקור נטוע. זו המצוקה האמיתית העולה בשיר - בעיית מה יתרון לאדם באשר הוא עמל טמונה בעובדה שאין העמל יודע כלל ועיקר מהו המעשה הנכון שיש לעשותו כעת. ייתכן ומתייסר הוא בייסורים כדי לטעת (וזה משמעותו של הביטוי 'עמל' במקרא) והוא יגע לריק כיוון שעת זו תובעת את היפוך המעשה. וכן להיפך, ייתכן ועקירתו כעת אינה דבר נכון, כיוון שזמן הנטיעה היגיע.

יש לזכור כי ספר קהלת הינו ספר קיומי. דומה הוא בכך לספר איוב, שאף הוא אינו מחפש תשובות תיאולוגיות אלא תשובות קיומיות. שאלתו של ספר איוב מתמקדת בויכוח על מה יעשה האדם שחרב עליו עולמו ביד הקב"ה, והוא משוכנע כי אין זה צודק. איוב אינו שואל על בעיית הרע בעולם, אלא את שאלתו הפרטית. מובן שהיא נוגעת בשאלות תיאולוגיות, אולם לא הן עומדות במוקד. גם רעיו - יותר משעונים לו על דרכי הנהגת ד' עוסקים הם בדרכי הנהגת האדם בעת פגיעת יד ד' בו. כמוהו גם ספר קהלת. ספר קהלת אינו שואל שאלות על הקב"ה, אף שיש בו מסקנות מסוימות בדבר הדרך בה מנהיג הקב"ה את עולמו. ספר קהלת שואל את שאלת מחבר הספר - מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש, לאמור: כיוון שהכל דומה להבל הפה, ואין קיום למעשה האדם, אין טעם בכל הצער והייסורין הנובעים ממעשיו בעולם. אחת מהסתעפויות התבוננות זו היא זו שלפנינו - סיבה נוספת לחוסר היתרון בעמל האדם נובעת מן העובדה כי עת לכל דבר. אין הוא יכול לבחור נכונה את אשר יעשה, כיוון שאין דבר וודאי לעשותו. להלן נראה כי בחתימה הראשונה של ספר קהלת מופיעה התמודדות קהלת בבעיה זו, דבר המוכיח אף הוא את נכונות פרשנות זו למשמעות השיר. עיקר דברינו במאמר זה יעסוק בשאלת הספק כפי שהוצגה לעיל - מהם הכלים המצויים בידנו לבחור בדרך נכונה, אם בכלל. ספק זה שאנו עוסקים בו אינו נוגע כלל ועיקר ביסוד האמונה. תיאוריית הספק ביסוד האמונה ו'ההימור האמוני' מבית מדרשו של פסקל אינה מעניינתנו כעת, ואף חולקים אנו עליה מיסודה. דברינו יונקים מן הוודאות המלאה העולה מן האמונה בדבר ד' ובתורתו. אמנם, לא ניתן עוד להעלים עין מן הספק הכרוך בעקבן של השאלות הגדולות בדבר דרכי ביטוייה המעשיים של אמונה בלתי מעורעת זו. הספק מצוי ברובד השני - מהי הדרך הנכונה להביא אמונה לידי קומה מלאה ושלמות הופעה. ההכרה היסודית העומדת בבסיס דברינו היא כי אין דבר בעולם שהוא נכון תמיד, אף על פי שיש לחתור אליו. כל הדרכה וכל מעשה מותנים בשאלות הנוגעות לזמן ולמקום, דבר הנוטע את הספק ביחס לכל עניין ועניין שאנו עוסקים בו. עובדה זו היא הקשה מכל ובה אנו עוסקים במאמר זה.

ב

הוראת שעה של נביא כראייה לקיום הספק:

ההוכחה לקיומו של הספק מצויה ביסוד דין הוראת שעה של הנביא. הלכה זו מלמדת למעשה כי התורה כולה מותנית. כדי לבאר טענה זו נרחיב מעט בעניין הוראת שעה.

במסכת מכות משתמשת הגמרא באחת המידות שהתורה נדרשת בהם באגדה, הגימטריא, כדי לייחד את שתי הדיברות הראשונות (בחלוקה המקובלת): "אמר רב המנונא מאי קרא תורה צווה לנו משה מורשה ? תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו (מכות כג ע"ב). הגמרא קובעת כי שתי המצוות הראשונות בעשרת הדברים שונות באופן מהותי. אלו מצוות שנאמרו מפי הגבורה, ואין הן כלולות ב'תורה', אלא הן דבר-מה שהוא מעל לתורה. קביעה זו מתחזקת לאור הייחוד בניסוחן - שתי הדיברות הראשונות נאמרו בגוף ראשון, בעוד שאר התורה רשומה בגוף שלישי.

האם להבדל סגנוני זה ביטוי במישור המעשי ?

נראה, כי בהבדל בין שתי הדיברות לבין התורה כולה נעוץ יסוד דין הוראת שעה של נביא. הרמב"ם פסק כי התפקיד היחיד של הנביא, בענייני הלכות תורה שבעל פה, הוא הוראת שעה. נביא מוסמך להקפיד קיומן של מצוות מסוימות. מובן שמדובר בנביא שהואמן על ידי ריבונו של עולם ונבואותיו הטובות התקיימו פעם אחר פעם, וכן בהקפאה המכוונת להוראת שעה ולא לעקירת דבר מן התורה. נביא כזה מוסמך לקבוע כי ישנם מצבים

בהם אין מצוות מסוימות באות לידי ביטוי. אמנם, עניין אחד בלבד אין הנביא יכול להורות, אפילו לא כהוראת שעה, והוא עבודה זרה, שמקורה בשתי הדיברות הראשונות. ההיגיון בהלכה זו ברור: המצוות כולן יחסיות הן. באופן פנימי קיימות שתי מצוות בלבד - 'אנכי' ו'לא יהיה לך'. עיקר המצוות הוא לבטא את מציאות ד' בהליכה בדרכיו, בשמיעה למצוותו ובזהירות מאיסוריו. על פי רוב, רצון ד' הוא בשמירת תרי"א המצוות, מהן מצוות עשה ומהן מצוות לא תעשה. אולם, ישנה אפשרות חריגה בה מתגלה רצון ד' דווקא בהפך המצווה. תפקידו של הנביא הוא לחשוף מציאות זו, ולבשר לעם כי רצון ד' כעת הוא להקפיד מצווה מסוימת. בשמיעה לדבר הנביא מתקיימות שתי הדיברות הראשונות. מתברר כי אין המצוות עומדות לעצמן - מהותן היא עשיית רצון ד', והן כולן כפופות לשתי דיברות אלו. אדם השומר שבת מקיים למעשה שתי מצוות - שבת ו'אנכי'. אדם הנמנע מעבירה מקיים שתי מצוות, דוגמת 'לפני עוור לא תתן מכשול' ו'לא יהיה לך אלוקים אחרים על פני'. על כן מוסמך הנביא לקבוע כי ביטוייה המעשי של מצות 'אנכי' בתקופה גדורה משתנה, אך אין הוא יכול לגעת במצות 'אנכי' עצמה. זוהי המשמעות המעשית של אמירתה בגוף ראשון.

דין הוראת שעה מגלה אפוא פן נוסף בשבר הנורא המאפיל על מציאות זמנינו. שכן חתימת הנבואה לא פגעה רק בחוויית הקשר הדו-סטרי עם ריבונו של עולם, אלא חסמה גם את דרכה של הוראת השעה במציאויות משתנות. הוראת שעה של נביא מלמדת אף היא כי ישנם מצבים שיש לנהוג באופן שונה. למעלה מזה, דרך כלל הופיעה הוראת שעה בשעות משבר. או אז לא יכלה התורה להופיע במלוא שיעור קומתה, והנבואה הדריכה כיצד יש לממש את דבר ד'. מציאות סבוכה זו שאנו מצויים בתוכה מעצימה עוד יותר את הספק הכרוך בעקבנו. האם ייתכן כי במציאות המסובכת של ימינו יש להקפיד עניין מסוים ולפתח אחר ? הייתכן כי על אף האמונה הבלתי מעורערת בנצחיות התורה דווקא שמירה קפדנית על דרך מסוימת היא הליכה לכיוון ההפוך מאשר רצון ד' ? הראייה קוק אף הפליג וכתב כי ייתכן שחלק מתהליך הכפירה של היום הוא תחליף הוראת שעה. כיון שאין אתנו יודע עד מה, ואילו הוראת שעה נצרכת בכל דור ובכל שעה, משמשת הכפירה כהוראת שעה האונסת את האומה הישראלית. אף בלא דברים מרעישים אלה מתעצמת בעייתנו כפל כפליים. דבר שהוא נכון ביחס למצוות התורה ודבר ד', קשה שבעתיים בעניינים שמלכתחילה משתנים הם, כגון אלו שהופיעו בשירו של קהלת ! לפיכך, שאלת הספק הולכת ומתגברת יותר ויותר. אין אנו יודעים עד כמה פתר הנביא ספקות אישיים. מסיפור שאול ונערו התרים אחר האתונות וכן מספורי אלישע עולה כי הנביא ירד לפרטי הפרטים של המציאות. לכל זה אין שארית בימינו, ולפיכך שאלות הספק מתרבות.

ג

פרשיות שהספק כרוך בעקבן:

כדי להקל על הקורא לעקוב אחר עיקרי הדברים נציג חמש בעיות שהספק כרוך בעקבן. אנו נשתמש בבעיות אלו ככלי עזר לביאור דברינו. בעזרתן נוכל להדגים יישום מעשי בכל אחד מן העקרונות והשלבים שנפתח להלן. בחרנו חמש בעיות מן היסודיות ביותר, המלמדות כי אין הספק מצמצם עצמו לעניינים שוליים בלבד, אלא הוא מעורה בעניינים הנוגעים בשורשי הכרעות המצויות בימינו. אנו נציג בקיצור, אף על פי שכל אחת מהן יכולה לפרנס דיון שלם. נדגיש כי הן משמשות בידינו דוגמאות בלבד, ואין בדברינו כדי לקבוע מהו פתרון הספק המתבקש בכל אחת מהן. למעלה מכך, עיקר טענתנו הוא שאין ביד אדם לפתור את הספק. המוטל עלינו הוא לנסח דרך לקיום במצבי ספק, ולהדרכות שאינן וודאיות. הדרכות אלה תלויות בטיב הספק (שקול ושאנו שקול), בקיומה של נקודת מוצא, בדרכים להכריעו ובמשמעויותיו השונות. על-כן, נדגים את הבעיה בחמשה עניינים שאינם דומים זה לזה והם לקוחים מעולמות שונים: פרשת המרגלים, האמת והשלום, אלטיסיות ועממיות, היחס לפורקי עול מלכות שמיים ושעות הפנאי.

1. פרשת המרגלים:

מצות ישוב ארץ ישראל היא מצווה ככל המצוות בתורה. בין מוני המצוות היו שלא מנו אותה כלל ועיקר ואילו ראשונים אחרים, בראשם הרמב"ן, ציינו אותה כאחת מתרי"ג מצוות. הפוסקים האחרונים ברובם אימצו את עמדת הרמב"ן, ועל כן דברינו יניחו כי דבריו נפסקו להלכה. קביעה זו מתבססת על בירורים רבים שנעשו בחמישים השנים האחרונות על מצוות ישוב הארץ, ואין כאן מקום להאריך בסוגייה זו. אנו מבקשים להדגיש כי אף אם ההפך הוא הנכון - לאמור: מצוות ישוב הארץ אינה כלולה ברשימת תרי"ג מצוות - שאלת הספק שנעסוק בה להלן גדולה פי כמה. הנחתנו כי הלכה כדברי הרמב"ן מבססת את הטעון כי אף לאור דרכו הספק כרוך בעקבנו.

אף על פי שבמניין המצוות של הרמב"ן היא מופיעה כמצווה בין המצוות, הפכה מצווה זו להולכים בדרכו למצווה מיוחדת, כמעט אחד מעיקרי אמונה. יש שכתבו כי העובדה שאין היא מופיעה במניין המצוות של הרמב"ם מלמדת כי לדעת הרמב"ם היא יסוד התורה שלא ניתן להכניסו לסד המגדיר אותו כמצווה, כיוון שיישוב הארץ גבוה בהרבה. אין ספק כי הסיבה לראייה חריגה זו נעוצה בדברי חז"ל על מעלת ארץ ישראל ויישובה. חז"ל מפליגים בשבח הארץ ובהיות הישיבה בארץ שקולה כנגד המצוות כולן. אף הרמב"ם (הלכות מלכים) מביא מאמרים אלו, והרמב"ן מבסס עליהם את הגדרת ישוב הארץ כמצווה. אמת היא, כי אף ללא דברי הראשונים בולטת מאוד מעלת ארץ ישראל בתורה שבכתב ובדברי נביאים, וכן המקום אותו תופסת ארץ ישראל ויישובה. מני ההתגלות הראשונה לאברהם אבינו, המצווה עליו ללכת אל הארץ הזאת, ועד לחתימת הנבואה, עומדת ארץ ישראל ותולדות השראת שכינה בה במוקד כתבי הקודש.

אמנם, כשבאים אנו לשאלת יישום המצווה למעשה בולטת פרשת המרגלים כאבן יסוד בתפיסה זו. כתיבת המרגלים לדיראון עולם על שמאסו בארץ חמדה, והעובדה כי יחס התורה לחטא זה חמור מהיחס לחטא העגל, העמידה פרשה זו כיסוד מכונן להבנת מעמד ארץ ישראל בתורה. טיב חטאם המדויק של המרגלים לא נתברר כל צרכו. יש שכתבו כי לקו בחוסר אמונה, יש שכתבו כי חטאם נובע מדבקות בתפיסת המדבר הגלותית מול התפישה בארץ ישראל המקדשת את חיי החומר, ועוד פירושים שונים. הצד השווה בהם הוא העובדה כי המואס בארץ חמדה חוטא חטא גדול, והאתגר הגדול הוא לשוב ולהתיישב בארץ ישראל. אף בעלי התוס', שבדבריהם מצויות עמדות שונות בעניין ישוב הארץ, וחלקם תלה את מצוות ישוב הארץ ביצירת אפשרות לקיים את כל מצוותיה בלבד ולא כעיקר בפני עצמו, לא חלקו על חלק נכבד מהדינים התלויים בישוב ארץ לעצמו, קל וחומר שלא בטלו את דברי חז"ל המפליגים בשבח הארץ.

אולם, מן הלומדים נתעלמה לעתים העובדה כי מיד לאחר חטא המרגלים בא חטא המעפילים שהוא הפוך בכיוונו. קודם למעשה המעפילים היה העולה לארץ ישראל מקיים את מצות ד', ומי שלא אבה לעלות ממרה את פיו. אך חלפה דקה, וההפך הוא הנכון: העולה הוא הממרה את פי ד', ואילו המקבל עליו את הדין והולך במדבר ארבעים שנה ללא ניסיון לעלות הוא העושה את רצון ד'. יכול בעל דין לבוא ולבאר עניין זה בקלות - האיסור לעלות נעוץ בעונש אלוקי, אולם בכל מצב אחר יש לעלות ולכבוש את הארץ, ועל כן לא ניתן ללמוד מפרשת המעפילים עניין הנכון לדורות. אמנם מסקנה זו אינה מדויקת בתרתי - ראשית, אף אם קביעה זו נכונה וודאית, משמשת היא מקור לספק - שמא מצויים אנו במצב דומה לזמן שאחר חטא המרגלים, בתקופה של הסתר פנים ועונש משמיים, ולפיכך עלינו להימנע מלעלות ולכבוש. העובדה כי לפחות פעם אחת בהיסטוריה נאסר לעלות מלמדת על יחסיותה של מצוות העלייה. שנית, אין זה נכון כי דבר ד' לא לעלות הופיע פעם אחת בלבד. אנו מכירים ציוויים רבים מתקופות החשכת פנים, כגון ירמיהו שניבא שלא לעלות, ולהיכנע ולא להילחם. אף בחז"ל אנו מכירים את דברי רב יהודה אמר רב - כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, וכן את שלושת השבועות - שהיו נתונות במחלוקת, אולם ייתכן והלכה כמותן. גם מעשהו של רבן יוחנן בן זכאי במלחמת החורבן מלמד על כך. אמנם, ניתן לטעון כי המכנה המשותף לכל אלה הוא העובדה שאלה הם ימי חושך והסתר פנים. אולם הבקיא בעיון התנ"ך יודע כי האיסור להילחם קיים כבר בתקופת חזקיהו וייתכן שאף קודם לכן. הנביא אסר את המלחמה וקרא להם להיוושע בשובה ובנחת. כל אלה הם מצבים המלמדים כי לעתים נדחית מצוות ישוב הארץ וכיבושה מסיבות שונות. עניין זה לעצמו מוליד את הספק, שמא ההדרכה האלוקית כעת היא לא לכבוש, בין אם משום שאין עם ישראל ראוי ובין אם מסיבות אחרות.

עד כאן לא דברנו אלא בה עצמה. אמנם, מצוות ישוב הארץ עומדת לא אחת בסתירה לעניינים חשובים אחרים, כגון השלום, שהוא אחד מן היסודות עליו העולם עומד, או חובת צמצום שפיכות דמים בעולם. לשאלת השלום ועימותו בסוגיות אחרות נתייחס להלן. דבר ברור הוא כי מצוות כיבוש הארץ דוחה את השלום לעתים ואף מביאה בכנפיה שפיכות דמים. המצווה אמנם דוחה את אלה, אך אינה מבטלת אותם, ואף הם מהווים שיקול בקביעת המדיניות הראויה. אף שלצורך דיוננו נתעלם מהם, ונעסוק במצווה עצמה ובדחייתה מפני הנהגה אלוקית שונה, אנו מציינים גם את השלום ושפיכות הדמים כעניין המאדיר את עוצמת הספק הכרוכה במשמעות הרוחנית של מדיניות מדינת ישראל. מובן שבדיון זה אין אנו עוסקים כלל בהיבטים המעשיים והפוליטיים של מדיניות זו, כגון היכולת לסחוף את העם כולו אחריה, אלא בדיון התורני לעצמו.

לפיכך, שאלה של ממש היא מהו דבר ד' בזמן הזה. כזכור, ראש הממשלה בנימין נתניהו הפטיר הערה שאינה במקומה באזנו של הרב כדורי, על הקבלה בין עמדות השמאל הישראלי לחטא המרגלים. אנו, כתלמידי חכמים, איננו צריכים להתייחס לצד הרכילות והפוליטי בעניין, אלא לשאלה הנוגעת בעיקרון - האמנם הסובר כי יש להסגיר חלקי ארץ ישראל ביד נוכרים הולך בדרכם של המרגלים, וראוי לגינוי? האם ניתן לטעון בוודאות כי דבר ד' היה קורא עתה לכבוש את ארץ כולה ולא להניח ביד זולתנו מן האומות? האם האמונה בנצחיות התורה ומצוותיה קובעת כי מצוות ישוב הארץ חלה בכל עוצמתה אף היום (ואם כן - מדוע אין אנו מחנכים לפחות לכיבוש עבר הירדן המזרחי)? הייתכן כי לו נביא היה חי בקרבנו היה קורא להיכנע וללכת בדרך של נסיגה ולחכות עד יעבור זעם?

נראה כי אין הספק נעוץ בהערכת המציאות בלבד, מקורו ביסודות העניין: למן השאלה בדבר היותה של מצוות ארץ ישראל מצווה כתר"ג מצוות, דרך שאלת הקפאתה בעת הזאת ועד לשאלות המעשיות הנוגעות לעניין. בכל אלה הספק מצוי, ואנו קרויים לפיתוחה של משנה קיומית במציאות ספק.

2. האמת והשלום:

אחד הסימנים המובהקים של דיני דרבנן הוא ניסוחם כחובת התרחקות. במקום בו מצויה חובה שלא להתקרב לאיסור, ולא דין העומד בפני עצמו, ניתן לקבוע כי מדובר בתקנת חכמים. אמנם, יש שפרשו כמה מצוות מן התורה כך, דוגמת שיטת הר"ן באיסור 'בל יראה ובל ימצא' שהוא חלק מדיני הרחקה מאכילת חמץ לשיטתו, אולם אין זה פשוטו של מקרא, ואף איסור חמץ במקדש מורה כי דברים אלה קשים להולמם כטעם יחיד לאיסור. שני עניינים שונים ובלטים בחריגותם. ראשון בהם הוא חובת הרחקה מעריות, 'לא תקרבו לגלות ערווה', בה לא נעסוק בדיון זה. שני בהם הוא חובת ההתרחקות מן השקר, "מדבר שקר תרחק". דברים אלה מובנים לאור המקום אותו תופסת מידת האמת. ראשית היא חותמו של הקב"ה. שנית, היא אחת מיסודות קיום העולם. שלישית - ללא הקפדה עליה יהיה המוצא היחיד המאפשר קיום בעולם הרחקה למלון אורחים במדבר. התורה המצווה על התרחקות מן השקר מעמידה את העולם על מכונו בעת דרישת האמת. אף שרוב מוני המצוות לא מנו את חובת ההרחקה מן השקר כמצוות עשה המוטלת על כל אדם (הרמב"ם מנה אותה כחלק ממצווה המוטלת על הדיין; סמ"ג מנה כמצווה עצמאית; החינוך כלל אותה במצוות לא יחל דברו), הלכו כולם לאור ניסוחו של בעל ספר החינוך: "...שורש המצווה ידוע, כי השקר נתעב ונאלח בעיני הכל, אין דבר מאוס ממנו, והמארה והקללות בבית כל אוהביו, מפני שהשם יתברך אל אמת וכל אשר אתו אמת, ואין הברכה מצויה וחלה אלא במתדמים אליו במעשיהם, להיותם אמיתיים כמו שהוא אל אמת, ולהיותם מרחמים כמו שידוע שהוא רחום, ולהיותם גומלי חסדים כמו שהוא רב חסד, אבל כל מי שמעשיו בהפך מידותיו הטובות, והם בעלי השקר שהם בהפך מידותיו ממש, כמו כן תנוח עליהם לעולם מה שהוא הפך מידותיו, והפך מדת הברכה שהיא בו היא המארה והקללה, והפך שמחה ושלום והתענוג שהם אתו הוא הדאגה והקטטה והצער, כל אלה חלק אדם רשע מאליקים, ועל כן הזהירנו התורה להרחיק מן השקר הרבה, כמו שכתוב מדבר שקר תרחק, והנה הזכירה בו לשון ריחוק לרוב מיאוסו מה שלא הזכירה כן בכל שאר האזהרות, ומצד הריחוק הזהירנו שלא נטה אוננו כלל לשום דבר שנחשוב שהוא שקר, ואף על פי שאין אנו יודעין בבריא שיהא אותו הדבר שקר..."

אמנם, מול תביעה חד-משמעית זו אנו מוצאים מידה הפוכה לאמת שהיא בסיס העולם באותה מידה - השלום. אף השלום אחד משמותיו של הקב"ה הוא. אף השלום אחד מיסודות העולם. אף השלום הוא מידה שונה מן המידות - אין להסתפק בעשיית שלום אלא יש לרדפו. כנגד כל עניין הכתוב על מידת האמת ניתן למצוא את מקבילתו במידת השלום.

שתי מידות אלו עומדות אחת כנגד השניה, הן במישור התיאולוגי והן במישור המעשי. אנו לא נדון כאן במישור התיאולוגי, ואך נזכיר את דברי המדרש בדבר ויכוח על בריאת אדם, ואמירת 'ותשלך' אמת ארצה' על ידי הקב"ה. במישור המעשי הדברים קשים שבעתיים. הקפדה יתרה על האמת פוגעת באופן ישיר בשלום העולם וקיומו, והדברים נכונים אף בכיוון ההפוך. חלק מעניינים אלו נידונו בסוגיות. ידועה מאוד הסוגיה של כיצד מרקדין לפני הכלה, וכן הסוגיה המורה שמצווה לשנות מפני השלום. אף דרדקי דבית רבן מכירים את הסוגיה המלמדת תלמיד חכם לשנות בדיבורו בשלושה נושאים ועוד ועוד. ה'בן איש חי' ייחד תשובה ארוכה המרכזת ומלקטת מקומות רבים בהם עולה כי האמת נדחית מפני השלום (שו"ת תורה לשמה, שסד). תשובתו מורכבת ומסובכת, וחלקים ממנה יובאו בהמשך דברינו. בולט בה מניין גדול של מקומות בהם רדיפת השלום חייבה את דחיית האמת מפניה.

אמנם אין זה כלל חד משמעי, ופעמים רבות חייב השלום להידחות מפני האמת. לפיכך אנו מצויים במציאות מתמדת של ספק. האמנם נכון במציאות מסוימת לחשוף את האמת ולהביא לידי קרע של שלום, או להפך - הדבר הנכון מבחינה הלכתית ומבחינת ההדרכה התורנית הוא להיות נאמנים לשלום ולשלם את מחיר האמת. אף זו שאלה שהספק כרוך בעקיבה באופן מתמיד. המעיין היטב בספרי ההלכה ימצא מעט מאוד על כך, בשל חוסר היכולת להגדיר מצבים. מדובר במשתנים רבים, שאינם מאפשרים העמדת הלכה חתוכה.

3. אלטיסיות ועממיות:

שתי האידאולוגיות החינוכיות ידועות כבר מקדמא דנא. במקומות רבים בעולמם של חז"ל נידונה שאלה היחס בין הכמות לאיכות, כגון: "והעמידו תלמידים הרבה" - שב"ש אומרים אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר וב"ה אומרים לכל אדם ישנה שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרב לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים וחסידים וכשרים (אדר"נ פ"ב). כן ידועה אמרתו של רשב"ג "כל תלמיד שאין תוכו ככרו - לא יכנס לבית המדרש" (ברכות כח ע"א), החלום שראה, ופרשנויות שונות לטיב החלום ופישרו. אין אנו רואים מקום להביא את המקורות כולם כיוון שסוגיה זו נידונה מעל במות רבות.

אף השיקולים לכל כיוון ידועים. חלקם נוגע לסכנת הקלקול העלולה לצאת מהוראה לתלמידים שאינם מהוגנים. חלקם נוגע בעניינים של הקצאת משאבים, וחלקם קשור בתפישה עקרונית של אלטיסיות מול עממיות. כל אלה נידונו פעמים רבות לאורך ההיסטוריה, אף בתשובות הנוגעות להלכה וגם בספרי הדרכה לתלמידים.

לפיכך קשה מאוד להכריע בין השניים. אף כאן מדובר בסוגיית ספק, הנובע משתי סיבות. ראשונה - חלק מן השיקולים לכל כיוון נוגע בהערכת העתיד. האם כיוון אלטיסטי ימשוך את ה'רף' כלפי מעלה, או שהוא יביא להעמקת הקרע, לשנאת תלמידי חכמים והקטנת השפעתם בחברה, ואף לריבוי עמי ארצות בישראל. ייתכן אף שיביא לדחיית חלקים נרחבים מן האומה ושלילתם להתבוללות רוחנית, כשם שעשוי היה לקרות ערב הופעת תנועת החסידות. שאלות נוספות הנוגעות למציאות מסתפקות בהערכת מחירה של הורדת הרמה ויצירת מערכת חינוכית רחבה - האם אין בכך מעילה בתפקיד מסירת התורה מדור לדור, ובחובת מיצוי הכוחות כולם וכדו'. אולם, אין שאלות עובדתיות אלה, הנובעות מהערכת העתיד, חזות הכל. גם אם ניתן היה להעריך את הצפוי לקרות מתעוררות שאלות הנוגעות לעצם העניין: האם יש לחתור לקראת עילאיות או רוחב מלא של הופעת תורה בישראל, האם האחריות הנובעת מהיות ישראל מעורבין זה בזה אינה תומכת בהרחבת מעגל הלומדים כדי לרומם את כלל ישראל וכדו'.

שאלות אלה הן שאלות הספק המנקרות היום בחלל העולם. הן מצויות ברמות הגבוהות ביותר, העוסקות במערכת החינוך ובדרכי הוראת תורה, ומשתלשלות עד לביתו של כל אדם. לשאלה זו פנים חברתיות, אמוניות, עניינים שבחסד ועוד נושאים רבים, ואף כאן עומדת שאלה מהו רצון ד', ומהי הדרך הנכונה.

4. היחס לבנים שהתרחקו מאהבת שמיים ויראתם:

רבות המשפחות בישראל המתלבטות מהי הדרך הנכונה להגיב כלפי בניהם שהפסיקו לקיים תורה ומצוות ועקרו עצמם מחברת היהודים המאמינים. פנים רבות לשאלה זו, למן העיקרון התיאולוגי של הקשר עם עוזבי הדת, ועד לשאלה המעשית - מהי הדרך הטובה ביותר כדי לשמור על הקיים, ליצור בסיס להידברות עתידית, ואולי אפילו להתברך מדרך חיים שמקורה ברצון חופשי ולא כחלק מהתמדה בדרך החיים של ההורים. ניתוח מעניין של סוגיה זו מצוי בהשוואת נוסחים בבליים וארצישראלים העוסקים בארבעת הבנים שכנגדם דיברה תורה. אף לשאלה זו פנים רבות, סוציולוגיים, פסיכולוגיים וכדו'. אמנם, כותרת שאלה זו מחייבת פתיחה בשאלה התיאולוגית, כלומר: מהי קשת האפשרויות לתגובה המוכרות בהלכה - האם ישנה אמירה חד משמעית המחייבת חיבוק באהבה או להפך - חיוב הלכתי לנתק קשר עם העוזבים את הדת, או שההלכה עצמה מכירה במורכבות הבעיה, וכוללת מגוון אפשרויות ומשמעויות. יש לזכור כי תשובה לשאלה זו אינה טקטית בלבד - כל תשובה מחייבת עיגון תיאולוגי. אם הכיוון הוא כיוון פתוח ומחבק יש לבחון מהי ההצדקה התורנית לסטייה מן ההלכה, המחייבת כללי התנהגות חתומים ודוחה פריצת מחסומים וגבולות. כך גם לגבי התשובה השניה - אמירה חד משמעית השוללת כל קשר עם בנים שעזבו מחייבת עיגון תיאולוגי, ובירור האם מתנכרת ההלכה לקשרי הורים וילדיהם אף אם אין הם הולכים בדרכם כמו גם השאלה האם אדישה ההלכה לסיכוי העשוי להתפתח דווקא מתוך שמירת הקשר.

סוגייה זו נשתנתה פעמים רבות, בעיקר בבית מדרשו של הראי"ה. עמדת הראי"ה עצמו הייתה טעונה ומורכבת, וסוגייה זו היא בין המקומות הבודדים שהראי"ה חשף בפנינו את התלבטותיו, במאמרו 'על במוותינו חללים'. במאמר זה חשף הראי"ה הן את קנאותה של תורה והן את היחס המיוחד הנובע מאהבת ישראל. אנו נדגים את מורכבות השאלה בתשובת הרשב"א (תשובות הרשב"א ה, רלח) העוסקת בעניין מקביל בתחום הרבני:

"וזה מה שהשבתי לחכם ר' יעקב בן הכסף, בעל ישיבה בטוליטולה, על הנהגת המדינה זו, ויסור העוברים. דע: כי לשון רכה תשבור גרם, ולעולם כל מישור ומישור, ופנה דרך לפני העם, להסיר המכשלה את העם צריך לעלות מן הקלה אל החמורה. ואין נוטלין כל החבילה ביחד, ואחר כוונת הלב הדברים אמורים. כבר ידעת מ"ש בנזיר (דף כג:): גדולה עבירה לשמה, ממצווה שלא לשמה. וכבר הראו לנו מועצות ודעת, במה שהזכירו בפ"ק דע"ז (דף טז) גבי של בית רבי, שהיה מקריב לבית קיסר שור פיטם ביום אידם, חיסר ד' רבוון. שלא יהיו מקריבין אותו יום, אלא למחר. חיסר ד' רבוון, שלא מקריבין אותו כל עיקר. ואמרו: ר' למעקר מילתא בעי, ועקרי אותה פורתא פורתא.

הנה זאת שמענה, ואתה דע לך עוד, כי אי אפשר לנהוג בכל האנשים במידה אחת. וזכור נא עניין דוד אדונינו מלכינו, אשר נהג להעלים עינו מיואב ושמעי, ואע"פ שהיו בני מות. והטענה שאמר: כי היום ידעתי שאני מלך על ישראל. כי לכל זמן מזומן, והעלמת עין מן העובר, לעתים מצווה, והכל לפי צורך השעה. והחכם מעלים עיין לעתים בקלות.

ואני רואה שצריך שיתחזק עניין התקנות בתחילה, ולא יכנס במחלוקת. וכבר ידעת עניין מלכנו הראשון שאול, כי היה כמחריש והעלמת עין בדבר זה, עד אשר יחזקו זרועות העומדים על הפקודים, מצווה רבה. והמקיים את המצווה, עשה סמוכות לתקנה, ובנקלה חומה בצורה. ואחר תחזקנה ידיך, ומלכת בכל אשר תאווה נפשך. והנך רואה כי גלתה סנהדרין ממקומה, כדאיתא (בסנהדרין דף מא) כדי שלא יצטרכו לרבות בדיני נפשות, מפני שראו דרבו הרצחנים. כ"ש אנו, שאין בנו כוח מדין תורה לדין בדיני נפשות, ואף לא בדיני קנסות, אלא לצורך השעה. ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה, כמוזכר בסנהדרין (דף מו) וביבמות (דף צ). ואם השתיקה לעתים לגדר, אין כאן סייג בחזקה ידבק ההפך.

זהו עצתי, שתפתה בלשון רכה, פעם ושתים. והרבה רעים על הרעים, שמאל דוחה וימין מקרבת, אולי יזכו, וישובו מדרכם הרעה, ורשעים עוד אינם. ואם לא ישמעו, ויעברו בשלח יעבורו, תלוש ומרוט, טול מקל והך על

קדקדם, אלף ופרוטרוט. היש דבר שצריך שישקול הפסד כנגד שכר. וצריך מתוך והסכמה והמלכה, ומתוך כך יסור הרבים לשום שמים. כי כל שהמעשה גדול, וחזקת היד רצה, צריך יותר השגחה והסרת הכעס. וצריך שיהא הדיין חושש את עצמו, שמא אש קנאתו לשי"ת תבער בו, ותהיה גורמת להעלם הדרך הטוב והנכון מעליו. על כן, כי תבוא הנקימה לפניו, בעודה בכפו לא יבלענה, שמא יאכלנה פגה. אלא יבשלנה, וימתיקנה בסוד הזקנים, וישרים בלבותם..."

המעין היטב בתשובת רשב"א ימצא בסיס נרחב לעיגון יחס סבלני כלפי העוברים. הרשב"א מתבסס על המציאות (לשון רכה תשובה גרס), על דברי חז"ל (גדולה עבירה לשמה), על מנהג חכמים (רשב"ג, הסנהדרין), מלכים (דוד, שאול) וכדו'. למעלה מזאת, רשב"א ער לבעייתיות הכפולה העולה מיחס קשה: הן פקפוק בתועלת שבדבר והן נזקי הנקימה הקשה לנוקם עצמו. המנתח את התשובה יראה כי הרשב"א יוצר כאן דרך מיוחדת במינה. נקודת ההנחה הראשונה בדבריו היא כי מבחינה תיאולוגית והלכתית מותר ואף רצוי שלא לפעול בכוח ולהשיב במענה רך. למעלה מזאת זו גם הדרך המועילה ביותר. אולם אף הרשב"א עצמו קובע כי ישנה נקודה מסוימת ממנה יש צורך לפעול דווקא בכוח.

לפיכך, אף הרשב"א מותיר את התגובה הראויה כשאלת ספק. שכן הקביעה כי לעתים יש לנקוט כך ולעתים כך מביאה לניקור תמידי של הספק. ספק זה קיים הן במישור המעשי - איזו דרך תיצור ריאקציה ואיזו תיצור את ההפך המוחלט ואת ההבנה כי מדובר בקווים אדומים שאין לחצות אותם. אולם מעבר לכך עומדת גם שאלה הלכתית - עד כמה יש להתמיד בקשר נפשי עם עוזבי התורה ועד כמה יש להתייחס אליהם בקטגוריה אחרת. בדברי הרשב"א מתואר תהליך רצוי, המעמיד את הסבלנות כקודמת ליד הקשה, ואנו נעמוד על כך בהמשך. אולם עצם הדיון מלמד על מורכבות הבעיה ועל הספק בדבר היחס הנכון לעוזבים את חיי האמונה. אף שהרשב"א מעגן יסודות רבים של המתנה וסבלנות, הוא קובע כי ישנה נקודה ממנה אין להבליג עוד, ודווקא היחס הקשה הוא התגובה הראויה. קביעת נקודה זו קשה ביותר, והיא היא הספק המצוי אף בשאלה זו.

5. שעות הפנאי:

בכל דור ודור מתחדשות שאלות חדשות הנוגעות בדרכי האמונה. שנים רבות משלו בכיפה שאלות הבחירה והידיעה, הביטחון וההשתדלות, הציונות והאמונה בביאת המשיח, דת ומדע וכדו'. לאורך ההיסטוריה הולכות שאלות ומתבררות, והתשובות הופכות לנכסי צאן ברזל של הדביקות בריבוננו של עולם. רבים ראו בנדידת האומה הישראלית בין הגלויות השונות ליקוט ניצוצות אמת המצויים במקומות כולם, והבאתם לגבול ישראל. אף הנדידה הרוחנית נראית כך: ספיקות שאיימו למוטט את הזהות היהודית הפכו להיות ראש פינה בדמות הקיום היהודי.

דומה כי שאלת דורנו היא היחס לשעות הפנאי. שאלה זו נוגעת בכל רבדי החיים - למן התיאולוגיה ועד לקיום העצמי, למן ראיית דמות האדם ויעודו בעולם ועד לשאלת הקצאת הזמן. היא הפכה לשאלה המרכזית של הקיום בעולם המערבי. צורף גורמים שונים, כגון: הקטנה דרסטית של שעות העבודה, פילוסופיית החיים הקיומית והאפשרויות העצומות שפתחה הקידמה בפני האדם הפכו את שעות הפנאי לאחד העיסוקים המרכזיים בעולם. יעידו על כך הקצאת המשאבים, תשומת הלב התקשורתית וסדר היום של האדם.

שאלה זו אינה פוסחת על האדם המאמין. אף לדידו השתחרר זמן רב ואף הוא ניצב לנגד פנאי הולך וגדל. לכאורה, אין פנאי זה צריך להעמידו בפני שאלה כלשהי, שכן מצוות תלמוד תורה עומדת לנגדו. הציווי לעשות את התורה קבע ואת המלאכה עראי מלמד כי יש לנצל כל זמן פנוי לעיסוק בתלמוד תורה. להלן נשתמש במינוחים הלקוחים מדיני ממונות כדי לבאר מציאות זו, לאמור: לימוד תורה הוא ה'מוחזק' ואילו המלאכה וכל עיסוק אחר הם 'המוציא מחבירו', ועליהם חובת הבאת הראיה שיש לחדול מתלמוד תורה ולעסוק בהם. נקודת המוצא היא כי יש לתלמוד תורה כל הזמן, ותלמוד נדחה רק כתוצאה של כורח, בין אם מדובר בצרכי פרנסה ובין אם מדובר במצווה שאינה יכולה להיעשות בידי אחרים. על-כן, במבט שיטחי נראה אפוא כי אין לאדם המאמין בעיה בקביעת יחסו לשעות הפנאי. אלא אינן בנמצא, ואין לכלול סוגיה זו בדיון העוסק בשאלות ספק.

אמנם, תיאור זה אינו נכון כלל ועיקר. ראשית, אף אם נקבל את תלמוד תורה כנקודת המוצא ואת כל השאר רק כתובעים את הפסקתו מסיבות שונות, עדיין נותר מרחב רב כדי להגדיר 'צורך' מהו. שאלה זו נוגעת לשטחי החיים כולם: מהי רמת ההכנסה המתירה הפסקה מתלמוד תורה והיכן עובר קו הגבול בינה לבין מותרות? האם מחייבת התורה הסתפקות במינימום שבמינימום או שהיא מתירה לאדם לחיות ברחבות ובעושר, ואם-כן היכן עובר הגבול בין השגת עושר זה לבין ביטול תורה? שאלות אלו הנוגעות לפרנסה מעידות על שדה נרחב לעיסוק בשאלת 'צורך' מהו: האם עולמו התרבותי והרוחני של האדם אינו צורך? האם התירה התורה עיסוק בפרנסה כדי להרחיב את הדירה ולא התירה ביטול תורה כדי להרחיב את הנפש? מהו המדד הקובע לשאלה מהו הצורך?

כאמור, שאלות אלו קיימות אף אם נקודת המוצא היא כי תלמוד תורה הוא העיסוק היחיד שהותר לאדם מעבר לצרכיו. אולם אף הנחה זו דורשת בדיקה: האמנם נצטוו כל ישראל על תלמוד תורה ואילו עניינים אחרים הנגעים להישגי הרוח של האדם אינם חלק מן המעמד היסודי של האדם היהודי? האמנם פיתוח טכנולוגי, יצירה ספרותית, נגינה וכדו', אינם ערכים העומדים בפני עצמם, הראויים לעיסוק נרחב?

לשאלה זו גוונים הלכתיים שונים. נראה כי מדובר באנשים שונים בעלי תפקידים שונים בחברה. ישנם תלמידי חכמים הנתבעים לשים עצמם כעורב על בניהם ולייחד את זמנם כולו לתלמוד תורה, וישנם בני אדם שדרך ארץ החיים היסודית היא צריכה להנחות את חייהם. אלה האחרונים נצטוו רק לקבוע עתים לתורה, כדי שלא תשכח מפיהם, וייתכן שהם יוצאים ידי חובה בקריאת שמע בלבד. חלוקה זו מתאימה מאוד למבנה היסודי של האומה הישראלית, המורכב משבטים שונים בעלי תפקיד שונה באומה.

מכל מקום, שוב נכנסים אנו לתחומה של סוגיית הספק, המורכבת משאלות רבות. אחת נוגעת לזיהוי האופי האישי - האם האופי האישי של אדם הוא אופיו של תלמיד חכם או שנפשו מתאימה דווקא לנהוג בדרך ארץ טבעית. פתרון שאלה זו אינו מביא מנוחה אלא מוליד את השאלות הבאות: אם מדובר בתלמיד חכם שתורתו אומנתו ודבקתו בתורתו היא יומם ולילה, עד כמה ה'צורך' התרבותי והאישי, כמו גם חשיבות המנוחה והרוגע הנפשי היא חלק בלתי נפרד מחובותיו, וייתכן שאף מתלמוד תורתו? וכן לגבי האדם שעניינו לנהוג בדרך ארץ ולקבוע עתים לתורה: עד כמה הוא מחויב לעסוק בתלמוד תורה, ומהי רמת הקביעות עליה יישאל בעלות נשמתו לשמיים 'קבעת עתים לתורה'? ועוד כהנה וכהנה.

לפיכך, מדובר הן בספק תיאולוגי (של מיקום העניינים הנוגעים לשעות הפנאי), הן בספק במציאות (זיהוי הדמות והאופי האישי) והן בספק הנוגע להכרעה: כיצד ניתן להביא לידי ביטוי את מכלול החיבור לאידיאות כולן - לתלמוד התורה ולקביעת עתים לתורה גם יחד. אלה שאלות המכניסות גם סוגיה זו תחת כנפי סוגיית הפסק.

ד

ספק - לכתחילה:

המעין היטב בדברינו ימצא כי למעשה כל מציאות של מחלוקת מולידה את ספק ההכרעה. אנו מניחים כי אין מחלוקת נובעת מתאונה היסטורית, בשל סטייה מבירור האמת. בדברינו אנו הולכים בעקבות דברי חז"ל 'אלו ואלו דברי אלוים חיים', שהורחבו הרבה על ידי ראשונים רבים, פותחו על ידי המהר"ל והפכו ליסוד מכונן במשנת הראי"ה זצ"ל. ראיה זו, המכרת באמת מורכבת ועשירה שאינה יכולה להתכנס לתוך ד' אמות מצומצמות, מולידה מציאות מתמדת של ספק. שכן, כנגד כל אמירה עומדת רעותה, שאף היא כוללת בתוכה נקודת אמת של ממש ואף היא מחייבת את אי-דחייתה לחלוטין. האמת מצויה הן במלחמה והן בכניעה, הן באמת והן בשלום וכדו'. על כן, קושי הכרעה והספק הבא עימה הוא אימנטי, ואינו תוצאה של טעות או תאונה. אנו נבחן להלן דרכי הכרעה במצבים אלה, כגון הליכה אחר הרוב, אוטוריטה רבנית, אותות טראנסצדנטיים, סיבת ההכרעה כבית הלל וכדו'. אולם לכל אלה משקל רק לאחר שתוכר ההנחה היסודית בדברינו כי חלק ניכר מן ההכרעות בשאלות היסוד מחייבות מתודה שיטתית של קיום במצבי ספק. בדברים אלה אנו שוללים את

הראיה הפשטנית, המבקשת לקפל עולם מגוון ועשיר למסגרת מצומצמת ואינה מכירה בעושר הרב המצוי בעולם האמונות והדעות.

הביטוי חזרה בתשובה התפרש על ידי רבים כעניין המלמד כי לאדם המאמין מצויות התשובות כולן. עדות לכך היא בהיפוך: כרוצים לבטא את בחירתו של האדם לנהוג כחילוני מציניים זאת בביטוי 'הלך בשאלה', כאילו השאלות מצויות רק בעולמה של הכפירה. כל החי חיים אמוניים של ממש יודע כי עניין זה אינו נכון כלל ועיקר. אין הביטוי 'תשובה' מלמד על תשובות, אלא על שיבה לדמותו המאמינה הטבעית של האדם. דמות זו מאמינה אמונה יסודית ובסיסית, אך שאלותיה מרובות, ומספרן אף עולה על אלה שמצויות מחוץ למעגל האמונה, שכן אין הן עוסקות רק במעשה אדם ותחבולותיו אלא גם בהבנת צווי ד' ורצונו. חלק קטן משאלות אלה פורט למעלה, רק בתור עניינים שיסייעו בידינו לבנות מודל להתמודדות במצבי ספק.

ה

השימוש במודל דיני הממונות וספר קהלת:

קודם להתמודדות עם השאלה ברצוני להדגיש עניין מרכזי במתודה בה אנו עוסקים. שני מקורות עיקריים ילוו אותנו בבירור הסוגיה. ראשון הוא ספר קהלת, שהוא ספר הספק הנוגע בשאלה העקרונית בה אנו עוסקים. דברינו על ספר קהלת יכולנו לפירוש הנראה בעינינו נכון - הן ביחס לשאלותיו והן לתשובה הסופית אותה נתן לעצמו בחתימה הראשונה של הספר (מונה שיבורר להלן). מובן מאליי כי שימוש בספר קהלת כמקור להתמודדות בשאלה מותנה בכך שמסקנות ספר קהלת, ובעיקר בחתימה הראשונה של ספרו, הן מקור לדרך אמונה. הנחה זו, כידוע, נתונה בספק, שכן ניתן לפרש את עמדת חז"ל כעמדה ששוללת זאת. אם אכן הכנסת ספר קהלת לכתבי הקדש נובעת רק מהעובדה שראשיתו דברי תורה וסופו דברי תורה, הרי שאין לראות באמצעותו דברי תורה. ייתכן אף והחתימה השנייה באה לשלול את המסקנות העולות מן הראשונה. על כן אנו משתמשים בספר קהלת ככלי המשמש בידינו להסביר את טענותינו, ואין אנו מבססים את סמכות ההתמודדות עם הספק על ספר קהלת. גם אם לא כיוונו לאמיתת הפירוש של הספר, או שאין ספר קהלת יכול לשמש כמקור סמכות, אין בכך כדי לגרוע את הסברא העומדת בבסיס דברינו.

יפים הדברים גם לגבי המקור השני. אנו נתבסס בדברינו על סוגיות הנוגעות לפתרון ספק בדיני ממונות. אף שם אין אנו טוענים כי ההלכה הנוגעת לדיני ממונות היכולה לשמש כלי פסיקתי בענייני ספק הנוגעים לאמונות, לדעות ולדרך חיים. אנו נעזרים בדיני הממונות כדי לבאר מעט את דברינו, וכדי להציב אותם בדרך משל, כאנלוגיה, היכולה להבהיר את דברינו. אין בכוונתנו לטעון כי ישנו 'פתרון הלכתי' מובהק למצבי ספק, מכוח העובדה כי פתרון זה הוא שנפסק למעשה בדיני הממונות. אמנם, ייתכן כי הדברים נכונים, ודיני ממונות מעידים על יחסה של תורה למציאות הספק. אם אמנם כך הם פני הדברים הרי שבידינו אחד הפירות המובהקים של תורת ארץ ישראל, המקשרת פריטים לכלל גדול, ומנסחת מפתחות לתורה כולה. עניין זה אנו מותירים לשיקול דעתו של הקורא, אף שלנו נראה כי יש בדברינו פרי של תורת ארץ ישראל.

ו

חשיבות העיסוק בשאלות ספק:

אנו רואים חשיבות מרובה לעיסוק בנושא זה, ולערוך דיון מסודר בתחומי הספק, על אף שהביטוי ספק נראה מנוגד לעולמו של האדם המאמין. אמונה מקרינה וודאות ועוצמה, ואין בה מקום לספקות. דורשי רשומות דרשו כי 'עמלק' בגימטריא 'ספק', ובכך דימו את הספק לאמבטי רותחת המצננת את אישה של האמונה. דברים אלה נכונים מאוד ביחס לעצמותה של האמונה. אין האמונה מותירה מקום לספק, ואין היא אלא דבקות מוחלטת בבורא עולם ומנהיגו. אולם אנו שוללים תפישה זו מכל וכל כאשר מדובר בדרכי ביטוייה של אמונה זו במציאות. אמנם, עומדת האמונה מעל לספקות כולם, אולם בדרכי ביטוייה המעשיים רב הספק. לא ניתן להכחיש את המציאות התובעת מאתנו לקבל החלטות רבות, דווקא בתוך עולמה של האמונה, במציאות של

ספק. העלאת שאלות אלה איננה צינונה של האמבטי הרתחת אלא דווקא חתירה כנה וישרה לעמידה על דבר ד'. העובדה כי לא הורגלנו להתמודד עם סוגיות שהספק כרוך בעקביהן מביאה לשטחיות רבה, לפרימיטיביות אמונית, ובעיקר - להכרעות מוטעות הנובעות מנקודת מוצא וודאיות שאין להן ביסוס אמיתי. אנו סבורים כי הספק הוא חלק בלתי נפרד מעולמו האמוני של האדם המבקש תורת אמת והיא אינה נגלית לו. אנו משוטטים לבקש את דבר ד', כאשר ישנו רעב לשמוע את דברי ד', ואין אנו מוצאים אותו. ייתכן כי רוב הספיקות קיימים היו אף בעת שהנבואה משלה בכיפה, אולם, מבחינה זאת, אנו מצויים עתה בגלות ואין אתנו יודע עד מה. על המבקש את תורת ד' באמת לחפש אותה בכל מקום בו היא נמצאת, והמקומות הרבים מעלים שאלות רבות בעניינה.

הקשוב היטב אל תהליכי הדור שומע ספק זה במקומות רבים. ספק זה, אין מקורו בחולשת הנפש. נכון הוא כי ספקות רבים נובעים מחולשה, אך לא באלה אנו דנים. כלפי ליא, אנו דנים בספק הנובע מעוצמת כוחות, המבקשות את גווניה הרבים של תורת ד', ועושר המציאות הוא שגורם לצורך להכריע. אלו הן שאלות הנובעות מאמונה אדירה ומאירה, החודרת אל כל הסדקים והחורים, ודווקא משום כך היא מוצאת גוונים רבים. מורכבות העולם והתקופה בה אנו חיים מעידה על הצורך בבידור סוגיה זו, ואנו מבקשים לפסוע את הפסיעות הראשונות, הן בהעלאת הנושא, והן בניסיון ליצור מודל להתמודד עימו. לא כוחו של עמלק כאן אלא היפוכו - ואוהביו כצאת השמש בגבורתו.

פרק שני: חובת ההכרעה

נקודת המוצא של חיפוש דרך לקיום במצבי ספק היא קיומה של חובת הכרעה. אנו מדגישים עניין זה, אף על פי שבמבט ראשון נראית הנחה זו סבירה, כיוון שניתן לערער עליה. שכן, אין וודאות כי ההכרעה בדרך כלשהי היא התגובה הראויה למצבי ספק. ייתכן כי דווקא הרב-גווניות, והעובדה כי העולם מתעשר דווקא מתפישות שונות, הם המקור הטלאולוגי של הספק, ולשם כך נברא. היות הארץ כולה שפה אחת ודברים אחדים היה הרקע לצמיחת מגדל בבל, ופיזור אנשים על פני העולם כולו היווה פתרון לבעייה מהותית זו. אכן, ישנן תפישות רבות השמחות על עצם קיום הספק, וקוראות לצדדים כולם לפעול על פי נטייתם הראשונית, וכלל לא לתור אחר ה'דרך הנכונה'. תפישת זו היא אחת מהדומיננטיות ביותר בעידן הפוסט-מודרני, ואין מכירה כלל בצורך להגיע לניסוחה של אמת אובייקטיבית. אדרבא, ייטב הדבר אם יהיו דברים בארץ ישראל בכל מחיר כמו גם קוראים לנסיגה, בעלי אמת מול בעלי שלום גם יחד, חינוך הפונה לציבור כולו מול טיפוח אליטות, וכך הלאה בדוגמאות המלוות אותנו בחיבור זה. על כל אחד לפעול כנטיית ליבו, ולא לתור אחר אמת אובייקטיבית. האמת נעשית עדרים עדרים וזו משמעותה האמיתית והחיובית. אין היא תוחמת עצמה לד' אמות מצומצמות, ואין היא מחשיכה נקודת אור בודדת בכל מקום בו היא מצויה. לתפישת זו שורש בדברי חז"ל, 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. מאמר זה נתפרש כנתינת מקום לשיטות כולן, וממנו יכולה להיגזר תפישת כי אין משמעות להכרעה כי כל האמיתות כולן הן דברי אלוקים חיים. מעניין לציין כי תפישת זו מקבלת תמיכה משמעותית גם לאור הפיזיקה המודרנית. לא זה המקום לדון במשמעותה של תורת הקוונטים, ובשאלת הגדרת החלקיק התת אטומי כחומר או כגל, כמו גם לא בשאלת הכאוס. אמנם עניין יסודי אחד בה הוא המאפשר לבחון גישה עקרונית לבעיית הספק.

הנחת היסוד של הפיזיקה הקלאסית הייתה כי ניתן לחשב את מהלכו של אטום בודד. לו היו כל הנתונים ביד החוקר, נתוני הצורה והמסה, החיכוך והלחץ הברומטרי, ההשראה החשמלית והטמפרטורה, יכול היה לחשב את מהלכו של החלקיק הבודד, המשפיע על החומר כולו. חוסר היכולת לעשות כך בפועל נובע מחיסרון בנתונים בלבד, ובהיות אלה בידו ניתן, עקרונית, לחשב את מהלכו של כל מרכיב בחומר.

הפיזיקה המודרנית מערערת על הנחה זו. היא קובעת כי מהלכו של אטום בודד אינו ניתן לצפייה ברמה העקרונית ולא רק ברמה הטכנית. אין האטום פועל לאור חוקים מסוימים אלא באופן מקרי. תיאורטית, ניתן לצייר מצב בו כל האטומים ינועו לכיוון אחד, והתרוצות האטומים בחומר לא תתפזר באופן שווה. דבר זה יביא לקריסת החומר ולריאקציות אין סופיות. במקרה כזה השולחן העומד לפנינו, המורכב מאטומים אלה, יקרוס. אולם, קיימת מציאות סטטיסטית המבטיחה כי מציאות כזו לא תקרה. חוסר הוודאות המהותי בדבר

התנהגות החלקיק הבודד איננו גורר בעקבותיו אי-יכולת לחשב את התנהגות החומר כולו. חישוב זה נעשה על בסיס הנחה סטטיסטית כי פיזור החלקיקים בחומר ייעשה באופן 'שווה'. שאלת הגורם לפיזור סטטיסטי זה נתונה במחלוקת בין הפיזיקאים. בין העמדות מצויה גם זאת הטוענת כי העתיד הוא המנחה את התנהגות החלקיקים. קביעה מדעית כי העתיד עשוי להיות סיבה להווה ולא רק מסובב ממנו פורצת דרכים חדשות בשאלות אמונה יסודיות, ועולם נפתח לבירורי אמונה מחודשים.

רבים מגלים כי לפיזיקה המודרנית השפעה ניכרת על עניינים נוגעים לאמונות ולדעות. היא מאפשרת גישה מחודשת לשאלות אמונה שימיהן כימות עולם. דרך משל, הסתירה בין ידיעה ובחירה מקבלת נקודת מבט מחודשת, שכן הפיזיקה המודרנית מאפשרת ידיעה וודאית של התוצאה הסופית למרות אי הוודאות בדבר התנהגות החלקיק הבודד. תיאוריה זו מאפשרת ניסיון מחודש להתקרב אל בניית מודל להבנת היחס בין השתיים. אף על פי שלא ניתן להגיע אל ההבנה האלוקית עצמה, מכל מקום ניתן לבנות מודל המאפשר להקיש בין הידיעה האלוקית לידיעה האנושית אפשרית, והיא עשויה לחדש ראיות שונות בסוגיה תיאולוגית סבוכה זו. ייתכן שגם ביחס לסוגיה בה אנו עוסקים נפתחות אפשרויות חדשות. מה שנראה כחובה בימות הראשונים - הכרעה במצבי ספק - אינו וודאי כלל ועיקר. שכן ייתכן כי גם בענייניו אין חשיבות של ממש בפתרון הספק. כאמור לעיל, מקור שאלות הספק נעוץ בהכרה כי אין האמת עצמה מצויה במקום אחד, וכי חלקיקים ממנה מצויים בשיטות כולן. בכל השאלות שהעלנו ישנה חשיבות בשני הקטבים ביניהם נע הספק. ישנה חשיבות מרובה כי באותה מציאות עצמה ייעשו ביטויים של התנחלות נאמנה ומלחמה על הארץ, בד בבד עם ההבהרה שאין זו העמדה היחידה. כך גם בעניין האמת והשלום - מהומה גדולה הייתה בעולם אילולא באה לידי ביטוי מידת האמת במלואה. דמותו של רמ"מ מקאצק, לדוגמא, אולי של בעלי המוסר הקיצוניים מבית מדרשה של נווארדוק, ממלאים תפקיד נכבד בעולם. מנגד, העולם ללא ר' יצחק מברדיצ'ב ובעלי שלום וסגוריה אחרים היה הופך לעולם של מהומה ומלחמות. 'האמת והשלום אהבו' יתפרש לפי זה בעולם מורכב ומסובך, בו לא באה לידי ביטוי אמת יחידה בלבד. אדרבא, ייטב לעולם אם הספק לא יוכרע ואלה ואלה ירקדו לפני כלה, עתים ישבחוהו אף במה שאין בה ועתים יקפידו שלא לומר דברים שאינם אמת. כל חתונה תהיה איפוא כחלקיק, והעולם ייבנה באופן סטטיסטי בדרך מסויימת.

לאור דרך זו אין אנו עוסקים בשאלת ההסתכלות על העולם כולו אלא בשאלות הנוגעות להכרעת האדם. בראש דיוננו העמדנו את שאלת קהלת מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת שהשמש. קיצוניות בגישה המתבססת על תורת הקונטטים טוענת כי אין צורך בבירור התשובה האמיתית לשאלת קהלת, כיוון שאין בנמצא תשובה אחת. אי ידיעת האדם את יתרון המעשה והיותו פועל בעולם של ספק אינה גנות אלא שבח. עת לטעת ועת לעקור נטוע, ושניהם יחד מושלים בכיפה. על אדם לכוון את ליבו לשמים ולעשות את אשר הוא חש בקרבו כי קרוב הוא אליו, ללא צורך בקביעת נקודת ההנחה והמוצא וללא צורך בהכרעה. יפעל כל אדם לפי הבנתו והאינסטינקט הפשוט שלו, וד' יעשה הטוב בעיניו. ריכוזו של עולם מנהל את העולם באופן סטטיסטי כשם שחוקי הטבע של קיום השולחן מגלים את צורת ההשגחה הזו.

אולם, משני כיוונים התייחסות זו קשה.

ראשית דבר אין היא נותנת מרגוע לנפש. השאלה שהוצבה לעיל היא שאלה קיומית של אדם המבקש לעשות את הדבר הנכון. תשובה זו קובעת כי אין דבר נכון בנמצא, והנכון הוא כי כולם יעשו עניינים שונים, והנהגת העולם תינתן לקב"ה, אשר ימצע בין הפעולות כולן. זו תשובה תיאולוגית נפלאה, אולם אין היא עונה לשאלות האדם. שכן האדם מחפש דווקא את הדרך היותר נכונה, והוא מבקש למצוא יתרון בכל עמלו שיעמול תחת השמש. זו תחושה סובייקטיבית, ולעצמה אין היא יכולה לשמש בבירור תיאולוגי. אולם, דווקא היא עשויה ללמד על מה שמעבר לסובייקט - העובדה כי אין הנפש מוצאת מרגוע לעצמה בדרך חשיבה זו מלמדת כי אין היא נכונה כלל ועיקר. האינטואיציה הפנימית משמשת מדד לקביעת נכונות טענות אידאיות.

שנית, מעבר לאי סיפוק הסובייקטיביות האישית שבגישה זו היא אף עומדת בניגוד למעמדו האובייקטיבי של האדם בעולם. יש כאן עירוב תחומים מסוכן, בין האחריות המוטלת על כתפי האדם לבין ארגון העולם על ידי כוחות שלמעלה ממנו. לא ניתן להסיר את עול ההחלטה והבחירה מן האדם. אין העולם מתנהל בכלים

סטטיסטיים. בייחוד לא לגבי האדם המאמין - התורה מצווה על האדם לבחור בחיים, לאמור: בדבר הנכון שיש לדבוק בו ולעשותו, ולרחוק מן הרע. אין התורה מכירה בגישת חיים של נתינת תורת כל אחד בידו ואין התורה משאירה את תיקון העולם למלכות שמיים. זוהי חובתו של האדם, אף על פי שיש יד מכוונת למהלך ההיסטוריה. הזהירות מעירוב התחומים מצוייה במקומות רבים בחז"ל. המפורסם בהם הוא דברי ישעיהו לחזקיהו: "...בהדי כבשי דרחמנא למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד..." (ברכות י ע"א). המאמר 'אלו ואלו' אינו נחתם בקביעה זו, אלא מסיים ב"והלכה כבית הלל" - לאמור: אף על פי שאמת מצויה אף בדברי בית שמאי מכל מקום ישנה הכרעה הלכתית. אין אנו דנים כעת בעצם ההכרעה כבית הלל - לדיון זה מקום נרחב בהמשך דברינו, אך עצם קיומה של הכרעה נלמד מכאן.

לפיכך, אין הספק מניח לאדם לנהוג כרצונו ולהסיר את עול ההכרעה מעל כתפיו. אין האדם פועל בעולמו מכוח ההנחה כי ריבונו של עולם יפשר ויכריע בין השיטות, ואין האדם מניח לשמיים לעשות את מלאכתו. לא ניתן להפקיר את העולם מנקודת מבט המניחה כי הדברים יסתדרו באופן סטטיסטי. הגישור בין בחירתו החופשית של האדם לבין השגחת ד' בעולם הוא מסוגיות היסוד באמונת ישראל. דרכים רבות נאמרו בהתמודדות עם שיטה זו, אך לא התקבלה שיטה המניחה את עולם ויישובו ביד ד', ומסירה אחריות מבחירתו החופשית של האדם. אף שחזון העתיד בפני הנביאים היווה בעיה של ממש למבקשים לקבוע כי הכל נתון ביד האדם, שכן הם ציירו כביכול את פני העתיד וצורתו, לא הופקעה הבחירה מן האדם, ואין הוא יכול להימנע מלהכריע.

לפיכך, יש לתור אחר דרכים לקבלת הכרעות במצבי ספק, וצורך גדול יש לפיתוח משנה להתמודדות במצבי ספק.

פרק שלישי: קביעת נקודת המוצא לדיון

כלל גדול קבעו חכמים בדין: המוציא מחבירו עליו הראיה. אין כלל זה כלי שרת ביד הדיינים בלבד אלא יסוד גדול בדיון במצבי ספק.

אנו נציג את תחילה את משמעותו בתחום דיני הממונות, ולאחר מכן נשוב אל הספק בעולם הרוחני (הקורא שאיננו מעוניין בבניית המודל יוכל להבין את דברינו אף אם ידלג על הדיון בדיני ממונות):

על פי רוב הראשונים והאחרונים, כלל זה קובע את פעולתו הראשונה של דין ביושבו בדיני ממונות. ראשית כל תהליך דיני הוא לקבוע את סדרי הדיון, ובראשם - מיהו התובע ומי הנתבע. דרך משל, כשמתייצב אדם בפני בית הדין כשירו או חזת בחולצה שאדם אחר לובש אותה כעת, וטענתו היא כי חולצה זו נגזלה ממנו על ידי לובש החולצה - זהו מצב בו אין בית הדין יודע את העובדות, והוא נדרש לקיים דיון בעניין. תיאורטית - ישנן לפחות שלוש אפשרויות בסיסיות: ייתכן כי לובש החולצה אכן גנב אותה, והצדק עם אוחו החולצה בידו. באפשרות זו כלולות אפשרויות משנה: לובש החולצה שכר או שאל את החולצה, ואף כאן צודק אוחו החולצה; ייתכן כי ההפך הוא נכון, ודווקא אוחו החולצה טוען טענה שקרית; האפשרות השלישית היא אפשרות ביניים - שניהם אינם צודקים, אם בגלל שהחולצה שייכת לשניהם (ושניהם מנסים לרמות איש את רעהו) או כיוון ששניהם טועים וסוברים כי החולצה שייכת לכל אחד מהם (דוגמה לדבר: שניהם מצאוה יחד, אך כל אחד סובר שהקדים את חברו). זהו דיון בו נאלץ הדיין להכריע בשאלה עובדתית הנתונה בספק. פעולתו הראשונה של הדיין היא לקבוע על מי תוטל חובת הבאת הראיה. במקרה שלפנינו, יכריע הדיין כי התובע הוא אוחו החולצה ואילו הנתבע הוא לובש החולצה. הכרעה זו תהווה מימוש הכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה' - הדיין מכריע כי לובש החולצה הוא המחזיק בחולצה ועל כן חובת הראיה תוטל על המוציא, כלומר: על אוחו החולצה. קביעה זו תיעשה מתוך הנחה כי לובש החולצה מעיד על החזקתו בה יותר מהאוחו בה. נדגיש כבר כעת כי אין בקביעת נקודת המוצא כדי להכריע כי אכן האוחז משקר והחולצה שייכת ללובש. כאמור לעיל, ייתכן והלובש גזל אותה, וייתכן ששאל או שכר אותה. כל שהדיין עושה הוא לקבוע את סדרי הדיון, במקרה זה לפי רמת הסבירות. קביעה זו מעמידה את התובע בעמדה נחותה, כיוון שעול הבאת הראיות מוטל עליו, אך אין היא מכריעה דבר.

זו משמעות המשנה המפורסמת בתחילת פרק חזקת הבתים (בבא בתרא פרק שלישי). המשנה עוסקת בויכוח על קרקע. ידוע כי קרקע זו שייכת הייתה בעבר לראובן, אולם שמעון יושב בה בפועל כמה שנים. שמעון טוען כי קנה אותה מראובן והוא יושב בקרקע בדין, ואילו ראובן טוען כי שמעון יושב בה שלא כדין ועליו להשיב את החזקה בקרקע לבעליה, כלומר - לראובן. על פי הכלל 'המוציא מחבירו עליו הראיה', על הדיין לקבוע מיהו המחזיק ועל מי תוטל חובת הבאת הראיה. משנה זו מחלקת בין שני מצבים. המצב היסודי הוא קביעת ראובן כמחזיק, כיוון שהידעה הוודאית האחרונה הייתה שקרקע זו הייתה שלו. על אף העובדה ששמעון יושב בקרקע בפועל, תיקבע המוחזקות לאור הידיעה הוודאית האחרונה (וראה להלן). המשנה מחדשת כי הנחה זו משתנה לאחר שלוש שנים: אם שמעון ישב בקרקע שלוש שנים רצופות (ויש בידו טיעון סביר כיצד הגיעה קרקע זו לבעלותו), ניח הדיין כי הקרקע היא שלו ועל ראובן תוטל חובת הבאת הראיה. חידוש המשנה הוא חידוש ניכר, כיוון שאין סיבה גלויה מדוע נקודת המוצא תתהפך, ולאחר שלוש שנים יוגדר שמעון כנתבע וראובן כתובע שעליו להביא ראיה. בכך מתלבטת סוגיית הגמרא, ומציעה מספר סיבות לשינוי זה. אין שינוי זה לעצמו מענייננו, אלא ההבנה היסודית בלבד - עיקר קביעת המשנה מלמד על דרכה של תחילת דיון: קביעת ה'מוחזק' (הנתבע) ו'המוציא' (התובע). נדגיש שוב כי אין המשנה קובעת למי שייכת הקרקע, ואין הדיון מסתיים בשלב זה. כל שקובע הדיין בראשית הדיון הוא את נקודת המוצא של הדין.

תשומת לב צריכה להינתן לעובדה כי קביעת המוחזק נעשית בדרכים שונות, ורבות סוגיות הגמרא העוסקות בכך. אף בשתי הדוגמאות שמנינו נקבע המוחזק בדרכים שונות: בעוד שבדיון על החולצה נקבע המוחזק לאור הנחה הבנויה על סבירות (סביר כי לבישת החולצה היא החזקה גדולה יותר מאשר אחיזה בה), נקבעה המוחזקות על הקרקע לאור הידיעה הוודאית האחרונה. עניינים אלה ושכמותם מהווים את חוט השדרה של דיני הממונות, ואנו מביאים אותם בקיצור נמרץ, הפוגע מעט בדיוק המרבי.

ישנן מציאויות בהן אין לדיין כלים לקבוע מניין להתחיל. כזו היא המציאות העולה בסוגיית 'ההוא ארבע' (בבא בתרא לד ע"ב). שני הצדדים טוענים לבעלות על ספינה, שלא ידוע דבר על בעלות קודמת עליה. כאן לא ניתן לקבוע נקודת מוצא, כיוון ששני הצדדים תובעים ונתבעים גם יחד.

אפשרות הפוכה שניה היא מציאות בה שני הצדדים מוחזקים. כזו היא המשנה הראשונה במסכת בבא מציעא. הדיין הנקרא לדון במציאות זו יודע שני דברים בלבד. ראשון בהם היא העובדה כי כל אחד מהמתיינים מחזיק חצי טלית. עניין שני הידוע לו היא העובדה כי כל אחד מהם טוען שהטלית כולה שייכת לו. אף כאן תיתכנה אפשרויות רבות: ייתכן כי שניהם שקרנים, וביחד הרימו את הטלית, וכל אחד מנסה להשיג את כולה. ייתכן כי אחד רמאי והשני אומר אמת בטענו כי כולה שלו. ייתכן כי שניהם טועים, ושניהם הרימו ביחד, אלא שכל אחד סבור כי הרים לבדו. זו מציאות בה אין לדיין כלים לקבוע את מי להגדיר כתובע ואת מי כנתבע, ואף אין לו כלים להמשיך דיון ללא נקודת מוצא. ואכן, חלק ניכר מן הראשונים מבאר את דין 'יחלוקו' שבמשנה כהקפאת המצב הקיים - כיוון ששניהם מוחזקים, ולא ניתן להטיל חובת הבאת ראיות, מקפיד הדיין את המציאות ומעניק לכל אחד מהם את שהוא אוהז בפועל. אנו נדון במשנה זו ובמשמעויותיה בפרק הבא.

אין אנו דנים בטיב ההכרעה של המוציא מחבירו עליו הראיה, ובטיב הבעלות שלאחר קביעת בית הדין את המוחזק. מחלוקת אחרונים מפורסמת דנה בשאלה מהי רמת הבעלות אותה מעניקה המוחזקות - האם היא משמשת כלי לדיון בלבד, ואין בה כדי לפשוט את הספק, או שיש בה כדי להעניק למחזיק רמה מסוימת של בעלות. שאלה זו אינה היפותטית בלבד, ולה משמעויות מעשיות רבות. שכן אין הבעלות נוגעת לענייני ממונות בלבד, אלא היא קשורה גם לשאלות הנוגעות באיסור והיתר. דוגמה לדבר: מה דין שדה שהושארה אצל ה'מחזיק' מכוח ספק, ולא כתוצאה של פסק דין וודאי, לעניין ביכורים? היכול המחזיק להביא ביכורים משדה זו ולקרוא עליהם מקרא ביכורים המזכיר את המילים "השדה אשר נתת לי ד'", או שאין שדה זו מוגדרת כשלו, והיא נותרת בידו מכוח ספק בלבד? תשובה לשאלה זו אינה קשורה בשאלת מעמד השדה בלבד, אלא נוגעת גם לאופי מקרא ביכורים ולרמת הבעלות הנדרשת כדי לקיים בהם דין קריאה, אולם יש בה כדי להדגים את השאלות הנידונות באופי הבעלות הנולדת ממוחזקות. כמובן שלכך השפעה על ענייני הרוח בהם אנו עוסקים. אף כאן, ישנם מצבים כי הדיון אינו יכול להמשיך עוד. כל שבידינו הוא הקביעה בדבר נקודת המוצא בלבד, ואין כלים נוספים המסוגלים להכריע את הספק. אף כאן נשאלת השאלה האם מדובר בהכרעת ספק או שמדובר בהשאתו מאונס, וראה להלן.

מעבר לכך, שאלת טיב המוחזקות נוגעת אף בשאלה האם מותר למערער לחזור ולחטוף מן המחזיק. אף כאן מקפלת שאלה זו בתוכה את טיב המוחזקות - האם מדובר בהכרעה של בית הדין במצבי ספק כי החפץ הוא של המחזיק, או שמדובר בעניין טכני בלבד, הניתן לשינוי בכוח הזרוע. אף לשאלה זו משמעות עמוקה ביחס להגדרת המוחזקות.

מה לכל זה ולענייני ספק?

טענתנו היא כי ראשית ההתמודדות עם מצבי ספק דומה לנאמר לעיל, לאמור: שני שלבים קודמים לחיפוש אחר הכרעה במצבי ספק. ראשון בהם הוא הגדרת המציאות כמוטלת בספק, ושני - הבחירה בדרך המבקשת להכריע את הספק ודחיית האפשרות להותיר כל דבר על מקומו בחינת 'אלו ואלו'. בשלבים אלו דנו בשני הפרקים הקודמים. המעבר מהקדמות אלו לדיון במצב הספק מתחיל בקביעת נקודת המוצא. כבדיני ממונות, לא בכל סוגייה רעיונית ניתן לקבוע נקודת מוצא חד-משמעית. עתים קיימות שתי נקודות מוצא, ועתים אין בנמצא סיבה המעדיפה נקודת מוצא אחת על חברתה. אולם, במקומות שניתן לעשות זאת, יש לפתוח בה. למעשה, מדובר בשני שלבים: ראשית יש להכריע כי אכן יש צד אחד שנקודת המוצא בו נראית כבסיס הדיון ואין מדובר בשני קטבים בעלי עוצמה שווה. לאחר מכן יש לקבוע מהו אותו צד, שהוא נקודת המוצא של הדיון. כדי לבאר את דברינו נשתמש בחמש הדוגמאות בהן פתחנו.

פרשת המרגלים היא דוגמה מצוינת להוכחת חשיבות נקודת המוצא לדיון. אמת, נכון הוא כי מול פרשת המרגלים קיימת פרשת המעפילים, ומציאות זו יוצרת מצב של ספק. אולם, הצגת הדברים באופן זה רחוקה מן האמת. המלחמה על ארץ ישראל וחובת העלייה לה היא ה'מוחזק', ועל כן היא נקודת המוצא לדיון. קביעה זו עולה למן הצווי הראשון לאברהם אבינו ועד לביטוי ההלכתי - מצוות ישוב ארץ ישראל - שרוב הפוסקים קבלו בה את עמדת הרמב"ן. מרכזיותה של ארץ ישראל ומעלת הישיבה בה אינה צריכה להוכחה. אף הקריאה שלא להתרשל בכיבושה וחובת העלייה לה אינה זקוק ללפני ולפנים. יש לזכור כי המבקשים להיתלות בדברי הרמב"ם וללמוד מאי מניית ארץ ישראל כמצווה אינם יכולים להתעלם מדבריו שלו על גודל ישיבה ומעלתה. אין בדברים אלה לקבוע כי היא נכונה בכל עת ובכל זמן. על כן, במציאות ספק מעין זו ניתן לפתוח את הביטוי בהנחה כי יש להתיישב, לכבוש ולהיאבק על ארץ ישראל כולה, וכל המשנה ידו על התחתונה, ועליו להביא ראיה כי יש לסטות מנקודת מוצא זו אל עבר הויתור. הכרעה זו נובעת מהיות הספק ספק שאינו שקול, שכן כובד הראיות בכף הדביקות בארץ ישראל כולה גדול יותר.

נדרגש שוב כי קביעת המוחזק איננה מעניקה בעלות. לעיל הרחבנו בהסבר עניין זה. אין המוחזק הופך להיות בעלים ואין מדובר במסקנה סופית. כך גם בדיני אמונות ודעות - אין הקביעה כי חובת הישיבה בארץ קובעת כי בכל מצב יש להילחם על כל רגב מאדמתה. הבאנו לעיל עמדות ומציאויות לא מעטות המלמדות כי לעתים נדרשה האומה הישראלית לסטות מהאחיזה המתמדת בארץ ישראל מסיבות שונות. הדבר היחיד שנקבע עד כה הוא סדר הדיון - נקודת המוצא היא מימוש הישיבה בארץ, ואילו על המבקש לטעון כי יש לחכות בזמן מסוים עד יעבור זעם ולנקוט בדרך אחרת להביא ראיה.

דוגמה מעניינת לדבר היא קו ההסברה שנקטנו, תושבי הגולן, בעת המאבק על מדיניות ממשלת רבין כלפי הגולן. במסגרת הפולמוסים הרבים שנערכו סביב סוגיית הסגרת הגולן לסוריה, נשאלנו לא אחת: 'מדוע לא לרדת מהגולן?'. על פי דברינו עד כה, הסכמה לענות לשאלה זו מעמידה את העונה בנקודה נחותה מלכתחילה. נקודת המוצא של השאלה היא שיש לרדת, ועל המסרב להסגיר את אדמת הגולן לידי הסורים להביא ראיות לכך. באופן תמידי הפכנו את השאלה - מדוע לרדת? תגובה זו העמידה דווקא את השואל במצב שהוא המופקד על הבאת הראיה. נקודת המוצא היא כי אין לנקוט במדיניות זו, ועל הטוען אחרת להביא ראיה. אני מבקש להדגיש כי אינני עוסק בצד הפוליטי והמעשי של העניין אלא בסדרי הדיון בלבד. למעלה מזאת, הטלת חובת הבאת הראיות על הצד השני איננה קובעת כי דבר זה לא יעלה בידו, וכי לא יצליח להביא ראיות כי יש להתכופף ולסגת. אולם עצם הטלת חובת הראיה היא העניין הראשון שיש לעשותו בדיון רוחני, והוא קובע את יתרונה של נקודת המוצא. במידה ולא תימצא ראיה תישאר העמדה בנקודת המוצא, והיא תהיה הפתרון הזמני למצבי ספק. ברור, כי פתרון ספק בדרך זו הוא חלש, כיוון שהוא לא נבע מבירור רעיוני אלא מהשארית נקודת מוצא על כנה. כשם שבדיני ממונות יש ביטוי מעשי לחולשת ה'מוחזקות' כתוצאה מכלל דיני זה, כך נכון הדבר ביחס לתחומים הרעיוניים.

דוגמה נועזת יותר הפותחת את הדיון בדרך דומה היא היחס ללימודי חול. אף כאן נשאלת פעמים רבות השאלה מהו המקור המתיר לבטל תורה ולעסוק בלימודי חול. על פי דברינו, הסכמה עצמה לענות על שאלה זו בנוסחה הנוכחי היא בעלת משמעות, שכן המשיב מקבל את ההנחה בדבר נקודת המוצא - יש להקדיש את היום כולו ואת החיים כולם על ידי כולם ללימוד תורה - ועל כן הוא מסכים שעל המבקש לעסוק ביישובו של עולם להביא ראיה. לעומתו, נראה כי נקודת המוצא היא הפוכה - ריבוננו של עולם ציווה על אדם הראשון ונתן לו את משימת כיבוש העולם ופיתוחו. התורה עצמה מציירת מציאות שלמה ופירמידה בנויה לתלפיות, כסולם המוצב ארצה על אדני הקיום המציאותי של האומה, וראשו מגיע השמימה, שם מצויים תלמוד התורה, בניית בית המקדש והשראת השכינה. המבקש לטעון כי על מאמיני ד' כולם לייחד את זמנם ללימוד כל התורה להביא ראיה. אף כאן - כלל אין זה ברור כי לא יצליח להביא ראיה שעל טובי האומה להקדיש את חייהם לתלמוד תורה, אולם עצם העמדתו בדיון בעמדת ה'מוציא' מהווה הכרעה כי זהו סדר הדיון וזהו נקודת המוצא.

גם בדוגמה השנייה שהבאנו לעיל, שאלת האמת והשלום, יש צורך לקבוע מה היא נקודת המוצא. אמנם, סוגייה זו קשה מקודמתה כיון שהיא שייכת, כנראה, לסוגיות בהן אין נקודת מוצא בנמצא. שכן, מצינו את האמת ואת

השלום גם יחד משמשים יחד כדברים שעליהם העולם עומד. למעלה מזאת, קיימות סתירות רבות במקורות העוסקים בסוגייה זו. מחד גיסא, למדים אנו כי מצווה לשנות מפני השלום. ראשונים הדגישו כי אין מדובר ברשות בלבד, אלא במצווה של ממש, ובעימות בין שלום ואמת יש לנהוג בבחינת 'ותשלך אמת ארצה'. כך למעשה נוהגים בכל חתונה, בעת הריקוד לפני כל כלה 'כלה נאה וחסודה', וכן במקומות נוספים. זהו עניין דיני מובהק. אחד המקורות המאפיינים העוסקים בסוגייה זו הוא תשובת ה'בן איש חי'. הוא נשאל (שו"ת תורה לשמה סימן שסד): "שאלה מצינו בעניין השקר שהוא חמור מאוד והוא מארבע כיתות וכו' ומצינו שנעשה בו היתר לפעמים שאמרו רז"ל מותר לשנות מפני דרכי השלום...". אין הוא משיב תשובה במובן המקובל של הדברים, אלא סוקר את המקורות המלמדים כי יש לשנות מפני השלום: "...הימצאות של אופנים שיש בהם היתר לא אעשה לכם מדעתי בדבר זה ורק אביא לכם אופנים הנזכרים בתלמוד ואתם תלמדו מהם וזה החלי בעזר האל צורי וגואלי...".

מנגד, לא ניתן לקבוע כי נקודת המוצא היא השלום, והאמת תהיה נעדרת. העמדת השלום כנקודת מוצא והטלת חובת הבאת הראיה על המבקש לומר אמת אינה מדויקת. במקומות אחרים אנו מוצאים דברים מרחיקי לכת בשבח האמת, ובחובה לאומרה אף אם היא מביאה בעיות בתחומים אחרים. מעבר לזאת, קביעה כי נקודת המוצא היא השלום עשויה להפיל את מבנה שמירת האמת לחלוטין, שכן כל אמירת אמת עשויה להביא למתיחות.

כאן עומדות בפני המסתפק שתי אפשרויות: ראשונה בהן היא לקבוע כי זהו מקרה מובהק של חוסר נקודת מוצא, ועל כן יש לנהוג בו בדרך אחרת שתפורט להלן. פרק זה עוסק בסוגיות בהן נקודת המוצא ברורה. בשני הפרקים הבאים נעסוק בסוגיות בהן לא ניתן לקבוע את נקודת המוצא, וייתכן כי סוגיית האמת והשלום, דווקא משום מעמדן השווה של שתי האידאות, צריכה להתברר במסגרתו. אפשרות שניה היא לקבוע את השלום כנקודת מוצא. קביעה זו נובעת מריבוי המקורות המובאים גם בתשובת הבן איש חי המלמדים על גדולת השלום ודחיית האמת מפניו. לנקודת מוצא זו מצטרפים נימוקים נוספים, כגון: העובדה כי מדובר במקרה חד פעמי ולא בקריסת אידאת האמת לחלוטין, גודל השבר העשוי להיווצר על ידי אמירת האמת וכדו'. שיקולים אלה אינם קובעים כי בכל התנגשות בין שני הערכים יש לנהוג במידת השלום. הם רק מחזקים את נקודת המוצא, שממנה יש לבחון האם עדיין יש לדבוק בה או שחובת אמירת האמת מתגברת על השלום.

סוגיה זו מלמדת כי למעשה מדובר בשני שלבים של הכרעה. ראשון בהם טמון בשאלה האם מדובר כאן בסוגייה עם נקודת מוצא ברורה, או ששני הצדדים גם יחד משמשים כנקודת מוצא. בסוגיית ארץ ישראל נטינו לומר כי מדובר בנקודת מוצא וודאית, ואילו בסוגיית האמת והשלום אנו נוטים לומר כי אין נקודה כזאת. שאלה שניה מתעוררת לאור ההנחה כי יש נקודת מוצא וודאית, והיא השאלה מהי אותה נקודה - על המניח כי סוגיית האמת והשלום שייכות לקבוצת הסוגיות בעלות נקודת המוצא, לקבוע מהי אותה נקודת המוצא. אנו נוטים לומר שאם אכן קיימת נקודת מוצא כזו, הרי היא השלום.

נבחן בקיצור את שלוש הסוגיות הבאות המלוות אותנו, המשמשות בידינו כלי לבירור הסוגייה. כאמור לעיל, אף שאלת העמדות נתונה בספק. כאן קשה עוד יותר לקבוע מה היא נקודת המוצא, שכן אין מדובר כאן בהלכות חתוכות לכיוון כלשהו. העמדות נחלקו לאורך הדורות כולן, ולא ניתן להצביע על כיוון חד-משמעי. לאור דברינו, כאן עומדות בפני המסתפק שלוש אפשרויות: ראשונה בהן היא לקבוע כי אין סוגייה זו דורשת הכרעה כלל ועיקר. אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וראוי לאומה שיהיה בה החינוך אלתיסטי ועממי גם יחד. הפילוג הסטטיסטי יבוא באופן טבעי, והאומה תתברך על קיום שתי התנועות בתוכה. אפשרות שניה היא לייחס סוגיה זו לסוגיות בהן אין נקודת מוצא בנמצא, ולדון בה במסגרת זו (כפי שנעסוק בשני הפרקים הבאים). אפשרות שלישית היא להניח כי אכן מדובר בנקודת מוצא ברורה, דבר המוליד מיד את השאלה בדבר אותה נקודת מוצא. אנו נוטים לומר כי לסוגייה זו אין נקודת מוצא ברורה, ועל כן נותרו שתי אפשרויות בעיני - לא להכריע כלל ועיקר, או להתמודד עם סוגיה זו במסגרת הפרקים הבאים.

בסוגיית היחס לבנים שהתרחקו ממורשת אבות אנו נתקלים בנדבך נוסף. כאן ישנה חשיבות מרובה בהגדרת השאלה. יש הרואים את השאלה כשאלה מעשית - מה יועיל יותר להשיבם לדרך אותה ההורים רוצים שיבחרו. אחרים בוחנים אותה מנקודת האיסור וההיתר - בהנחה כי אין דרך שתביאם חזרה האם מותר להתייחס אליהם ביחס אוהד או שיש לעקור אותם ממקומם ולנתק עימם מגע. מתשובת הרשב"א עולה בעליל כי זוהי סוגיה שיש בה נקודת מוצא וודאית. הרשב"א קובע כי " ופנה דרך לפני העם, להסיר המכשלה את העם צריך לעלות מן הקלה אל החמורה". נקודת המוצא היא הסבלנות, ועל הנטייה לסטות ממנה להביא ראייה. המעיין היטב בתשובתו יראה כי רשב"א היתנה נקודת מוצא בתנאים נסיבתיים כמו: " ואחר כוונת הלב הדברים אמורים..." לאמור: כוונת הלב היא המפתח בעניינים אלו, ובה תלוי האם דרך הסבלנות היא כיוון חיובי או נטייה של בטלנות ועצלנות. אנו רואים בסוגיה זו מקרה מובהק של קיומה של נקודת מוצא - הסבלנות - ואף שיש לסטות ממנה לעתים, על המבקש לנהוג בדרך אחרת להוכיח לעצמו כי הסטייה היא התגובה הראויה ולא ההמשך בדרך זו. לעתים יש לנקוט ביד קשה, ואנו נתייחס לכך בהמשך, אולם זהו מקרה המדגים היטב את העובדה כי יש נקודת מוצא וממנה יש לפתוח את הדיון.

הדוגמה האחרונה, שאלת שעות הפנאי, היא הקשה מכולן. שכן דומה שאלה זו לזו שציינו לעיל בדבר לימודי החול. כאן קביעת נקודת המוצא היא ההכרעה. שכן אם נקודת המוצא היא מחויבותו של אדם בכל עת ללימוד תורה ולהתפתחות רוחנית, נופלת מאלה שאלת שעות פנאי, והיא מתרכזת רק בתחומי ה'צורך' שבוארו לעיל. אולם, אם נקודת המוצא היא נורמליות של חיים, ובתוכם עושר תרבותי ורוגע נפשי, תהיה תפישה עקרונית זו נקודת המוצא, וממנה יחל הדיון אימתי לסטות ממנה ולהקדיש את הזמן כולו לתלמוד תורה. ספק זה, הנוגע בשורש החיים וביחס אליהם, נראה בעיני ספק שקול, שקשה למצוא לו נקודת מוצא, ויש לדון בו במסגרת הסוגיות האחרות. אף שאין לי כל ספק כי בעבר הייתה ההכרעה הרוחנית שנקודת המוצא היא תלמוד תורה, והרוצה לסטות ממנו הוא זה שצריך להביא ראייה, דומה שעם שיבת עם ישראל לארצו והתחייה הרוחנית המתלווית אליה, הספק שב אל מקומו, ואין זה כלל וודאי כי האומה הישראלית מצויירת בתור אומה שכל יחיד בה לומד ומקדיש את כל זמנו ללימוד תורה, למעט שעות פרנסה ו'צורך'.

סיכום:

חמש הדוגמאות המלוות פרק זה מלמדות על שלוש האפשרויות העיקריות במצב ספק. אפשרות אחת היא הימנעות מהכרעה, והעמדת היסוד הסטטיסטי על מכונו. אף שדחינו אותו לעיל כתפישת חיים כוללת, יש מקום לנקוט בו בסוגיות מהן עולה בעליל הצורך בגיוון ובהרחבה. אפשרות שניה היא קביעת נקודת מוצא. בכל מקום בו קיימת נקודת מוצא יש לפתוח את הדיון בה. נקודת מוצא זו אינה קובעת כי זהו הפתרון הנכון, אלא רק את סדרי הדיון. אמנם, בעצם קביעתה כנקודת מוצא ישנה הכרעה כי חובת הדרך השניה מוגדרת כשינוי, ועל כן יש להביא ראיות לצורך לנקוט בה. אפשרות שלישית היא מצב בו אין נקודת מוצא, או שקיימות שתיים זהות, ובו נעסוק בשני הפרקים הבאים.

פרק רביעי: מצבי ספק ללא נקודת מוצא

כאמור לעיל, בנוי דין המוציא מחבירו עליו הראיה על ההנחה כי ניתן לקבוע נקודת מוצא, וממנה להמשיך לשלב הראיות. ההשלכה לעניין קיום במצבי ספק ברורה - במצבי ספק הנוגעים לאמונות ולדעות יש לפתוח בנקודת מוצא וודאית, ואף שאין בה כדי להכריע את הספק, מכל מקום יכולה היא לשמש בסיס לנקודת מוצא. אולם, ישנם מצבים בהם קיימות שתי נקודות מוצא שוות בעצמתן (שהודגמו לעיל במשנת שניים אוזחין בטלית) או שכלל אין בהם נקודת מוצא (כפי שהוצגה לעיל סוגיית 'ההוא ארבא'). לא די בכך שנקודת המוצא חסרה בשני המקרים, אף אין כלים שיאפשרו דיון ללא נקודת מוצא. לפיכך, נדרש בית הדין לפסוק ללא הכרעה עובדתית.

קודם לדיון על הפתרון המשפטי הנכון במצבים אלה, יש לבחון את קשת האפשרויות - אלו פתרונות מצויים בהלכה למציאות מעין זו ?

ניתן לסמן ארבעה פתרונות, הנקראים בהלכה: 'כל דאליס', 'יהא מונח', 'יחלוק' ו'שודא דדייני'. ארבעה פתרונות אלה ישמשו בדינו כדי לבחון ארבע דרכי הכרעה במצבי ספק, כאשר אין 'מוחזק', כלומר: אין נקודת מוצא וודאית.

א. כל דאליס:

המקרה הקלאסי של כל דאליס עוסק בויכוח הנסוב על בעלות על ספינה (בבא בתרא לד ע"ב). שני צדדים טוענים לבעלות על ספינה העומדת בנהר, וההכרעה ההלכתית היא 'כל דאליס גבר'. נחלקו ראשונים בעניינים שונים הנוגעים לדין 'כל דאליס'. עיקר המחלוקת עוסק בשאלה מהו אופי פתרון זה - האם שולח בית הדין את הניצים לפתור את בעייתם מחוץ לבית הדין, או שמדובר בפיתרון שבית הדין מעורב בו, אף על פי שהוא נעשה חוץ לכתליו. לשאלה זו משמעויות שונות, חלקן קשור לעניינים רעיוניים, וחלקן נעוץ בעניינים מעשיים. בין השאלות המעשיות מצויות השאלות הבאות: האם מדובר בהכרעה הנעשית באלימות, או שמדובר בהכרעה על ידי ראיות, שאף שאין הן קבילות בבית הדין, מכיר בית הדין בהן ככלי הכרעה מחוץ לכתליו; שאלה נוספת נוגעת לרמת הבעלות הנוצרת לאחר ההכרעה - האם לאחר שגובר אחד מן הצדדים על חבריו יכול חבריו לשוב ולהפקיע מיד הזוכה את הבעלות על החפץ ולהכניסו לרשותו וכדו'.

בין השאלות העיוניות ניתן למנות שתיים עיקריות. ראשונה - מהי נקודת ההנחה העומדת מאחורי הפתרון. האם מדובר בהנחה כי מי שהדבר שייך לו אכן יתאמץ יותר (אם כי משפט שתי הנשים הזונות בפני המלך שלמה מצביע על מורכבות הנחה זו), או שמדובר בהכרעה מבחוץ. שאלה שניה נוגעת ליחס העקרוני לפיתרון זה, שנבחן בסדרי העדיפות שבין הפתרונות השונים שיפורטו להלן.

מה ניתן ללמוד מסוגיית 'כל דאליס' על התמודדות במצבי ספק ?

במישור הרעיוני ניתן להקביל את הפתרון להכרעה הנעשית בעזרת כלים שאינם נוגעים ישירות להכרעת הספק. למעשה, מדובר בהכרעה שאינה נובעת מן העניין עצמו, אלא בהפקרת העניין לכיוונים חיצוניים. הנטייה היא להכריע כמי שיותר חזק בדרכו (אם במובן פיזי ואם מדובר בראיות), בין אם מדובר בהערכה כי הוא צודק, ובין אם מדובר בקביעה שרירותית של העדפת פיתרון כלשהו על פני הישארות מתמדת במצב ספק (וראה להן בעניין זה בפתרון של 'שודא'). בסוגיות בהן אנו עוסקים נראה כי הנטייה להכריע בעניין ארץ ישראל תיעשה אכן לפי דעת רוב והנטייה הכללית, שכוחם של אלו גובר. זו כמובן בעיה, שהרי ההכרעה הנדרשת היא ליצור את הרוב ולא להיכנע לו. אולם - העובדה כי דרך זו היא המנצחת, בין בראיות בין בכוח (פוליטי) עשויה ללמד על שימוש בדרך זו כפתרון למצבי ספק. כאמור לעיל, שתי דרכים לנימוק העדפה זו: ראשון בהם הוא העדפת מצב ההכרעה על פני מצב הספק. אין גרוע מהישארות מתמדת בספק, ועדיפה הכרעה, אף אם אינה וודאית, על פני קנאות לוודאיות. בכך עדיף פיתרון זה על 'יהא מונח' שיבואר להלן. שני בהם הוא העדפת פתרונות, אף אם הם

מבוססים על ראיות קלושות או על מאבק פיזי, על פני חלוקה הנעשית על ידי בית הדין, שיש בה סבירות נכונה לכיוון לאמת.

ב. יהא מונח:

"שנים שהפקידו אצל אחד זה מנה זה מאתים זה אומר שלי מאתים וזה אומר שלי מאתים נותן לזה מנה ולזה מנה והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו. אמר רבי יוסי אם כן מה הפסיד הרמאי, אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו" (משנה בבא מציעא, פג"מ"ד).

שתי אפשרויות קיימות בדין יהא מונח. ראשונה היא שימוש בפסיקה זו כאמצעי לחץ על הרמאי. על ידי החרמת כל שלוש מאות המנים, מפסיד אף הרמאי את כספו המקורי, והדבר לוחץ עליו לחשוף את האמת, כדי שלא יאבד את מאה המנים שלו. אפשרות זו מגבילה את השימוש במקרה זה רק למקרים בהם מפסידים שני הצדדים. אפשרות שניה היא שימוש בכלי זה כבריחה מהכרעה. בית הדין מבקש להימנע משני פתרונות גרועים: אין בית הדין מעוניין לפסוק 'כל דאליס', כיוון שמשמעות פסק זה היא בריחה מאחריות, והפקרת עניין שהובא לפניו. מנגד, אין הוא מעוניין לפסוק יחלוקו, שכן הסיכוי שפסק זה הינו נכון הוא קטן ביותר, וקיימת אפשרות ממשית כי בית הדין עצמו יגרום לעוול בידיים. על כן בית הדין מקפיד את הדיון, ומניחו אצלו עד שיבוא אליהו. שתי האפשרויות הן שורש מחלוקת רבי יוסי וחכמים במשנה, אם כי יש לברר היטב את הדעות השונות לאור הגמרא במסכת בבא מציעא (ג ע"א).

יש להדגיש כי השימוש בפתרון זה כאמצעי לחץ נדיר מאוד.

מהי המקבילה של 'יהא מונח' בתחום ההכרעות במצבי הספק בחיי הרוח ?

ניתן לראות את הפתרון של 'יהא מונח' כניסיון להימנע מהכרעה במצבי ספק. שתי סיבות להימנעות זו, המקבילות לשתי האפשרויות שבשימוש בכלי זה על ידי בית הדין. ראשונה בהן היא הנחה כי ההימנעות מהכרעה ודחייתה מפעילה כעין לחץ על צדדי הספק, ומאפשרת הבקעת בקיעים והחלשת אחד משני הצדדים. שניה בהן היא הרצון להכריע באופן וודאי, וכשאפשרות זו אינה קיימת עדיף שלא להכריע מאשר להשתמש בדרך בעלת סבירות גבוהה להכרעה שאינה נכונה ('יחלוקו') או בדרך המבססת את ההכרעה על ידי כלים שהם מחוץ לעניין ('יהא מונח'). לפיכך, יש להעדיף בשאלות הספק את הדרך המקפידה את הדיון, והדברים מצטרפים להנחה כי בעת ספק 'שב ואל תעשה עדיף'.

כאמור לעיל, למרות יסודות ההיגיון המצויים בדרך זו, השימוש בה בענייני הלכה מועט ביותר. נראה לנו כי ניתן להשליך מהשימוש המועט בתחום דיני הממונות על נחיתות פתרון זה אף בענייני הרוח. ההתנגדות לשימוש בו נובעת משני מקורות: חיסרון אחד מצוי בעובדה כי אין זו מהותו של האדם. כשם שעל בית הדין להכריע כך על האדם לקבל הכרעות. זוהי מהותו ותפקידו, ובריחה מן המציאות על ידי אי-הכרעה איננה עומדת במבחן האדם. בעיה שניה נעוצה בעצם ההכרעה בשב ואל תעשה במצבי ספק. בדרך כלל, העלאת מציאות הספק מלמדת כי אם הפיתרון ייעשה בשב ואל תעשה יצאו הצדדים נפגעים, גם הצד שהאמת נוטה יותר לכיוונו. חוסר הכרעה עשוי להוביל למציאות קשה שנולדה בעקבות העלאת הספק. אנו נדגים עניין זה להלן, בעת דיוננו על סדרי העדיפות של הפתרונות השונים.

ג. יחלוקו:

"שנים ווחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבוע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבוע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו" (משנה בבא מציעא, פ"א מ"א). המשנה הראשונה במסכת בבא מציעא מורה להשתמש בפיתרון 'יחלוקו' בעת ספק שאינו ניתן להכרעה. משנה זו עוסקת בספק בו לא ניתן לקבוע נקודת פתיחה לדיון, ואין ביד בית הדין לקבוע מיהו המוחזק, והיא מנחה את הדיין (על פי הגמרא) להעניק לכל אחד את מה שתחת ידו (מדין 'יהא מונח' שבזכר בפרק הקודם), ולחלק בין שניהם את הנותר.

סמכות בית הדין לקבוע פתרון זה, אף שאינו מופיע בתורה, הוגדרה יפה על ידי ר' שמעון שקאפ: "ונראה לומר, כי יש להם כוח היכא דאין להם שום ברור של אמת לברר דבר על בוריו לעשות משפט כפי הנראה להם משום 'ושפטתם', משום שעליהם מוטל לעשות הפשר ביניהם שלא יריבו ביניהם, אף על פי שאינם עומדים בוודאי על האמת, מכל מקום מפני שאין להם תקנה אחרת יכולים לעמוד על דעתם כהישר בעיניהם".

מהו הרעיון העומד מאחורי פתרון 'יחלוקו'? הראשונים ביארו עניין זה בדרכים שונות. אפשרות ראשונה היא לראות פתרון זה כהקפאת המצב הקיים. יש הרואים את מקרה שניים או חזין בטלית כמצב בו שניהם מוחזקים. כיוון שאין בית הדין יכול להתקדם בדיון, מקפא הוא את המצב הקיים, ומותיר את הטלית ביד שניהם. לפיכך, אין מדובר כאן בפתרון המבוסס על רעיון הפשרה, אלא מדובר בהקפאת מציאות קיימת. הסבר זה אינו מבאר את כל המקומות בהם פסק בית הדין לחלק בין הצדדים את מושא הדיון. ישנן מציאויות בהן מדובר על 'יחלוקו' כפתרון הקרוב לפשרה. הבולט מבין התנאים הדוגל בכך הוא סומכוס, שהכלל 'ממון המוטל בספק חולקים' נאמר על ידו. ישנה מחלוקת אמוראים עד כמה רחב השימוש בכלל זה על ידי סומכוס עצמו. מעבר לכך, בין הראשונים נטושה מחלוקת האם הלכה כסומכוס ובאילו מציאויות. אולם גם לדעת החולקים על סומכוס אנו מוצאים מציאויות של יחלוקו בהלכה.

יש להדגיש כי הגמרא עצמה שוללת שימוש בפתרון זה כאשר החלוקה היא שיקרית בעליל, לאמור: ניתן להשתמש בפתרון זה כל עוד קיימת אפשרות תיאורטית כי החלוקה יכולה להיות אמת. אולם, אם ברור כי החפץ שייך לאחד מן הצדדים, ולא ייתכן שהוא שייך לשניהם, אין לנקוט בו. לדעת חלק מן הראשונים זוהי המציאות כאשר כל אחד מן הצדדים טוען שהוא ארג את הטלית, ולדעת חלקם יש לכך דוגמאות אחרות. מכאן ניתן להבין כי אין מדובר בפשרה אלא בפתרון הנוגע למציאויות ספק, אם כהקפאת מצב נתון, ואם כדרך הדומה לפשרה, אך אינה זהה עימה.

ד. שודא דדייני:

מקורו של פתרון זה הוא במקרה הבא:

"אתמר ב' שטרות היוצאים ביום אחד (כלומר: לא ניתן להכריע ביד מי מצוי השטר הראשון מבין השניים, שהוא מזכה את אוחזו בבעלות על החפץ, שכן התאריך על שני השטרות זהה): רב אמר חולקין, ושמואל אמר שודא דדייני" (כתובות צד ע"א). מדובר בספק ללא נקודת מוצא, כיוון שאין על מה לבסס הכרעה כאחד מן הצדדים. על פי שמואל נוקטים הדיינים בפתרון הקרוי 'שודא דדייני'.

מהותו של פתרון זה לא נתבררה כל צרכה. לא ברורה המשמעות המעשית של פתרון זה - ייתכן והדיינים מכריעים בעזרת ראיות נסיבתיות, שאינן קבילות בבית הדין אך יש בהן היגיון. זו שיטת רשב"ם (כבא בתרא לה ע"א) שכתב: "לאותו שיהא נוטה לב הדיינים שהיה הנותן אוהבו או קרובו יותר, דודאי להווא גמר ואקני לו יתנו את הקרקע, ושמא זכה בעל הקרקע בשלו, אבל כשאתה אומר יחלוקו בודאי אחד נטל החצי שלא כדין". ייתכן ומדובר בהכרעה נקיה מכל שיקול דעת, הנעשית לפי רצון שרירותי של הדיינים, כשיטת רבינו תם: "נראה לר"ת למי שירצה הדיין ליתן, ולא כפירוש הקונטרס שיאמרו דעתו של נותן" (שם). המעיין היטב בנימוקי הרשב"ם להצדקת ביסוס השיטה על ראיות נסיבתיות, ימצא נימוק כפול לשימוש בפתרון זה. נימוק ראשון הוא שיקול הדעת המניח סבירות גבוהה כי כותב השטר חפץ היה לזכות דווקא את אוהבו ומקורבו. אף שאין זו ראייה קבילה בבית הדין, כיוון שיתכן כי הוא רצה להקנות דווקא למי שמרוחק ממנו, אולם יש היגיון בכך, וההכרעה במצבי ספק נעשית גם בעזרת כלים חלשים יותר, כגון סברה נסיבתית. נימוק שני מגיע לפתרון של 'שודא' בדרך השלילה: אין פתרון טוב יותר, כיוון שסבירות נכונות חלוקה היא נמוכה ביותר, לעומת 'שודא' בו יש סיכוי כי הכסף יגיע לבעליו האמיתיים.

שיטת ר"ת לא נתבררה כל צרכה. יש שרצו לצמצמה ולקבוע שיקול דעת מסוים שאף הדיין מחויב לו. אמנם, מדברי ראשוני ספרד (רמב"ן, רשב"א) עולה כי מדובר ברצון חופשי לחלוטין, ולא עוד אלא שביארו כי מקור הביטוי 'שודא' הוא 'שוחדא' - כלומר: מעין נתינת שוחד לדיין שיכריע על פי רצונו. ההגיון אומר כי הרעיון העומד בבסיס פתרון זה נעוץ בראיית הפתרונות האחרים כגורעים יותר, ועל כך בהמשך.

מה היחס בין ארבעת הפתרונות ?

כאמור לעיל, קיומם של ארבעה פתרונות בסיסיים מחייב הגדרת מפתח לשימוש בכל אחד מן הפתרונות. לא די בהבהרת ההגיון הפנימי המצוי בכל אחד מן הפתרונות. יש צורך לקבוע נוסחה שתגדיר מתי יש להשתמש בכל אחד מהם; במציאות בה ניתן להשתמש ביותר מפתרון אחד - איזה מהם עדיף; מהם התנאים נוספים הנדרשים לשימוש בכל אחד מן הפתרונות וכדו'.

עניין זה עומד במוקד לימוד סוגיות הלכתיות רבות, בעיקר במסכתות בבא מציעא, בבא בתרא וכתובות, ותקצר היריעה להביאם כאן. מבין שלל השאלות נראה כי העיקרית שבהן היא היחס לפתרון של יחלוקו, מול הפתרונות האחרים. בין הראשונים נטושה מחלוקת עקרונית בשאלה זו. חלקם סבר כי הפתרון המועדף הוא יחלוקו. לפיכך, פתרונות אחרים משמשים ככלי ביד בית הדין אך ורק במציאות שביט דין איננו יכול לפסוק 'יחלוקו', או שיש סיכוי כי פתרון אחר יוביל להכרעה וודאית ולא להכרעה במצבי ספק. לפי דרך זו, השימוש בפתרון אחר ייעשה רק במקרים בהם לא ניתן לחלק, כגון: מקרים שאין בהם אפילו סיכוי תיאורטי שהחלוקה נכונה ואין בית הדין יכול לפסוק יחלוקו; מקרים שקיים סיכוי כי לחץ על הרמאי יביא להודאתו (לאור שיטות מסוימות בביאור הפתרון של 'הא מונח'); כאשר יש בוודאי רמאי ובמקרים דומים.

לעומתם, יש מהראשונים שסברו כי הפתרון המועדף הוא 'כל דאליס'. סיבת הדבר - היתרון הטמון בעובדה שביט הדין אינו מכריע במצבים בהם אין בידיו כלים להכריע, שאם לא כן היה הדבר גורם לזילות ולפסיקות שאינן מבוססות. בית הדין פוסק במצבי וודאי בלבד, או כאשר ניתן להקפיא את המצב הנתון. על כן אין בית הדין פוסק יחלוקו במצבו בו יש מוחזק, אלא משאיר את החפץ ביד המוחזק. גם במציאות בה שניהם מוחזקים, כגון ב'שניים או חזין בטלית', למעשה אין בית הדין פוסק 'יחלוקו', אלא משאיר את המצב כמו שהוא, ומטיל את הטלית בין שניהם. במקרה כזה, אין בית הדין יכול לשלח את המתדיינים מעל פניו שכן כל צד או חזו במשהו. אולם, במקומות בהם ניתן לא להכריע, מסתלק בית הדין ופוסק 'כל דאליס גבר'. כאמור, מסגרת מאמר זה צרה מלהעמיד את השיטות כולן על גוניהן ועל היחס ביניהן לפתרונות אפשריים אחרים. מכל מקום, לשאלת הפתרון העדיף - 'יחלוקו' מול 'כל דאליס' משמעות הלכתית מכרעת על הפתרונות הנקטים על ידי בית הדין במצבי ספק.

מה לכל זה ולמצבי הספק בהם אנו דנים ?

כאמור לעיל, אנו משתמשים בסוגיות בדיני ממונות כדי להעמיד מודל להתמודדות עם מצבי ספק. אין אנו טוענים כי ניתן להקיש באופן ישיר מן ההלכות העוסקות בדיני ממונות לעניינים הנוגעים לתחומי הרוח והמחשבה. אנו משתמשים במודל הלקוח מדיני ממונות כדי להבהיר את האפשרויות העומדות בפני הכרעת הספק, ואת היכולת לקבוע את האפשרות המועדפת. למעלה מזאת, ישנו הבדל עקרוני בין סוגיות אלה לעניינים שאנו עוסקים בהם. בדיני ממונות אנו עוסקים במקרים חד פעמיים המובאים בפני בית הדין. ואילו בסוגיות אלו אנו עוסקים לרוב בשאלות תמידיות ומתמשכות. יש בהבדל זה הרחבה והצמצום. ההרחבה קיימת במגוון אפשרויות נוספות להתמודדות עם מצבי ספק, כגון באפשרות לנקוט בפתרונות שונים לאורך זמן, או האפשרות לתקן משגים. הצמצום קיים בעובדה כי יכולת ההקשה בין שני התחומים קטנה.

נדגיש שוב כי בפרק זה אנו עוסקים בספקות בהם אין נקודת מוצא וודאית. לעיל טענו כי אם קיימת נקודת מוצא (בנוסף המוציא מחבירו עליו הראיה) הדיון פותח בה, וחובת ההוכחה מוטלת על הטיעון הנגדי. אם לא תובא הוכחה לשינוי נקודת מוצא ההכרעה היא לפעול על פיה, אף על פי שאין מדובר בהכרעה וודאית אלא בהתנהגות במצבי ספק. אולם כאן אנו עוסקים במציאות בה אין נקודת מוצא. מבין הדוגמאות המלוות את מאמרנו אנו נוטים לומר כי בהכרעה בין אמת ובין שלום אין נקודת מוצא ברורה. שניהם יסודות עליהם העולם העומד, לשניהם נכתרו כתרים מפליגים בלשון חז"ל, אי הקפדה על שני העקרונות עשוי להביא התמוטטות העולם כולו וכדו'. גם מבחינה הלכתית קשה לציין נקודה אחת הגוברת על חברתה. רוב מוני המצוות לא מנו לא את האמת ולא את השלום כמצוות עשה. נראה מדבריהם כי הותירו עניינים אלו לתחום המטא-הלכתי, ולתורת

המידות. לפיכך, אנו נדגים את ארבעת הפתרונות שהובאו לעיל כפתרונות למצבי ספק בסוגיית האמת והשלום, ואף ננסה להכריע בה בסוף דברינו.

מהן המקבילות לארבעת הפתרונות של מצבי ספק בדיני ממונות - בעולם הרוחני ?

א. 'כל דאליס גבר':

כאמור לעיל, נטושה מחלוקת של ממש בהבנת דין זה אף בדיני ממונות. עיקר השאלה היא האם מדובר בהכרעה הבנויה על אלימות שאין לה קשר כלשהו לעניין הנידון, או שמדובר בהכרעה שיש לה בסיס הגיוני - בין אם מדובר באלימות פיזית ובהנחה כי הבעלים האמיתיים של החפץ ילחמו יותר, בין אם מדובר בהכרעה על ידי ראיות נסיבתיות. עד כמה שידוע לי אין שיטה הרואה בניצחון הפיזי מבחן 'בידי שמיים', כפי שאנו מכירים בדתות אחרות, בו מניחים כי רבוננו של עולם יסייע ביד הצד הצודק, על ידי התערבות שמיימית. על כן אין אנו מתייחסים לאפשרות כי הניצחון הפיזי הוא אות מן השמיים כי הבעלים האמיתיים זכו בחפץ.

א.1. הכרעה ללא כלים:

לפיכך שתי אפשרויות קיימות לשימוש במודל זה. ראשונה בהן קובעת כי ישנם מצבי ספק בהם אין דרך להכריע בכלים מקובלים. אולם, כיוון שלא ניתן להישאר במצב הספק יש להכריע ! כל דאליס גבר מבטא את ההעדפה שתהיה הכרעה בדרך כלשהי, אף אם אין קשר בינה לבין חיפוש האמת, ובלבד שתהיה הכרעה. הרעיון העומד מאחורי תפישה זו הוא כי מצב הספק הוא אלטרנטיבה גרועה מכל דרך אחרת. הפסיקה כך נובעת מבחירה בין שתי אפשרויות גרועות מאוד: ראשונה בהן היא השארת מציאות הספק על כנה. שניה היא הכרעה, אף אם ייתכן שהיא נעשית שלא בצדק כלל ועיקר, ואין בה ניסיון לחתור אל אמת אובייקטיבית. מבין שתי האפשרויות הגרועות עדיפה ההכרעה, שכן היא מאפשרת המשך עיסוק ביצירה ובבניה וניתוק ממציאות הספק המשתקת. קשה מאוד לקבל עיקרון זה, אולם נראה כי הוא היה נחלת רוב הראשונים שעסקו בסוגיה זו בדיני ממונות. גם בתחומי האידיאות, אף שקשה לקבל את הרמת הידיים ונטישת חיפוש אחר ההכרעה הנכונה, המציאות מלמדת כי הפסקת ההסתבכות במצב הספק וההכרעה לאחד משני הצדדים, משחררת את האנרגיות הרוחניות לעיסוק בתחומים רבים אחרים.

כמובן שהכרעה זו הינה הכרעה 'חלשה', כלומר: אין מדובר בהחלטה הקובעת כי זוהי הדרך בה יש ללכת ואף לא בבירור מחדל. מדובר בהכרעה היונקת מתפישת עולם כי עדיפה הכרעה כלשהי מאשר שיתוק. לפיכך, יש לפתוח את הדיון מחדש אם מתברר כי ישנן ראיות ענייניות חדשות המאפשרות את חידוש הדיון.

א.2. הכרעה על בסיס הנחות מישניות:

כאמור לעיל, חלק מן הראשונים הסביר את כל דאליס גבר כפתרון הבנוי על הנחה שיש לה בסיס. בסיס זה אינו חזק דיו כדי לקבוע ברמה מספקת של וודאות למי החפץ שייך, אולם יש בו כדי לעצב נטייה לאחד מן הצדדים. בתחומי האמונות והדעות ניתן להשתמש בפתרון זה באחת משתי דרכים: ראשונה בהן נוגעת לטיב הראיות מן הדרג השני. שניה נובעת מן ההנחה כי ניתן להכריע בשאלה לאור המאמץ המושקע על ידי כל אחת מן האפשרויות.

א.2.א) הנחה המתבססת על 'שיקולים מן הסוג השני':

בהסבר הראשון מתבססת ההכרעה על טיעונים שאינם נוגעים בסוגיה באופן ישיר, אך יש להם השלכה עליה. נדגים סוג אחד של ראיות. במסכת סנהדרין (ז ע"א) מלווה הגמרא את ההתלבטות אהרון הכהן בחטא העגל. השאלה שעמדה לפניו הייתה האם ליטול חלק במעשה העגל, שהוא עבודה זרה בידיים ובקום ועשה - או ליהרג ולא להשתתף. חז"ל הדגישו כי התלבטותו לא נבעה כתוצאה מפחד למות על קידוש ד', אלא ממקור אחר. השיקול הקובע היה איזה חטא חמור יותר - עבודה זרה או שפיכות דמים. זהו ספק מהסוג בו אנו עוסקים - אדם העומד בין שתי אפשרויות גרועות, והוא צריך להכריע איזו מהן גרועה מחברתה. אין הגמרא מביאה ראיות

לשאלה העיקרית, כלומר: הגמרא אינה מכריעה איזו עבירה חמורה יותר. על פי דרכינו, אין מדובר בדיון ברמה העיקרית הבא לפתור את הספק, ואף משמע שלא הייתה הכרעה בסוגיה זו, וזו נשארה במצב ספק. הכרעתו של אהרון ליטול חלק במעשה העגל מצויה בדיון המשני, ומסיבה אחרת באה.

שיקול הדעת שהפעיל אהרון לא היה מהו החטא החמור יותר אלא איזה חטא ניתן לתקן ביתר קלות. הגמרא קובעת כי אהרון החליט ליטול חלק במעשה העגל כיוון שמולו עמדה עבירת הריגת 'כהן ונביא' בבית ד'. חטא זה אינו ניתן לתיקון ואין עליו כפרה, ואילו את חטא העבודה הזרה ניתן לתקן. זוהי הכרעה במצבי ספק, הנובעת משיקולים קרויים על ידינו 'שיקולים מן הסוג השני'. אין הם נוגעים בבעיה עצמה, אלא מכריעים בה לאור האפשרות לתקן את פגמיה. זו דוגמה אחת בלבד של הכרעה במצבי ספק ללא הכרעה בשאלה העיקרית האם עבודה זרה חמורה משפיכות דמים או להפך. אנו רואים בעניין זה דבר הדומה ל'כל דאלים גבר', כיוון שמדובר בהכרעה בעזרת כלים שלא יכלו לשמש שיקול בבית הדין אלא רק מחוצה לו. ברצוננו להדגיש כי אין אנו קובעים אם שיקול הדעת של אהרון היה נכון בעיני ד'. עניין זה שנוי במחלוקת ראשונים (ראה רש"י ותוס' על אתר). כל שניסו להציג הוא את שיקול הדעת עצמו.

לפיכך, ניתן לקבוע כי הפתרון של כל דאלים גבר בתחום הרוחני הוא הכרעה בעזרת ראיות משניות, הנוגעות לתוצאות. כדי להדגים זאת, נשוב לסוגייה המלווה אותנו מראשית דרכנו. בסוגיית האמת והשלום לא ניתן להכריע הכרעה עיקרית. אולם ניתן לקבוע כי בעוד שמירה קפדנית על האמת תביא לתוצאות ריב ומדון הרי שבחירה בדרך השלום תביא, לרוב, אפשרויות שיקום ותיקון. ביתר קלות ניתן לתקן את הפגיעה במידת האמת מאשר לפייס ריב ומדון שנוצרו על ידי הפקרת ערך השלום. זו אינה הכרעה הנובעת משיקולים ראשוניים, העוסקים בבחינת שתי המידות לעצמן, אלא לאור תוצאותיהן.

א.2. (ב) הכרעה לאור נטיית הלב והמאמץ המושקע:

כאמור לעיל, יש שראו את 'כל דאלים' כפתרון הבנוי על אלימות ממש ולא על ראיות, אולם ביארו כי אף הכוח מהווה אינדיקציה מסוימת לבירור האמת. ההנחה היא כי מאמץ גדול יושקע דווקא על ידי מי שהחפץ אכן שייך לו. לפיכך, ניתן להכריע בעזרת כלי זה.

חסרונה של דרך זו אינו נעוץ בכך שאינה וודאית. אנו עוסקים בהכרעות במצב ספק, שמעצם מהותן אין הן מובילות לוודאיות, ואף כל הדרכים שהוזכרו לעיל אינן מובילות לוודאות אלא להכרעה במצבי ספק. החסרון נעוץ בשאלה מהי משמעות מאמץ היתר בכוחות הנפש - האם הנטייה הראשונית של האדם היא לכיוון הנכון והאמיתי או דווקא היצר הרע הוא האגרסיבי יותר. בניסוח קיצוני יש שטענו כי צריך אדם לראות לאן ליבו נוטה - ולעשות את ההפך. הדרכה זו נובעת מן ההנחה כי עוצמת היצר הרע ומחשבותיו הרעות של האדם חזקות יותר מכוחות הטוב שבו. בכל מקום בו יש מאבק בין שתי דרכים תהיה הנטייה הראשונה לכוחו של היצר הרע - ועל האדם לנהוג בדרך ההפוכה. ראייה פסימית זו מפקיעה את יכולת השימוש ב'כל דאלים', כיוון שאין בידינו לקבוע מיהו הצודק. דרך משל, בסוגיה בה אנו עוסקים נוטה הנפש פעמים רבות לטייח ולהחליק, ועל ידי כך נשמר השלום ומידת האמת יוצאת נפגעת. האם ניתן לקבוע באופן קטגורי כי כל אימת שנוטה הנפש להחליק ולרסן יש לנהוג להפך ולהטיח את האמת במציאות? האמנם יצר לב האדם רע לאורך כל הכרעותיו והוא צריך להוביל אותו לכיוון ההפוך? כך גם לגבי האלתיסטיות ועממיות: הניתן לקבוע כי בנכונות להשקיע מאמץ גדול לאחד מן הכיוונים יש הוכחה בדבר האמת המצויה בו? למעלה מכך, לכאורה שבים אנו אל התפישה האומרת כי 'אלו ואלו', שכן הנטייה הטבעית של אלה שונה משל אלה, ואם-כן אין כאן הכרעה במצבי ספק אלא נכונות לקבל פתרונות שונים.

זוהי שאלה שכל הכרעה בה בעלת משמעות עקרונית. קשה מאוד לראות בנטיית הנפש ראייה לאחד הכיוונים, בוודאי שלא בסוגיה כללית שאינה מתמקדת במציאות חד-פעמית. אולם ייתכן כי אם מדובר בסוגיה ספורדית, שההכרעה בה עשויה להשתנות ממצב למצב, ייתכן ויש לראות בנטיית הנפש את אחד האינדיקציות להתאמה נפשית. כמובן שיש לצרף לכאן את התועלת שבעצם ההכרעה, כפי שבוארה לעיל.

ב. יהא מונח:

גם הפתרון של 'יהא מונח' מתפרש לשני צדדים, ועל כן ההשלכה לתחומי הרעיונות מותנית בהבנה נכונה של הפתרון. אם מדובר באמצעי לחץ על הרמאי כדי שיוודה, נראה שלא ניתן להעתיק זאת לסוגיות שאנו עוסקים בהן. הפעלת לחץ אינה קשורה לענייננו, כיוון שאין מדובר בשני צדדים ניצים אלא בהתלבטות פנימית, בה אין צורך בלחץ כלל ועיקר, ואף אין הוא יכול להועיל. אולם, אפשרות נוספת להבנת דין זה היא כדחיית הכרעה, והניסיון שלא להכריע עד כמה שניתן, אפילו במחיר שב ואל תעשה, לאמור: בית הדין מעדיף לקחת את החפץ אליו, אף אם במחיר פגיעה בצד הצודק, ולא להכריע במצבי ספק. בתור שכזה, יש לו מקום אף בתחום עולם הרוח.

החלוקה בין 'שב ואל תעשה' לבין 'קום ועשה' מקפלת בתוכה הכרה כי החשיבות אינה נעוצה בפתרון הספק בלבד, אלא גם בתחום הסובייקטיבי. בית הדין נמנע מלהכריע, כיוון שאין הוא רוצה שתצא תקלה תחת ידו. אמנם, גם באי-הכרעה יוצאת תקלה, שכן הצד הצודק נפגע, אך אין מדובר בתקלה הנובעת ממעשה בית הדין אלא משיבה על הגדר.

ההליכה בדרך של 'שב ואל תעשה' דומה במקצת לבחירת נקודת ההנחה הראשונית, בנוסח 'המוציא מחבירו עליו הראיה' שבדורה בפרק הקודם. אולם, בעוד מוחזקות מעידה על שייכות מסוימת, כאן מדובר במקרה בו אין מוחזקות ואין נקודת מוצא. נקודת המוצא של אי-עשייה איננה בוחרת אחת משתי אפשרויות, אלא איננה בוחרת כלל. בסוגיה בה אנו עוסקים, אמת או שלום, הליכה בדרך זו תחייב בריחה מתמדת מהכרעה, וניסיון שלא להכריע או להכריע במצב של שב ואל תעשה. באופן ציורי מדובר באי הליכה לחתונה, או בהוצאת שיר זה ממסגרת השירים ששרים בחתונה, או אמירה מתונה יותר וכדו' - כל אלה ובלבד שלא להכריע הכרעה עקרונית. כך גם בסוגיית היחס לבנים שעזבו. ניתן לצייר מציאות בה אין הכרעה - אין אמירה ברורה לא של תוכחה ולא של אהבה גלויה, אלא נתינה לדברים להסתדר בכוחות עצמם. עיקר הדברים הוא אי ההכרעה באופן מעשי. לפיכך, ברור כי ההליכה בדרך זו מצומצמת ביותר, והיא אכן מופיעה בהלכה רק במקום בו ניתן לא לעשות כלל, ואף זאת לשיטות ספורות בלבד. כבדיני ממונות, כך גם בעניינים הרעיוניים, כמעט ואין יכולת להשתמש בפתרון זה. ראשית, הוא מתאים רק אם אין נקודת מוצא בנמצא. אם קיימת נקודת מוצא לדיון יש לפתוח בה, כפי שבואר לעיל. שנית, באופן מעשי, ברוב הפעמים יש צורך בהכרעה ולא ניתן למשוך אותה לאורך זמן. אולם אף אם ניתן להתמיד באופן של 'יהא מונח' יש בכך פגם במישור העקרוני. מדובר בפתרון שאינו מצמיח תפישה רוחנית של ממש אלא רק דרך להסתדר במציאות, שאין בה ניסיון של ממש להתמודד עמה. על-כן אנו רואים בפתרון זה מתאים באין מוצא אחר בלבד.

ג. יחלוקו:

כאמור לעיל, חלק ניכר מן הראשונים רואים בפתרון זה את הדרך המועדפת להתמודדות במצבי ספק. מכיוונים שונים ניתן להצדיק את השימוש בדרך זו. יש בה מן הפשרה, שהיא הדרך הראויה להתמודד עם חילוקי דעות (כפי שמבואר בסוגיית הפשרה, סנהדרין דף ו'), ומן הסיכוי שהצד הצודק יקבל לפחות חלק ממה שמגיע לו. לעתים מדובר בהקפאת מצב קיים של מוחזקות (כמו בשניים או חזין) שאף בכך יש יתרון.

במישור חיי הרוח והספיקות העומדים במוקד דיוננו פתרון בנוסח 'יחלוקו' הוא ניסיון להביא את שתי האידאות לידי ביטוי, אף אם לא באופן מלא. מקורה של פשרה זו הוא בהתנגשות בין שני ערכים, שמקור שניהם הוא אלוהי. זו משמעותה של ההכרזה "שמע ישראל ד' אלוהינו ד' אחד". הכרזה זו מבליטה את העובדה כי ריבונו של עולם הוא מקור האידאות כולן. אין מדובר בהפרדת רשויות וחלוקה בין אלוהים שונים לכוחות שונים. ריבונו של עולם הוא אלוהי האמת והשלום גם יחד, ארץ ישראל והחיים, העממיות והאליטיות, הוא גם מלכם של עוזבי הדת ושומרי האמונה גם יחד. אמנם, הדיון בו אנו עוסקים אינו פילוסופי ותיאולוגי, אלא מעשי - במה יש לבחור בעת ספק. שתי האידאות יכולות להיות נכונות במידה שווה, ואין נקודת מוצא לדיון. לפיכך, הרעיון העומד בבסיס פתרון 'יחלוקו' הוא שאין להעדיף אחת על השנייה, אלא יש לחתור לפשרה.

ההתנגדות להכרעה לכיוון אחד בלבד (בעזרת הכלים האחרים כגון 'כל דאליס' ודומיו) יונקת מן ההתנגדות העקרונית לקיצוניות. אין הקיצוניות רעה מכוח מה שיש בה. אדרבא, ההליכה באופן עקבי ובמסירות נפש, הנאמנות לרעיון ולאמת הפנימית - אלה ערכים חיוביים ורצויים. כישלונה של הקיצוניות נעוץ במה שאין בה - הקיצוניות לאחד מן הצדדים חסירה את האמת המצויה בדרך העומדת מולו. לפיכך, העיקרון עליו מתבסס הפיתרון 'יחלוקו', נובע מן ההכרה, כי אף אם סביר להניח כי רק אחד מהפתרונות הוא הנכון, הספק מוליד דרך המבקשת להביא את שתייהן לידי ביטוי ולא להכריע כאחד מן הצדדים. פתרון זה נעשה מתוך מודעות מלאה לעובדה שאף לא אחד מן הערכים יבוא לידי ביטוי במלואו, אם כי ייתכן שהיה ראוי שכך יקרה.

בדוגמאות העומדות במוקד דיוננו ניתן למצוא דגמים רבים של פתרון הספק בדרך של יחלוקו. קודם להצעה המעשית יש להבין את העיקרון. אם לשאלת ארץ ישראל נקודת מוצא וודאית (כפי שבואר בפרקים הקודמים) אין לדיון בה מקום בפרק זה. אולם, אם אף בה ישנו ערך שווה לשני הכיוונים (זה הדוחף למאבק ולמלחמה על כל מרחביה לבין זה הנמנע), אזי המטרה היא להביא לידי ביטוי הן את ערכה של ארץ ישראל והן את ערך ההימנעות ממלחמה עליה במצבים מסוימים. כך גם לגבי האמת והשלום: אנו הנחנו שאין נקודת מוצא וודאית (שכן שניהם יסודות עליהם העולם עומד), ואנו נמצאים במצב של ספק שאינו שקול, שלא ניתן לקבוע מיהו ה'מוחזק' ועל איזו דרך להביא ראייה. לפיכך, על האדם לחפץ הן לאמת והן לשלום, ולהביא את שניהם לידי ביטוי אף אם לא באופן מלא. מדובר במיתון הריקוד לכאן ולכאן, בניסיון להשתמש בפתרונות ביניים וכדו'. חוסר היכולת להכריע בין אלתיסטיות לעממיות מחייב מפגש בין שתי האידאות. כך גם לגבי העוזבים את הדת ועוד ועוד.

דרכים רבות מאפשרות מפגש בין שתי אידאות. אפשרות אחת היא להביא כל אחת באופן מוקטן. אפשרות שנייה היא ליצור קדימות בזמנים: קודם למצות אחת מן האידאות ולאחר מכן את השנייה. ניתן לדבר אף על מהלך לכיוון אחד ולאחר מכן תיקונו על ידי השני וכהנה וכהנה. כך בסוגיות העומדות במוקד דיוננו. אם אין לארץ ישראל נקודת מוצא ניתן לחלוק בין ארץ ישראל ובין העומד מולה על ידי הצבת גבולות לארץ ישראל, וקביעת רמת סיכון נמוכה יותר בה יש לעמוד לטובת עניין הארץ; ייתכן והחלוקה תיעשה באופן שונה - קודם יש לפעול לאחד משני הכיוונים (או מלחמה או ויתור) ולאחר מכן לשקם את שנפגע על ידי פעולות אחרות - חינוכיות או פוליטיות. בין האמת והשלום ניתן לחלק או בכל מקרה לגופו, ובכך תימנע הן אמירת האמת במלואה והן רדיפת השלום המלא, או בחלוקה זמנית: עתים תנהיג האמת הקיצונית כל אחת מן הדרכים ועתים דווקא השלום וכן הלאה.

נדגיש כי 'יחלוקו' מסוג זה מקורו באידאולוגיה של דרך הממוצע. דרך הממוצע היא דרך חיים וודאית, והיא מכריעה באופן יסודי כי יש להביא לידי ביטוי את האמיתות כולן. אין אנו עוסקים בדרך חיים אלא בשאלות ספק התובעות פתרון. לשאלות אלה עשוי להיות פתרון נכון אחד, אלא שאין הוא מצוי בדינו, ועל כן אנו נדרשים לפתרונות של ספק. המתונות הנולדת מתוך ספק זה איננה מתינות שבדרך חיים אלא מתינות שבאונס: מתוך ניסיון שלא לפגוע באף לא אחת מן האידאות באופן מלא נוצר פתרון 'יחלוקו'.

ד. שודא דדיני:

פתרון זה, כאחיו 'יהא מונח' נדיר בהלכה, והשימוש בו מועט. העתקתו מתחום דיני הממונות לשאלות הספק מחייבת דיון שונה לאור שתי התפישות של 'שודא': זו השרירותית, הקובעת כי הדיין יכול לתת את החפץ למי שהוא חפץ, וזו הנוטה לראות בפתרון זה שימוש בראיות נסיבתיות, בדומה לאחד מן הפירושים של 'כל דאליס גבר' הרואה את הניצוח ההדדי מצוי בתחום הראיות ולא בתחום הפיזי.

ד.1. הכרעה עדיפה על פני ספק:

אם מדובר בראות עיני הדיינים הרעיון העומד מאחוריו הוא הצורך בהכרעה, אף אם אין מדובר בהכרעה הנכונה. לפיכך, כל הכרעה טובה יותר מן הספק. אף אם ההכרעה תיתן את החפץ לגולן, מציאות זו עדיפה על פני התמשכות מצב הספק. ההבדל בין פתרון זה לאחד ההסברים של 'כל דאליס' הוא שההלכה מעדיפה כי

ההכרעה תיעשה על ידי הדיינים ולא תימסר לבעלי הדין. עד כמה שידי משגת, אף כאן לא ראו הראשונים פתרון זה כפונה לחסדי שמיים וככלי הכרעה אלו. מדובר בהעדפת פתרון כלשהו על מציאות של ספק. זוהי הכרעה מעניינת אף בענייני הרוח. היא בוחרת בין שתי אלטרנטיבות גרועות: המשך מציאות של ספק תוך וודאות שלא נבחר הפתרון שאינו נכון, לפחות לא בידיים, או בחירה שרירותית באחת מן הדרכים, ללא וודאות כי מדובר בדרך הנכונה. ההעדפה היא לבחירה, כיוון שכל מציאות של ספק גרועה הימנה. לפיכך, יכול האדם לנטות לאחד מן הקצוות - או ארץ ישראל או הצורך בויתור ובכניעה - ובלבד שלא יתמשך המאבק הפנימי המתמיד, המשתק כל עניין אחר. כך גם לגבי האמת והשקר: נטיית לבו של האדם היא הקובעת. נדגיש גם זאת: אין מדובר בערכה של האינטואיציה ככלי הכרעה. בזאת נעסוק בפרקים הבאים, ונבחן את השימוש בה גם במצבים בהם יש נקודת מוצא וודאית. מדובר כאן בנטייה 'חיצונית', שאינה נובעת משיקולים ואף לא מתחושת אמת פנימית, אלא משיקולי נוחות בלבד. ואף על פי כן עדיפה דרך זו על המשך מציאות של ספק. ההבדל בין זה לבין 'כל דאלים' הוא שמדובר בהכרעה ולא בהיגררות.

2.ד. ראיות מן הסוג השני:

ההסבר השני של 'שודא' הסברו של רש"י, רואה בשודא הכרעה הנעשית מכוחן של ראיות, שאף שאין הן קבילות בבית הדין, יש בהן נקודות מוצא לפתרון הספק. החפץ ניתן למחזיק השטר שהיה אוהבו של כותב השטר, מתוך הנחת סבירות. ההערכות משתמשות בכלים של סבירות ולא בכלים הקרובים אל האמת. אף בסוגיות שאנו עוסקים בהן ניתן לראות פתרון הדומה לפתרון של 'שודא', ואף את זאת הזכרנו לעיל בדברנו במידת 'כל דאלים גבר'.

ההכרעה בין הדרכים:

המודל בו השתמשנו, מודל ההכרעה בידי ממונות, חשף ארבע דרכים עיקריות, עם גווני ביניים, להתמודדות עם מצבי ספק ללא נקודת מוצא וודאית. את 'כל דאלים גבר' פתחנו להכרעה בעזרת כלים שאינם ממין העניין - או בעזרת העדפת פתרון, אף אם נעשה באלימות, על פני המשך מציאות הספק או בעזרת ראיות נסיבתיות. דברים אלה דומים מאוד למה שכתבנו על 'שודא' אולם הבדל ניכר ביניהם: בעוד מודל 'כל דאלים' משחרר את בית הדין מהכרעה, וקורא להשארת המאבק לכוחות השוק מטיח הפתרון של 'שודא' את ההכרעה על בית הדין, באחת משתי הדרכים. כך גם בחיי הרוח: בעוד הפתרון של 'כל דאלים' מנחה את המתמודדים במצבי הספק שלא להכריע, ולתת לכוחות השוק את כוח ההכרעה ולהיסחף עמו, קובע הפתרון של 'שודא' כי על המתלבטים להכריע בין שתי האפשרויות באחת מן הדרכים. אפשרות שנייה היא הפתרון של 'יהא מונח', המנסה לעכב ולדחות את ההכרעה עד כמה שניתן, ובלבד שלא תיעשה הכרעה שאינה נכונה בידיים. לעומתם עומד הפתרון של יחלוקו שהוא קובע מקום לעצמו: מדובר בהכרעה המתיימרת להביא את האמיתות החלקיות לידי ביטוי במצבי ספק.

ציור ארבעת דרכי ההתמודדות אינו קובע מהי הדרך המועדפת להתמודדות במצבי ספק. בדרכנו עד כאן תארנו את ההגיון העומד בבסיס כל אחת מן הדרכים, ואת טיב ההכרעה שהיא מבקשת לעצב. אולם, עד כאן לא נקבע סולם - מהי הדרך המועדפת להתמודדות במצבי ספק, ומהם המצבים בהם אין ברירה אלא להזדקק לפתרונות האחרים. זו, למעשה, השאלה העיקרית, שכן קיומן של ארבעה דרכים אינו מועיל אם אין קריטריונים המלמדים מתי יש לנקוט בכל דרך. כאמור לעיל, נחלקו בכך ראשונים בתחום דיני הממונות, ומחלוקת זו חודרת אף אל העניינים העומדים במוקד דיוננו.

השיטה המקובלת על רוב בעלי התוס' וכן על ראשוני ספרד רבים היא העדפת פתרון יחלוקו, ושימוש ב'כל דאלים' ובדומיו רק במצבים בהם אין אפשרות להפעיל את הפתרון. דוגמה למצבים אלה היא מציאות בה החלוקה בוודאי אינה נכונה ואינה יכולה, אפילו באופן תיאורטי, להיות אמת; מציאות בה יש וודאי רמאי (לדעת ראשונים מסוימים) וכדו'. לעומתם, יש שהסבירו בשיטות אחרות את ההפך: בית הדין יעדיף את הפתרון

של כל דאלים גבר, ובלבד שלא יצטרך לנקוט עמדה בידיים. השימוש ב'יחלוקו' ייעשה רק מחוסר ברירה - כאשר שניהם מוחזקים, וקיימת וודאות לפגיעה באחד מן הצדדים.

אף שאין בכך לקבוע דבר בסוגיית הספק בתחום חיי הרוח, כיוון שמדובר במודל בלבד ולא בכלי הכרעה, דעתי נוטה כי יחלוקו הוא הפתרון המועדף במצבי ספק. פתרון זה ייתמך בפרק הבא בדרכו של קהלת בחתימה הראשונה של ספרו, כמו שהוא נתמך (אם כי לא מוכח) בקביעה ההלכתית המקובלת על חלק ניכר מן הראשונים, המעדיפה את יחלוקו על כל פתרון אחר. גם המעיין בספרות השו"ת יראה כי בדרך כלל לא נהגו לפתור בעיות בדרך של 'כל דאלים', אם מדובר במצב של ספק שקול. העדפת הפתרון של יחלוקו גם בחיי הרוח נובעת ממקורו הרעיוני של 'יחלוקו', ומצטרפים בכך שני עיקרים: יסוד תיאולוגי ומשמעות מעשית. היסוד התיאולוגי שהובא לעיל בקיצור מכיר באמת המצויה במקומות כולם, ובחובת הניסיון למצות את כל שניתן ממנה. אף שבמציאות מסוימת ייתכן כי ההכרעה האמיתית היא לאחד מן הצדדים, אין בכך כדי למנוע את השימוש בפשרה במצבי ספק. המשמעות המעשית ברורה מאליה: פתרון זה מוביל בדרך כלל למיתון הבעיה ולאפשרות מימוש רבה יותר. ניסיון חיים מלמד כי רדיפת השלום והשגתו, אף אם בדרך פשרה, יצרה כר נרחב יותר להתחדשות.

יחד עם זאת, ישנם מצבים בהם לא ניתן לנקוט יחלוקו. כאלה הם מצבים בהם אין דרך אמצע בנמצא (כשם שבדיני ממונות ברור כי אחד רמאי). במציאות זו אנו נוקטים במקבילה של הדרכים האחרות, ובעיקר בשימוש בראיות מן הסוג השני ובהכרעה הבנויה על מוטיבציה וכוחות נוספים. נראה כי הפתרון של יהא מונח הוא פתרון אחרון בסדר השימוש.

פרק חמישי: פתורו של קהלת - תפקוד במצב של חוסר ידיעה

בתחילת דברינו הצבנו את אחת מבעיות קהלת כשאלת התפקוד במצבי ספק. בפרק זה אנו מבקשים להציג את המסקנה אליה הגיע קהלת, את התשובה שהוא נתן לעצמו, בסוף דרכו, על השאלה מה יתרון האדם באשר הוא עמל. לטענתנו, פתורו של קהלת דומה מאוד לאשר הצבנו לעיל כפתרון המועדף - יחלוקו. מהו הפתרון אליו מגיע ספר קהלת ?

מבחינה ספרותית, לספר קהלת שתי חתימות. אחת שהיא חלק בלתי נפרדת ממהלך הספר ואחת המתבוננת עליו מבחוץ. זו המתבוננת על ספר קהלת מבחוץ עושה זאת תוך שימוש בגוף שלישי:

"הבל הבלים אמר הקוהלת הכל הבל. ויתר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה. בקש קהלת למצוא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת. דברי חכמים כדרכנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד..." (קהלת יב, ח-יא).

לא קהלת אומר את הדברים אלא מאן דהו מביט עליו מבחוץ. אין כוונתי לעסוק בשאלה מי כתב חתימה זו. ייתכן ושלמה המלך הוא שכתב את החתימה, וביקש להדגיש בכך כי בעיקרו ספר קהלת הוא ספר של יראת שמיים, ומעל לכל הספקות עומדת קביעה כי סוף דבר הוא את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור. מכל מקום, חתימה שנייה זו מדגישה את העובדה כי לספר קהלת חתימה ראשונה המתחלת בפסוק האחרון של פרק י'. הקביעה כי זוהי חתימה נובעת בעיקר מענייני סגנון ולשון. שני חלקים לחתימה זו. ראשון הנאמר בלשונו של ספר משלי ודמותו היא כשל אוסף עצות והדרכות. כאלה היו עוד בספר קהלת, וזהו האחרון שבהם. חלק שני (מפרק יב פסוק ב) מתאר את מותו של האדם. הפסוק המקשר בין שני החלקים הוא הפסוק "וזכר את בוראך בימי בחורתיך עד אשר לא יבאו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (יב, א), שרבו עליו דברי חז"ל בביאורו ובמשמעותו. לענייננו חשוב החלק הראשון בו פורש קהלת את מסקנותיו מהשאלה שהוא עצמו הציב:

שלח לחמך על פני המים כי ברב הימים תמצאנו.

תן חלק לשבעה וגם לשמונה כי לא תדע מה יהיה רעה על הארץ.

אם ימלאו העבים גשם על הארץ יריקו ואם יפול עץ בדרום ואם בצפון מקום שיפול העץ שם יהוא.

שמר רוח לא יזרע וראה בעבים לא יקצור.

כאשר אינך יודע מה דרך הרוח כעצמים בבטן המלאה ככה לא תדע את מעשה האלהים אשר יעשה את הכל.

בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים.

המעין בהדגשותינו ייווכח כי המילה המנחה היא אי הידיעה. מכאן נראה כי קהלת ויתר על חזונו, לאמור: בראשית הספר סבר קהלת כי יעלה בידו למצוא את יתרון העמל באשר הוא עמל. העלאת השאלה 'מה יתרון לאדם בכל עמלו' מעידה על הנחה כי תשובה לשאלה זו בנמצא. לפיכך, סבר קהלת כי באחת מן הדרכים, אם בשמחה או בחכמה, אם בידיעה מה טוב לו לאדם או במסקנות ביניים הפרושות לאורך הספר כולו, יעלה בידו לענות על השאלה, ולמצוא הן את יתרון האדם באשר הוא עמל והן את המעשה הנכון שיש לעשותו. בתחילת פרק ז' אף היה נדמה כי קהלת מצא את התשובה. לא לחינם קבעו בעלי המסורה את הפסיקה בין פרק ו' לפרק ז', שכן פרק ו' מסיים בשאלה "כי מי יודע מה טוב לאדם בחיים מספר ימי חיי הבלו ויעשם כצל אשר מי יגיד לאדם מה יהיה אחריו תחת השמש", ואילו פרק ז' פותח בתשובות לשאלות אלו. ראייה לדבר היא העובדה כי המילה המנחה, החוזרת פעמים רבות, בפרק ז' היא המילה טוב.

כנגד השאלה מה טוב לו לאדם עומדות התשובות:

טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו.

טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו.

טוב כעס משחוק כי ברע פנים ייטב לב...

טוב לשמוע גערת חכם מאיש שמע שיר כסילים...

טוב אחרית דבר מראשיתו טוב ארך רוח מגבה רוח...

טובה חכמה עם נחלה ויתר לראי השמש...

טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ירך כי ירא אלהים יצא את כלם...

אולם, מסקנות ביניים אלו מחזיקות מעמד עשירים ושניים פסוקים בלבד. שכן בפסוק העשרים ושלושה אומר קהלת:

"כל זה נסיתי בחכמה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" - כל מה שאמרתי לך, הכל נסיתי בחכמה ובקשתי שאחכם יותר, ומצאתי שהוא דבר רחוק. וזה מענין ואל תתחכם יותר, כי עיקר מה שהיה הוא רחוק מאד ששיגנו האדם והבא עמוק מאד. פירוש אחר: בקשתי החכמה ומצאתיה רחוקה, אעפ"כ השגתייה וחכמתי" (ראב"ע). מפירושו הראשון של א"ע עולה כי אלו דברי קהלת: סברתי כי יעלה בידי לעמוד על ה'טוב' הנכון, ואף יש בידי עשרים ושתיים הדרכות המעידות על עניינים שהם טובים בוודאות. אולם עוצמת השאלה גדולה בהרבה מן התשובה. יכולה התשובה החלקית לתת לאדם מסקנות ביניים, אך לא יסוד כולל שישמש בידו להגדיר מהו אותו טוב.

על-כן, הומר בחתימת הספר הניסיון למצוא יתרון לאדם בכל עמלו בהשלמה עם חוסר ידיעה, ועם הצורך לנסח דרך חיים של תפקוד במצבי חוסר ידיעה. מול האמירות הוודאיות של מה טוב לאדם שבפרק ז אומר קהלת בחתימת הספר בפרק יא כי על האדם להכיר בעובדה כי הוא מצוי במציאות של חוסר ידיעה, ושל אי-יכולת לקבוע מהי הדרך הנכונה. על כן חוזרת ונשנית המילה אי ידיעה. אמנם, אי-ידיעה איננה מובילה לשיתוק. להפך, בחתימת הספר נלחם קהלת אף בשיתוק שמקורו בחוסר ידיעה:

"שומר רוח לא יזרע וראה בעבים לא יקצור" - "שומר רוח - ממתין ומצפה עד בא הרוח. לא יזרע - פעמים ממתין ואינו בא. וראה בעבים - נותן עיניו בעבים וכשרואה אותם קודרים ירא לקצור מפני הגשמים ולעולם לא יקצור לפי שירא תמיד" (רש"י).

על פי רש"י, מתבאר פסוק זה כמתקפה הגדולה ביותר כנגד השיתוק האוחז במסרב לתפקד במציאות של חוסר וודאות. הממתין לבוא רוח מדויקת קודם שיזרע, ופוחד לסכן את זרעיו אם לא יובטח לו כי ברכה תימצא בזריעה, עשוי למצוא עצמו במצב מתמיד של חוסר זריעה. בדומה לו, הממתין עד עת הוודאות כי הקציר יעלה יפה, ומסרב לתפקד בחוסר ידיעה, אף הוא לא יראה ברכה בעמלו. ביקורת זו קוראת תגר נגד בקשת קהלת עצמו בראשית הספר - השאלה טמנה בחובה את ההנחה כי אין טעם לפעולות ללא ידיעת מה טוב לו לאדם לעשות. ואילו כאן מורה קהלת כי יש לעצב דרך לפעילות במציאות של חוסר ידיעה.

מהו המכנה המשותף של כל העצות המצויות בחתימה הראשונה ?

המעין היטב יראה כי כולם מציעות סוג מסוים של יחלוקן, כגון:

א. "שלח לחמך על פני המים כי ברב הימים תמצאנו".

קשה לעמוד על כוונת קהלת במדויק בעצה זו, אולם הצליל העולה מתוכה ברור. אף שנחלקו ראשונים בשאלה מהו ה'לחם' ומהי 'שליחה' על פני המים' כיוונו כולם לדעה כי קהלת מורה לבצע 'שליחה' אף אם התוצאה עצמה אינה ברורה ואינה וודאית. ההנחה היא כי ברב הימים תמצאנו. אולם בעצה זו אין די, שכן אף שהיא מהווה המשך למלחמה באדישות ובחוסר התפקוד ללא ידיעה וודאית, אין בה הדרכה איזו משתי הדרכים טובה יותר. עניין זה מופיע בפסוקים הנוספים.

ב. "תן חלק לשבעה וגם לשמונה כי לא תדע מה יהיה רעה על הארץ".

אף שגם ביאור פסוק זה קשה ומצוי במחלוקת ראשונים, כיוונו כולם לדעה כי מדובר על נתינת 'חלק' לשני כיוונים ולא לכיוון אחד בלבד. קהלת מורה כי במציאות של ספק אל לו לאדם לצמצם מעשיו רק ב'שבעה' אלא עליו לתת חלק אף ל'שמונה'. כמוה העצה הבאה:

ג. "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים".

בפסוק זה מפורשים הדברים. נראה כי הבוקר והערב אינם חלקי היממה אלא מטפורה לתחילת עונת הזריעה ולסיומה. חז"ל הרחיבו דימוי זה אף למצוות פריה ורבייה, והורו לאדם שקיים כבר את המצווה להמשיך

ולהביא וולדות לעולם גם בעת זקנותו. העובדה כי אין האדם יודע אי זה יכשר אינה מובילה לאדישות, אלא להיפוכה - הצורך לפעול בשני העולמות גם יחד.

לדעתנו, זהו השורש הרוחני של ה'יחלוקו'. אין ספק כי פתרון זה אינו וודאי. לפי דברינו, אם ידוע בכירור שהפתרון יוביל לשקר אין לנקוט בו. אולם, יתרונו של 'יחלוקו' הוא במתן הביטוי לאמת המורכבת ולשני צדדי הספק, כך שאף לא אחד מהם נעלם לחלוטין. עצתו של קהלת איננה נופלת בחלל ריק. לא ניתן לטעון כי עצת קהלת טובה רק אם אין התנגשות בין זריעה לשבעה ושמונה, או בין זריעה בבקר ובין אי ההנחה בערב. מדובר אף בפתרונות סותרים.

ניתנה ראש ונשובה לדוגמאות אותן הצבנו בראש דרכינו. כאמור לעיל, ייתכן כי לחלקן נקודת מוצא המאפשרת להתמודד איתן ועל כן אין הן שייכות לסוגיה זו כלל ועיקר. דרך משל, אם התקבלה טענתנו כי בסוגיית השלום וארץ ישראל יש 'מוחזק' שהוא ארץ ישראל והיתור על ארץ ישראל הוא 'המוציא מחבירו', אין לחלוק ולהגיע לפשרה מכוחה של סוגייה זו. אולם, אם יגדיר המגדיר את המציאות כמציאות של ספק שקול, בין משקל ארץ ישראל לבין משקל אי המלחמה, ייתכן וההדרכה הראויה היא הדרכה של יחלוקו.

יחלוקו בעניין זה פירושו דומה לדיני הממונות, ולנתינת חלק לשבעה וגם לשמונה. כדי להוציא מטעות נדגיש כי אין אנו מדברים ב'יחלוקו' בינינו לבין הפלשתינאים. אין אנו רואים יסוד בטענתם של זכותם על הארץ (אף שאנו סוברים כי יש להקפיד מאוד בזכויות הרכוש של האדם הפרטי). זוהי טענת שקר, הדומה לחוטף טליתו של חבירו לעיני בית הדין, וטוען לבעלות עליה. אנו מכוונים במונח 'יחלוקו' למחויבות הכפולה, הן לארץ ישראל והן לחובת הנסיגה ולמצוות השלום גם יחד, במציאות של ספק. לאור זה, ההדרכה הראויה עשויה להיות לתור אחר עמדה שאינה משאירה את ארץ ישראל כולה בידיו, ומנגד, איננה פוסקת כי מדובר בנסיגה.

כאמור לעיל, דעתנו בסוגיה זו נוטה כי אין מדובר במצב של ספק שקול, אלא במצב של 'מוחזקות'. אנו מביאים אפשרות זו כדי לבאר את תהליך המחשבה ואת ההנחות הנדרשות ותוצאותיהן בחשיבה בעניין מציאות הספק, למען ירוץ הקורא בדברינו, ויוכל להבין את הנפקא מינות השונות בין השיטות שאנו מציבים. שאלה דומה היא בעניין האמת והשלום. בסוגיה זו אכן נראה לנו כי קיים קושי גדול לקבוע מהי נקודת המוצא. המקורות המצויים בדינינו מלמדים על שוויון ודמיון בין ערכים שונים. ראיות לקביעה זאת הובאו לעיל. לפיכך דרך ה'יחלוקו', לאמור: פשרה בין שתי האידאות ושימוש מושכל בשתייהן, נראית כהדרכה הנכונה. עוד על יישום פתרון 'יחלוקו' בהקשרים אלו ראה בפרק הקודם.

סיכום ביניים:

סיכום דברינו עד כאן יוצר תרשים זרימה להתמודדות ראשונית במצבי ספק. יותר מאשר פתרון לבעיות הספק מצויה בבסיס דברינו קריאתו של קהלת להתרגל לעסוק במצבי ספק, ולא לצפות לרוח וודאית. רק המבין כי חלק ניכר מההתמודדות בעולם בנוי על דרכים להתמודד במצבי ספק יוכל לאתגרים הגדולים הניצבים לפניו. שומר רוח לא יזרע ורואה בעבים לא יקצור.

על פי דברינו שאלת היסוד היא האם אכן מדובר בספק. אם כן, יש לבחון האם יש מקום להשארת המצב הספק על כנו, בנוסח 'אלו ואלו'. אם-כן, אין הספק זקוק עוד להכרעה. אם לא יש לפתוח בניסיון למצוא דרך במציאות של ספק.

שתי אפשרויות קיימות ביחס לספק. ראשונה היא ספק בו יש נקודת מוצא וודאית, אם בגלל נקודת המוצא הוודאית ואם כיוון שמדובר בספק שאינו שקול. במידה ומדובר כאן על נקודת מוצא וודאית יש לפתוח את הדיון מנקודת המוצא ולהטיל על האפרות השנייה להביא הוכחות לדבריה.

אפשרות שניה היא ספק בו אין נקודת מוצא, או שיש שתיים הסותרות אחת את רעותה ושוות בעצמתן. במציאות זו יש כמה פתרונות. לפי דברינו, הפתרון המועדף הוא 'יחלוקו' לצורותיו השונות, לאמור: ניסיון לפעול בשני הקצוות גם יחד בדרכים שונות. באופן מעשי פתרון זה מביא לחיבור עמוק יותר עם הצדדים כולם

ולמתינות. במצבים בהם לא ניתן לנקוט בפתרונות של יחלוקו על האדם לא להימנע מהכרעה, בנוסח מודל 'יהא מונח' אלא לחתור להכרעה, וזאת כיוון שמצב הספק גרוע מכל אלטרנטיבה אחרת. על ההכרעה להיעשות בעזרת ראיות נסיבתיות, שאף שאינן טובות כדי להעמיד מצב וודאי, הן טובות דיין כדי להתמודד במצבי ספק. אם לא ניתן יש להכריע לאור ההצלחות של השיטות השונות, כפי שהן נראות ('כל דאליס') או אפילו באופן שרירותי.

כאמור בפתיחה לדברינו, אלו הם פרקים ראשונים בלבד לבירור מקיף יותר של ענייני הספק. על הפרקים הבאים לעסוק בשני נושאים: ראשון בהם הוא המשך הדיון בנקודת המוצא. גם אם קיימת נקודת מוצא וודאית יש לבחון דרכים להשפיע עליה. כשם שבדיני ממונות קביעת ה'מוחזק' איננה מסיימת את התהליך בבית הדין אלא פותחת אותו בלבד - כך גם בחיי הרוח. כשם שבדיני ממונות יש יכולת ביד המערער להוציא מיד המוחזק בכלים שונים: עדות, רוב, קרוב, חזקה, מיגו וכדו' - כך גם בחיי הרוח: נקודת מוצא וודאית אינה מחייבת שזו תהיה גם המסקנה הסופית. יש צורך לבחון דרכים שונות להתמודדות עם הספק כגון: אינטואיציה פנימית, נובלות מן הנבואה, חיפוש אחר סימנים במציאות, נטייה אחר דעת הרוב וכדו'. יש לברר את שניתן ללמוד מפסיקת ההלכה כבית הלל וסיבותיה, כמו גם מדרכים אחרות של הכרעה הלכתית. עניין שני הוא השלבים הנדרשים לאחר ההכרעה מן הספק. כיוון שאין ההכרעה במצבי ספק וודאית, וייתכן כי מדובר בהכרעת טעות, יש פעולות רוחניות הנדרשות לאחר ההכרעה, כגון: שיקום האידיאה המצויה בצד השני, הכנה לקראת ההתמודדות הבאה וכדו'. לכל אלה מקום נרחב, ובעזרת ד' עלינו עוד נזכה להתמודד בעניינים אלה בעתיד. וד' יצילנו מן הספיקות ויזכנו לראות בהופעת אמיתת התגלותו במהרה בימינו.

תרשים זרימה של דברינו עד כאן

