**סתירתיות בהלכה**

ההתמודדות עם סתירות תופסת מקום מרכזי בלימוד התורה ובפסיקת ההלכה, החל ממדרשי התנאים לסתירות בתורה שבכתב, וכלה בספרות הפוסקים האחרונים הדנה בסתירות בפסקי הראשונים.

בתורת הלוגיקה מוגדרת הסתירה כ"*משפט מורכב שאינו אמת באף מצב*", הסתירתיות נתפסת בהגדרתה כתופעה שלא יכולה להיות אמת.

ברצוני להראות, שבתפיסת חז"ל היחס לסתירתיות הוא שונה. הסתירה מעוררת בעיה כמובן, אבל אינה נתפסת כתופעה ששוללת את ההגדרה 'אמת' מעצם מהותה.

**א הפרכה מהותית או קושי?**

מתוך התפיסה האנליטית שאנו רגילים לחשוב בה, ברור שבמדה ואנו פוגשים בסתירה בספר, או בספרות, יש לתלותה בכך ששום דבר אינו מושלם, או שהדברים לא הובעו בצורה מדוייקת כל צרכה, ובשאר החסרונות האנושיים. תפיסה זו מתבטאת כבר בדברי הרמב"ם, שבבואו לעסוק בענינים עמוקים שיש בהם זיקה לחלקים נרחבים מספרות התורה והתושבע"פ, בהקדמה לספרו מורה הנבוכים, טרח להתייחס לנושא הסתירות. הרמב"ם מונה שם שבע סיבות העלולות לגרום לסתירה "בספר מן הספרים או בחבור מן החבורים". הסיבות שמונה הרמב"ם קשורות במגבלות הטקסט מול עומק והיקף הנושא, או במגבלות הקורא. מתוך דבריו ניתן להבין, כי לו היינו פוגשים את כותב הטקסט והיינו ראויים להבין את כל דבריו, לא היו נותרות שום סתירות.

אופיינית לגישה זו היא פסיקתו המפורסמת, שהסובר שהבורא הוא בעל גוף, נחשב כמין. משום שמבחינה לוגית גוף מחייב הגבלה, והגבלה סותרת את אחדות הבורא ועליונותו. ה'גדולים וטובים' שמזכיר הראב"ד בהשגתו, לעומת זאת, בודאי לא הטילו ספק באחדות הבורא ועליונותו, ובכל אופן לא סברו שהסתירה הלוגית מחייבת שאחד מחלקי המשפט "אינו אמת". כפי שכבר הראה קויפמן במאמריו השונים, חז"ל לא טרחו 'להסיר את הגשמות'. אין הכוונה שהם האמינו שהבורא הוא בעל גוף, אלא שלא ראו באמירות אלו משום סתירתיות לאחדותו ועליונותו, ולכן לא טרחו להדגיש את מה שכ"כ התאמץ הרמב"ם לעשות בנושא, (גישתו של אונקלוס, בה התמקד הרמב"ם היא נושא לדיון נפרד).

האם ייתכן שהבורא הוא גם בעל גוף וגם אחד ופשוט וסיבת הכל ללא שום הגבלה? הרמב"ם מתאר את הסיבה הששית לסתירות:

"התעלמות הסתירה והיותה בלתי מתבארת אלא אחר הקדמות רבות, וכל מה שיצטרך להראותה אל הקדמות יותר היא יותר נעלמת, ויעלם זה מן המחבר ויחשוב ששתי הגזרות הראשונות אין סתירה ביניהם, וכשתלקח כל גזירה מהם ותחובר אליה הקדמה צודקת ויולד מהם מה שמתחייב, וכן יעשה בכל תולדה, תחובר אליה הקדמה צודקת ויולד מה שיתחייב, יגיע הענין אחר הקשות רבות אל סתירה בין שתי התולדות האחרונות, או הפך".

לפי הרמב"ם הסתירה נוצרת ע"י ששני מאמרים שאין ביניהם קשר או סתירה, מתרחבים ע"י "הקדמות צודקות", ובסופו של דבר המסקנות הנולדות מהמאמרים עלולות להתנגש. לדברי הרמב"ם, הסיבה הששית היא סיבת רוב הסתירות שיש במדרשים והגדות, וכוונתו אינה ברורה דיה, איך אירע שחכמים לא הביאו בחשבון את ההיסקים הלוגיים. אבל נראה שאותו מודל עובד גם להיפך: שני דברים שנראים סותרים, כשמתחברים אליהם 'הקדמות צודקות' מתברר שאינם סותרים.

נוכל להמשיל את המצב הזה, לפירמידה, המייצגת את ה'מציאות', את החכמה האמיתית שמשקפת את האמת. האדם ניצב מתחתיה, ולכן הוא יכול לנסות לטפס מצדדים שונים, וכל צד נראה לו שונה. ככל שמטפסים לגובה, הצדדים מתקרבים זה לזה, אך רק מי שיגיע לפסגה (יובנו לו כל ה'הקדמות'), יראה כיצד כל הצדדים מתחברים לאמת אחת, שהיא הנקודה העליונה בכל הפירמידה.

כך גם המאמרים המפוזרים באגדות חז"ל, כלומר הם מייצגים איזו תמונה שלמה, שקשה לחשוף אותה מתוך משפטים מפוזרים, ולכן 'אין מקשין בהגדה'. מי שמבין את התוכן הכללי ואת המהות של החכמה שמיוצגת בכל האגדות, יתיישבו לו יחדיו גם כל הסתירות (מלבד מה שקשור בחילוקי דעות וכדו').

אמנם במקומות שונים בחז"ל, ואף בספרות של הדורות הבאים. לא תמיד משתקפת ההנחה האריסטוטלית בדבר הכרחיות העקיבות הלוגית. אם נשתמש במשל הפירמידה, הרי שאנו לא חייבים להניח שאם נצעד בשיטתיות כלפי מעלה, נגיע בסופו של דבר מכל צד לראש הפירמידה, ייתכן שבגובה כל שהוא ישנו מחסום בלתי עביר, המאלץ אותנו להישאר בקירבה היחסית שהשגנו, ולא להגיע לפתרון מלא של הסתירה.

ניתן לטעון, שההבדל אינו כה משמעותי. הרי אנו ממקומינו בהיסטוריה ובשלשלת המסורת, בכל מקרה איננו מתיימרים ואיננו יכולים לטפס לפסגת פירמידת החכמה, אותה השיגו הנביאים והדורות שקבלו את התורה מפי משה ותלמידיו. אנו מנסים להגביה את הבנתינו בכל תחום, ולקרב את הצדדים הסותרים זה לזה. האם משה רבינו עצמו או יהושע בן נון הצליחו ליישב את כל הסתירות והצדדים יחדיו? נראה כמו נושא תיאורטי לחלוטין עבורינו.

אך דומני שיש השלכות מהותיות לתפיסת התורה והחכמה בכל אחת משתי הדרכים האלו, תיאור המצב של "הכי אגמריה רחמנא למשה" הוא שלב בסיסי בלימוד התורה. השאלה האם משה רבינו עסק בחכמה מוצקה ומוגדרת של מושגים ברורים וחלוטים, ואילו הסתירות הן מגבלות של טקסט וירידת הדורות. או שמא תורת משה עצמה היתה גם שיקוף של המציאות, התמודדות עם מציאות מסוכסכת ומבלבלת, וחלק מחכמתה הראשונית היא עמידתו של האדם מול הסתירתיות הנגלית לנו במושגינו ובתפיסתינו את האדם, ערכיו, רוחניותו, וכו'. היא שאלה שטומנת בחובה את היחס שלנו לתורה.

במדה ואנו תופסים את התורה כרעיונות מוגמרים ומוצקים בדפוסים מושלמים, אנו שואפים לכך בלימודינו. ובמדה ואנו מכירים בכך שההגדרות וההבנה שלנו אינן אלא קירוב כל שהוא ל'דבר האמיתי', אנו מתייחסים גם להבנה שכבר יש בידינו, בצורה יותר מורכבת. ואם נחזור לדוגמא שהבאנו בנוגע להגשמה, אנו רואים בה באמת השלכה מאד מהותית להבנת ההשקפה היהודית-תורנית. הרמב"ם התנגד למדרש 'שיעור קומה' בתקיפות, וקבע באופן נחרץ כי הוא טקסט גנוסטי שחדר בטעות ליהדות. לא יתכן שחכמי ישראל יעסקו באיברי הבורא כביכול ושיעורם. ואילו אחרים התייחסו לדבר באופן שונה, בלי קשר ישיר לשאלת מקורו של המדרש הספציפי 'שיעור קומה', חכמי הקבלה, כהמשך לביטויים שנמצאים כבר במדרשי הקבלה הקדומים שמקורם עתיק בלי ספק, כן עסקו בצורות וחלוקות שונות הקשורות או 'מצויות' ברבדים רוחניים. תכנים שנחשבו בעיני הרמב"ם לאלילות או סרך אלילות, וכך נתפסים עד היום בעיני מי שתפסו את דברי הרמב"ם לעיקר בלתי חוזר (ליבוביץ' ותלמידיו, הרב קאפח והרב גדליה נדל ותלמידיהם).

אך בעיניים של תורת הסוד היהודית, הסתירה הלוגית היא רק חלק מקטנות התפיסה שלנו, המציאות האמיתית היא המציאות הרוחנית, עולמות של שרפים ואופנים, רקיעים וחיות הקודש, עמודים ואבני שיש. המציאות הנגלית לעינינו היא רק היטל והשלכה של המציאות הרוחנית של ה' ופמלייתו. העובדה שבחשיבתינו אנו מוצאים סתירה ואין לנו הגדרה אחידה לאחדות פשוטה המורכבת מ'שלילות', ולמורכבות המשתקפת באגדה ובסוד, היא זניחה. היא לא פוגמת במציאות האמיתית, שמשתקפת לנו במסורת התורה והנביאים. הרמב"ם חוזר ומשיב שכל האמירות האלו בתורה בנביאים ובדברי חז"ל אינן אלא כינוי למושגים מופשטים, אינן אלא ביטוי לרעיונות וסיטואציות, אך המציאות היא החומר הגשמי, והסיבה הראשונה, אין עוד מבלעדם.

ומכאן להלכה, בתורה יש הרבה סתירות כידוע, פסוקים מפורשים האומרים דבר במקום אחד, והיפוכו במקום אחר. חכמים קבעו מדה בתורה, אחת מהמדות שהתורה נדרשת בהן: "שני כתובים המכחישים זה את זה, יבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". עצם קביעת המדה, מלמדת שמדובר בהוייה שהיא חלק מהתורה, ולא מקרה יוצא דופן של מגבלות הטקסט או הקורא. וגם סוג הפתרון שקבעו חכמים (או שקבלו מסיני, לסוברים שהמדות כולן מסיני) אינו הפתרון שהיינו קובעים לפי חשיבה לוגית, והוא גם אינו נמנה ברשימת שבע הסיבות לסתירות של הרמב"ם. במדה והסתירה היא תוצאה של מגבלה, היינו מנסים להתגבר על המגבלה, כלומר ליישב את הסתירה בדרך לוגית, להעמיד כל אחד מהמקורות באופן שונה. לתת טעם שיחלק בין המקרים, או לבאר את הפסוק באופן אחר. אבל חכמים אינם מציעים אפשרות זו, הם ממתינים לפסוק שלישי שיכריע. הסתירה סתירה, וההלכה למעשה מופיעה בפסוק שלישי, פסוק זה הוא 'מכריע' מה לעשות, בכח סמכותו של הכתוב השלישי ע"פ המדה המאפיינת אותו, אבל הוא לא מעלים את הסתירה. הוא לא משיב את מה שהיינו מצפים לומר: הסתירה היא מדומה, מי שמבין את עומק הדברים אינו רואה סתירה, וכן על זו הדרך.

כשם שראינו את ההשלכה של התפיסה היסודית, במקרה של חכמת הסוד, או העולם הרוחני, על הלימוד ועל התפיסה הדתית. כך נוכל לראותה בנושא התלמודי-הלכתי. באופן טבעי, אנו שואפים לאחד את כל צדדי הפירמידה של החשיבה התורנית אותה אנו פוגשים בשלל המקורות ההלכתיים. אך ככל שאנו מכפיפים את ההגדרות והנסיון להבין, ללוגיקה במובן החמור שלה, אנו מתקשים יותר ויותר לעשות את ה'חיבורים' הנדרשים. זה הוא אתגר העומד בפני הלמדנים של הדורות האחרונים, מן העת שבה התפתחה הלמדנות לכדי נסיון או יומרה לתת מבט כולל על שלל התפיסות ההלכתיות המתגלות בכל חלקי התורה. כדי לחבר יחדיו תחומים רבים ושונים המכילים אמירות מסוגים שונים מאד, היו שהלכו בדרך של הכללות לוגיות על גבול הפילוסופיה, כדוגמת ר' שמעון שקאפ בספרו שערי ישר, והיו שהלכו בדרך של 'גמישות' מקומית המבססת כל אמירה מתוך מקורותיה הראשונים, ומתנגדת עקרונית להכללות, כדוגמת החזון איש.

הנסיונות של ר' שמעון שקאפ ודומיו הינם הירואיים, יש בהם את היומרה להבין ולנתח את המבט הכללי של חז"ל על כל התורה כולה. החזו"א לא האמין ביכולת האנושית לקבוע כללים והגדרות ל'חשיבה של חז"ל', ובמקרה של נסיונות כאלו בצורה נועזת מדי אף פסל את הדברים בחריפות יוצאת דופן (כדוגמת התייחסותו ל'המדות לחקר ההלכה' של הרב עמיאל). דרכו היתה להתעמק ולהידבק ברוח הדברים העולה בכל מקום באופן נקודתי. אך הנסיון הזה הינו הירואי לא פחות, שכן גם המסקנות ה'מקומיות' אותן הוא מבסס בעמל ומעגן במאות פרטים, צריכות סוף סוף להתאים זו לזו. ולכן יש שיתייחסו בספקנות ל'גמישות' של החזו"א להתאים את כל ה'דינים העולים' זה לזה. מבלי הנחות מכלילות הבאות מראש.

**ב סתירתיות בעיני חז"ל**

כשאנו בוחנים את הגישה של חז"ל ניתן לראות שלמרות השימוש בהגדרות כוללות, לא היה להם קושי כלל עם 'גמישות' מקומית, לעתים אף באופן קיצוני. ניתן לייחס את התופעה לכך שחז"ל נתנו מקום לכל סוגי המימרות מכל הדורות ומכל החכמים ובתי המדרש, ולא סיננו את הדברים לפי שיטה אחת. אך גם זה עצמו, תוצר של שיטת חשיבה סינתטית. השאיפה הבסיסית של הנסיון להציג תמונה והשקפה אחידה מתוך מכלול המקורות, היא שלהגדרה תהיה משמעות, כלומר: ההיפך מ'גמישות'. שאם אנו מגדירים מצב או חפץ בהגדרה מסויימת, שההלכה תישאר נאמנה להגדרה זו, וההשלכות תהיינה בהתאם. נביא מספר דוגמאות של גמישות בהגדרות בתלמוד:

בחולין קכא: דנו בבהמה מפרכסת (אחר שחיטתה), איך יתכן שאין בה איסור אבר מן החי, וגם אין בה דין נבלה. מצד אחד אומר חזקיה שאין בה אבר מן החי משום ד'מתה היא', ומן הצד השני הוא קובע שאינה נבלה. וביארו: "יצתה מכלל חיה ולכלל מתה לא באה". מהמשך הדברים שם עולה סתירתיות נוספת: אין למה שבמעי בהמה זו דין 'בלוע' להציל מטומאה, "דהא מטמאה טומאת אוכלין", אבל הרובעה חייב, "דאינה מטמאה טומאת נבלה". רש"י הסביר את הסתירתיות בכתבו "לחומרא", והתוס' תמהו עליו, אם אינו אלא דין מספק, מדוע חייב? אך נראה שגם רש"י לא כתב שהוא מספק, אלא רק הגדיר את הדבר כחומרא משום שהבין שזה מצב סתירתי. וא"א להתייחס אליו כדין רגיל. אבל אינו באמת חומרא במובן של החמרה מספק, אלא בעל אופי של חומרא. וכך גם דין 'אבר המדולדל', שאינו ניתר בשחיטה אבל גם אינו אבר מן החי, ויש בו מצות פרישה מדאוריתא לפי הרמב"ם בביאור הסוגיא דחולין עד.

כמו בהגדרה איסורית, כך גם בהגדרה משפטית מוצאים אנו את האחרונים מגדירים את ה'יאוש', כתהליך שאינו מוציא את החפץ מרשות הבעלים, אבל מאפשר לזכות בחפץ. אמנם אין הכוונה שהחפץ באמת שייך לבעלים, ואם הבעלים התייאש, מי שנהנה מן החפץ צריך לשלם לו, או שאסור להזיק את החפץ או להשתמש בו, ומותר רק לעשות 'מעשה קנין'. החפץ במצב סתירתי, מצד אחד הוא כבר אינו ברשותו, ומן הצד השני אם הבעלים חוזר מייאושו אינו צריך קנין חדש כדי לזכות בו, אם עדיין לא זכו בו.

ואף בענינים מהותיים ביותר, מכירה ההלכה במציאות סתירתית, כך קיים המושג חציו עבד וחציו בן חורין, שעצם הגדרתו היא בלתי מציאותית ולא יכול להיות לה ביטוי ריאלי. ואפילו אם היינו מקבלים מציאות זו מבחינה משפטית, הרי ברור שהיא סתירתית בצד ההלכתי. עבד אינו יהודי גמור, ולהיות חצי עבד זה הוא מצב סתירתי. המנ"ח מוליד מזה על ידי חשבון פשוט, גם דין של חצי נכרי וחצי ישראל, חצי בנו, חצי כהן, חצי ממזר, ועוד. וכבר ביארו אחרונים ע"פ רש"י גיטין שחציה שפחה שנשתחררה, פוקעים קדושיה, משום "דכקטן שנולד דמי", אף שפורמלית רק חצי נשתחרר. (ראה קובץ הערות יבמות מו').

העובדה שההלכה מקבלת מציאות סתירתית, יכולה להתפרש כתוצאה מכך שכל מערכת המושגים של ההלכה היא מערכת מופשטת. אך היא יכולה גם להתפרש באופן הפוך: דוקא משום שמושגים כמו 'יהודי' 'גוי' 'עבד' נחשבים כמציאות מהותית, במקרה של גורמים חלקיים, אי אפשר להתעלם, וההלכה נאלצת לתת מקום לכל חלק.

למעשה אנו רואים תופעה זו בחז"ל כשיטה, בכל מקום שמצב דיני מותנה במספר קריטריונים. במדה ומתבצע קריטריון אחד, או שהתנאי מתבצע באופן חלקי. נולד נידון על היווצרות המצב הדיני באופן חלקי. נערה המאורסה כשבעלה ואביה מפרים את נדרה, במדה ואחד מהם היפר, הסתפקו האם מייגז גייז או מיקלש קליש, כלומר הנדר עדיין אסור מן התורה, אבל אין לוקין עליו. הקומץ והלבונה נצרכים להתרת המנחה, ולכן אם עשה אחד מהם הותר חצי, או שחצי מעורב, או ש'מיקלש קליש' (ראה זבחים קי.). תיש הבא על הצביה, החשיבו את הולד בחולין פ. ל"מקצת שה". ודנו אם מתרבה מן הפסוק "שה ואפי' מקצת שה". וכן בן פקועה הבא על בהמה רגילה, הולד אין לו תקנה, שנחשב מעורב משניהם. ובמנחות מז: סובר רבא אליבא דרבי דשחט לשמן ולא זרק הדם קדוש ואינו קדוש. הכוונה קדוש ואינו ניתר, שתופס פדיונו. וראה תוס' פסחים יג: שלחמי תודה ששחט עליהן לשמן וזרק שלא לשמן, קדוש ואינו קדוש, שאם פדה חיל הפדיון על הדמים, אבל אינו יוצא לחולין. (הדין הוא שקדוה"ג אין לו פדיון, וקדו"ד נפדה, ודין זה אמצעי).[[1]](#footnote-1)

תפיסה זו, לפיה רואים אנו, למשל, את התיש או את השה, כמציאות מופשטת שאנו קובעים אותה לפי הגדרות מופשטות, מאפשרת פסיקות הלכה שנראות סתירתיות בעליל, לדוגמא:

במשנת מעשרות פרק שני נפסק: במקרה של ע"ה המוליך סל של דמאי ומחלק לבני אדם, דין הפירות שמחלק וחיובם במעשרות, תלוי בצורה בה התבטא בשעת החלוקה. למרות שמדובר בסל אחד של פירות, ממנו מחלק העם הארץ חפנים של פירות בלי אבחנה, כאשר הוא נותן לאדם אחד ואומר "טול ואכול" הוא פטור ממעשר (תולים שלא התחייב במעשרות), וכאשר הוא נותן לאדם אחר ואומר "טול והכנס לבית", הוא חייב במעשר (תולים שהתחייב במעשרות). החזו"א (דמאי ז י"ד) מפרש ע"פ הגר"א, שהוא קולא בדין דמאי דרבנן, אף "שבאמת סותר את עצמו".

מדברי הרא"ש (כתובות סי' א') עולה, שבכלל הפסיקה "הלכה כרב באסורים וכשמואל בממונות", נכללת ההלכה, שבמקרה של מחלוקת שאינה מוגדרת כשייכת באופן מוחלט לתחום הממונות או לתחום האיסורים, תלוי לענין מה שואלים. כלומר אם אדם בא לפני הרב לשאול האם אשה זו מוגדרת כבתולה או כבעולה, אם הנושא הוא גובה תשלום הכתובה – תהיה ההלכה שהיא בעולה וכתובתה פחותה, ובמדה ובא לשאול לענין דין האשה – תהיה ההלכה שאינה בעולה ומותרת לכהן גדול.

בשו"ע יו"ד (ס"ד ס"ט) מובאת מחלוקת קדמוני אשכנז בדין 'חלב שעל הכרס', המחלוקת היא בפירוש דין התורה, ולא במנהג או בתקנת חכמים. רוב קדמוני אשכנז אוסרים, אבל בני ריינוס נהגו להתיר. האוסרים אוסרים גם במקרה של תערובת, כדין חלב שאסור מן התורה (והאיסור בזה הוא וודאי, לא מספק, ראה ט"ז שם ס"ק ז). אמנם אינם נמנעים לאכול מהכלים של בני ריינוס, כיון שהם נוהגים בו היתר.

ביד יהודה (ליו"ד ק"א ס"ק כ"א) פוסק, במקרה שנתערב ראש של בהמה טריפה בראשים של בהמות כשרות, ההלכה היא שיש ביטול ברוב וכל התערובת מותרת. אמנם הלשון, הנמצאת בתוך הראש, אסורה, כיון שהדין הוא שחתיכה הראויה להתכבד אינה בטלה. ולכן, לדבריו אם יהיה מונח לפנינו על השלחן ראש כזה, אנו דנים ראש זה למותר לכתחלה, אבל את הלשון שבתוכו אנו אוסרים מן הדין כטריפה, אף שמדובר כמובן בשני חלקים של אותה בהמה.

ההלכה היא שספק טומאה ברשות הרבים מותר, אין לו דין טומאה, והעובר עליו טהור. אעפ"כ דעת כמה פוסקים (ראה זכר יצחק ס"ז ומרחשת ב), שלכהן אסור ללכת ברשות הרבים שיש בה ספק טומאה, משום שאסור לו ליטמא. אף שברור שאינו נטמא ואנו מטהרים אותו, עדיין הוא עובר על איסור של טומאת כהנים.

נפל, ולד שמת תוך שלשים יום ללידתו, אין לו דין אדם, לא חל פדיון הבן עליו, אין מתאבלים עליו, וכו'. הסיבה היא שאנו מחזיקים שהוא בן ח', כלומר נולד בחדש השמיני להריון, מצב בו היה מקובל שאינו יכול לחיות. למרות זאת, במקרה של תאומים, שאחד מהם מת בתוך ל' יום ללידתו, וחברו האריך ימים כחול, עדיין אנו דנים את זה שמת כמי שנולד בחדש השמיני להריון ולא יכל לחיות (יו"ד שע"ד ס"ט).

האם מדובר במקרי קיצון גרידא? נראה שלא, אין זה ביטוי של העיסוק בתחומים מופשטים. להיפך, חז"ל לא הבדילו בין תחומים מופשטים לתחומים עובדתיים, בצורת הלימוד הזו עסקו גם בענינים רפואיים, היסטוריים, עובדתיים, ולא הבדילו גם בין המציאות הגשמית למציאות הרוחנית. הכל היה אצלם ביטוי של אמת אחת הניתנת להכרה בכלי הלימוד שהיו ביד החכמים.

בכלל אנו רואים בחשיבה של חז"ל בשונה מהחשיבה היוונית, גם זו שקודם האריסטוטליות, שתפיסת המציאות שלהם היתה שונה מהתפיסה ביוון. הסובלנות והקלות בה התקבלה העובדה שישנן דעות שונות, ושהרבה פעמים אין דרך להכריע ביניהן ולשתיהן יש מקום, לא תואמת לצורה בה חשבו אז. לא היה מקום אחר בעולם בו האמת נקבעת על ידי קבוצת חכמים, בהנחה ראשונה שיש שבעים פנים. הקלות והגמישות של התושבע"פ היתה תפיסה ראשונית של חכמים, ולא איזה חדוש שהגיעו אליו ע"י פלפול. הם חיו מעיקרא בעולם של ניגודים.

בעולם הפוסט מודרני של ימינו, לאחר דורות רבים של נסיונות בלתי פוסקים לנסח את הפילוסופיה או המתמטיקה כיסודות לוגיים עקביים המובילים לאמת קשיחה, נולדה אוירה של יאוש, המכבדת את כל סוגי הדעות, ברמות שונות של הכרה בכך שהנסיון להגיע לאמת עשוי להיכשל. אך לא זו נקודת המוצא של חז"ל, להיפך, הם התייחסו לצורת החשיבה וההכרה שלהם את המציאות כדרך לאמת, וכיכולת להכיר בחלק מהאמת הגדולה המרכיבה את כל העולם על חלקיו הרוחניים והגשמיים. ואעפ"כ, בבית המדרש היה מקום לכל דעות החכמים במקביל. 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' נאמר גם לגבי ויכוח היסטורי (גיטין ו:).

כשחכמים נתקלים בסתירות, הם נוהגים כפי המדה הממתינה לכתוב השלישי שיכריע, כלומר, הכירה באמיתת שני הצדדים ופנו לחיפוש מימד שלישי שיורה מה לעשות. השלישי אינו פותר את הסתירה, אלא רק פוסק את ההלכה.

לפי אורח חשיבתינו, במדה ואנו נתקלים בסתירה של שני מקורות, אנו מנסים לאתר את הסיבה לסתירה, לנתח את הטקסטים ולנסות לגבש איזו מסקנה עיקרית כגורם לסתירה. בין אם זו מחלוקת ובין אם זה חילוק. אך אצל חז"ל רואים אנו, שכאשר הם נתקלים בסתירה, הם מתייחסים אליה באופן שונה, כך למשל:

"מאי לאו - תנאי היא, דמר סבר תוך זמן - כלאחר זמן, ומר סבר - תוך זמן - כלפני זמן? לא, דכ"ע - תוך זמן כלפני זמן, ואידי ואידי בתינוקת, ורישא - רבי, וסיפא - ר"ש בן אלעזר. ואיבעית אימא - הא והא בתינוק, ורישא - ר"ש בן אלעזר, וסיפא - רבי. ואיבעית אימא: הא והא - רבי, הא - בתינוק, הא - בתינוקת. ואב"א: הא והא - ר"ש בן אלעזר, הא - בתינוק, הא – בתינוקת", (נדה מו.)

תני חדא: אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו, ותניא אידך: אין מברכין עליו! - לא קשיא: הא - דאיכא אדם חשוב, הא - דליכא אדם חשוב. ואי בעית אימא: הא והא דאיכא אדם חשוב, ולא קשיא: הא דאיכא חזנא, הא דליכא חזנא, ואי בעית אימא: הא והא דאיכא חזנא, ולא קשיא: הא דאיכא סהרא, והא דליכא סהרא", (ברכות נג.)

"איבעית אימא: הולך, והוא דחלה; ואי בעית אימא: את הולך, וחלה שאני; ואי בעית אימא: רשב"ג היא, וחלה שאני", (גיטין נט.).

"כאן שלא היתה לו עידית ומכרה. ואי בעית אימא: אידי ואידי שלא היתה לו עידית ומכרה, ולא קשיא: הא דשויא בינונית שלו כעידית דעלמא, וכאן דלא שויא בינונית שלו כעידית דעלמא. ואב"א: אידי ואידי כגון שהיתה בינונית שלו כבינונית דעלמא, והכא בהא פליגי, מ"ס: בשלו הן שמין, ומ"ס: בשל עולם הן שמין. רבינא אמר: בדעולא פליגי", (ב"ק ח.).

חכמים מציעים מגוון של פתרונות אפשריים, ואינם מנסים לעגן אותם בטקסט, או לקבוע איזה מהם עיקרי, או אפילו לפסוק הלכה ביניהם. במקום המגמה הטבעית שלנו, לנסות לאחד את הטקסטים ולגלות אם יש אכן סתירה מה הגורם לה ובמה היא תלויה. מגיעים חכמים מראש בגישה שישנן אפשרויות רבות ושונות, ומוסיפים עליהם כהנה.

לא זו בלבד, אלא שהפתרון שבעינינו אלמנטרי לסתירה, האפשרות ששני הטקסטים נאמרו על ידי אנשים שדעתם היתה שונה, אינו נתפס אצל חכמים כאלמנטרי. הם תולים את הסתירה במחלוקת, רק כשזו כבר קיימת, נדיר מאד שמחמת הסתירה חכמים מכריזים שיש כאן מחלוקת, בד"כ תולים במחלוקת רק כאשר זו ידועה מראש. ובמקרה זה תולים במחלוקת גם אם יש דרכים ליישב את הטקסט.

אותה שיטה אנו מוצאים גם בהבדלי דרשות בין מקורות שונים, כאשר ישנה מחלוקת בין חכמים במקור דין מסויים, עולה השאלה: מה ידרוש חכם פלוני מהפסוק שהביא חברו לדרשה? וכאשר מובא דין הנלמד לדעתו מפסוק זה, נשאלת השאלה: ומהיכן לומד חברו את הדין הזה? במדה ויש תשובה לשאלה זו, הרי היא חוזרת שוב אל חברו, וחוזר חלילה. הדרך היחידה לעצור את המחלוקת הזו מלהתפרס על פני כל התורה, הוא להסיק שישנה מחלוקת נוספת. אך חכמים עושים זאת רק כאשר המחלוקת כבר קיימת, סבב השאלות ההדדיות נעצר באחד משני אפנים, או מחלוקת בדרכי הדרשות: "סבר לה כמאן דלא דריש ו", או מחלוקת בהלכה "דין פלוני לית ליה, סבר לה כמ"ד...".

הדברים נראים פרדוקסליים, מצד אחד חכמים מוכנים לאפשרויות רבות, מבלי שיבלוט אינטרס לצמצמן. מצד שני אין הם מוכנים למחלוקות רבות, למרות שכל התלמוד בנוי ממחלוקות. וזאת בניגוד לנטיה הטבעית שלנו, להתייחס לשני טקסטים נפרדים כ"גברא אגברא קא רמית" (ביטוי הנזכר בתלמוד 8 פעמים בלבד!), ולנסות לצמצם את האפשרויות השונות לפרשנות, לאפשרות היותר ריאלית או תואמת היסטורית לטקסט ולנתונים.

נראה שדוקא משום שחכמים תפסו את התורה (וגם את המציאות) כריבוי פנים, כגוף בעל ראשים רבים, הם ראו גם את הדרך לפרש את התורה ואת האמירות ההלכתיות, באופן של ריבוי פנים. ולכן גם לא הצביעו על מחלוקת שאינה מפורשת ונשנתה בבית המדרש, דוקא משום שמחלוקת היא צמצום של ריבוי הפנים. כל עוד לא נמסרה כאן מחלוקת, הרי לשני הצדדים יש מקום, הא בבריא והא בכחוש, הא דמהדר אפיה והא דלא מהדר אפיה.

ניתן לציין במיוחד לשיטתו של רבי יהודה הנשיא, רבינו הקדוש, שבהזדמנויות רבות מאד, כאשר עמדו בפני ההלכה שני צדדים, וגם כאשר בשני הצדדים החזיקו תנאים קדמונים, פסק את ההלכה בדרך של תירוץ, הא באופן זה והא באופן זה. כלומר, נתן מקום לשני הצדדים הסותרים. ולא חתר להכרעה.

להלן מספר דוגמאות:

"רבי אומר נראין דר"י בקרקעות ודר"ש במטלטלין", (ערכין כח.), "נראין דר"י בחבור ודר"נ בביצת סיד" (שבת פ:), "נראין דק"מ במוסגר ודר"ע במוחלט, (מו"ק ז.), "נראין דר"ע ביצא של"ב וד' חכמין ברשות", (מ"ק יד.), "נראין דר"י באבני מקדש ודר"נ באבני ביתו", (סוטה מח:), נראין דר"י באשפה ודר"ח בבית, (ב"מ כב:), "נראין דר"י בשבת ודר"י בחול", (ב"מ נד, וכן שם לגבי הקדש ומעשר).[[2]](#footnote-2)

כפי שאמרנו לעיל, יחסם של חז"ל לאמת כריבוי פנים, אינו מסתיים בתחום ההלכה המופשטת, שכן בלימודם היו שזורים ההלכה והאגדה, ההיסטוריה והרפואה, המציאות הגשמית והמציאות הרוחנית. כל התחומים האלו היו נתונים גם ללימודים מהפסוקים, ולפעמים אף נגד מה שנראה לעיניים לכאורה. במדה והמציאות נראית בלתי מתאימה לאמת הכללית, הרי עליה להתאים את עצמה, שאנו גורסים: "עברו ב"ד את החודש, בתוליה חוזרים שנאמר לאל גומר עלי" (ירו' כתובות א ב), כאשר מובאת עדות נגד הלכה העוסקת במציאות משיבים חכמים "אין מביאים ראיה מן השוטים" (חולין מט: ועוד). במדה ונשאר דם אחר המליחה, אינו דם אלא "חמר בשר", (חולין קיב.), ממזר לא חי (יבמות עח:).

ריבוי הפנים אינו רק ריבוי האפשרויות, אלא גם ההכרה בכך שמערכת הסיבה-תוצאה איננה רק חד כיוונית, כלומר, מה שמשמש נימוק לחיוב, עשוי לשמש גם נימוק לשלילה. הטלת ספק בערכו של הנימוק, על ידי שינוי האקסיומה עליה הוא מסתמך, כך למשל:

מקצת קורה בתוך כ', במבוי כשר בסוכה פסול, מאי טעמא? סוכה דליחיד לא מדכר, מבוי דלרבים מדכרי אהדדי. וי"א סוכה דאוריתא אחמירו בה דרבנן מבוי דאוריתא לא אחמירו בי'. אכא דאמרי: במבוי פסול בסוכה כשר, מאי טעמא? סוכה דליחיד רמי אנפשי' ומדכר מבוי דלרבים הוי כקידרא דבי שותפי, וי"א סוכה דאוריתא לא בעי חזוק מבוי דרבנן בעי חזוק (ערובין ג.).

אותם שני טעמים שבאו להסביר מדוע במבוי כשר ובסוכה פסול, משמשים גם כהסבר מדוע במבוי פסול ובסוכה כשר. מה שמזכיר קצת את תרעומתו של ר' זעירא על בעלי האגדה:

"רבי זעירא מקנתר לאילין דאגדתא וצוח להון סיפרי קיסמי. אמר ליה רבי בא בר כהנא למה את מקנתר לון שאל ואינון מגיבין לך. אמר ליה מהו דין דכתיב [תהילים עו יא] כי חמת אדם תודך שארית חמות תחגור. אמר ליה כי חמת אדם תודך בעולם הזה שארית חמות תחגור לעולם הבא. אמר ליה או נימר כי חמת אדם תודך בעולם הבא שארית חמות תחגור בעולם הזה... אמר רבי זעירא היא הפכה והיא מהפכה לא שמעינן מינה כלום", (ירושלמי מעשרות ג א).

אלא שבהלכה אין מקום לטענה זו, שכן אנו מחוייבים למצוא דרך לפסוק את ההלכה, ולכן עלינו לברר הלכה מבין כל הסברות והפנים, גם אלו ש'היא הפכה והיא מהפכה', כלומר, גם אם היינו אומרים הפוך היינו יכולים להסביר. נכון שכל טעם יכול להיות סתירתי, ולהצדיק את ההיפך, תפקידינו הוא לעשות פשרה ואיזון בין הטעמים הסתירתיים, ולהוציא הלכה למעשה.

התפיסה הזו, שהגורמים להלכה הם סתירתיים, והסברה יכולה להכיל את הפנים הרבות, אלא שההלכה היא הכרעה ואיזון בין הצדדים. משמעותית ביותר לדרך הלימוד הישיבתית. הכוונה היא לחקירות הישיבתיות, העוסקות במישור של 'גדר הדין'. למשל: האם ההלכה 'קלוטה כמי שהונחה דמיא', מגדירה את החפץ הקלוט כחפץ מונח, או שמא רק משווה את הדינים, דין הקלוט כדין המונח. האם 'שומע כעונה' פירושו שהשומע נחשב כעונה, או שרק דינו כעונה (נפקא מינה למשל, במדה ויש תנאי נוסף באמירה אותו מקיים רק העונה, כגון תנאי של 'קול רם' בברכת כהנים. ניתן להחיל קיום תנאי זה על השומע, רק אם הוא נחשב כעונה עצמו). ההנחה שמישור זה קיים לעצמו, תלויה בתפיסה הרואה את ההלכה כנוצרת מתוך נימוק ברור וחד כיווני, כלומר, קודם הבינו חכמים שהשומע הוא כעונה, ומזה גזרו שההלכה ששומע כעונה. אך אם ההלכה היא רק איזון מתוך ריבוי פנים, וגם הצד ששומע אינו כעונה, אינו נשלל, אלא נלקח בחשבון באופן תיאורטי. הרי שאין כאן איזה גדר מופשט ששומע כעונה. ההלכה היא רק במישור המעשי, וכל מה שקדם לה יכול להיות סתירתי. אם אנו תופסים את פני הדברים כך, הרי שהחקירות הללו דומות לשאלה: האם טלפון אלחוטי נחשב כאילו יש לו חוט, או שהוא עובד בלי חוט? שכן הטכנולוגיה אינה מבוססת על הנחות מחשבתיות, הוא עובד משום שהוא עובד, ומכלול התנאים הטכניים גורמים לו לעבוד. ולגבי הנפקא מינות, גם הן חלק מההלכה, היחס הראשוני אליהן סתירתי, מכיל את שתי האפשרויות, וההחלטה היא לפי כללי הלכה, ולא לפי גדר מופשט תיאורטי.

**ג סתירתיות כמייצגת את המציאות**

ההסבר הפשוט לסתירתיות שאנו מוצאים בחשיבה האנושית, הבסיס לחילוקי הדעות העולים מאליהן בכל נושא עיוני באשר הוא, למרות האקסיומות המשותפות, הינו הסובייקטיביות של החשיבה האנושית.

אין בעולם שני בני אדם שחושבים בצורה זהה לחלוטין, החויה של החשיבה וההבנה הינה סובייקטיבית ואין לאף אדם גישה לצורת החשיבה של חברו. ההסכמה הנוצרת על דברים או על מהלכי חשיבה, אינה אלא קירוב, הגשמה של תהליך זה למשפטים הניתנים לאמירה או לכתיבה. כאשר גם את מהות המשפטים האלו כל אדם עשוי לחוות בדרך מעט שונה.

הרבה פעמים ההבדלים המזעריים בין החוויות השונות, אינם מורגשים. אבל תמיד הם קיימים. כלומר, הקירוב בין דעות בני אדם הוא סטטיסטי בלבד. לכל אדם יש דעה שונה. חכמים הדגישו זאת בתקנם ברכת 'חכם הרזים', לאור הידיעה ש'כשם שאין פרצופיהם שוים אין דעותיהם שוות'. ואעפ"כ ישנה חכמה משותפת לכלל בני האדם, משום שה' הוא חכם הרזים הכולל את כל הדעות השונות לחכמה אחת. בכך מונחת ההנחה שההשגה האנושית אינה החכמה עצמה, היא נובעת מחיבור לחכמה האמיתית.

יתירה מכך, כל נסיון לחשוף את החלק האובייקטיבי כביכול בחשיבה, משנה אותה. שכן כשאדם חושף ויורד לפרטים של הרהוריו ורעיונותיו, הוא צריך להגדיר דברים שחלפו במחו באופן אינטואיטיבי, וכך הם משתנים שוב ושוב. בזה החשיבה האנושית מקבילה למציאות עצמה כפי שנחשפה בתורת הקואנטים, שהנסיון לחשוף את החלק האובייקטיבי שבחומר, משנה אותו. כל חומר מתנהג אחרת ברמת הפרטים הקטנים, והתוצאה היא רק סטטיסטית, שההבדלים הקטנים אינם משנים את ה'מסקנה'. גם כאן, יש מאחורי המציאות איזה רעיון, תודעה קוסמית, שהיא המציאות האמיתית. החלקיקים רק מצייתים לרעיון הזה, כל אחד בדרכו, ויחדיו הם יוצרים את המציאות באופן סטטיסטי.

סובייקטיביות היא מתכון לכאוס, אין שום עתיד לחוקים, לתכנית, לרעיונות, אם כשיורדים לפרטים הקטנים ישנה סובייקטיביות. מן הצד השני לו החשיבה האנושית היתה נוקשה, כחשיבתו של מחשב-גולם, בודאי ובודאי שהעולם היה נחרב, שכן אין למחשב את היכולת לעשות קפיצה לוגית ולתקן את הטעות של עצמו. לו בינה מלאכותית היתה מנהלת את האנושות, היא היתה שולחת את כולם בלחיצת כפתור לפעולות אחידות שהחישוב הקר רואה אותן כיעילות. סוד החיים של האנושות הוא שילוב האובייקטיביות בסובייקטיביות, הכח המפריד, הוא העובדה שכל אחד רואה את הדברים קצת אחרת ולכן יש מקום לכחות שונים שיחדיו יוצרים תהליכים. אם כל בני האדם היו אותו דבר, היו מגיעים כולם לאותו מקום. עובד יחד עם הכח המחבר, הקירוב (הסטטיסטי כאמור) בין בני אדם, יוצר יכולת לשיתופי פעולה ולהכפלת כח.

כך גם בטבע עצמו, אם העולם היה מתנהל לפי הכאוס הקואנטי הוא היה נחרב, ואם היה מתנהל בדוגמטיות קבועה – לא היו בו חיים, החיים בנויים על שינויים מזעריים המאפשרים לכל יצור להתאים את עצמו למציאות המשתנה. וכך גם בטבע החומר, מה שמחזיק את חיי החומר בטבע הוא שילוב של שני כחות, כח התנועה ששואף להתפרק ולנוע, והכח המלכד והמחבר, והפעילות נעשית בין שני הקטבים הללו.

כך ברמת המיקרו, וגם ברמת המאקרו, בקוסמוס כולו. אם היקום היה רק מתפשט הוא היה מתפזר ולא יכול לאפשר חיים, ואם היה רק מתלכד היה הופך שוב לנקודה סינגולרית. חיי הקוסמוס בנויים על כח התפשטות וכח התלכדות. בתוך התחום הזה פורחים החיים.

ומכאן שגם בחשיבה האנושית, הקיום שלה הוא על ידי שני כחות מאד חזקים, הכח הסובייקטיבי היכול לראות כל דבר בצורה קצת שונה, ולהחריג אותו מן הכלל, והכח המלכד הדוחף את הדברים לתוך הכלל. לכן הסתירות בחשיבה האנושית הן חלק ממציאותה, ובלעדיהן אין לה קיום.

וכך ממש תפסו חכמינו את החשיבה האנושית, מחד הם הכירו בכחה לדעת את האמת על העולם, על הטבע, ועל העולם הרוחני. הם תפסו את החשיבה כדבר ממשי ואמיתי. ומאידך הם הכירו במגבלותיה, ובכך שהיא סתירתית, אבל לא אחזו ביאוש הפוסט מודרני הגורס שמכיון שכל אחד חושב אחרת אין טעם לנסות להתקרב לאמת מוצקה. הם האמינו כי החשיבה היא קירוב לאמת עליונה, שהיא דבר נפרד מהחשיבה האנושית. היכולת שלנו להבין היא כעין הבזקים היורדים אלינו מהחכמה האמיתית, בבחינת 'את העולם נתן בליבם'. ולכן העובדה שישנן סתירות ושהחשיבה במהותה סתירתית, היא מובנת מאליה. היא לא סותרת את האמת שבחשיבה.

בכך תואמת צורת חשיבה זו, לחשיבה של המדע המודרני. המדע תופס בכלים מאד ברורים ומדוייקים את המציאות המיקרוסקופית, אבל הוא יודע שאיננו יכול לגשר על הפער בינה לבין המציאות המוחשית. בכדי להמיר מידע מהתחום הקואנטי לפיזיקה ניוטונית משתמשים בעקרון ההתאמה. אבל אין לנו הסבר רציף מהחלקיק ועד החומר הנגלה. וכך בדיוק לגבי הפער בין החומר הנגלה לבין התחום הקוסמולוגי. גם שם יש מידע מדוייק שניתן למדידות שונות, אבל כלליו אינם מתאימים לפיזיקה הניוטונית, שם יש צורך לצרף למשוואה חומר אפל, אנרגיה אפלה, ועוד מושגים השייכים רק לתחום הקוסמולוגי. חלקיק נופל, כדור נופל, וכוכב נופל, נוהגים לפי כללים אחרים. ישנן שלש פיזיקות שונות עם כללים שונים. הנתפסות בעולם המדע כשלש פירצות שפרץ השכל האנושי אל המציאות האמיתית, אבל לא הצליח ליצור ביניהן רצף. ואין זה סותר ליציבות ואמיתות שלשת הפיזיקות האלו.

ומכאן לסתירתיות בחיי האמונה. אם נתפוס את האמונה, לא כמסקנה לוגית, אלא כגילויים של המציאות האמיתית, המייצגים קשר אל החכמה והרעיון שמאחורי הדברים, הסיבה הראשונה. לא נירתע מהסתירתיות, מכך שהאמונה מורכבת ממספר חיבורים אל האמת, למרות שלא ניתן תמיד ליצור ביניהם רצף.

חויית הקשר של האדם עם האל, על פי התורה והנביאים משקפת קשר מושלם ורציף, כל דבר שקורה לאדם, מביא אותו לפניה אל האל, להתפלל לפניו. על כל דבר טוב הוא מברך את האל. ובכל אירוע ולו הקטן ביותר, הוא רואה את יד ה', אם כסימן, אם כאזהרה, או כשכר והשגחה פרטית. החויה הזו היא עמוקה ומהותית לדת, ומשתקפת בכל הספרות של התורה והנביאים ואף ספרות חז"ל. ואעפ"כ בתחום הלוגי מוצאים אנו את חכמים חושבים בצורה אחרת, למדים אנו מדבריהם שההשגחה אינה מובטחת לכל אדם בכל אירוע, ולהיפך, צדיק ורע לו, שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אנשים נמסרים למקרים. אבל אין תחושת החויה הדתית תלויה בידיעה שכלית זו. כך גם לגבי התפילה, איננו יודעים מה אחוז ההשפעה של התפלה, ומעולם לא נמסרה שום הבטחה איזו תפילה תישמע וכמה, ובכל אופן אנחנו משתמשים בה כנשק הכי חזק. קרבת האל אינה תלויה בדיונים הרציונליים על מדת הקרבה הזו והאפשרות שלה. [[3]](#footnote-3)

באותה מדה קיים גם הניגוד בין היחס לתושבע"פ כגילוי של הקול האלהי עם מינימום התערבות אנושית, לבין היחס ההפוך. במלאכת היצירה מוצאים אנו את חכמים מציגים חדושים גדולים ואף מייחסים חלקים מהאמירות לדרך טבעית בה נוצרו. ומן הצד השני רואים הם את כל התושבע"פ כגילוי אלהי שנמסר מסיני.

מגישת חכמים נראה, כי במימד האלהי מתקיימות יחדיו בהכרח מה שנתפס בעינינו כסתירות, במעמד הר סיני ראו את הקולות, משום ששם התנשאו בני ישראל אל מעבר לגבול הגשמיות בה יש הבדלה בין שמיעה לראיה. זכור ושמור נאמרו בדיבור אחד, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכול לשמוע. אבל כשמגביהים מעל מגבלות האנושיות, משמשים שני הצדדים הסותרים גם יחד. ומכאן יחסם לריבוי הפנים כשיקוף האמיתי של המציאות.

להבדיל מן הדימוי האריסטוטלי, לפיו ישנו הסבר לוגי עקבי לכל האירועים ולכל המציאות. ולו היינו נחשפים אליו היו נפתרות לנו כל הסתירות. גורסת הגישה המסרתית, שההסבר השכלי אינו אלא קירוב, ולו ניחשף למציאות האמיתית נגלה שהחשיבה השכלית עצמה מוגבלת ואינה יכולה להשיג את האמת, אין ערך אמיתי לעקביות החשיבה. שכן זו מייצגת רק חלונות שניתנו לנו להשקיף על כמה מחלקי המציאות. העקביות האמיתית נמצאת ביכולת לחבר את הסתירות, להבין את כל הצדדים כגילויים של אמת אחת, וזה אפשרי רק ממבט רוחני שאינו שייך במציאות שלנו.

ניתן להוסיף לסתירתיות המייצגת את המציאות, את המציאות בה אנו פוגשים סתירות מהותיות בגישות של חכמים מפורסמים, כגון הגר"א, החזו"א, וככל שאנו מכירים יותר את הלך נפשו של החכם (עקב ריבוי כתבים בתחומים שונים, ריבוי תלמידים שעסקו ברוחו), אנו מגלים שוב ושוב סתירות שנראות מהותיות (ולא רק שחזר בו באיזה פרט). ויתכן שגם סתירתיות זו מבטאת את המציאות הרוחנית של התורה. שממנה יונק חיבור לדברים שקשה להבין את החילוק המהותי ביניהם, ושניהם יונקים מהחיבור לתורה. והפשר ביניהם הוא במימד הרוחני.

**ד סתירתיות בערכי המוסר**

ערכי המוסר שאנו מכירים, הם חד כיווניים. כלומר מצביעים על מעשה מסויים כרצוי, או לחילופין כלא מוסרי, כאשר השאיפה היא לעשות ככל האפשר את הרצוי, ולהימנע ככל האפשר מהבלתי מוסרי. מובן שאין האדם יכול להימנע תמיד ובכל מחיר מכל דבר שאיננו חיובי, וכן להיפך, איננו יכול לעשות תמיד את החיובי בשלמות. אבל השאיפה היא חד כיוונית. החיים בפועל מתנהלים על פי הדרך הפרקטית, או על פי 'שביל הזהב' האריסטוטלי.

התורה, אף שאינה מתיימרת לספק ערכי מוסר, אלא ציוויים. קשורה בכל אופן במדה מסויימת לישר ולטוב, לאנושיות ולמוסריות. אלא שכשאנו באים לבחון את חוקי התורה באמות מדה מוסריות משלנו, אנו מגלים סתירתיות לכאורה. אם ניקח לדוגמא את היחס לבעלי חיים, אנו מוצאים בתורה כמה וכמה חוקים הקשורים במניעת סבל מבעלי חיים, התורה מגלה רגישות ללקיחת האם על הבנים, לשחיטת בהמה ובנה באותו יום, לחרישה בשור וחמור (לכל הפחות לפי חלק מהפירושים, כדי להתחשב בחמור), לחמור רובץ תחת משאו (להאכלת בעלי חיים קודם שיאכל). מן הצד השני אין התורה שואפת לביטול סבלם של בעלי חיים, הקרבנות הם חלק מהותי מהיהדות, התורה מצוה 'רדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה', קיום התורה כתיקנה לא רק מתיר זביחת בעלי חיים, אלא גם דורש זאת. התורה אינה מכוונת אותנו להרגשת שויון זכויות עם בעלי החיים, אלא לחיות עם הקונפליקט, שחיינו ורווחתינו קודמים לבעלי החיים, ועם זאת עלינו להימנע מלגרום להם סבל מיותר.[[4]](#footnote-4)

אם נשווה את יחס התורה וההלכה למיניות, לעומת יחס הנצרות, נגלה גם שם. שהנצרות מציגה ערך חד כיווני, יצר המין קשור בשטן ויש לו משמעות דמונית. האדם הפשוט לא יכול להתגבר עליו לגמרי, אבל האדם הנעלה צריך להיות נזיר ולהימנע מקשר עם אשה (או נזירה הנמנעת מקשר עם איש). התורה לעומת זאת, עם האיסור החמור שהיא מטילה על עריות, אוננות, ופגיעה בערכי הקדושה, היא לא מסמנת פסגה נטולת מין, להיפך, הקשר בין איש לאשתו הוא מצוה.

הנצרות מעמידה לה לאויב את הכח החזק ביותר, את יצר המין. התורה תופסת את החבל משני ראשיו. היא מנתבת את הכח למקום בו הוא רצוי וחיובי. ולכן היחס הסתירתי מתאים את עצמו למציאות הסתירתית והמורכבת. התורה מעמידה באותו מישור גם את ההתרחקות מהגשמיות והיותה גנאי, וגם את הקשר הזה כמצוה נשגבה. ובין שני הגבולות האלו חיה הדת היהודית. יש לה הרבה יותר מקום בחיים, כך שגם לאיש פשוט יש את היכולת והכח לקדש את עצמו, וגם איש נשגב שנוטה לקדש את עצמו, מכיר במציאות הזו וגם הוא מחוייב במצוה.

כך גם בנוגע ליחס התורה לטומאה וטהרה. הטומאה בימי קדם נתפסה כטאבו, כדבר רע בעל כח דמוני, שהמטרה היא להתרחק ממנו ככל האפשר. התורה גם היא מאריכה ויורדת לפרטי פרטים לגבי טומאת היולדת, המצורע, והזיבה. ומן הצד השני לא מציגה כלל את הטומאה כנושאת בחובה נזק או דבר רע, הרחקת הנדה אינה מוזכרת בתורה (מלבד ברמז אצל לבן הארמי). העובדה שכל אדם המצוי עם אשתו נטמא, הופכת את הטומאה לחלק מהחיים. היכולת לבטל ולצאת מהמצב של טומאה, עוברת מכחות הטבע, אל המעשה של האדם, הטבילה היא זו שמטהרת את הטמא, וגם את הנדה.

זה מקביל למציאות הסתירתית, שהקשר בין איש לאשתו אינו חד כיווני. לפעמים האדם מרגיש שהוא צריך קשר קרוב, ולפעמים להיפך. וכך גם בין האדם לקונו, אי אפשר להיות כל הזמן קדוש וטהור, כשם שנסיון להתקדש כל הזמן, כמעשה נזיר נוצרי, הוא נסיון שנדון מראש לכשלון אצל רוב בני האדם. ולכן יהפוך את הקדושה לצביעות ושקר, ויפגום במציאותה המובחנת. כך גם הקירבה והרוחניות, היא מחזורית אצל האדם, התורה לוקחת את הרגעים והזמנים שהאדם כן יכול ומסוגל להתקרב, ומעבירה אותו מירוץ מכשולים והיטהרות עד רגעי הקירבה. כי הם באמת מובחנים ובודדים, והמעבר של ההיטהרות מסיר את סייגי הסתירתיות. משאיר את החלק הסותר בחוץ.

כך ניתן להסתכל גם על דינים נוספים בתורה. כחלק מכח דו קוטבי. אם נסתכל על דין האונס, שמסתכם בתורה כביכול בקנס ממוני. נבין, שלא יתכן שדין זה משקף את המציאות האמיתית. המעשה של אונס נתפס בימי קדם כהשפלה וחילול וכפגיעה אנושה בכבוד המשפחה כולה. אם רק ניזכר בתגובות שהביא אונס דינה, אונס תמר בת דוד, פילגש בגבעה, ברור יהיה לנו שאונס היה עילה למלחמה וללינץ' ציבורי באנס. את זה התורה לא צריכה לחזק, כי זה כבר קיים. רק עבור אותם מקרים בהם לא יהיה בכח הנאנסת או משפחתה לעשות דבר, קובעת התורה לכל הפחות קנס, כנורמה מאזנת, שתחליף גם את התגובות המוגזמות במקרים אחרים. הזעם הכעס והפגיעה לא צריכים לצאת בצורה שהיתה מקובלת כהכרזת מלחמה, אלא להיות מומרים לעונש.

כך ניתן לראות גם את הדין של בן סורר ומורה. התורה מתארת מצב קיצוני ששני ההורים מביאים את בנם הזולל והסובא ואיננו שומע בקולם. מצד אחד המטרה היא, שגם הורים שאוהבים את הבן שלהם צריכים לדעת שאם הוא במצב בו הוא עתיד ללסטם את הבריות – יש להעניש אותו. ומן הצד השני, יש כאן גם אמירה הפוכה. התורה מתנגדת להענשה פטריארכלית של 'הוציאוה ותישרף' או 'את שני בני תמית', ולכן אם הבן פוגע ב'כבוד המשפחה', יש להביא אותו לבית הדין, והם יחליטו אם לעשות זאת.[[5]](#footnote-5) האם זו סתירה? לא בהכרח, שני הצדדים מודים שדבר כזה הוא נדיר מאד ורק ע"פ החלטת בית דין, וזו משמעות ההלכה שחז"ל קבעו, הם עיגנו בחוק את שני הצדדים, מכיון שמדובר בדבר מאד נדיר, זה גם יוצר 'דרוש וקבל שכר', גם אם לא הורגים מבינים שיש כאן סיכון, וזה גם מנטרל ענישה של 'כבוד המשפחה'.[[6]](#footnote-6)

אם נתבונן במעמד הבכור. מצד אחד התורה מקדשת את מעמד הבכורה ומצוה לו פי שניים, ומצד שני היא מצוה לפדות את הבכורות. המעמד קיים, אבל הוא עשוי להשתנות. כפי המסורת על חטא הבכורות בעגל, ובחירת הלויים תחתיהם. ולכן דוקא מכיון שהתורה מעודדת לפרוץ את המסגרות ו'לפטר' את הבכור הטבעי, ולשים תחתיו את מי שה' בוחר, כמו קין והבל, ישמעאל ויצחק, עשיו ויעקב, לאה ורחל, ראובן ויוסף, מנשה ואפרים, ער ופרץ, דוד ואליאב, משה ואהרן, (ראה גם דהי"ב יא' כב').[[7]](#footnote-7) ע"כ יש צורך למעמד קדושה גם לבכורה הטבעית, שאם נהפוך את הנבחרים להיררכיה שוב נפסיד את הפרדת הרשויות, ונקבל רשות שמסתאבת. ולכן צריך תמיד שיהיה רצוא ושוב בין הזכות הטבעית שה' מקדשה, ובין מי שה' בוחרו, וגם כלפי הלויים לא שבט לוי בלבד וכו'. ובסופו של דבר פודים את הבכור, ומעדיפים את מי שה' בוחר, ונשאר גם מקום לבכור לעבוד "לעתיד לבא".

החיבור של התורה לדו קוטביות של המציאות, מתבטא בראש ובראשונה בהיותה תורה המחוברת לעם מסויים בצורה מסויימת, ולא תורת ערכים מופשטת. התורה מקדשת את עם ישראל, עם החלוקה לשבטים, למרות שזה יוצר פיצול ומלחמות. משום שהשימוש בכל הכחות של האנשים השונים, מועיל לחיי האומה יותר מאשר הנסיון לשנות את הכחות היסודיים. מהות החיים היא היכולת של החי להשתמש במה שקיים במקום המחיה, ולהתקיים ע"י השינויים הקטנים של כל פרט ממקומו. התושב"כ לבדה היא מאובנת כדוגמת הקראים והאיסלם, התושב"ע לבדה היא מנותקת כדוגמת הנוצרים. רק השילוב של שניהם דומה לצורת החיים בעולם, שיש קוד קבוע ויש לו צורת חיים שמתאים את עצמו למציאות בכל קיום ובכל וריאציה.

**לסיכום**

לפי הרעיון שהצענו כאן, הסתירתיות שבהלכה, היא שיקוף של הסתירתיות במציאות ובטבע. התודעה הקוסמית שמאחורי המציאות, מכילה את כל הסתירות, וכוללת את הנקודה המאחדת בה מתחברים החלקים הסותרים מנקודת מבטינו.

ההשתלשלות מהתורה ועד להלכה למעשה, מקבילה למציאות המינים החיים בעולם. החיים מתאפשרים כתוצאה מקיומם של שני כחות מנוגדים: הכח המלכד הנותן לחי יכולת להזין את עצמו ורצון לפעול בהתאם לצורתו ורצונו, והכח המפריד של התנאים שמסביב שמחייבים את החי להאכיל את עצמו ולתקן את עצמו מפגעים אלו. ולולי היה צריך החזקה תמידית הרי היה דומם ולא חי. וכך גם חיי הרוח בנויים משני הקטבים האלו, ואם היו בעלי קוטב אחד היו נהפכים לדומם תמידי שאינו מעלה ולא מוריד, ולא היה לו כח חיים. ההלכה דומה למין חי, שיכול וחייב להכיל הבדלים קטנים, אבל לא יכול להכיל הבדלים גדולים מדי שנחשבים למין נפרד. אבל הסתירות עד גבול מסויים הינן מחוייבות המציאות לחיים אמיתיים.

הנצחיות של התורה בנויה על כך שהיא תצמח מתוך עצמה. המלחמה במצרים היתה מלחמה בהיררכיה קשוחה שלא משאירה מקום לעצמאות ולמערכת אחרת. המלחמה באלילות ובכל צלם היתה מלחמה בכח יוצר אחר. ולכן עד היום היהדות לא מסכימה להכיר בשום כח על או אידאת על. זה נובע מההכרה בכך שהתורה היא תכנית העולם, והיא לא משאירה מקום לשום אידיאל אחר שיהפוך לתכנית העולם, ככלי עזר כן, אבל לא מעבר לזה. התורה חיה את חייה כשהיא מלובשת בגוף העם, והסתירתיות וההבדלים בין צורות החשיבה של כל אחד ואחד, הם כח החיים שלה. וזה סוד נצחיותה. לכן התורה וישראל חד הוא.

1. וראה רמב"ן יבמות קד: שמבאר את הסלקא דעתין שחליצה בלא רקיקה היא ג"כ מצב אמצעי, כאשר ב' דברים מתירים ונעשה א' מהם (והגרי"ז למנחות תמה, שיש לחלק בין שני מתירים שאף אחד אינו עושה כלום, לבין מתירים שעושים חצי, אבל הדימוי הוא כללי). ובזבחים ו. "כאילו לא כיפר וכיפר". ועפ"ז יש לדון שגם דין 'מגורשת ואינה מגורשת' שהזכירו חז"ל כמה פעמים, אין הכוונה לספק גרושין אלא שקבעוהו כמצב אמצעי, בדומה לדין קדוש ואינו קדוש, שהוא מצב ספקי. [↑](#footnote-ref-1)
2. כך לשון רבי גם בב"ב עט. כפי' רמב"ם שם, ובחולין נח: קח: ותמורה יא: ונדה נג. וכך דרכו בתוספתא שביעית ח ה, תוספתא שבת ט יא, מו"ק א ג, שם ב ב, נגעים א ד, מכשירין ג ח, (ייתכן שכך צריכים לגרוס גם בטבו"י ב ו), וכן בירו' יבמות פ"ד הי"א וסנהדרין פ"ט ה"א.

   בדומה לזה היה דרך ר' פפא (ראה פירוט במאמרי 'סלע המחלוקת', ישורון לג)

   וע"ע ב"ח או"ח רח', המביא דברי אבודרהם שכ' שלא יברך על שעורים, ושהב"י נחלק, ומסיק "תפוס מציעתא" לברך שהכל כדעת הכלבו. וברדב"ז ח"א שכח': "פסקו של הרב ז"ל הוי מלתא מציעתא דיש אוסרים ויש מתירים... נמצאו דברי הרמב"ם ז"ל ממוצעים... ובכל דוכתא אית לן למתפס מלתא מציעתא". [↑](#footnote-ref-2)
3. שתי דוגמאות: רב האי גאון כותב (מובא באוצר הגאונים ליבמות נ.): "השאלה תהיה מי שקם עליו רוצח והרגו נפש, אילו לא הרגו הרשע באותו הזמן, התאמרו כי היה מת או נשאר חי, והתשובה שאין אנו יודעים זאת רק ה' הוא היודע", זו שאלה בסיסית במהות השגחה פרטית, האם לבעל בחירה יש אפשרות להרוג אדם שלא נגזר עליו (ורבו הדעות בזה כנודע), רה"ג בוחר לקבוע שרק ה' הוא היודע, שהרי יש מקורות שמלמדים כך ויש שמלמדים אחרת. וראה רבינו מנוח ברכות י ט: "נסי היחידים יש מהם בהשגחה ויש מהם במקרה כי כמה פחותים אנו... ועם כל זה התקינו לכל מקבלי הנסים ברכה לפי שאין אנו יודעים איזה מהם בהשגחה ואיזה מהם במקרה". [↑](#footnote-ref-3)
4. סתירתיות זו מתבטאת במעשה של רבי יהודה הנשיא שנענש משום שדחה מעמו את העגל שברח מן השחיטה, באמרו 'לך כי לכך נוצרת'. בעוד ברור שלכך נוצר העגל, ולפי מצות השבת אבדה היה עליו להחזיר את העגל לבעליו שחפץ לשחטו. (יוסף בן מתתיהו בספרו נגד אפיון ג כט, כותב: "ולא נתן לנו להמית את הבהמה אשר נמלטה אל הבית כמבקשת רחמים", כאילו זו הלכה למשה מסיני כמו שאר 'חוקי משה', שמונה שם, ויש אכן דמיון לדין נקרעה הרצועה שנפטר מן העונש, או נקטעה יד העדים, ובעולם כשנקרע החבל של התלוי). [↑](#footnote-ref-4)
5. אגב, גם התנאי עצמו שחז"ל אמרו שאין הורגים אלא אם שני ההורים באותו קומה ואותו קול, כמו שני שעירי יום הכיפורים. נושא מסר כפול, הדרשנים רגילים לומר שהכוונה, שאם אחד ההורים צועק בקול גדול, וחברו בקול נמוך, זה אומר אסור, וזה אומר מותר, לא פלא שהילד סר מן הדרך. אבל יותר נראה להיפך, שאם שני ההורים חוזרים זה על דברי זה כתוכי וקובעים קו אחד ונוקשה, אין מקום לאינדבידואליות של הילד, אם יש לו דרך מעט שונה, זה יגיע להתנגשות. דוקא אם יש הבדלים בין ההורים זה יכול להביא אותו לאיזון, וגם ההורים לומדים מהשונות של הילד ומההתמודדות אתה. שני הורים זהים זה מה שמביא את הבן סורר ומורה. רצח על כבוד המשפחה שכיח במקום שיש נישואין בתוך המשפחה. [↑](#footnote-ref-5)
6. ולכן יכולים אנו למצוא טעמים מנוגדים למצוה אחת (כדרך שראינו בדוגמא של מבוי למעלה מכ'): האיסור לשבור עצם בפסח, לפי ס' החינוך (טז) זה דרך בני מלכים שלא שוברים עצמות, ולפי הרמב"ם (מו"נ ג' מו') זה דרך חפזון שאין פנאי לשבר עצמות. יתכן שאין להסתכל על זה כסתירה, אלא כהשלמה, ברור הרי ששני הצדדים האלו באים בליל הסדר. גם המרור הוא זכר למרירות, אבל גם דרך אכילת בשר. [↑](#footnote-ref-6)
7. מכת בכורות הביאה את יצי"מ, הסדר המצרי היה מושתת על היררכיה טבעית בלי מקום לשום איזון, ומצרים חשבה את עצמה לאימפריה הבכורה והראשונה שלכן לא תהיה מנוצחת לעולם, ובא ה' ופדה את בכורת מצרים במכות, והעניק את הבכורה לישראל האומה הצעירה "בני בכורי ישראל". אבל הנביא צווח ואומר הלא כבני כושיים אתם לי בני ישראל. (עמוס ט,ז). גם הבכורה הזו תלויה במעשיכם. [↑](#footnote-ref-7)