היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה

יוחנן סילמן

א. מבוא

במהלך תולדות ישראל מהווה ההלכה מערך שיטתי ההולך ומתפתח מכוח נסיבות היסטוריות מתחלפות, תוך כפיפות לכללי היסק פורמאליים ועל בסיס של מבני תשתית. הודות לכללי ההיסק ומבני התשתית נשמרת אחדותה של היצירה ההלכתית לאורך הדורות — אחדות המתבטאת בעימותים מתמידים, בהם נוטלים חלק בעלי הלכה בני תקופות היסטוריות מרוחקות זו מזו. מכוחם של מבנים אלה נמתחת קשת של אופציות פתוחות לחילוקי דעות לגיטימיים ולהבחנות בנות תוקף, ומכוחם מוצבים לה גבולות. מבני התשתית אינם בהכרח מודעים לחלוטין. הם הולכים ומתגלים במהלך התפתחותה של ההלכה בתהליך בו היא הולכת ומתפרשת, תוך שהיא נעשית מודעת לעצמה. אין צריך לומר, שככל שרמת המודעות נמוכה יותר כך יש פחות לצפות לשמירה על עקביות בין עמדות שנגקטו בסוגיות השונות זו מזו מבחינה מטריאלית. אין מבני התשתית שומרים, אפוא, על אחדות המערך ההלכתי מכוח ההסכמה הכללית לה הם זוכים. לעתים קרובות חלוקים בעלי ההלכה על מבני התשתית עצמם. חילוקי דעות אלה הולכים ונחשפים אף הם במהלך התפתחותה של מחשבת ההלכה [1]. כך שיש לראות באחדות המערך ההלכתי אחדות דיאלקטית במובהק — אחדות המקויימת מכוח עימותים, וביניהם עימותים

* חיבור זה מבטא חלק ממסקנות מחקר מקיף בנושא: "הממד האונטולוגי של ההלכה — עיונים בפילוסופיה של ההלכה", שנערך בסיוע האקדמיה הלאומית למדעים, ירושלים, ורשות המחקר של אוניברסיטת בר־אילן. כמו כן נעזרתי על ידי המכון לאיחזור מידע ובלשנות חישובית — מערכת השו"ת שעל יד אוניברסיטת בר־אילן.

1 מנקודת־מבט זו יש מקום לבכר מבחינה מתודולוגית את ספרות ההלכה המאוחרת על־פני המוקדמת.

[דיני ישראל, כרך ל (תשע"ה), עמ' 1-18]

שבין מבני תשתית חלופיים, שאינם עולים בקנה אחד זה עם זה. במסגרת מאמר זה נתמקד באחד מהעימותים שבין מבני התשתית האלה.

במאמר זה נימנע בכוונה תחילה מלהיזקק למקורות חוץ־הלכתיים כלשהם. במובן זה אין עניינו להקיף, גם לא בנושא המצומצם שבו נדון, את מכלול השקפת עולמם של חכמי ההלכה. דיוננו ימוקד אפוא בהלכה עצמה, כפי שהיא מתגלמת בטיעונים ההלכתיים הקונקרטיים [2].

נקדים בהגדרת המושגים בהם נשתמש. במושג: "צורה" הכוונה לאיפיון האחראי למעמדו ההלכתי המסויים של מושא כלשהו. כך לדוגמא, האיפיונים: איסור, טומאה, קדושה ובעלות הם בגדר צורות. במושג: "מצע" הכוונה למושא כלשהו הראוי, בתנאים מסויימים, לקבלת צורה. כך למשל כלי מהווה מצע לקבלת הצורה: טומאה. במושג: "תצורה" הכוונה לצרוף הממשי של מצע וצורה. כך למשל כאשר הכלי — המצע שהה באוהל מת חלה עליו טומאה — הצורה והתהוותה התצורה — הכלי הטמא.

ב. העימות בין נומינאליזם וריאליזם — ראייה כוללת

התיזה המרכזית במאמר זה היא, שבמסגרת מערך ההלכה ניתן להבחין בתפיסות שונות ומנוגדות של היחסים שבין המושגים: צורה, מצע ותצורה — תפיסות המצביעות על הבדלים מרחיקי לכת בהבנת המושגים הללו עצמם. מצד אחד מוצאים בהלכה מגמות נומינאליסטיות שעניינן לצמצם, ככל שרק ניתן, את משמעות הצורות למישור הנורמאטיבי־ליגאליסטי. כלומר, למקד את משמעותן למישור בו הקוטב האנושי מהווה מרכיב מכונן. בהתאם לכך חלות הצורה על המצע, כמו הזיקה בין הצורה למצע בתצורה הקונקרטית, מקבלים את משמעותם היסודית במסגרת זיקותיו של האדם ל"ראוי" — לכללי התנהגות — מצוות עשה ולא תעשה, שעניינן מתמקד בעשייה האנושית. מצד שני מוצאים בהלכה גם מגמות ריאליסטיות מובהקות, בהן משמעותן העקרונית של הצורות איננה מעוגנת דווקא בקיומו של קוטב אנושי. משמעותן מעוגנת במישור של קיום, בבחינת תכונות המשוייכות במישרין למצעים — מושאים קונקרטיים בעולם. בהתאם לכך מובנים חלות הצורה ההלכתית וזיקתה למצע בתצורה ממשית בדומה לדרך בה מובנת חלות צורה טבעית — תכונה כלשהי על עצם בעולם, ובדומה לדרך בה מובנת

2 כיוון שהטיעונים ההלכתיים כרוכים מעצם טיבם זה בזה, וכתוצאה מכך מתגלמים מבני התשתית העומדים ביסודם במגמות שגילויים רבים להם, לכן נעדיף בדרך כלל את השימוש במושג "מגמה" במקום המושג: "מבנה תשתית".

השתייכותה לעצם. החלות מובנת אפוא בבחינת התְהוות של מגע ממשי. ואילו ההשתייכות מובנת כקשר בר־קיימא, הנוצר מכוח מגע זה, מכוח אחיזה יציבה של הצורה במצע גופו.

מנקודת־מבט שיטתית כרוך העימות בין המגמות הנומינאליסטיות והרי־אליסטיות בעימות העקרוני בדבר עצם אופי הזיקה בין האל ובין מצוות התורה — העימות בין ראיית המצוות כצווים פרי רצון האל המצווה ובין ראיית המצוות כהנחיות, שיסודן במצבי עניינים הקיימים ועומדים מצד עצמם, ושבחסד האל מלמד הדעת ניתן בידי האדם להביאם בחשבון בקבלו על עצמו עול מצוות.

ביטוי (פרטי) לעימות הכללי שבין המגמות, בזיקתו לעימות על משמעות המצוות, יש לראות בסיפור המאלף על הפולמוס שבין ר׳ יוחנן בן זכאי ובין נוכרי בנוגע למשמעותן ומקורן של הלכות פרה אדומה: ״גוי אחד שאל את רבן יוחנן בן זכיי, א׳ ליה: אילין מיליא דאתון עבדין נראין כמן כשפים; מביאים פרה ושוחטין אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה, ואחד מכם מטמא למת ומזין עליו שתים שלש טיפים ואומרים לו: טהרת: א׳ לו: לא נכנסה רוח תזזית באותו האיש מימיו? א׳ לו: לאו. ולא ראיתה אחר שנכנסה בו רוח תזזית? א׳ לו: הין. א׳ לו: ומה אתם עושין? א׳ לו: מביאין עיקרין ומעשנין תחתיו ומרבצים עליה מים, והיא בורחת. א׳ לו: ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר כך הרוח הזה רוח טומאה היא, דכתיב: וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה וגו׳ (זכריה יג ב). וכיון שיצא אמרו תלמידיו: ר׳ לזה דחיתה בקנה, לנו מה אתה משיב? א׳ להם: חייכם לא המת מטמא, ולא המים מטהרים, אלא גזירתו של הקב״ה היא. אמר הקב״ה: חוקה חקקתי גזרה גזרתי, ואין אתה רשאי לעבור על גזרתי״ [3]. בעוד שריב״ז נוקט בדבריו לנוכרי עמדה ריאליסטית מובהקת, הרי בדבריו לתלמידיו — דברים שכנראה משקפים את דעתו האמיתית — הוא נוקט בפרוש בעמדה נומינאליסטית חד־משמעית: ״לא המת מטמא ולא המים מטהרים״. ועמדה זו מעוגנת בגלוי בראיית המצוות כ״גזרות״.

מ׳ זילברג כבר הצביע בבירור על קיומם של מגמות ריאליסטיות במערך ההלכה בכללותו, וזו לשונו: ״קיימת תופעה אחת, מאוד מאוד מעניינת, אשר טרם זכתה לתשומת לבם של חוקרים ומלומדים. שמץ הימנה מצוי בכל שיטות המשפט. אך היא מתבלטת ביתר שאת בתחומי המשפט העברי. כוונתי

3 פסיקתא דר״כ, פרה, מהד׳ מנדלבוים, עמ׳ 44. פירושים עם הדגשים שונים לסיפור זה, ראה: ג׳ שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, 1976, עמ׳ 93; י׳ בער, ישראל בעמים, ירושלים, תשכ״ט, עמ׳ 110; א״א אורבך, חז״ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים, תשכ״ט, עמ׳ 83.

להעברת חוקי טבע לחללה של הספירה המשפטית, כלומר: להחלתם של חוקי הטבע על המאורעות המתרחשים בעולם המשפט. את השינויים החלים בעולם המשפט — כמו: חילופי בעלים (מכר, מתנה, ירושה), או שינוי סטאטוס (קידושין, גירושין, אלמנות), או הטלת שעבוד, יצירת אפותיקי, וכדומה — רואים לא כמשהו דמיוני, מופשט, אלא כמאורעות של ממש בעולם המציאות, ולכן מחילים עליהם, כביכול, את החוקים הפועלים בחיי המציאות. כמובן, איש אינו חושב, כי על ידי הפעולה המשפטית של הטלת השעבוד, משתנה הסדר המוליקולארי של העצם המשועבד, או התכונה הכימית שלו; אבל הייחס המשפטי של פעולה ותוצאה — היינו הייחס שבין כתיבת השטר ויצירת השעבוד — נתפס בקטיגוריות של קאוזאליות פיסית, ומוחלים עליו חוקי הטבע החולשים על אנרגיה, סיבה ומסובב"[4]. בהמשך המאמר מכנה זילברג תופעה זו בשם "הרעיון הנאטוראליסטי". אם כי יש מקום להסתייג מכמה מביטוייו ודוגמאותיו של זילברג, כגון הביטויים: "חוקי טבע", "נאטוראליזם" ו"קאוזאליות פיסית", הרי בדבריו הקצרים נגע בשורשי המחשבה ההלכתית, והניח בקעה רחבה להתגדר בה. גם מאמר זה לא בא למצות את הנושא אלא להרחיב את היריעה.

כמדומה שבלי הנחת קיומן של המגמות הריאליסטיות בהלכה קשה אף להבין את הקשרים בין סוגיות שמבחינה תוכנית זרות זו לזו והגמרא כורכתן במפורש זו בזו, כגון הסוגיא בקידושין ז, א, בה נכרכת התפשטות קידושי האשה בהתפשטות הקדושה בבהמת קודשין[5]. או הסוגיה בזבחים ג, א, בה כורכת הגמרא את דין שחיטת חטאת לשם חולין בדין גט שנכתב לשם נכרית

4 מ' זילברג, 'סדר קדשים כיצירה משפטית', תורה שבעל פה, הרצאות בכינוס הארצי החמישי לתורה שבעל פה, ירושלים, תשכ"ג. וכן פורסם בסיני (נב), תשכ"ג. וראה גם בספרו: כך דרכו של תלמוד, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 6.

5 ולשיטת הר"ח, מובא ברשב"א, קידושין ז, א ד"ה: התם בהמה הכא איכא דעת אחרת וכן לשיטת התוס', שם, ז, ב ד"ה: חצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה, אם נתרצתה האשה לקידושי חצייה הרי לפי מסקנת הגמר' פשטו קידושין בכולה. ואולם לפי התוס', שמדייק מלשון רש"י (שם) מותנה ההתפשטות בלשון קידושין דווקא, וראה שם ז, א, תוס' ד"ה: ונפשטו קידושי בכולה. ברם, לפי שיטת הריטב"א, קידושין ז, א ד"ה: תלמוד לומר כל אשר יתן, אין ההתפשטות קשורה בלשון, ולומדים לגבי קידושי אשה מקודשים מצד הסברה. לפי שיטת תוס' הרא"ש, גיטין מג, ב ד"ה: דגמרו קידושין, לגבי פשיטת קידושי חצי שפחה וחצי בת חורין שהשתחררה. וכן ראה תוס', שם, ד"ה: גמרו קידושי ראשון. עקרון ההתפשטות תופס גם לגבי נזיר, וראה נזיר כא, ב. ואולם עקרון זה אינו תופס לגבי בעלות ממונית, כפי שניתן ללמוד מדברי הגמרא ב"ק מט, ב ד"ה: משכונו של גר ביד ישראל.

שפסול, ובדין התפשטות הטומאה בכלי חרס, שאפילו "כלי שטף מציל", לצורך בירור שאלת עוצמתו של מה ש"אינו ממינו" לחצוץ ולעצור חלות צורה. סוגיות אלו מניחות צדדים שווים בין סוגיות זרות — צדדים שווים שטבועים בחוקיות האימאננטית לתהליכי החלות של הצורות השונות ולתהליכי התפשטותם בתחומי המצעים שנותרו פנויים — שוויון פורמאלי שמתקיים על אף ההבדלים המטריאליים שבין הצורות ובין המצעים. מקורו של השוויון בהגיון הפנימי של הצורות עצמן, וכתוצאה מכך — בצדדים השווים של דרכי מימושם. מבחינה זו נוהל חלות הצורה — החטאת, על המצע — הבהמה הנשחטת, ונוהל חלות הצורה — גט, לשם המגורשת, על המצע — המסמך הכתוב, כנוהל חלות הצורה — התפשטות הטומאה, שבכלי החרס על המצע — המאכלים שב"כלי השטף".

ברם, למרות חשיבות המגמה הריאליסטית בהלכה יש להדות בקיומה של המגמה המנוגדת, והיא — הנומינאליסטית. בסוגיות שונות ניתן לעקוב אחרי המתיחויות שבין מגמות אלו. זילברג לא עמד על המגמה הנומינאליסטית ולא על המתיחות שבינה ובין המגמה הריאליסטית.

ג. בין צורות ומצעים

בפרק זה נעמוד על ביטויי המתיחות שבין המגמות הריאליסטית והנומינאליסטית בסוגיות שבירור משמעות התלות שבין חלות הצורה ובין קיום בו־זמני של מצעים מתאימים עומד במרכז עניינם. ואילו בפרק הבא נדון בגילויי המתיחות בין המגמות כפי שהיא מופיעה בסוגיות שעניינן אפשרות חלות צורות על מצעים ה"תפוסים" כבר על־ידי צורות אחרות.

בפרק זה נדון בסוגיות שעניינן חלות צורות על מצעים שאינם "בעולם" או שאין בהם "ממש". בעוד שחסרונו של המצע שאיננו "בעולם" בהעדר מצע באותה שעה שהצורה מצידה מקבלת את ה"הפעלה" המתאימה על מנת שתחול [6], הרי חסרון המצע שאין בו "ממש" באי מילוי התנאים שבכוחם להעניק למצע מעמד של "ממשות", אשר בזכותו מסוגל הוא לשאת את הצורה.

מן הראוי לציין, שסוגיות אלו, על אף שהן מופיעות במגזרים שונים של ההלכה ומבחינה תכנית אין, לכאורה, כל קשר ביניהן, הרי במהלך הטיעונים

6 במחשבת ההלכה מוצאים הבחנות עקרוניות בין משמעויות שונות של "אי־הימצאות" בעולם — הבחנות שיש להן גם השלכות הלכה למעשה. ואולם אין להבחנות אלו מקום בדיון הנוכחי.

בתלמוד ובספרות ההלכתית הבתר־תלמודית הן משולבות זו בזו כשהן מלמדות אחת על רעותה. מוצאים אנו מידה רבה של עקביות בנקיטות העמדה בשאלות מקבילות, הנידונות בסוגיות השונות. הצד המשותף בכל הסוגיות האלו, בין שעניינן "דבר שלא בא לעולם" ובין שעניינן "דבר שאין בו ממש", בין ששייכות הן לתחום מתחומי הקניינים (אישות וממון), הקדשים או נדרים, שלפי דעת הכל חלות הצורות בפועל מותנה בקיום בו־זמני של מצעים מתאימים, שתוכל למצוא בהם אחיזה. מבחינה זו, לפחות, סוגיות מסועפות אלו בנויות כבר על בסיס מבני תשתית ריאליסטיים מובהקים. דעה זו מקובלת לא רק על הסוברים שאין כל משמעות הלכתית ל"הפעלה" שמקבלת צורה בלא שיעמוד מצע שיהיה נכון לקבלה, אלא מקובלת היא גם על הסוברים של"הפעלה" כזו משמעויות הלכתיות. גם בעלי הדעה שאינם תולים את משמעות ה"הפעלה" בקיום מצע מתאים בו־זמני, הרי מודים הם שבפועל מסוגלת הצורה לחול רק אחרי שהמצע מקבל "ממשות" והוא "בא לעולם". וזו לשון הריטב"א, קידושין סג, א ד"ה דתניא לא תסגיר: "והאי דקאמר לכשאקח עצמך קנוי לך מעכשיו לאו למימרא דכי זבין ליה הוי בן חורין למפרע מהשתא דהא לא אפשר שאין אדם משחרר עבד חברו. אלא אהני ליה מעכשיו שלא יוכל לחזור בו קודם שיקחנו. ודכותה נמי הא דאמרינן בבבא מציעא (טז, ב) האומר לחבירו שדה זו כשאקחנה קנויה לך מעכשיו קנה לר"מ...". בדומה לכך נקבעו אף שיעורי ה"ממשות" של מצע המסוגל לשאת צורה, וכך לדעת ר' האי גאון בספרו "המקח והממכר", שער שני: "מי הוא הדבר שיתקיים בו המכר ומה הוא הדבר שלא יתקיים בו המכר מתחלק לכמה דרכים. הדרך הראשון אין מכר מתקיים אלא בדבר שיש בו ממשא דומיא דגוף אדם שיש בו ארך ורחב ועומק ושלשה יסוד' הללו אתה מוצא בכל דבר שיש בו ממשא, אבל כל דבר שאין בו ממשא אין מכר מתקיים בו כגון שאמר לו מכור לי עמידה מכור לי ישיבה מכור לי הלוך אין המכר מתקיים עד שיאמר לו מכור לי מקום עמידה מכור לי מקום ישיבה מכור לי מקום הלוך". ובדומה לכך מצינו בדברי ר"י מיגאש בפירושיו, ב"ב קמז, ב ד"ה אמר רבא אמר ר' נחמן: "פי' משם דדבר שאינו ממש ואין לו גוף מצוי בעולם הוא, דהווה לי כקנין דברים, שהרי הקנין לא היה בגוף הבית ולא בגוף הדקל או בגוף הפירות שהן גופין מצוין בעולם, אלא על האכילה ועל הדירה היתה ההקנאה. והאכילה והדירה מעשה הם ואינם דבר שיש להם ממש ולא גוף מצוי בעולם כדי שיהו בתורת הקנאה. וזהו שמחלקין בו חכמי העולם בין אל ג'והר ואל ערץ'". ברור מדברים אלה שלשיטתו ה"ממשות" מתגלמת בהתפשטות גוף בחלל, ולפי רב האי גאון חייב הגוף אף לתפוס חלל תלת־ממדי. ואיפיונם מוציא מכלל "ממשות" גם תכונות, התרחשויות

ופעולות. וכמדומה שמדבריהם ניתן לדייק, שלדעתם אף זכות מופשטת בנכס שתופס מקום בחלל איננו בגדר "ממשות". ורב האי גאון אמנם מדגיש, וחוזר ומדגיש, שהקנין שתופס כדין חייב לחול על מקום קונקרטי. ולכן: "אבל אם מכר השפחה עצמה לשם עובריה אי נמי בהמה לשם ולדותיה אעפ"י שאין בגוף הבהמה קנוי כיוון שהמוכר בגוף הבהמה הוה ליה כאלו אומר לו מקום גידול הולדות אני מוכר לך וקנה העוברים" (שם). איפיונים אלה של ה"ממשות" מבטאים את המובן המטריאליסטי שניתן לריאליזם בהלכה. ואולם מן הראוי לציין, שאצל ראשונים אחרים כוללת ה"ממשות" גם זכויות בנכסים, ולאו דווקא "מקום", פשוטו כמשמעו [7]. מכאן חילוקי דעות שמקורם ברב־המשמעויות של ה"ממשות" עצמה [8]. מן הראוי להדגיש, שהעדר "ממשות" לא זו בלבד שמונע תפיסת קנין חדש, אלא אף קניינים שקנו להם כבר אחיזה מתבטלים עם ביטול "ממשות" המצע [9], כפי שניתן ללמוד מההלכה, המוסכמת על הכל, שאדם המקנה נכס מנכסיו לאחר יכול לשייר לעצמו "דבר שאין בו ממש" רק כאשר הוא משייר שיעור שיש בו ממש בגוף הנכס [10].

7 ראה הגהות מימוניות, הלכות זכיה ומתנה פ"י, טו; קצות החושן חו"מ, רט ס"ק ד; בנימין רבינוביץ תאומים, ספר חוקת המשפט, לקט עקרי הלכות מכירה, ירושלים, תשי"ז, קונטרס אחרון א, ו, עמ' רע"ב. לכאורה, מסקנות חלוקות נובעות מהאיפיונים השונים לגבי דין ה"אילן" לפני ואחרי הופעת ה"פירות", וצ"ע.

8 מן הראוי להשוות למחלוקות בנוגע להגדרת המעשה האנושי. גם מחלוקות אלו יסודן באפשרויות השונות להגדרת הריאליות. לפי דעת הכל חייב המעשה להתגלם בהתרחשות פיזיקאלית, והמחלוקת מתמקדת בעיקר בשיעור ממשותה. וכך מתמקדת המחלוקת בין ר' יוחנן וריש לקיש אם "דבור כמעשה" בשאלת המעמד של התנועות הפיזיקאליות הכרוכות בדבור, וראה סנהדרין סה, א, ירושלמי סנהדרין פ"ז ה"ט, ב"מ צ, ב. וראה גם את המחלוקת בנוגע להבחנה בין הגאים בשפה על בסיס הבדלים במקורם הפיזיקאלי. וראה סנהדרין סה, ב בנוגע למשמעות ההבדל בין הגירסאות: "וישנן בראיה" ו"ישנן באיה", וגירסאות נוספות, וראה רי"ף, שם. נקודת המוצא למחלוקות על מעמד הדבור איננה מתייחסת למידת האחריות של האדם, אלא למעמד הדבור מצד עצמו כאירוע בעולם. דרגת הממשות של ההיקבעות המחשבתית נחותה אף ממעמד הדבור. ומכאן הסוגיות שבמרכזן מעמד "הדברים שבלב". ואולם לפי שיטת יחיד — שיטת המאירי, מתייחסת הדעת ש"דברים שבלב אינם דברים" "רק במקום שיש בו טענה לאחרים" קידושין נ, א ד"ה: אע"פ שפסקנו. ויש להאריך ובאתי רק להעיר.

9 ואולם על אף שהבעלות אין לה קיום לגבי "דבר שאין בו ממש" כשהוא נשאר לבדו, הרי כחלק של דבר שיש בו ממש מקיפה הבעלות גם אותו.

10 ב"ב סג א, ירושלמי דמאי פ"ו ה"ב, חו"מ ריב ס"ק ג'.

מחלוקת עקרונית רווחת בהבנת הבעייתיות המייחדת את הסוגיות שעניינן "דבר שלא בא לעולם"[11]. ביסודה של מחלוקת זו המתיחות בין המגמות הריאליסטית והנומינאליסטית. לפי דעה ראשונה, המבטאת את המגמה הריאליסטית, הרי עיקר הקושי בהנחת האפקטיביות של "הפעלה", המתרחשת בהווה לגבי העתיד, כרוך בשאלת טבעה של צורה כשהיא לעצמה — בשאלת כשרותה להיות מושפעת במובן מן המובנים מ"הפעלה". וזאת על אף שבתנאים בהווה אין "הפעלה" זו מולידה חלות — התהוות תצורה בפועל[12]. ואילו לעומתה, לפי הדעה השניה, המבטאת את המגמה הנומינאליסטית, עיקר הקושי בהנחת האפקטיביות של ה"הפעלה" מעוגן בשאלת המשמעות הסובייק־טיבית־פסיכולוגית של "הפעלה", שתולדותיה במציאות עתידית — היפותטית. קושי זה מתייחס במובהק לאותם תחומים בהם מתגלמת ה"הפעלה" בעשייה אנושית, החייבת להיות מלווה בהיקבעות רצונית בעלת איכות מוגדרת — גמירות דעת של בני אדם הנוגעים בדבר[13].

11 למחלוקת עקרונית זו השלכות גם הלכה למעשה לגבי אותם המקרים שברור שקיימת גמירות דעת. וראה חוקת־משפט, עמ' רע.

12 לגבי המעמד של צורה ללא חלות על מצע יש הבדלים חשובים בין תחומים שונים. מכאן, כפי שנראה, מקור ההבדלים בין תחומים לגבי תחולת העקרון שהצורה שאיננה מסוגלת לחול היא בגדר של "מתלא תלי וקאי אי משכח לה רווחא חיילא". מכאן מקור המחלוקות לגבי משמעותו של עקרון זה גופו. וכן ניתן ללמוד על מעמד הצורה כשהיא לבדה גם מסוגיית "מכירה לאחר זמן".

13 גמירות הדעת קשורה ברמת סבירות מסויימת שתחולת צורה תצא לפועל בנסיבות קונקרטיות בעתיד. מכאן יובן שהיא עולה כאחד השיקולים המרכזיים בסוגיית "דבר שלא בא לעולם". אולם אין לה מקום בסוגיית "דבר שאין בו ממש". סוגיה זו, שעניינה בתחולת צורה על מציאות בהווה שיכולה גם להיות מוגדרת ומסויימת מכל בחינה שהיא, ועכ"פ היא בגדר של דבר ש"מינו ידוע" (רמב"ם, הלכות מכירה כא א), כגון: "ריח התפוח הזה או טעם הדבש הזה או עין הבדולח הזה" (רמב"ם, הלכות מכירה כב יד), "אויר חצרו" ופורש: להכניס בו זיזים (חו"מ רי"ב סק"ב) או "אכילת פירות דקל זה" (שם, ס"ק א). מכאן שאין לכרוך גם את סוגיית "דבר שאין בו ממש" בסוגית "דבר שאיננו מסויים", ואין להיאחז בלשון הרמב"ם (הלכות מכירה ה יד), וראה כסף משנה, שם. כמו כן סוגיה זו מופיעה גם בתחומים שלגביהם אין מקום לשיקולים הבנויים על יסוד הערכה של גמירות דעת. שהרי לגבי אותו דבר שאין בו "ממש" נדר איננו תופס, ואילו שבועה תופסת. ובהקבלה, קנין מכירה איננו תופס, ולשיטת הרבה ראשונים ההתחייבות תופסת, ולכאורה, אם היה חסרון בגמירות דעת הרי מן הדין היה שגם שבועה וגם התחייבות לא יתפסו. ואולם, ייתכנו, כמובן, מקרים מורכבים, שה"דבר שלא בא לעולם" הוא גם בהווה בגדר של מציאות שאין בה "ממש". והשווה ש' אלבק, דיני ממונות בתלמוד, ירושלים—תל אביב, תשמ"ג, עמ' 311—314.

ד. כין צורה לתצורה

בפרק הקודם מוקד הדיון בביטויי המתיחות שבין המגמות בסוגיות שעניינן בירור מעמדן של צורות בהעדר מצעים מתאימים. ואילו בפרק זה נעמוד על כמה מגילויי המתיחות בסוגיות שעניינן דרך חלוּת צורות על מצעים. בראשית הדיון נעמוד על סוגיות שעניינן חלות צורות על מצעים ה"תפוסים" כבר על־ידי צורות קודמות. נקודת המוצא לדיון תהייה הסוגיה המקיפה: "איסור חל על איסור", וסוגיות מקבילות במגזרי הלכה אחרים. המשותף בין כל הסוגיות האלו הוא, שביסודן עומדת שאלת תוקפו של העקרון, שחלוּת צורה מותנה בקיום מצע "פנוי" מצורה אחרת, השייכת לאותו התחום — עקרון שנכנה אותו: "עקרון הבלעדיות"[14].

עקרון זה שנוי במחלוקת לגבי איסורים. ראשיתה של המחלוקת עוד בתקופת התנאים, והמשכה בתקופת האמוראים[15]. ניתן להבינה על בסיס המתיחות שבין המגמות השונות. הדוגלים בעקרון הבלעדיות (והם הרוב, ונקבעה הלכה כמותם) מניחים תפיסה ריאליסטית של האיסורים. במסגרת תפיסה זו מובנת תחולת הצורות כתהליך קונקרטי של "היאחזות" הצורות בגוף המצעים[16]. אחיזה זו מותנית בהיענות המצע — ב"מרחב פנוי" מאיסור קודם[17]. ואילו אלה הדוחים עקרון זה לגבי איסורים מניחים תפיסה נומינא־ליסטית. במסגרת תפיסה זו חלוּת איסורים איננה בגדר של התרחשות אלא בגדר של "אזהרה" גרידא — דרישה בעלת תוקף במצב חדש נתון. מכאן שאין האיסור "תופס מקום" כלשהו, ואין כמובן בידו לחסום את הדרך בפני תחולת איסור חדש[18]. בדרך זו ניתן גם להבין את המחלוקת המקבילה בין

14 צד דמיון לסוגיות אלו, וכן לסוגיות עליהן דנו בפרק הקודם, שעיקר טעמן נעוץ בסברה ולא במסורת הנשענת על גזירת הכתוב. בנוגע לסוגית "איסור חל על איסור" ראה: תוס' ישנים, יבמות יג ב, וכן ראה ר' אברהם טיקטין, פתח הבית סימן טו ענף א' בנוגע לסוגית "שבע לה טומאה" ראה: קרן אורה, מנחות כד א. ראויים הדברים לציון, שהרי עצם ההסתמכות על סברה יש בה משום התחייבות להכרה בכלליות תוקפה. הכרה זו מתבלטת במהלך סוגיות אלו עצמן. דבר שחסר בסוגיות שיסודן בגזירת הכתוב, שהרי עקרונית "אין לך אלא חידושו".

15 חולין קיג ב; קטז א; מעילה טז א.

16 מן הראוי לציין, שעקרון הבלעדיות, בהתאם לדעת הרוב, מתייחס רק לגבי אפשרות תחולת צורות ולא לגבי אפשרות המשך התקיימותן בצד צורות אחרות. לכן, לפי דעת הרוב, איסורים חלים על איסורים "בבת אחת" וכן איסור "כולל" או "מוסיף" חל על איסור, וכן גם טומאה חלה על טומאה בבת־אחת.

17 ראה זילברג במאמרו הנ"ל, עמ' לז. וכן כך דרכו של תלמוד, עמ' 6.

18 אולם לפי דעת הכל, כאשר לא ניתן להבחין כלל בין האיסורים השונים הרי

רבא לאביי בנוגע לחלות עקרון הבלעדיות בתחום הטומאה: אם "שבע לה טומאה" (מנחות כד א) [19].

מנקודת־מבט זו מסתבר שהעקרון שאין איסור חל על איסור מתייחס רק לאיסורים המתפרשים על בסיס ריאליסטי, ולא לאיסורים שמיוחסת להם משמעות נומינאליסטית בלבד. וזו לשון תוס' הרי"ד, ירושלמי, נדרים פרק שני, הל' ג': "... ואימתי שייך אין אחע"א הנ"מ שרכיב האיסור על החתיכה אמרינן דלא חל עליו עוד איסור אחר... אבל בדבר שאינו חל על החתיכה גוף האיסור רק אגברא לא שייך למימר כיון דחל עליו איסור אחד לא חל אגברא עוד איסור אחר הלא על גוף האדם חל כמה איסורין... [20].

הם זהים. ואין מקום שאחד יחול על רעהו. וראה ר' יוסף בר סולובייצ'יק, שו"ת בית הלוי, סימן מד.

19 בתחום ההקדשות כולם מודים בתקיפות עקרון הבלעדיות, וניתנים טעמים שונים לכך. המחלוקת היא רק כשהקדשים שונים חלים בבת אחת. בדומה לכך גם בתחום קניני ממון. בנוגע לאפשרות של חלות כמה בעלויות ממוניות בבת אחת קיימים חילוקי דעות מהותיים, והם מתגלים בתפיסות השונות של השותפות, ובעיקר שותפות של יורשים לפני חלוקה. וכן בסוגית "חצי עבד וחצי בן חורין", והדברים ארוכים.

20 וכן מ"א עמיאל, דרכי משה, ספר ראשון, ישראל, תשמ"ג, שמעתתא ב' פרק יד. ואולם יש להבחין בין משמעויות שונות של "איסור גברא" גופו. יש שמייחסים למושג משמעות נומינאליסטית, ויש שמייחסים לו משמעות ריא־ליסטית. הבדלי משמעות אלה מתגלים גם בטעמים השונים הניתנים להבדל שבין שבועה שהיא "איסור גברא" במובהק (נדרים ב, ב) ובין נדר שהוא "איסור חפצא" (שם) לגבי חלותם על "דבר שאין בו ממש". הריטב"א מסביר: ". . . אבל שבועה דהוא איסור גברא לעשות או שלא לעשות חיילא אפילו על דבר שאין בו ממש" (חידושי הריטב"א, נדרים יג, א ד"ה: גמרא ורמינהי חומר בנדרים מהשבועות) כלומר, עצם מעמדו של האיסור שכל משמעותו מתמקדת במישור של ה"ראוי" — "לעשות או לא לעשות", מצמצמת את משמעות החלות ביחס לסוביקט בלבד בבחינת דרישה. בדומה לכך גם הנימוקי יוסף, בפירושו לרמב"ן סוף פרק א' בנדרים. ואילו בניגוד לריטב"א ולנימוקי יוסף, הרי הר"ן מסביר את חלות השבועה על "דבר שיש בו ממש" בכך "שהשבועות חלות על דבר שאין בו ממש משום שמיתסר גברא הוא שלא יעשה כן ואיהו אית ביה ממש" (שם יג, ב). והשווה הר"ן על הרי"ף בשבועות כה, א. והשווה בית הבחירה לנדרים טז ד"ה: ואחר שנתבאר במשניות. ולפי זה איסור שבועה גם הוא יכול לחול רק על "דבר שיש בו ממש". לגביו הדבר שיש בו ממש הוא גוף האדם עצמו. נראה שהר"ן לשיטתו, לגבי דין מתפיס בשבועה בגברא: "אם שמע חבירו שנשבע ואמר אני כמותך" וראה רבינו ניסים על הרי"ף שבועות כב ד"ה: אלא לרבא קשיא. אולם ל"איסור גברא" גם משמעויות נוספות. וראה אהרון יפהן, חידושי הריטב"א למסכת נדרים, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ז, מילו־אים סימן ב'.

ברם, בצד דרך זו להבנת המחלוקת בנוגע לעקרון הבלעדיות, קיימות גם דרכים אחרות, דרכים בהן מוצע צידוק לעקרון גם במסגרת המגמה הנומינא־ליסטית עצמה [21]. וכך טוען ר׳ שמעון שקאפ, שערי יושר כרך ראשון, שער החזקות, פרק כא: ״ולפי קוצר השגתי נראה לי דאין ענין זה שאין מקום בעצם לתפוס שתי מציאות הטומאה מלבד דקשה להשיג ענין זה בדבר רוחני... אלא נראה שאין חל דין טומאה בדבר שכבר דין טומאה עליו אבל אם יהי׳ בטומאה השני׳ איזה דין נוסף חייל וכן בבת אחת והוא דומה קצת לענין איסור חל על איסור אלא דשם הוא הענין שאין אזהרה חלה על דבר המוזהר וכאן הוא חלות דין טומאה על טומאה...״ (הדגשות שלי) [22].

היוצא מדברינו, שהמתיחות בין המגמות הנ״ל מתבטאת גם בקווי דמיון ארכיטקטוניים בולטים שבין סוגיות השייכות למגזרים שונים במערך ההלכה. קווי הדמיון מופיעים הן בהבחנות הבסיסיות המקובלות בסוגיות אלה והן בהתהוותם של חילוקי דעות מקבילים. קווי־דמיון כאלה מתגלים במובהק כשמשווים את הדיכוטומיה שבין נדרים ושבועות לדיכוטומיה שבין קניני ממון ובין התחייבויות ממוניות. שתי הדיכוטומיות כאחת עומדות בסימן התלות של תנאי החלות של צורה מן הצורות במשמעות המיוחסת לחלות זו עצמה: משמעות ריאליסטית או נומינאליסטית [23]. חלות זו מתבטאת, כפי שראינו בפרק הקודם, בזיקה שבין חלות הצורה וקיום בו־זמני של מצע ״ממשי״, והן, כפי שראינו בפרק זה, בזיקה שבין חלות צורה חדשה וקיום ״מרחב פנוי״ על פני המצע עליו היא אמורה לחול [24].

21 לכאורה מתבקש צידוק זה מבחינה שיטתית לגבי הריטב״א, שדוגל מצד אחד בדעה שכל איסורי התורה הם בגדר ״איסורי גברא״, ומצד שני הוא מייחס משמעות נומינאליסטית למושג ״איסור גברא״, וצ״ע.

22 פיתוחים שיטתיים נוספים בחדושי רבי שמעון יהודא הכהן לנדרים, ניו־יורק, תשי״ב, סימן א. לפי זה יש מקום לסברה, המנוגדת במובן מסויים בתכלית לסברת תוס׳ רי״ד בכך, שדווקא בנדר שהוא ״איסור חפצא״ במובהק, איסור חל על איסור. מן הראוי להביא בחשבון את השיטות השונות בנוגע להסברת דברי המשנה: ״יש נדר בתוך נדר״ (נדרים יז, א). וראה מ״א עמיאל, המדות לחקר ההלכה, חלק ב, מדה יד, סעיף טו, עמ׳ רכ.

23 אולם, כפי שכבר ראינו, אין לזהות את ההבחנה המסורתית בין ״איסור חפצא״ ל״איסור גברא״ להבחנה בין משמעות ריאליסטית ונומינאליסטית. וזאת בגין הרב־משמעותיות, ובעקבותיה דרכי הפרשנות השונות, שהוצעו להבחנה המסור־תית.

24 מן הראוי לדיונים נפרדים: קווי־הדמיון המתגלים בין תהליך ה״התפשטות״ בהקדשות ובקידושין ובין ההגבלות המוטלות על ״עקרון הבלעדיות״ המתבטאות בחלות: ״איסור מוסיף״ ו״איסור כולל״, וכן קווי הדמיון הכרוכים במידת ״האינ־רציה״ שמגלות צורות שונות — ההבדלים שביניהן מנקודת המבט של כושרן

המתיחות בין המגמות מתבטאת גם במידת ההקפדה על קביעות בנוהלי ה"הפעלה" המביאה לתחולת צורה. נראה שככל שמוטעמת משמעותה הרי־אליסטית של תחולת הצורה עולה דרגת ההקפדה על הקביעות הנוהלית. קשיחותם של נוהלים מובנת על רקע הצורך להביא בחשבון את האופי האונטי הסגולי של התחולה. ואילו מתן משמעות נומינאליסטית לתחולה הופכת את עצם ה"הפעלה" למיותר, או למצער מצמצמת את תפקידה למישור סימבולי־תקשורתי גרידא — צמצום שהופך נוהל זה לבר־המרה.

במגזרים רבים בהלכה אמנם מוצאים אנו קביעות נוהליות של "הפעלה". וכך: האשה נקנית בשלשה דרכים... הנדר והשבועה מותנים בדיבור — מבטא שפתיים, הטומאות חלות בעקבות מגעים מוגדרים או היכללויות וכו'. וכך גם מצד עיקר הדין, גם במעשי קניני ממון: מטלטלין, עבדים או קרקעות. בלעדי מעשים אלה, גם כשאין ספק בגמירות הדעת של הצדדים המעוניינים בעיסקה [25], אין הקנין תופס [26].

והנה, לעומת קניני ממון, הרי בהתחייבות בעניני ממון ניתן לוותר עקרונית על מעשי הקנין [27], וזאת על־אף שאין להבחין בין דרגת גמירות הדעת שניתן לייחס לנוגעים בענין בעיסקה שנגמרת בהתחייבות ועיסקה שנגמרת במעשה קנין. לאור דברינו נראה, שעיקר ההבדל שבין קנינים והתחייבויות נעוץ בהבדל שבין צורות שנתפסות על בסיס של מבנה תשתית

"לפקוע בכדי". וכן קווי הדמיון הכרוכים במידת נטית צורות אחרי שהן בטילות לחזור ולהופיע כשהנסיבות משתנות, וזאת ללא "הפעלה" חדשה.

25 אולם גם ללא מעשי קנין, כשברור לכל שהיתה גמירות דעת, מי שחוזר בו "הרי זה ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו" (חו"מ רד סק"ז).

26 ראה סיני דויטש, 'גמירות דעת בהתחייבויות במשפט העברי', דיני ישראל, שנתון למשפט עברי, כרך ג', תל אביב, תשל"ב, עמ' 213 ואילך. אמנם, לאור התפתחויות מאוחרות של ההלכה, נפתח פתח לנוהל גמיש בתחום קניני הממון. התפתחויות אלו יותר משהן מבטאות את ההגיון הפנימי של ההלכה הן כרוכות באילוצים חוץ־הלכתיים. וראה מ' אלון, המשפט העברי, חלק שני, ירושלים, תשל"ג, עמ' 741. ודעה אחרת לש' אלבק, דיני הממונות בתלמוד, ירושלים— ת"א, תשל"ג, עמ' 112 ואילך. וכן 'מקומה של גמירות הדעת בקנין', תרביץ שנה מ', עמ' 158—177. אולם מחלוקת אחרונים אם קנינים בכוח המנהג תופסים מדאורייתא או רק מדרבנן. וראה פתחי תשובה, חו"מ ר"א סק"א. וכן מחלוקת אם בכוח המנהג לבטל את הצורך ב"הפעלה" — במעשה הקנין, וניתן להסתפק אף ב"קנין דברים", או שבכוחו רק להמיר נוהל בנוהל. וראה חוקת משפט, פרק ראשון סעיף ה'. וכן קונטרס אחרון א'. לאור דברינו ניתן לראות גם במחלוקות אלו לגבי כוחו של מנהג בדיני ממון ביטוי למתיחות שבין המגמות.

27 אולם לדעת הריא"ז מותנות ההתחייבויות במעשי קנין. וראה שלטי גיבורים על הרי"ף, כתובות ק"ב א. וראה דויטש (שם).

ריאליסטי, והם הקנינים, ובין אלה שנתפסים על בסיס נומינאליסטי מובהק, והם ההתחייבויות. בהתאם לכך מובן גם הניגוד שבין קניני ממון ונדרים ובין התחייבויות ושבועות בנוגע לאפשרות של החלת קנינים על "דבר שאיננו בעולם" או לגבי "דבר שאין בו ממש" [28].

ה. היקבעויות הלכתיות ומנהגו של עולם

בפרקים הקודמים נבחנו השלכות פנים־הלכתיות של המתיחויות שבין המגמות הנ"ל. בפרק זה נתבונן במתיחויות בתפיסת היחס שבין היקבעויות הלכתיות ובין תהליכים טבעיים בעולם.

מתיחויות אלו מתבקשות כבר מבחינת ההגיון הפנימי הטבוע במגמות הנ"ל. במסגרת המגמה הנומינאליסטית הרי טיבן של היקבעויות הלכתיות שמשמעותן מכונסת במישור הנורמאטיבי — במישור ה"ראוי". במידה שהן משפיעות על מהלכים בעולם, הרי בהכרח השפעה זו היא עקיפה — מתווכת על־ידי עשייה אנושית. ולעומתה, במסגרת המגמה הריאליסטית, ההיקבעויות ההלכתיות הן בגדר אירועים בעלי מעמד אונטי, שבכוחם מתחוללים שינויים בעולם. ומכיוון שחסר טעם להניח ששינויים אלה יתמקדו דווקא ברובדי מציאות ייחודיים, הרי מסתברת האמונה שבכוח השפעתן הישירה אף להטות סדרי עולם קונקרטיים.

ההשפעות הישירות של היקבעויות הלכתיות על מנהגו של עולם כרוכות בספרות התלמודית והבתר־תלמודית במשמעות המיוחסת לריבונות של חכמי ישראל על סדרי הזמנים — קידוש ראשי החודשים ועיבורי השנים [29]. ריבונות זו מתפרשת לעתים כתלות בלתי אמצעית של משך הזמן ותהליכים קונקרטיים הכרוכים בו בהיקבעויות קלנדריות־הלכתיות. בכוחם לא רק להאט או להחיש את קצב זרם הזמן, אלא אף להסיטו ממסלולו החד־כיווני. כך מתארכים או מתקצרים תהליכים טבעיים המתרחשים במשכי זמן קצובים, ולפעמים אף משנים את כיוונם הטבעי הבלתי הפיך. פירוש זה של הריבונות משתלב, כאמור, יפה בתפיסת עולם בה ניתנה משמעות ריאליסטית להיקבעויות הלכתיות, ולתצורות הלכתיות בכלל. במקביל מניחה אמונה זו שהזמן הקלנדרי והזמן הריאלי, כפי שהוא לאמיתו, חד הם.

28 אולם לדעת מיעוט פוסקים אין התחייבויות תופסות כלפי "דבר שאיננו בעולם" או "שאין בו ממש".

29 אולם מוצאים נסיון להרחיב השפעות אלו גם לעבר היקבעויות שאינן קשורות בסדרי זמנים. וראה: ר' א. קרליץ, חזון איש, או"ח, מועדים, בני־ברק, תשל"ג, קונטרס השיעורים, סעיף לט.

שנינו בירושלמי: "א"ר אבונה: ואין כיני, אפילו בדיני נפשות. בת שלש שנים ויום אחד, בא עליה, הרי זה בסקילה. נמלכו בית דין לעברו ובא עליה, אינו בסקילה. א"ר אבין: 'אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי' — בת שלש שנים ויום אחד נמלכו בית דין לעברו הבתולין חוזרין. ואם לאו — אין הבתולין חוזרין" (סנהדרין פ"א ה"ב) [30]. ומכאן למד המרדכי שעיבור השנה משפיע גם על אחור הופעת סימני הבגרות, ובעקבותיו — גם על מועד מחוייבות האדם במצוות: "עסק הנער אשר הגיע לי"ג שנה אם חדש העיבור בכלל אם לאו. נ"ל דודאי מן המנין הוא. מדאמרי' בירושלמי בחזרת בתולים תוך שלשה שנים לבתולה ואחור סימנין תלויין בעיבור החדש של שנה דכתיב: אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי — פי' גומר ומסכים לב"ד של מטה בעיבורם. ואם עברו השנה בתוליה חוזרין וגם הסימנים מאחרין לבא אם עיברו השנה. לכן נראה לי דלענין כל דבר שבקדושה הן לתפלה הן לזימון אין משלים עד שיהא בן י"ג שנה וחדש העיבור בכלל... (מרדכי, יבמות סימנים קטו קטז) [31].

מכאן נובעת המסקנה ש"אם נער אחד נולד בכ"ט לאדר ראשון משנה מעוברת ונער אחר נולד באדר שני באחד בו ושנת י"ג אינה מעוברת, אותו שנולד בכ"ט לאדר הראשון צריך להמתין עד כ"ט לאדר בשנת י"ג להיות בן י"ג שנה, ואותו שנולד אחריו באחד באדר שני יהיה בן י"ג שנה כיון שהגיע אחד באדר של שנה י"ג" (או"ח סימן נה סעיף י). ולא זו בלבד אלא שדברי הירושלמי הנ"ל מקבלים פירוש מרחיק לכת, שבכוח מעשה בית דין לשנות את פני העבר. וכך קובע ר' יהודה מינץ: "אם נולד בתחילת אדר

30 ובהבדלים סגנוניים קלים בירושלמי נדרים פ"ו ה"ח. ודברי ר' אבין גם בירושלמי כתובות פ"א ה"ב. וראה הרמ"א אה"ע סימן כ סעיף א. מגיד משנה ומשנה למלך הבינו כך גם את דברי הרמב"ם, הלכות אישות פ"ב הכ"א. בתוספתא ר"ה פ"א ה"י מוצאים אנו את הדעה שמעשי ה' מושפעים על־ידי מעשי ב"ד: ". . . וכן אתה מוצא בעומר של מן, אם בא חדש בזמנו — מיד הוא כלה ואם לאו — מתעכב הוא ל"ג ימים". ברם, ניתן להבחין בין אירועים ותהליכים טבעיים קבועים ובין מעשי ה' המתבטאים בהתרחשויות ניסיות יוצאות דופן וחד־פעמיות כהורדת המן.

31 לדעת ר' יהודה מינץ אם היו תאומים לוקח מי שנולד בכ"ט אדר ראשון חלק בכורתו, וזאת רק מהטעם היחיד ש"בפטר רחם תליא", תשובות מהר"י מינץ סימן ט. ראה גם בית יוסף, טור או"ח סימן נ"ה. ובנוגע למידת השפעת קידוש החדש על היקבעות ששת החודשים שבין נערות ובגרות יש מחלוקת בין בעל חלקת מחוקק אה"ע סימן ד סעיף יב, סימן לז סעיף ה, ובין בעל בית שמואל סימן ד סעיף יט.

בשנה פשוטה ובשנת י"ג עברו השנה בט"ו באדר הרי זה חוזר לקטנותו עד ט"ו באדר השני" (שו"ת מהר"י מינץ תשובה ט) [32].

במקביל מצינו שבכוח מעשה בית דין, המתבטא בקידוש החודש, להשפיע במישרין על תהליכים מחזוריים־ביאולוגיים. וכך לדעת רוב הראשונים, היקבעות מועד הופעת הווסת מושפעת במישרין על־ידי קידוש החודש — "שיפורא גרים" (נדה לח, א) [33]. מן הראוי לציין שהם מעמידים במפורש את הטעם של "שיפורא גרים" על בסיס שיטת ר' אבונה ור' אבין בירושלמי הנ"ל. וכך יכולה הווסת להיקבע ביום מוגדר מימי החודש מבלי להתחשב במספר הממשי של הימים בחודש. וזו לשון ספר האשכול ח"א סימן ל': "... ואי קשיא בדלוג לימי החדש, כגון: טו בניסן, יו באייר, יז בסיון, יח בתמוז — אין דלוג שווה במספר הימים, כיוון שחודש א' חסר וא' מלא. בענין זה דומה לווסת החודש. פשוט, שאם ראתה ג' פעמים בר"ח הוקבע ווסת לר"ח אע"ג שאחד מכ"ט ואחד מל' יום, דכיון שתולה בחודש אמרינן קביעות החודש גורם כדאמרינן 'שיפורא גרים' ". והכי בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב): 'ר' אושעיה... הבתולין חוזרין' " [34].

במקביל לכך, נקבעת חזקת שור המועד בימי חודש מוגדרים, וזאת בלי שיובא בחשבון המספר הממשי של ימי החודש — אם מלא או חסר. והגמרא כבר בעצמה תולה סוגיה אחרונה זו בסוגיה הקודמת [35]: "נגח שור יום ט"ו בחודש זה ויום ט"ז בחודש זה ויום י"ז בחודש זה. פלוגתא דרב ושמואל, דאתמר: ראתה יום ט"ו בחודש זה ט"ז בחודש זה ויום י"ז בחודש זה. רב אמר: קבעה לה וסת ושמואל אמר: עד שתשלש בדילוג" (ב"ק לז, ב). וכיוצא בזה, בכוח אקט עיבור השנה לקבוע את משך תקופת ההריון של

32 וכן שו"ת חתם סופר חאו"ח תשובה יד. ולדעת בעל קרבן העדה עיבור השנה יכול לקבוע (למפרע) את גילו של בן ט' שביאתו ביאה. וראה קרבן העדה, ירושלמי, נדרים פ"ו ה"ח, ד"ה: "אינו בסקילה". וכן שו"ת חתם סופר, חאו"ח תשובה יד.

33 ואף על פי שאין ההלכה כר' יהודה, שסובר שחבלי הלידה נגרמים על־ידי תקיעת השופר שנהגו לתקוע בית דין בשעת קידוש החודש, והדם נחשב כ"דם קושי", הרי מסכימים רוב הראשונים שקידוש החודש מביא לידי שינויים גופניים, ומפרשים את הסוגיה שלפנינו לאור הירושלמי הנ"ל. וראה תשובות מהר"י מינץ, שם.

34 תוספ', ד"ה: איתמר ראתה ט"ו בחדש זה וט"ז בחדש זה, נדה סד, ב. וכן הרשב"א בשם הראב"ד, שם, רא"ש, שם. ש"ך יו"ד הלכות נדה סימן קפט סעיף יג.

35 ראה גם תוספות, ד"ה: "יום ט"ו", ב"ק לז, ב, וכן הרא"ש שם. וכן הלכות גזקי ממון פ"ו הי"א.

האשה. וכך מצינו בספר האגודה: "נמצא בתשובות אשה נתעברה סוף ניסן וילדה ניסן וילדה בתחילת כסלו ובעל' היה בארץ רחוקה עד סוף ניסן שנתעברה. והיו מרננים אחרי הוולד. והגדולים הכשירוהו דשיפורא גרים" (נדה, סוף פרק בנות כותים) [36].

ברם, מן הראוי להדגיש שבצד מגמת רוב בעלי ההלכה להרחיב את כוח בית דין להשפיע על המציאות הטבעית, הרי ניתן לעקוב אצל מיעוטם במגמה הפוכה, לצמצם חשיבותה והיקפה של השפעה זו. מגמה אחרונה זו ראשיתה, כנראה, אצל הרמב"ן, והיא חוזרת ומופיעה אצל תלמידיו ותלמידי תלמידיו. וזו לשון הרמב"ן: "וקורא אני על עצמי מקרא זה 'פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה'. וכי הוסת מזל יום גורם או מזל שעה גורם שיהא תלוי ביום השבוע או ביום החדש, שהרי להפלגות שוות הדין נותן כן שכבר נתמלאה סאתה של זו, וכן דרכן של נשים כולן, וכן של אנשים בחלאים של הפסקות שהן באין בהפסקות שוות או בשעת המולד של לבנה ובמלואה, אלא שיהא שיפורא גורם תמה הוא. ולפי דעתי בעניותי לא יפה כוונו הראשונים בחלוקי הוסתות, שאני אומר אין וסת אלא להפלגה שוה, לפי שהאורח בזמנו הוא

36 ראה גם שו"ת מהר"י מינץ תשובה ו, הגהת הרמ"א אה"ע סימן ד סעיף יד, חלקת מחוקק, שם סעיף יב. בעל חלקת מחוקק איננו מבחין בין יולדת לז' ויולדת לט' לגבי יישום העקרון ש"שיפורא גרים". וכן גם דעת בעל התוספות, ד"ה: שיפורא גרים, נדה לח, ב. ואילו לדעת בעל בית שמואל יש לחלק בין יולדת לשבעה ליולדת לתשעה (שם סעיף יט). ובנוגע לפטור יבמה מחליצה, ראה אה"ע סימן קנו סעיף ד ובית שמואל, שם סעיף ה. בנוגע לאיסור לשאת מעוברת חברו ומינקת חברו עד שימלאו לולד חברו כ"ד חודשים, יש מחלוקת בין הפוסקים אם חודש העיבור הוא בכלל. וראה אה"ע סימן יג סעיף יא, וטורי זהב סעיף ו. וכן חכמת שלמה, שם סעיף יא. במקביל, קיימת מחלוקת בנוגע ספק טריפה שצריך להשהות יב חדשים — האם חודש העיבור הוא בכלל. וראה יו"ד סעיף נז סימן יח. ש"ך סעיף מג. וכן פרי חדש שם. ובנוגע לשאלה האם נמנה חודש העיבור בכלל השנה שצריכה לעבור בין נישואי האשה ומיתתה על מנת שיוכל הבעל לרשת את אשתו (בהתאם לתקנת שו"ם) קיימת מחלוקת אחרונים. וראה שבות יעקב, חלק ב שאלה קכה. ולדעת החתם סופר משפיע עיבור השנה אף על חניטת האילן. וראה שו"ת החתם סופר אר"ח תשובה יד: "אבל האמת יורה דרכו כי זה הכל נבנה על כללא דכייל ירושלמי לאל גומר עלי ומייתי לי ש"ך ס' קפט סקי"ג. והשרש דהטבע משועבדת לתורתנו הקדושה. ובתולה שנבעלה, אעפ"י שעל פי טבע כבר גדלה זמן הראוי שלא יחזרו בתוליה, מ"מ כיוון שעיברו ב"ד החדש, הטבע משועבדת לתורה והוחלש כחה וחוזרת בתולותיה... ופשיט ליה דלא כן הוא, אלא כיוון דזה דבר הנוגע לתורתנו הקדושה, משועבדת הטבע לתורה ודיניה וחונטים האילנות, כמו ברוב השמש בשבט הסמוך לטבת. ומי שאמר לשמן וידליק אומר לחומץ וידליק והקור לא יזיק...".

בא מתמלא ונופצת לזמן הקבוע שכיון שטבען של בני אדם...״ [37]. ואולם הרמב״ן עצמו נרתע מלהוציא מסקנות להלכה, וכך בספרו: הלכות נדה (פרק חמישי הלכה יג) [38] פוסק הוא הלכה כדעת הראב״ד, הרשב״א והתוספות, שהוסת נקבע בהתאם למספר היום בחדש, כלומר ״שיפורא גרים״. ברם, הרא״ה (ר׳ אהרן הלוי) בספרו: בדק הבית, בית ז שער ג פוסק הלכה, תוך הסתמכות על רבו, הרמב״ן, בניגוד לראב״ד ולרשב״א. ולדעתו תלוי הוסת במולד ולא במעשה בית דין. וזה לשונו: ״אבל אדונינו מורי רבינו משה ז״ל יש לו בזה קושי גדולה מבטלת כל זה ואומר שא״א שיהיו עניני הוסתות נתלין בקדוש החדש שאין השופר שתוקעין בו גורם, ולא קדוש שאנו מקדשין אותו גורם. וא״א לומר שלוסת כזה יתחדש בגופה ותראה. וזו קושיה חזקה סותרת בבירור. לפיכך אני אומר שהאמת בבירור כשיטת הרב הגדול ר׳ אברהם ז״ל אבל לא כדבריו שא״א שיהא קדוש החדש גורם לאשה שתראה. אבל כי אמרינן בט״ו בחדש זה לא לקידוש החדש שלנו אמר אלא למולד לבנה. לשעה שנראה שראוי לקבוע ר״ח ע״פ הראיה. שמשעה זו שהוא נראה על הארץ הוא פועל בעולם...״ [39]. הריטב״א, תלמידו של הרא״ה (בפירושו לנדה לח, א) מסתייג אף הוא מהבנת הגמרא שם ש״שיפורא גרים״ כפשוטם, וטוען שאין להבין גם את דברי רש״י כפשוטם [40].

37 חידושי הרמב״ן על הש״ס, שבועות ונדה, ירושלים תשל״ו, נדה סד, א.

38 פורסם כנספח לספרו של הראב״ד השלישי (ר׳ אברהם בר׳ דוד מפושקיירא), ספר בעלי הנפש, ווארשא תרמ״ב.

39 בעל משמרת הבית (שם) השיב עליו ומגן על עמדתו שקביעת החדש על־ידי בית דין קובע ומסתמך במפורש על הירושלמי הנ״ל. המשך הפולמוס נגד הרא״ה בש״ך יו״ד סימן קפט סעיף יג. ובדעת הרא״ה מחזיק גם בעל חידושי הר״א (חידושי הר״א, נידה סד, א), וגם הוא מסתמך על דעת הרמב״ן שהיה גם רבו, שאין בכוח קדוש החדש להשפיע על הופעת הוסת.

40 וראה גם תוספות רי״ד, נדה סד, א. גם הוא סובר שאין קדוש החדש משפיע על הופעת הוסת. ולדעתו רק מספר הימים המפריד בין וסת לוסת הוא הוא הקובע את הופעתו. (דעתו היא דעת יחיד, שהרי גם לפי הרא״ה עכ״פ המולד משפיע). בין האחרונים ניכרת המגמה המצמצמת אצל ר׳ שלמה קלוגר: שו״ת האלף לך שלמה סימן גז: ״. . . ודאי אין לומר דע״י עבור נשתנה הטבע ובפרט בירושלמי גומר עלי דמפרש שם בבת ג׳ שנים שאין בתוליה חוזרין ואם נתעברה בתוליה חוזרין ולמה לא מנה גם זה בתינוק היונק אם נתעברה השנה צריך להניק יותר ואסורה להנשא עוד וגם לענין מניקה שהיא בחזקת מסולקת דמים כ״ד חודש. אם נאמר דנעברה השנה נשתנה טבעה והיא בחזקת מסולקת דמים עוד חדש וזה לא נשמע בשום מקום לכך היה נראה להקל בזה לגמרי בחדש עבור . . .״. וכן ראה: חכמת שלמה, או״ח סימן נה. ואולם השקפה אחרת בחכמת שלמה אה״ע סימן יג סעיף יא.

מחלוקת זו שבין המגמה המרחיבה והמצמצמת עומדת בסימן מודעות משמעותה העקרונית. המחייבים מסתמכים על הירושלמי הנ"ל, כלומר על העקרון שהקב"ה "גומר ומסכים לב"ד של מטה בעיבורם. ומחדש הטבע כפי רצונם" [41]. מצד שני משתדלים המצמצמים לצמצם עד כמה שהסוגיות מרשות את חלות העקרון הזה תוך כדי הדגשת חומרת הקושי הכרוך בקבלתו. וזה לשון הריטב"א בחידושיו על נדה לח, א, ד"ה: ש"מ קסבר ר' שיפורא גרים: "... ומיהו מה שכתב רבינו ז"ל (רש"י) שופר שב"ד תוקעין בקדוש החדש, נראה דלא נקטיה רבינו בדוקא. שהרי חדשה שנינו ומלתא דספרא נמי הוא שאין חדש תשיעי של יולדת הולך אחד חדשי השנה אלא אחר מנין עבורה... וחס ליה לרבינו ז"ל לטעות בזה, אלא פירש רבינו צחות לשון הגמרא ומליצתו בדרך שיתוף השם..." [42].

ואין צריך לומר, שביסוד מחלוקת זו עומדים ההבדלים העקרוניים שבין מבני תשתית שונים באורח מחשבתם האישית של החולקים, ולא שיקולים הלכתיים פורמאליים או פרשניים כלשהם. בסופו של דבר, המרחיבים והמצמצמים כאחד טעמם נעוץ בדרך בה הם מבינים את היחס שבין ההיקבעויות ההלכתיות והמציאות הטבעית. הבנה זו עצמה מותנית בדרך הסתכלותם על ההיקבעויות ההלכתיות עצמן — כבעלות משמעות נומינאליסטית או כבעלות משמעות ריאליסטית.

41 המובאה היא מדברי ר' יששכר בער (ב"ר ישראל ליזר) פרנס, שו"ת באר שבע, סעיף יד, בשאלה שנשאל "מפי החבורה" לפשר הירושלמי הנ"ל. וניסוחים כעין אלה שכיחים ביותר בדברי המרחיבים. ולפעמים הדמיון בין דבריהם הוא מילולי ממש. דבר שמוכיח שלפנינו עקרון שחזרו עליו לעתים קרובות בבית המדרש.

42 והשווה לדברי הרמב"ן הנ"ל: "וקורא אני על עצמי מקרא זה: פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה..." וכן דברי הרא"ה הנ"ל. על מידת ההזדהות האישית של הצדדים השונים במחלוקת עם עמדתם האישית — הזדהות שאיננה ממוקדת במישור האינטלקטואלי בלבד — ניתן ללמוד גם מהסגנון הפתיטי בו הם מביעים את דעתם. מן הראוי לציין, שלמרות המחלוקת הנ"ל אין מקום להסתפק בדומינאנטיות של המגמה המרחיבה בהלכה. דומינאנטיות זו מתבטאת הן בכך שרוב הפוסקים — ראשונים ואחרונים — דוגלים במגמה המרחיבה, הן בעובדה שפסקי הלכה רבים נקבעו בהתאם לרוח מגמה זו, והן בהסננות המאפיינת את דברי הדוגלים בעמדת המצמצמים. מבחינה זו אופיינית עמדת הרמב"ן הנ"ל. ואולם גם שאר המצמצמים אינם מסתייגים במפורש מהעקרון המובע בירושלמי. הם מתעלמים ממנו, אבל אינם נוקטים במפורש עמדה מנוגדת, וזאת על־אף שהמקומות הרלוואנטיים לנושא זה בבבלי ניתנים גם לפירושים אחרים — פירושים שהם עצמם דוגלים בהם.