

הרב יעקב לויפר; הרב נתן פערלמאן

עוד בעניין 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי'

א. תגובת הרב יעקב לויפר
ב. תגובת הרב נתן פערלמאן
ג. תגובה למגיבים

א. תגובת הרב יעקב לויפר

בגליון ניסן תש"פ התפרסם מאמרם של הפרופסורים ישראל ובנו יהונתן אומן והנכד שהם בריס' אודות שיטת החיד"א בהסבר הכלל ההלכתי "כל קבוע כמחצה על מחצה". הדוגמא המפורסמת ביותר היא הברייתא של תשע חנויות (כתובות טו, א): "תשע חנויות, כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן, ואינו יודע מאיזו מהן לקח, ספיקו אסור; ובנמצא הלך אחר הרוב". 'בנמצא' היינו שאדם מצא בשר על אם הדרך. במקרה כזה אין אומרים 'כל קבוע כמחצה על מחצה' אלא 'כל דפריש מרובא פריש' והולכים אחר הרוב.

קולמוסים רבים נשתברו בניסיון להסביר האם יש היגיון מאחורי הקביעה של "קבוע כמחצה על מחצה", ואם כן - מדוע שונה המקרה של 'פריש' מהמקרה הרגיל של קבוע. במאמר הנ"ל מובא רעיון מעניין ומקורי של החיד"א ולפיו אין כאן איזו גזירת הכתוב או הגדרה דינית שרירותית, אלא סברא פשוטה למדי. אצטט קטע קצר משם:

אבחנת החיד"א היא בין פרישה אקראית לבחירה מכוונת. כאשר בקבוצה של פריטים הרוב הוא מסוג אחד והמיעוט מסוג אחר, ופריט אחד פורש באקראי מהקבוצה, אז סביר יותר שהפריט הפורש הוא מהסוג הראשון. אך אם הפריט נבחר בבחירה מכוונת, אז הדבר תלוי בשיקולי הבוחר; שיקולים של רוב ומיעוט אינם ממין העניין. משל למה הדובר דומה, לעשרה כדורים מונחים על שולחן, תשעה אדומים ואחד צבעוני. והנה נודע לנו שבאה רוח והעיפה את אחד הכדורים. במקרה זה סביר להניח שהכדור שהועף הינו אדום. אבל, אם ילד בא אל השולחן ולקח כדור אחד, אז יתכן שהילד דווקא אוהב כדורים צבעוניים, או לחילופין אוהב כדורים אדומים. בכל אופן, הדבר תלוי בהעדפות הילד, ולא בכמויות הכדורים מהסוגים השונים. ולכן, לא ניתן לקבוע מה סביר יותר, האם שהכדור הצבעוני נלקח או שאחד האדומים.

1 | להלן נכנה אותם 'הכתובים' למען הנוחות שבקיצור.

הכותבים מסכמים בבהירות ובתמצית את הרעיון:

לסיכום: בפריש הספק **פריש** מסביבתו המקורית באקראי. בקבוע, לעומת זאת, הספק **נבחר** במכוון מסביבתו המקורית; גורמים שונים יכולים היו להשפיע על הבחירה. לכן האקראיות מופרת, וממילא אין היגיון להתחשב בכמויות הפריטים, וכמחצה על מחצה דמי.

במאמר מובאות דוגמאות רבות של ישום דין 'קבוע' בסוגיות שונות ממרחבי התלמוד, ומבואר שם כיצד ההסבר של החיד"א מתיישב עם הדוגמאות.

אולם לענ"ד החלת העקרון של החיד"א יוצרת קושי ניכר בחלק מהדוגמאות. התכתבתי על כך לאחרונה עם פרופ' ישראל אומן, ואעלה את תמצית טענותיי כאן בלי המו"מ הנרחב, בתוספת כמה נקודות שלא עלו בהתכתבות.

קבוע: זיהוי הסברא הזאת עם הביטוי "כל קבוע כמחצה על מחצה" מכיל דוחק שלטעמי הוא דוחק ניכר. שכן לא **הקביעות** היא הנקודה כאן אלא העובדה שהפריט **נבחר** באופן מכוון. היה מתבקש ניסוח מעין "אין רוב אלא בפרוש" או בדומה לזה.

זורק אבן לגו: בסעיף ג עוסקים הכותבים במקור לדין "קבוע כמחצה" הנלמד במסכת כתובות (טו, א) מן הפסוק "וארב לו וקם עלי" (דברים יט, יא) וכדעת רבנן (ראה סנהדרין עט, א) הלומדים מפסוק זה "פרט לזורק אבן לגו", והיינו הזורק אבן לתוך קבוצה של יהודים שיש בה גוי אחד אינו חייב מיתה אף שיש כאן רוב יהודי, משום ש'כל קבוע כמחצה על מחצה'. לולא דין זה היינו אומרים שנלך אחר הרוב.

הכותבים נוקטים בשיטה העולה מדברי רש"י כפשוטם² ולפיה הספק הוא מה התכוון הזורק, והרוב קובע שהוא התכוון ליהודי ולא לגוי. אליבא דאמת זו סברא מוקשה מאוד, היעלה על הדעת שדין רוב מועיל לברר את כוונתו של ההורג? וכי ההורג העדיף להרוג דווקא מישהו מהרוב?³ לדברי הכותבים זהו בדיוק מה שמתכוונת הגמרא באומרה שזה 'קבוע', שכן באמת זו הדוגמא הטובה ביותר של קלקול האקראיות בגלל שיקולי הזורק. אך אליה זו קוץ בה, מה יהיה אם הגוי לא יהיה 'קבוע' בתוך הקבוצה? סיטואציות כאלו אפשריות, ראה למשל על 'רוב סיעה' בכתובות דף טו, ב', או ב'פרוש לחצר אחרת' ביומא פד, ב. האם במקרה כזה

2 ב"ק מה, ב ד"ה עד דמכוין וד"ה לא צריכא; סנהדרין עט, א ד"ה אי נמי. וכן הביא הרמ"ה בסנהדרין שם (ד"ה ודאמרין) בשם 'אית דמפרשי'.

3 קושיא זו שואל הרמ"ה בסנהדרין שם: 'אטו משום דרובא גוים ניהו איכא למימר דלגוים איכוון לישראל לא איכוון? הא לא אשכחן דמפלגי רבנן בין רובא למיעוטא אלא היכא דמשכחינן מדעם ולא ידעינן מהיכא ניהו, דאיכא לאחזוקי דמרובא הוא דפריש, אבל לענין כוונה כי האי גוונא לא שייך למימר דכי איכוון לרובא איכוון'.

4 וברש"י שם ד"ה הני נידי.

האקראיות אינה מופרת? לדברי הכותבים נצטרך לומר שבכל מקרה של זורק אבן לגו אין שום אפשרות שהמצב לא יהיה 'קבוע'. אבל הרמ"ה בסנהדרין עט, א (ד"ה ואמרין) מביא שיטה זו בשם "אית דמפרשי" ומקשה עליה "מאי איריא משום דהוי גוי קבוע, אפילו כי לא הוי קבוע נמי", הרי שהבין שיש אפשרות שהגוי לא יהיה קבוע, ובמקרה כזה אכן נלך אחר הרוב לחייב את הזורק מיתה.

מלבד זאת יש לציין שפירוש זה בכוונת הגמרא דחוק למדי, הן בגלל מה שהקשינו והן בגלל שאלות נוספות⁵. פירוש מרווח הרבה יותר הוא זה שמציע השיטמ"ק⁶ בדברי רש"י בכתובות. לפיו, הזורק לא ידע כלל במי הוא פוגע, הוא רק זרק אבן לתוך הקבוצה כדי לפגוע באחד ממנה⁷. לו הייתה הקבוצה כולה של יהודים, היה חייב מיתה בוודאי, שכן 'נתכוון להרוג את זה והרג את זה חייב', אך אם מחצית הקבוצה היו גויים היה זה ספק אם האבן תפגע ביהודי, ולכן אין כאן ודאי 'נתכוון להרוג את ישראל'. במקרה של תשעה ישראלים וגוי אחד, 90% מהסיכויים הם שיפגע בישראל, ולפיכך היינו מחייבים אותו, לולא הדין של 'קבוע כמחצה'.

הרמ"ה בסנהדרין מפרש באופן אחר, שבאמת לא יודעים מי נהרג, והרוב מועיל כדי לקבוע שיהודי הוא שנהרג. לפי שתי השיטות האלו נסתרת במפורש סברת הכותבים. שהרי הזורק באמת לא ידע במי יפגע, ואין כאן שום שיקול המפר את האקראיות.

תשע חנויות: במקרה של תשע החנויות טוענים הכותבים שבלוקח מן החנות נכנסים שיקולים נוספים למעשה הלקיחה, אולי הקונה העדיף חנות זו בגלל חלקי הבשר הנמכרים שם, או כי הוא חברו של המוכר, או סיבות שונות ומשונות. מעשהו אינו אקראי, ולכן הרוב אינו משפיע במקרה כזה. לעומת זאת כשמצאנו בשר מושלך בשוק - הרי זו פרישה אקראית, כמו תנועת הרוח בדוגמה של הכדורים דלעיל.

אמנם השאלה היא כיצד הגיע הבשר לרצפת השוק. כאן לא מסתבר שהרוח נשבה והפילה אותו, אלא הוא נפל מאדם שקנה, או שעוף בא וחסף אותו מאחד הדוכנים והשליכו במעופו⁸. וכאן נשאל: האם שיקוליו של הקונה או של העוף לא מקלקלים את האקראיות? הכותבים עצמם מביאים בסעיף ו את המקרה של עכבר הלוקח פתית מתשעה ציבורין של מצה ואחד של חמץ (פסחים ט, ב), ואיננו יודעים אם לקח מצה או חמץ. הרי לנו שגם כשהלוקח הוא בעל חיים, שיקוליו הורסים את האקראיות, וכלשונם "שהרי אי אפשר לדעת מה היו שיקולי העכבר, שמא מצה טעימה לו יותר ושמא חמץ

5 ראה למשל רמ"ה סנהדרין שם.

6 כתובות טו, א ד"ה ומיהו בשמועתנו.

7 זו למעשה הדוגמה השכיחה ביותר במציאות, כגון מפגינים המשליכים אבנים וחפצים על שוטרים או על קבוצה אחרת המפגינה מולם.

8 ראה למשל ב"מ כד, ב לגבי 'ההוא דיו'.

טעים לו יותר, ושמא יש לו שיקולים אחרים לגמרי. לכן כמחצה על מחצה דמי".

צריך אפוא להוסיף ולסייג, כפי שכתב לי פרופ' ישראל אומן, שגבולות הספק נקבעים לפי ידיעותיו של המסתפק, ומכיון שמוצא הבשר אינו יודע מי לקחו, הרי שמבחינתו הידיעה היחידה הנתונה לו היא שרוב החנויות מוכרות בשר כשר, ולכן הוא "תשעים אחוז בטוח" שהבשר הוא בשר שחווטה. במכתבו אלי דייק זאת פרופ' אומן גם מלשון הברייתא "ספיקו אסור; 'הספק' אין כתיב כאן, אלא ספיקו. ספק הוא עניין אישי; באותה המציאות יכולות להיות לראובן ושמעון ידיעות שונות לגמרי, לכן שיקולים שונים לגמרי, ולכן הכרעות שונות לגמרי".

אין בידי להוכיח שטענה זו אינה נכונה, אבל כמדומני שמידי דוחק משמעותי לא יצאנו. גם במקרה של בשר הנמצא ברור לנו כי הבשר לא קיבל רגליים וצעד לכאן אלא נלקח על ידי אדם או בעל חיים, ובכל זאת אנו הולכים אחר הרוב. אבל אם אך **ראינו** את מעשה הלקיחה, אז כבר הופך העניין לקבוע? אתמהא!

נדגיש את הקושי בהבאת שתי דוגמאות: כשעכבר נטל בפנינו חתיכה מאחת הערמות, אומרת הגמרא שזה נקרא 'קבוע', ולפי דברי הכותבים טעם הדבר הוא משום ששיקולי העכבר משבשים את האקראיות. אבל אם אנו מוצאים גוי ובידו בשר שקנה מאחת החנויות - רק שלא ראינו בפועל את מעשה הקניה - זה נחשב כבשר שנמצא בשוק, ואזלינו בתר רובא להתירו (חולין צה, א) אף שכאן ברור לנו במאת האחוזים שהגוי קנה את הבשר באחת החנויות ולא מצאו בשוק⁹. העניין תמוה מאוד: איזו ידיעה מוסיפה לנו **ראיית** מעשה הלקיחה?

החילוק היחיד שנראה לעין בין שני המקרים הוא זמן לידת הספק. כפי שכותב הר"ן בפסחים (ט, ב ד"ה ולקח): במקרה של בשר הנמצא ביד גוי, נולד הספק כשראינו את הבשר ביד הגוי. שכן הגוי עצמו אינו אסור באכילת הבשר והוא 'מחוץ למערכת', ואילו במקרה של יהודי שלקח מן החנויות, ונודע לו שאחת מהן מכרה היום בשר טרף¹⁰, מתברר לו למפרע שכשהוא קנה את הבשר הוא למעשה עמד במקום ספק, כי הנחתו שהוא קונה בשר כשר - בטעות הייתה, והספק נולד לו באותה שעה. וכנ"ל לגבי עכבר שלקח בפנינו, מכיון שראינו את מעשה הלקיחה, ואינו יודעים מאיזו ערימה הוא לקח, נמצא שנולד לנו ספק באותו הרגע. אבל אם כשהגענו למקום ראינו חמץ שפרש מאחת הערמות - ומעשה הפרישה היה **שלא בפנינו** - נמצא שהספק נולד לנו לכתחילה רק על החמץ הפורש. אך לפי הסבר הכותבים קשה להבין מה משנה אימת נולד הספק, שכן כאמור - גם אם גילינו את הבשר ביד הגוי, ברור לנו

9 אם היה מוצא זאת בשוק היה הבשר דווקא אסור לדעת רב הסובר 'בשר שנתעלם מן העין אסור', וכל ההיתר מבוסס על כך שאנו מניחים שהוא קנה זאת באחת החנויות, יעוין בסוגיה שם.

10 או שהיא מוכרת תמיד, אך הוא לא ידע מזה.

שהוא קנה אותו ולא מצא אותו¹¹, וכיון שכך ברור לנו גם כן ששיקוליו הפרו את האקראיות.

תשע צפרדעים ושרץ אחד: במסכת נדה (יח, א) נאמר "תשע צפרדעין ושרץ אחד ביניהם ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, ברה"י ספקו טמא ברה"ר ספקו טהור, ובנמצא הלך אחר הרוב". לפנינו שוב אותו עקרון של תשע החנויות, ולכן כשהוא נגע באחת הנבלות ואינו יודע במה נגע - הרי זה ספק, והוא נדון לפי כללי ספק טומאה. ואילו אם הוא נגע בנבלה שפרשה מתערובת הצפרדעים והשרצים, הרי אומרים "כל דפריש מרובא פריש". כאן שוב נשאל: האם במקרה הראשון של 'נגע באחד מהן' מדובר בנגיעה שבאה מתוך שיקולים? הרי הדבר הסביר ביותר להניח הוא שהנגיעה אירעה בשוגג, לדוגמא: הוא דרך בטעות על אחד מהם, ולכן הנוגע גם אינו יודע במה נגע¹². וכלשונם של הכותבים עצמם לגבי המקרה של 'פריש': "הנוגע נתקל באקראי בנבלה זאת מתוך כל הנבלות בשטח, ואין סיבה להבדיל בינה לבין האחרות" ואני שואל: וכי כשהוא נגע באחד מתוך התערובת לא זו הסיטואציה?

קידושי אשה: בסעיף ט מביאים הכותבים את דברי רבי יוחנן במסכת נזיר (יא, ב) שהשולח אדם לקדש לו אשה, והשליח מת - אסור בכל הנשים שבעולם, חזקה שליח עושה שליחותו, ונמצא שיש לו באיזה מקום בעולם אשה המקודשת לו. וכל אשה שירצה לשאת מעתה היא בספק שמא היא קרובתה של האשה שקודשה לו על ידי השליח¹³. על קביעה זו הקשה ריש לקיש מהדין שגוזל חטאת שהתעופף וברח, אינו אוסר את כל הגוזלות שבעולם מחשש שמא הגוזל שלפנינו הוא אותו הגוזל. על כך עונה לו רבי יוחנן במשפט שתום למדי: "קאמינא אנא אשה דלא ניידא, ואמרת לי את איסורא דנייד? וכי תימא הכא נמי נייד, אימור בשוקא אשכח וקדיש! התם הדרא לניחותה".

מכך שהניידות מעלה ומורידה כאן, הבינו מפרשי הגמרא שהדין הוא לגבי 'קבוע כמחצה על מחצה'. וחילוקו של רבי יוחנן הוא שלגבי גוזל אפשר להכריע את הספק מדין רוב; ברור שרוב הגוזלות בעולם מותרים, והגוזל שלכדנו ואנו רוצים להשתמש בו - מרובא פריש. אבל אשה היא 'קבוע', ולכן דין רוב נמנע כאן לפי הכלל של 'קבוע כמחצה על מחצה'.

11 שאז היה הבשר כאמור אסור לדעת רב.

12 ובכל מקרה ודאי שישנה אפשרות כזאת, ולא נאמר בתלמוד שיש לחלק בין מקרה שיש בו שיקולים ובין מקרה שאין בו שיקולים.

13 כמובן שמדובר במקרה תיאורטי בו אי אפשר לזהות בוודאות את קרובותיה של האשה מדרגה ראשונה. כגון אם, בת, או אחיות. ראה בהמשך הדרך בדברי רבא שם, ובתוס' גיטין סד, א ד"ה אסור, וברמב"ן שם.

אלא שנחלקו הראשונים מי היא אותה ה'אשה דלא ניידא'; לדעת המיוחס לרש"י ותוספות על אתר - כוונת ר"י היא לאשה אותה רוצה כעת הבעל לקדש. היא קבועה בביתה, והבעל שרוצה לקדשה הוא דוגמת הנכנס אל אחת החנויות ורוצה לקנות בשר בהסתמך על דין רוב, זאת בשונה מגוֹזֵל שאינו קבוע במקום מסויים אלא מתעופף ממקום למקום.

לאור זה, פשר המשפט "וכי תימא הכא נמי נייד, אימור בשוקא אשכח וקדיש! התם הדרא לניחותה" הוא, שלכאורה תהיה האשה מותרת לבעל אם הוא ימצא אותה בשוק, כשאינה בביתה ואז היא 'פרשה'¹⁴ ואפשר להסתמך על הרוב כדי להתירה. על זה עונה רבי יוחנן שהיא תחזור לביתה, ולכן ההיתר הזה לא יועיל באופן תמידי.

הכותבים מסבירים לשיטתם את הדברים כך: אם הבעל חיפש לו אשה לקדש, זו כמובן בחירה מכוונת, ולכן שיקוליו מפירים את האקראיות. אבל אם הוא סתם מצא אשה בשוק - היה מקום להתיר משום שהוא קידש את זו שמצא, בלי שיקולים משלו. על כך באה התשובה שבהמשך הוא ילמד להכיר אותה, והחלטתו להמשיך לחיות עמה כבר לא תהיה אקראית, מה שאומר שתחזור כאן הבעיה של 'קבוע'.

ההסבר הזה לענ"ד משונה מאוד גם אם נקבל את ההעמסה במילים 'הדרא לניחותה'. והוא מוקשה משני צדדים: ראשית: גם אם הבעל מצא את האשה בשוק סביר להניח שהוא לא היה מקדש כל אחת ובלבד שתהיה אשה, אלא היו לו שיקולים כל שהם. זה כשלעצמו צריך להרוס את האקראיות. ושנית: אם הנחנו את ההנחה הזאת - מה איכפת לנו שבהמשך הוא ילמד להכיר את האשה? וכי זה משפיע למפרע על בחירתו? סוף סוף הבחירה בה הייתה אקראית לגמרי, וככזו היא נהנית מכוח הרוב!¹⁵

זאת ועוד: ההסבר הזה אפשרי רק להבנת המיוחס לרש"י והתוספות, אבל הרא"ש על אתר והתוספות בכתובות (טו, א ד"ה דלמא) סוברים שהנושא הוא האשה שקידש השליח. לאמור: אם קידש אותה השליח כשהייתה בביתה הרי זה כלוקח מן החנויות, אבל אם פגש אותה בשוק וקידשה - הרי זה כבשר הנמצא, ואין לה דין 'קבוע'¹⁶.

14 לא ניכנס כאן לשאלה המסובכת מדוע הבית הוא 'מקום הקביעות'.

15 הכותבים חשים בקושי זה, ומסבירים: "וא"ת, הרי האשה נבחרה בצורה אקראית, וזה צריך להיות מספיק לשייך אותה לרוב לפי הכלל של כל דפריש מרובא פריש. גם בתשע חנויות, אחרי שנקבע שהבשר שנמצא פרש מהרוב, אין אומרים שהחתיכה שנאכלת עכשיו נבחרה ע"י האוכל ולכן אינה אקראית אלא קבועה! לזה י"ל שעל הבשר לא נוסף מידע אחרי שנמצא; אך על האשה, שאמנם נבחרה באקראיות, כן נוסף מידע אחרי הבחירה. ואז, כאשר הבעל בא עליה יש לו יותר מידע, והיא בגדר קבועה". אני לא הצלחתי להשתכנע מההסבר, וישפוט המעיין.

16 פירוש זה גם מיושב יותר בלשון העבר "אימור בשוקא אשכח וקדיש", בעוד שלפי הפירוש הראשון מדובר בשאלה תיאורטית, מה יהיה אם הבעל יקדש לו אשה בשוק.

שיטה זו אינה מתיישבת בשום אופן עם הסבר הכותבים, שהרי בין אם השליח מצאה בביתה ובין אם קידשה בשוק, ברור הוא שהיו לו שיקולים כלשהם בבחירתה.

מפולת: בסעיף י עוסקים הכותבים בהא דאיתא במסכת יומא (פד, ב) שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, ולכן מותר לפקח בשבת מפולת שנפלה על אדם מתוך קבוצת אנשים שתשעה מתוכם גוים ואחד מהם יהודי. הגמרא מקשה שם שאין צורך לדין זה, משום ש"כל קבוע כמחצה על מחצה", ולכן אפילו בלי הדין המיוחד של פיקוח נפש אנו צריכים לפקח את הגל גם בשבת.

נפילת המפולת במקרה דנן היא אקראית לגמרי, לאבנים לא ניתן לייחס שום שיקול כמובן. נצטט שוב את פסקת הסיכום שהבאנו לעיל: "בפריש - הספק פרש מסביבתו המקורית באקראי. בקבוע, לעומת זאת, הספק נבחר במכוון מסביבתו המקורית; גורמים שונים יכולים היו להשפיע על הבחירה. לכן האקראיות מופרת, וממילא אין היגיון להתחשב בכמויות הפריטים, וכמחצה על מחצה דמי". ובכן, כיצד ניתן להסביר זאת במפולת?

הכותבים חשים כמובן בקושי זה, ומבארים "בד"ה לא צריכא דפרוש לחצר אחרת, אומר רש"י 'ושם נפלה על האחד מפולת'. נראה שכוונת רש"י היא שבאותה חצר גרים תשעת הנוכרים והישראל האחד, ואנו יודעים היכן בחצר כל אחד גר. לכן אם נפלה שם מפולת, אין לומר שאין לנו מידע כלשהו ביחס לקביעה על מי נפלה".

לא הבנתי מה בדיוק רואים בדברי רש"י האלו, וגם לא הצלחתי להבין בשום אופן את הביאור; מה פשר אותו "מידע כל שהוא", האם זה אומר שאנו יודעים את מיקומו של כל אחד בחצר? אם כן - חסל סדר ספקות, ואין כאן מקום לא לספק ולא לרוב. ברור שאיננו יודעים בוודאות היכן היה הישראל. ואם כן מה מועיל אותו מידע כלשהו? האם המידע הזה גרם לאבנים ליפול כך ולא אחרת? ברור שהנפילה הייתה אקראית לגמרי, ולא התכוונה לא ליהודי ולא לגוי. מדוע אם כן שלא נלך בתר רובא?

* * *

לסיום ארצה להציע הסבר אחר לסוגיית 'קבוע'¹⁷.

המקור לדין 'רוב' במקרים כגון חנויות, מה שנקרא 'רובא דאיתיה קמן'¹⁸, הוא הפסוק "אחרי רבים להטות" (ראה חולין יא, א). המקור הזה מעורר תמיהה בהשקפה

17 הסבר זה נתחדש לי בשנות נעוריי, ולאחרונה ראיתי שפרופ' משה קופל נוקט עקרון דומה מאוד במאמרו שהתפרסם בעלון שבות בוגרים' גליון כ (תשס"ט). ניתן לראות את המאמר בקישור <https://asif.co.il/download/kitvey-et/alon-shvot-bog/alon-bog-20/bn20-09-kopel-sfekot.html>

18 בשונה מ'רובא דליתיה קמן' שהוא בדרך כלל משהו הבנוי על הטבע, כגון 'רוב נשים אינן מפילות', וכדומה. רוב זה אינו קשור לדיונו.

ראשונה, שכן רוב דיינים אינו מבוסס על כך שסטטיסטית הרוב צודק יותר, אלא משום שלרובו של הקוורום הנדרש יש משקל מכריע, פסק דין של שנים מתוך שלושה די בו כדי להכריע את ההלכה, ולמעשה זו נחשבת פסיקה של כל מושב בית-הדין. אותו עקרון עומד בבסיסן של הצבעות בכנסת או בכל פרלמנט שהוא. ואילו הדין של 'הלך אחר הרוב' כגון במקרה של תשע חנויות נראה יותר כהסתברות סטטיסטית. אבל התשובה היא באמת שדין הרוב הנלמד מ'אחר רבים להטות' אינו סטטיסטיקה גרידא אלא ביסודו הוא דין 'ביטול ברוב', דין שהדוגמא הקלאסית שלו היא תערובת של שלוש חתיכות ששתיים מהם מותרות והאחת אסורה. הרוב מכריע את דין כל התערובת, ו"מדאורייתא חד בתרי בטיל" (גיטין נד, ב). כשם שפסיקת רוב הדיינים נחשבת לפסיקתו של כל המושב, כך גם 'הכרעת' שתי החתיכות לכיוון היתר מועילה לתת דין היתר לכל התערובת. ומדאורייתא מותר לאכול את כל החתיכות ולהתעלם מהחשש הקיים במציאות.

עקרון 'הלך אחר הרוב' נובע גם הוא ביסודו מאותו רעיון, אלא שכאן אין ביטול של חתיכות ממש כי אם של אפשרויות וצדדי ספק; כשאנו נתקלים בבשר שפרש מקבוצה של עשר חנויות, יש לנו עשר אפשרויות מהיכן הבשר הגיע. האפשרות שהוא הגיע מחנות טריפה מתבטלת ברוב האפשרויות האחרות, ואנו רשאים לנהוג היתר מבלי לחשוש לצד האיסור.

זה גם מיישב את התמיהה המציקה לכל לומד, כיצד אפשר להסתמך על רוב מזערי, כגון רוב של 51 אחוזים. הגע עצמך: במקום שיש לנו ספק שלא קשור לשאלה הלכתית, כגון במקום סכנה או כל שאלה אחרת, אף אחד לא יסמוך על רוב רעוע כל כך. איש מאתנו לא היה עולה על מכונית אפילו - שלא לדבר על מטוס, אם הסטטיסטיקה היתה ש-49% מהנסיעות מסתיימות בתאונה, וגם הרבה רחוק מכך לא. באיזה תחומים אנו כן סומכים על רוב דחוק כזה? במקרים שהרוב קובע את דינו של הכל, כגון בדוגמת הצבעות בכנסת וכו"ל, שם הרוב קובע אפילו בשברירי אחוזים וזה מקובל על כל הצדדים.

ההיגיון הבסיסי הזה הוא בעצם גם היגיון ההלכה; לא הסטטיסטיקה גרידא מספיקה כדי להתיר ספק. אי משום הא - היה נדרש רוב מיוחס הרבה יותר. העיקרון הוא משום שההלכה, כדי למצוא פתרון לדיני ספקות, קבעה שמותר לנהוג בתערובת (של חתיכות או אפשרויות) כדינה של רוב התערובת.

קבוע וביטול ברוב: כאן למעשה אנו מגיעים לדין 'כל קבוע כמחצה על מחצה'. העיקרון של 'קבוע' הוא שהמיעוט אינו יכול להתבטל. במקרה של חנויות - מסיבה פשוטה, החנות הזאת והבשר שבתוכה ניכרים ואינם מתבטלים כמובן, אין מה לדבר כאן על ביטול החתיכות, אלא על ביטול האפשרויות, ובמקרה של 'בשר

הנמצא' זה מה שבאמת קורה. אבל אם הספק הוא מאיזה חנות לקחתי את הבשר, נמצא שכל החנויות כלולות בספק, שהרי יכולתי לקחת אותו מכל אחת מעשר החנויות, ואם נרצה ליישם כאן דין רוב, נצטרך לומר שלקחה מכל עשר החנויות הייתה מותרת לי בידיים בשר כשר, אבל העובדה היא שיש ודאי חנות אחת טריפה, ואי אפשר לבטל אותה!

כשחתיכת בשר בודדת פירשה מ'תערובת' החנויות, והספק נולד לנו לאחר מכן, אפשר לקבוע את דין החתיכה כולה להיתר או לאיסור, לפי הרוב. אבל את החנויות עצמן - כקבוצה מעורבת אחת - אי אפשר להכליל תחת מטריה אחת, כי יש כאן בוודאות גם היתר וגם איסור, והאיסור אינו בטל. כעת מובן מה שהקשינו לעיל מדוע כשנמצא הבשר ביד גוי אפשר ללכת אחר הרוב, אף שברור לנו שהגוי קנה מאחת החנויות. שכן ההבדל הוא רגע לידת הספק; אם הספק נולד לאחר שהבשר נלקח - רק החתיכה הזאת נמצאת בתחומי הספק, ולגביה הכרעת הרוב אפשרית. אבל אם, נניח, אני עומד בכיכר השוק ורואה לפני עשר חנויות, האם מותר לי להסתמך על רוב כדי להיכנס 'על עיוור' לאחת החנויות ולקנות שם? התשובה היא שלא, משום שיש כאן ודאי חנות אחת המוכרת טריפה, והיא אינה בטלה. מכיון שכך, גם אם עברתי ולקחתי חתיכה אינני יכול לומר "מעתה נוצר ספק חדש רק לגבי חתיכה זו", כי הספק הזה לא באמת חדש, הוא היה קיים מהרגע הראשון.

למעשה אלו דברים מפורשים בסוגיית זבחים (עג, א), שם עוסקת הגמרא בקבוצת שוורים שהתערב בהם שור האסור בהקרבה, כגון שור הנסקל. במקרה זה אין ביטול ברוב כי "בעלי חיים חשיבי ולא בטלי", שואלת הגמרא: "ונמשוך ונקרב חד מינייהו, ונימא כל דפריש מרובא פריש!" ודוחה: "נמשוך? הוה ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה". לאמור: הפרדת שור אחד והתמקדות רק בו אינה עוזרת, כי הספק התחיל כבר קודם על כל התערובת, ובתוך התערובת הזאת יש מיעוט האסור, ואי אפשר להחיל עליו את דינו של הרוב.

עולה מדברינו כי למעשה ביטול ברוב ו'קבוע' הם שני צדדים הפוכים של אותו המטבע, בשניהם נקודת המוצא היא שדין התערובת הוא אחד, או כולו זכאי או כולו חייב. וזה אפשרי רק על ידי ביטול ברוב. במקרה שהמיעוט יכול להתבטל - אתי שפיר. אך אם המיעוט אינו מתבטל, וזה כגון שהוא ניכר לעצמו [חנויות והדומה להן], או שיש לו חשיבות המונעת ממנו להתבטל [כגון שהתערובת היא של בעלי חיים] נמצא שאי אפשר להחיל כאן דין רוב, שכן התערובת הזאת מכילה בהכרח גם איסור וגם היתר, ואין בכוחו של הרוב 'להשתיק' את קולו של המיעוט. מרגע שקולו של המיעוט נשמע - יש כאן ספק שלא הוכרע הלכתית¹.

19 הר"ן מבאר את הדברים בלשונו הבהירה: ואם תאמר, ובהיא דהתערובת כיון שאין האיסור ידוע

איקבע איסורא: נתבונן לרגע שוב בסוגיית תשעת ציבורי המצה ואחד של חמץ (פסחים ט, ב). מבואר שם שעכבר הלוקח פתית מאחד הציבורים ונכנס לבית שנבדק כבר - גורר אחריו חיוב בדיקה חדש, אף שרוב הערמות הן של מצה, מכיון שהוא 'לקח מן הקבוע' וכל קבוע כמחצה על מחצה. וזו תימה, כיון שמיד בהמשך מביאה הגמרא מקרה דומה:

שני ציבורין, אחד של מצה ואחד של חמץ, ולפניהם שני בתים, אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ואתו שני עכברים אחד שקל מצה ואחד שקל חמץ, ולא ידעין הי להאי עייל והי להאי עייל - היינו שתי קופות. דתנן: שתי קופות, אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שני סאין, אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו - מותרין, שאני אומר: חולין לתוך חולין נפלו, ותרומה לתוך תרומה נפלה. אימור דאמרינן 'שאני אומר' בתרומה דרבנן, בחמץ דאורייתא מי אמרינן? - אטו בדיקת חמץ דאורייתא? דרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה'.

אם מותר להקל בספק בדיקה בגלל שהוא דרבנן, מדוע במקרה הקודם התחייב הבית בבדיקה? הרי גם אם אין רוב, עדיין אין כאן יותר מספק, וספיקא דרבנן לקולא! הראשונים על אתר כבר עומדים על קושי זה, ראה תוספות (ד"ה היינו) שנדחקו מאוד לבאר, כפי שכבר העיר הר"ן בחידושויו כאן. הר"ן עצמו פותר את הקושי בצורה אחרת: במקרה הראשון נולד הספק בלקיחת העכבר, שהרי לא ראינו מהיכן לקח. אם היינו תופסים את העכבר והפתית בפיו - היה על החתיכה איסור אכילה מדין 'ספיקא לחומרא', וכיון שכך יש כאן חיוב ודאי של בדיקה. אבל במקרה השני אין ספק לגבי מה שלקחו העכברים, הבעיה רק שלא ראינו להיכן נכנסו. כך שהספק הוא האם נכנס חמץ לבית, וספק דרבנן לקולא. אולם גם הסבר זה אינו חף מקשיים²⁰.

היכי קרינן ליה קבוע? א"כ אין לך איסור שיהא בטל לעולם! י"ל דבכל האיסורין ודאי כל שמעורב ואינו ידוע לא מיקרי קבוע, דאדרבה ברובא בטל, וכיון שהוא מתבטל א"א לדונו כקבוע. אבל התם בעלי חיים נינהו וחשיבי ולא בטלי, וכיון דלא בטלי הוה ליה קבוע. (חולין לג, ב מדפי הרי"ף, וראה בדומה לזה בתוספות שם דף צה, א ד"ה ספקו, ובשערי ישר שער ד פרק י [קע] בנוגע לשאלה אם התוספות והר"ן הם שיטה אחת או שיש ביניהם הבדל מסוים).

20 בדברי הר"ן מסתתרת הנחה סמויה שאי אפשר להבדיל בין החמץ למצה והם נראים אותו הדבר [וזה הגיוני, שכן המצות בזמן התלמוד היו דומות לפיתות, כשל התימנים עד ימינו, לא דקות ויבשות וקשות]. ולכן כל שאיננו יודעים מהיכן יצאה החתיכה - היא עצמה מוטלת בספק ונאסרת. אבל לפי זה גם במקרה של שני ציבורים הרי ברור שבאיזה שלב בדרך כבר אבד קשר העין עם העכברים, ואין יודעים איזה עכבר נשא את החמץ ואיזה את המצה, שאם לא כן, לא היה ספק מי נכנס לאיזה בית. מכיון שכך, מדוע כאן אין נופל הספק בחתיכה עצמה? הרי אם היינו תופסים את העכברים בדרך [בשלב שכבר איבדנו את קשר העין] היינו מסתפקים בחתיכות שבפיהם אם הן חמץ או מצה. נמצא שחתיכות

אבל מדברי הרמב"ם (חמץ ומצה ב, יא) מבואר במפורש שבמקרה השני אין צריך לבדוק משום "שאינן כאן קבוע". וזה על פניו פלא גדול: דין קבוע מבטל את הרוב, וכאילו היו כאן חמישה ציבורי חמץ וחמישה של מצה. במקרה השני - נקודת הפתיחה היא 'מחצה על מחצה', גם בלי להתייחס לקבוע. מדוע כאן המצב יותר טוב? פרופ' משה קופל²¹, מציין כי רואים כאן נקודה חשובה: העקרון של 'קבוע' כנראה גורם לספק עצמו להיות ספק חמור יותר, והדין של ספיא דרבנן לקולא לא פועל במקרה של ספק בתערובת שהמיעוט בה קבוע. לכן במקרה הראשון, כשהספק הוא כמו 'לקח מן החנויות', מספיק עצם הספק כדי לבטל את 'חזקת בדוק' של הבית ולהצריך בדיקה מחודשת. שכן ברור שנכנסה לתוכו חתיכה מתוך תערובת שיש בה מיעוט קבוע. והרי זה מזכיר את הדין המפורסם של רב במסכת כריתות (יח, א) "היו לפניו שתי חתיכות, אחת של חלב ואחת של שומן, ואכל אחת מהן ואינו יודע איזו מהן אכל - חייב [אשם תלוי]; חתיכה, ספק של חלב ספק של שומן ואכלה - פטור. אמר רב נחמן: מאי טעמא דרב? קסבר: שתי חתיכות איקבע איסורא, חתיכה אחת לא קבעה איסורא".

ברור שמבחינה סטטיסטית אין שום הבדל בין שני הספיקות, בשניהם קיימים 50% שאכל חלב, ואף על פי כן יש כאן הבדל לגבי חיוב אשם תלוי. גם במסכת נזיר (כג, א) מבואר שעוונתו של אוכל חתיכה משתי חתיכות חמור יותר. קופל מסביר זאת בניסוח שלו לכל עניין 'קבוע כמחצה על מחצה': 'בהינתן קבוצת חפצים שלרובם התכונה P ולשאר התכונה לא-P, ניתן, בנסיבות מסוימות להתייחס לקבוצה עצמה, וממילא לכל אחד מאיברי הקבוצה, כחסרי התכונה P או התכונה לא-P אלא בעלי מעמד שלישי. ניתן לכנות מעמד זה 'מורכב', או לחלופין 'לא-מוגדר'.

במקרה של ספק רגיל, כגון חתיכה ספק חלב ספק שומן, מצב החתיכה מוגדר, רק שאיננו יודע, ומכאן הספק. ספק כזה אינו מחייב את האדם אשם תלוי, ואינו מוציא בית בדוק מחזקתו. אבל ספק מהסוג של 'קבוע' שהוא מורכב מאיסור והיתר ביחד - ספק כזה מחייב אשם תלוי ומוציא בית מחזקתו.

נותר רק לשאול מדוע המקרה של שני ציבורים אינו בעצם 'חתיכה משתי חתיכות'. מלשון הגמרא עולה שבעת הלקיחה ידענו איזה עכבר נטל חמץ ואיזה עכבר נטל מצה, כך שאז עדיין לא נוצר ספק כלל. אבל באיזה שהוא שלב בין הלקיחה והכניסה לבתים נוצר ספק, ואיננו יודעים איזה עכבר נכנס לאיזה בית. אם כן מדוע אין זה בעצם מצב של 'חתיכה משתי חתיכות'?

אלו ודאי אסורות באכילה מדין ספק, ואם נטען שעדיין הייתה לנו דרך לברר מהו החמץ [כגון שניכר על החתיכה עצמה, או שיש לנו דרך לזהות כל עכבר], אם כן גם נדע מי נכנס לאיזה בית. סוף דבר: באיזו נקודה בזמן יש לנו ספק מי נושא החמץ ומי נושא המצה, ואם כן יש כאן ספק על החמץ עצמו.

21 במאמר שהוזכר לעיל בהערה 16.

יתכן לומר שהעובדה שאיבדנו עירנות ולא עקבנו אחרי מסלולי העכברים אינה מחשיבה את שתי החתיכות הנפרדות כ'תערובת', ואין קשר ביניהן. לפיכך היו שני מקרים, עכבר שנכנס לבית אחד ועכבר שנכנס לבית שני, אלו שני ספקות נפרדים שכל אחד מהם הוא ספק של חתיכה אחת.

ההגדרה הזאת מאולצת במקצת, ואולי יימצא הסבר בהיר יותר. מכל מקום ברור כי הרמב"ם תופס את המקרה הראשון כ'קבוע' ואת המקרה השני כ'אין כאן קבוע'. וזה מחזיר אותנו לנושא המאמר. אם ההסבר ב'קבוע' הוא כהבנת הכותבים, הרי זו סברה מיוחדת הקשורה לדין רוב, לאמור: אין הולכים אחרי הכרעת רוב במקום שהופרה האקראיות. ואין שום טעם שהיא תגרום לספק עצמו להיות חמור יותר. אך לפי ההסבר שלנו נמצא שבבסיס הרעיון של 'קבוע' עומד אותו רעיון של 'איִקבע איסורא', ומלשון הרמב"ם נראה שזהו אותו הדין ממש, שכן הוא מכנה את שניהם במילה 'קבוע' מבלי שום בידול במינוח. ציטטנו כבר לעיל את לשונו בהלכות חמץ ומצה, כשהוא מסביר מדוע בשני ציבורין אין חובת בדיקה, משום "שאיין כאן קבוע", ובהלכות שגגות (ח, ד) הוא כותב "הואיל והיה שמה איסור קבוע".

* * *

ב. תגובת הרב נתן פערלמאן

בגיליון ניסן תש"פ ביקשו ידידי פרופ' ישראל אומן, בנו פרופ' יהונתן אומן ונכדו שהם בריס הי"ו, לבאר דין קבוע שהוא כמחצה על מחצה ע"פ דברי מה"ר יצחק קנפנטון שמביא החיד"א בספר עין זוכר²² וז"ל:

טעם הדבר בקבוע, כי אולי הסכים דעתו ליקח מן (הקבוע) [נראה דצ"ל מן המיעוט] מאחר שהדבר הוא על צד הבחירה כי אולי בחר בזה הקבוע. אבל דפריש מרובא פריש אין הדבר תלוי בבחירה אלא במציאות. כי יותר יקרה כשימצא אוקיא של כסף שנאמר שמן העשיר נאבדה, שיש לעשירים כסף הרבה יותר ויותר מן העני שאין לו מה שצריך לאכול.

עולה מדברי המהר"י קנפנטון שיש טעם לחלק בין קבוע לפריש, משום שבספק שאינו בקבוע נידון הספק הוא במציאות גרידא, ואז יפה כוחו של הרוב להכריע את הספק ככל התורה כולה דאזלינן בתר רובא, אבל ספק שנולד בקבוע אין בכח הרוב להכריע את הספק שבמציאות, כיון שהיא תלויה בבחירת הבוחר בין הרוב למיעוט

22 יעיר און, עין זוכר, מערכת כ את ט. החיד"א ראה כן בכללי מהר"מ דאנון בכתב יד, ששמעם מרבו מה"ר יצחק אבוהב, שקיבלם מרבו מהר"י קנפנטון.

הקבוע, ויתכן שהוא רצה [הסכים דעתו] לבחור במיעוט²³.

הכותבים הנכבדים הבינו שמהר"י קנפנטון לא בא רק ליתן סברא וטעם-לשבח בדין קבוע, אלא שיש ללמוד מדבריו הלכה למעשה לחלק בין פרישה אקראית לבחירה מכוונת, כלומר שבכל אופן של פריש שהולכין בו בטר רוב מדובר בפרישה אקראית²⁴, ובכל מקום שאומרים קבוע כמחצה על מחצה דמי מדובר בהכרח בבחירה שאיננה אקראית. יוצא מדבריהם חידוש עצום, שבאופן שהבחירה מן הקבוע איננה מכוונת אלא אקראית אכן לא נאמר דין קבוע כמעמ"ד, אלא ניזיל בטר רובא להקל או להחמיר.

אין דרכי בפולמוסים וגם אין כאן המקום להאריך בכל מה שיש להעיר על דברי הכותבים, על ההנחות שבהם ועל ניסוחם, בכלל ופרט וכלל²⁵. אף לא זכיתי ללון בעומקה של הלכה זו מזה שנים רבות. אך לא יכולתי לסרב לבקשת ידידי פרופ' אומן ולהפצרתו, על כן עתה באתי בקצירת האומר רק על עיקר דבריהם - שדין קבוע תלוי בכך שמדובר בבחירה מכוונת.

ראשית - הבנה זו נסתרת לא רק מעצם לשון התלמוד בכל המקומות המבחינה בין קבוע לפריש ולא בין בחירה מכוונת לאקראית²⁶, אלא גם מכל ריהטת סוגיית הראשונים והפוסקים בעניין זה. ולכן לא יתכן שהמהר"י קנפנטון יחדש חידוש כה גדול ויסודי לדינא, בדבר שיש בו נפקא מינה להלכה ולמעשה, לא רק בדיני טומאה ורוצח שאינם נוהגים בזמנינו אלא גם בדיני איסור והיתר, בהבלעה ובקול ענות חלושה. ואם איתא שלכך היתה כוונתו, לא הוו שתקי מינה המהר"י קנפנטון עצמו ותלמידיו ותלמידי תלמידיו, וביניהם מרן הב"י שעסק בדיני קבוע לכל צדדיהם ודעותיהם בב"י ובשו"ע יו"ד סי' קי, והחיד"א וכל האחרונים והפוסקים, אלא היו מבארים הדברים באר היטב ברחל בתך הקטנה.

לרווחא דמילתא אציג להלן כמה מן המקורות המוכיחים באופן יותר מפורש

23 ואף שגם בפריש הספק נובע במקורו מבחירה מכוונת [עיין שו"ע יו"ד סי' קי סע' ג וז"ל: תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, לקח מאחת מהן ואין ידוע מאיזה מהן לקח הרי זה אסור, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. אבל בשר הנמצא בשוק או ביד גוי מותר, כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, דכל דפריש מרובא פריש וכו']. מכל מקום כיון שהספק נולד לנו לאחר הפרישה הרי אין הנדון בבחירת הגוי אלא במציאות הבשר.

24 עיין הערה הקודמת.

25 למשל, מה שכתבו שנקודת המחלוקת בעניין קבוע למפרע (הע' 5 בדברי הכותבים) היא האם דין קבוע הוא גזירת הכתוב או שיש למצוא לו טעם, או ההנחה שיש סתירה בין נתינת טעם לדין קבוע לבין היות הדבר גזירת הכתוב - והלא נאמרו טעמים הן על פי נגלה והן על פי נסתר אף בפרה אדומה, שהיא החוק בלא טעם בהא הידיעה.

26 כפי שהעיר הרב יעקב לויפר בגיליון זה.

שדין קבוע נאמר גם ללא בחירה מכוונת, מקורות אשר עלו במצודתי לפום שיאטא ומקופיא, ותן לחכם ויחכם עוד.

וארב לו וקם עליו, פרט לזורק אבן לגו: מקור דין קבוע נלמד בדין רוצח, ופליגי ביה רבי שמעון ורבנן בפרק הנשרפין²⁷. נאמר בפרשת רוצח 'וכי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו וקם עליו והכהו נפש ומת' וגו'²⁸. רבי שמעון לומד מן היתור וארב לו וקם עליו שחייב מיתה ברוצח נאמר רק באופן שהרג אדם מסוים שאותו ביקש להרוג, אבל אם נתכוון להרוג את ראובן והרג את שמעון הריהו פטור²⁹, ובכלל זה שאפילו אם נתכוון להרוג אחד משניהם באופן אקראי, או שטעה וחשב שהוא הורג את ראובן ונמצא שהיה זה שמעון, הריהו גם כן פטור לפי רבי שמעון³⁰. ואילו חכמים החולקים על רבי שמעון ומחייבים באופנים אלו לומדים מן הפסוק 'פרט לזורק אבן לגו', דהיינו לתוך חבורת אנשים. וכיון שלא נצרך הכתוב לפטור אלא כאשר רוב הג' הם ישראלים, שאז מן הסברא היה ליזיל בתר רובא ולחייבו כמו בכולם ישראלים³¹, הרי לנו הכלל שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

מבואר להדיא בגמרא שהזורק אבן באופן אקראי לג' שכולם ישראלים הריהו חייב לרבנן ופטור לרבי שמעון. ומינה, שכשפוטרים רבנן כאשר אין כולם ישראלים היינו נמי בכי האי גוונא שזורק האבן באקראי על מנת שתפגע באיזה שיהיה מתוכם³², ודלא כמו שנדחקו הכותבים שהגמרא איירי כשנתכוון לאדם מסוים וכוונתו אינה ידועה לנו.

27 סנהדרין עט, א. ועיין עוד כתובות טו, א וב"ק מד, ב.

28 שופטים יט, יא.

29 משנה סנהדרין שם.

30 איבעיא בגמרא שם: אמר לחד מינייהו מאי, אי נמי כסבור ראובן ונמצא שמעון מאי. ואיפשיטא מברייתא שגם בכה"ג פטור רבי שמעון, עד שיאמר לפלוני אני מתכוון. ולכאורה יש לעיין באופן שנתכוון לאותו ישראל שהרג, אלא שלא ידע מי הוא זה שארב לו וקם עליו להורגו. ונראה שבמקרה זה אף רבי שמעון יודה, שהרי נתקיימה מחשבתו להרוג אותו פלוני מסוים. ודוק.

31 כי אם רובה או חציה גוים אין צריך לימוד שיהיה פטור, גמרא שם.

32 ואין לדחוק ולומר שגם כשנסתפקה הגמרא לפי רבי שמעון לחד מינייהו [כלומר לג' של שנים] מאי היינו כשמתכוון לאחד מהם בייחוד אלא שאינו מפרש לנו איזה מהם, ואה"נ שאם נתכוון לאחד משניהם באקראי הריהו חייב לרבי שמעון, שהרי הברייתא שממנה פושטת הגמרא שגם בכה"ג פטור אומרת בפירוש 'עד שיאמר לפלוני אני מתכוון'. וכ"כ רש"י באיבעיא שם: 'אמר לחד מינייהו קא מיכוינא ולא איכפת להי מינייהו'. וידעתי שיש בלשון רש"י בסנהדרין ובב"ק שם מקום להבין לכאורה כדברי הכותבים, ועיין מש"כ בזה הרב יעקב לויפר בגיליון זה. אליבא דאמת ברור שגם רש"י לא בא לחלוק להלכה בזה, ושערי תירוצים ופולפול לא ננעלו. אך כאמור, אין כאן המקום להאריך בפולפול ובפולמוס, ולא באתי אלא להראות שכך היא פשוטת הבנת הדברים בכל המקומות, ולכן ודאי שאין להבין דברי המהר"י קנפנטון כפי שהניחו הכותבים.

וכן כתבו להדיא התוספות שם³³ שהזורק אבן לגו אינו יודע את מי יכה. והכי איתא להדיא במגדל עוז על הרמב"ם בהלכה זו³⁴ דזורק אבן לגו היינו כשלא נתכוון לאדם ידוע. וכ"כ הפר"ח ביו"ד סי' קי"ט ס"ק יג מהמרדכי וספר הכריתות, דלא שייך למימר כל קבוע אלא היכא דאיכא ספיקא לברר הדבר כגון בתשעה ישראל וגוי אחד ביניהם שאינו יודע על מי זרק, אבל אם מתכוין ואומר לאותו ישראל אני מתכוון חייב אע"פ שהגוי עומד ביניהם³⁵.

ותו, דאם נתעקש לומר שהפטור בזורק אבן לגו של ישראלים וגוי נאמר דוקא כשלא זרק האבן באקראי, ולכן לא אזלינן בתר רובא, לא יובן כלל האיך דין זה נלמד מלשון הכתוב. בשלמא כפשטיה, הרי מחלוקת רבי שמעון ורבנן בהבנת הפסוק אתיא כמין חומר. שרבי שמעון לומד שהפסוק שמדגיש 'לו' ו'עליו' בא לפטור כל היכא שלא הרג האדם המסוים שאותו ביקש להרוג, ואילו חכמים סוברים שאין לומר שזוהי כוונת הפסוק, דמה לי אם נהרג ראובן או שמעון כיון שנתכוון לעשות מעשה רציחה והצליח במעשהו. וכל שכן שאין לפטור אם מעיקרא כיון להרוג אחד משניהם, או שטעה בהכרת הנהרג, כיון שכוונתו התקיימה ויצאה אל הפועל. אלא הפסוק בא למעט רק היכא שכלל לא כיוון בדווקא להרוג לאדם שחייב עליו. כלומר, שרק כשארב לו וקם עליו הוא שחייב הרוצח מיתה, בין אם זהו אותו ה'לו' וה'עליו' שאליו כיוון, או שבמעשהו נהרג ישראל אחר שחייב עליו כמוהו. אבל אם במעשהו לא כיוון כלל להרוג מי שחייב עליו, אלא זרק אבן ל'גוי' שיש בו גם גוי, ואז יתכן שכלל לא ייהרג ישראל ובוודאי יהיה פטור, אזי הוא פטור אף אם בפועל כן נהרג אחד הישראלים כיון שלא ארב לו וקם עליו ביחוד.

אבל להנחת הכותבים שגם אם זרק באקראי אבן ל'גוי' של תשעה ישראלים וגוי אחד והרג לישראל הריהו חייב מיתה, ואין הפטור אלא כשכיון לאחד מהם ואין ידוע לנו לאיזה מהם כיוון שאז הוא פטור שמא כיוון לגוי, אין שום פשר להבין האיך דין זה נלמד מן הכתוב, והיכן נרמז כל זה בלשון הכתוב 'וארב לו וקם עליו' ובדברי הגמרא 'פרט לזורק אבן לגוי', והלא גם בזורק אבן לגו חייב לפעמים. אין אלו אלא דברי נביאות, והעיקר חסר מן הספר.

33 סנהדרין שם ד"ה אי נמי פלגא ופלגא, כתובות שם ד"ה וספק נפשות להקל, ב"ק שם ד"ה הוה ליה פלגא ופלגא וספק נפשות להקל.

34 הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ד ה"א, עיי"ש. וכאמור, אכמ"ל בדברי הרמב"ם שם שהמתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור. אך עכ"פ לענייננו מבואר שפירוש המקרה של זורק אבן לגו הוא בזריקה אקראית שאינה מכוונת לאדם ידוע.

35 ונראה דבכה"ג יהיה חייב אפילו בתשעה גוים וישראל אחד.

תשעה שרצים וצפרדע אחד: וכך היא הפשטות גם בסוגית הגמרא בעניין קבוע בתשעה שרצים וצפרדע אחד³⁶, ודלא כדברי הכותבים דאיירי כשהוא בוחר באיזה שרץ לגעת ואין ידועה לנו בחירתו, שהרי אין לו שום סיבה לנגוע לא בשרצים הטמאים ולא בצפרדע³⁷. אלא ודאי איירי שנגע בהם בטעות ושלא בכוונה.

תשעה ציבורין של מצה ואחד של חמץ: גם בעניין תשעה ציבורין של מצה³⁸, מלבד מה שרחוק מאוד להחשיב לקיחת העכבר כבחירה מכוונת, הלא בזמניהם לא היה הבדל ניכר בין חמץ למצה לא במראה ולא בטעם, והרי זה ממש כתשע חתיכות של נבילה ואחת שחוטה שבוודאי לא שייך לומר שהבחירה ביניהם מכוונת.

ונמשוך ונקריב חד מינייהו: כך מבואר גם בסוגיית הגמרא בפרק כל הזבחים שנתערבו בבהמות האסורות³⁹.

אף אמנם דהתם איירי בקבוע דרבנן, כלומר בבעלי חיים שאינם בטלים מדרבנן משום חשיבותם, ולא בקבוע דאורייתא, אעפ"כ כיון שהגמרא מדמה דינם לדין קבוע, ואומרת שלא יעלה על הדעת למשוך באקראי בהמה מתוך התערובת על מנת להקריבה כי היא תהיה אסורה בהקרבה כקבוע שכמעמ"ד, הרי לנו שהדין של קבוע כמעמ"ד איירי באותו אופן של בחירה אקראית⁴⁰.

פיקוח נפש: בפרק יום הכיפורים אומרת הגמרא שאם נפלה מפולת על תשעה גוים וישראל אחד פשיטא שמפקחין את הגל להצילו, שהרי כל קבוע כמעמ"ד⁴¹. והנה אין ספק שנפילת המפולת היא אקראית ולא מכוונת, ורואים שדין קבוע נאמר אף בכה"ג⁴². וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם בהביאו דין זה, וז"ל: הייתה חצר שיש

36 כתובות שם. וע"ע נדה יח, א.

37 ועוד, שרש"י שם הדגיש דאיירי בצב שדומה לצפרדע, וכיון שהם דומים זה לזה כל שכן שאין לומר שנגע באחד מהם בכוונה.

38 פסחים ט, ב.

39 זבחים עג, א.

40 ובעניין זה אף הכותבים מודים שבחירת הבהמה היא אקראית ולא מכוונת, כיון שהבהמות דומות זו לזו, ואילו בעניין תשע חנויות כתבו שהבחירה איננה אקראית כיון שהחנויות ניכרות. והאמת היא שבוודאי תיתכן בחירה אקראית בין חנויות אף אם הם אכן ניכרות, וכל שכן כיון שהחנויות גם אינן בהכרח שונות זו מזו מחד, ומאיך ודאי שיש שינויים רבים בין בעלי חיים בקומה, במידה, במראה, בקול וכדומה.

41 יומא פד, ב.

42 הכותבים שם נסתבכו בזה, וכתבו דאיירי כשידוע היכן גרים הגוי והישראל, ולכן אין הנפילה אקראית. והדברים דחויים מאליהם, שכן דין זה כלל לא איירי בהכרח כשהמפולת אירעה בחצר שהגוים והישראל דרים בה, וגם לא במפולת שנפלה על אדם אחד, אלא אף כשנפלה על כולם, כמו שרואים בלשון הרמב"ם.

בה גוים וישראלים, אפילו ישראל אחד ואלף גוים, ונפלה עליהם מפולת, מפקחין על הכל מפני ישראל⁴³.

תשע חנויות: ואחרון חביב, דין תשע חנויות המבואר בפרק כל הבשר ובהלכות תערובות⁴⁴. וז"ל המחבר שם:

תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, לקח מאחת מהן ואין ידוע מאיזה מהן לקח הרי זה אסור שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכו'.

הנה דברי המחבר, שהם כדברי הרמב"ם⁴⁵ סתמם כפירושם, שהכל תלוי באם לקח מן הקבוע שאז אסור, או שפירש שלא בפנינו שאזלינן בתר רוב. ואילו לפי הכותבים יוצא שדברי הפוסקים אינם בדקדוק והם תלויים בעוד תנאי שאין לו זכר בדבריהם, שאם הלקיחה מן הקבוע נעשית באופן אקראי הבשר מותר⁴⁶. ודאי לא שמיע לן ולא סבירא לן כן⁴⁷.

טעם לכל קבוע כמחצה על מחצה דמי: אלא אי בעינן ליתן טעם לדין קבוע שיועיל בכל אופניו, יתכן שהוא על דרך הכלל הכלול בידינו שספק חסרון ידיעה ודבר שיש בו דעת לישראל אינם נחשבים לספק. דכל היכא שהתערובת היא באופן של קבוע הרי עכ"פ יתכן היה לדעת מאיזו חנות לקח או על מי תיפול האבן או באיזה שרץ נגע או מיהו זה שמפקחין עליו וכדומה, אלא שלא היה רמיא עליה ולא אדעתיה לברר זאת לפני שנוולד הספק, או שאין לנו חכמה מספקת לחשב זאת, או ששכח לאחר

43 הלכות שבת פ"ב ה"ה.

44 חולין צה, א, שר"ע יו"ד סי' קי סע' ג.

45 הלכות מאכלות אסורות פ"ח הי"א.

46 ולכי קא דייקין, גם ממחלוקות הראשונים בעניין קבוע למפרע ותערובת חנויות, עיין ש"ך שם ס"ק יד, מוכח להדיא שדין קבוע נאמר גם בלקיחה אקראית מן הקבוע. ודוק היטב.

47 ואף אי ייבנא לדברי הכותבים שבחירה אקראית בין החנויות אפשרית רק בהיכי תמציי רחוקה, הלא הוא הדין והיא ההלכה גם בתשע חתיכות של נבילה ואחת שחוטה. ועיין עוד קובץ שיעורים ח"ב על השב שמעתתא אותיות ה, יא, יג ו-כא, וחזון איש אבן העזר סי' ז אות ב. אמנם לא אכחש ולא אכחיד שמדברי הערך ש"י או"ח סי' רח"ץ סע' ז משמע לכאורה כדברי הכותבים, עיי"ש. וצ"ע. [בשו"ע שם איתא: היה הולך חוץ לכרך וראה אור, אם רובן גוים אין מברכין עליו, ואם רובן ישראל או אפילו מחצה על מחצה מברכין עליו. והקשה המ"א (ס"ק יג) אמאי לא אמרינן בזה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי לקולא, עיי"ש מה שתירץ. ולפי דרכנו להלן דקבוע הוא כמו ספק חסרון חוכמה וידיעה אולי אפ"ל שזה לא שייך במהלך במקום שאינו מכיר ולא הייתה יכולה להיות לו ידיעה. ואפשר שזהו עומק הפשט בדברי ספר לשון לימודים שמביא השער המלך שהערך ש"י הקשה עליהם, עיי"ש. ועיין בזה גם במה שפילפלו הראשונים בטעם שבסנהדרין אזלינן בתר רוב ולא אמרינן קבוע.]

מכן. והרי שהספק נובע רק מחסרון ידיעה וחכמה, ולא מעצם המציאות, ואין זה ספק בעצם שעליו נאמר הכלל של אחרי רבים להטות⁴⁸.

בכך ניתן להבין גם מדוע חיוב אשם תלוי נאמר רק כאשר איקבע איסורא, ואילו ספק איסור ללא איקבע פטור, דבאופן שאיקבע איסורא היה יכול לדעת איזה מהם הוא האיסור ואיזה ההיתר. ולשבר את האוזן בלשון אחר, כשם שהקביעות מועילה לאחותי ספק שיש בו רוב חד דרגא ולהחשיבו מחצה על מחצה, כך היא מועלת לאחותי ספק השקול לכעין רובא לאיסורא, כלומר לחייבו אשם תלוי. מה שאין כן ספק שאין בו איקבע, שהתורה לא מחייבת בו אשם תלוי כי יש לצדד בו להקל⁴⁹.

ויתכן להעמיס זאת גם בדברי המהר"י קנפנטון, אף אם בדוחק קצת, שכיון שאולי הסכים דעתו לבחור וליקח מן המיעוט, אלא שאינו זוכר, הרי שהספק הוא ספק חסרון ידיעה וחוכמה, ולא ספק במציאות שנפתר על ידי רוב. עכ"פ, דרך זו קרובה במהותה לדברי הכותבים הנכבדים, בכך שבין לפי דבריהם ובין לפי דרכי ספק שבקבוע אינו ספק בעצם שניתן לפסוק בו על פי הרוב. אלא שלפי הסבר זה אין צריך לידחק שדין קבוע נאמר רק כאשר הבחירה איננה אקראית⁵⁰.

סברא זו נתחדשה לי בעקבות העיון בדבריהם, ואף יתכן שלכך הוא עומק כוונתם. ודברי פי חכמים חן.

מהם יראו וכן יעשו ללמוד תורתנו הקדושה בעיון אב עם בנו וסב עם נכדו לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא בסיעתא דשמיא. ויזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות, ועל ישראל שלום.

* * *

ג. תגובה למגיבים

א. מבוא

משמח אותנו מאוד שמאמרנו "שיטת החיד"א בקבוע ופריש" מעורר הדים בעולם התורה, ובפרט שהרבנים לויפר ופערלמאן שליט"א מעלים תמיהות עליו, מפני שמתוך כך מתבררים ומתבהרים הדברים וממילא רווחא שמעתתא.

48 ועדיין יש לעיין, שהרי אמרין קבוע כמעמ"ד אף להקל. ואפשר דהיינו שהיא גזירת הכתוב.
49 עיין בזה במחלוקת הראשונים אי ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת או רק מדרבנן, וכן בשיטת הר"ן שלקח מן הקבוע אסור רק מדרבנן.

50 הרב יעקב לויפר במאמרו בגיליון זה (לעיל עמ' 72 ואילך) כתב הסבר אחר לדין קבוע, שדבר שניכר לעצמו אינו יכול להתבטל, עיי"ש. ודבריו אינם נראים לענ"ד. אמנם מצינו כעין סברא זו בדינים דרבנן כדבר חשוב, בריה ובעלי חיים, אבל אין בכך כדי לפרנס לדין קבוע דאורייתא.

נתחיל בהבהרה וחיידוד של כמה ענייני יסוד, ונמשיך בסוגיות השונות, לפי סדר הופעתם אצלנו.

ב. חיידוד מושגים

1. **פריש וקבוע לשיטת החיד"א:** כפי שכתבנו (סיכום עמ' 16) גדר של **פריש** חל כאשר נבדל פריש מתוך קבוצה בתהליך אקראי, וגדר של **קבוע** חל כאשר נבדל פריש בתהליך לא-אקראי. בגמרא התהליך הלא-אקראי השכיח הוא בחירה מכוונת, אולם במקרים מסוימים בחירה מכוונת יכולה להביא גם לתוצאה אקראית⁵¹; ומצד שני קיימים גם תהליכים אחרים, חוץ מבחירה מכוונת, שמובילים לתוצאה לא-אקראית⁵². יוצא שהרב לויפר צודק שבמקום "קבוע" אפשר גם היה להשתמש במונח כמו "לא פריש". כנראה העדיפו חז"ל תיאור שאינו על דרך השלילה, ושהוא גם ענייני: כאשר נבחר פריש מסביבתו המקורית (*מקום הקביעות* בלשון המפרשים) מתקבל על הדעת שהתוצאה אינה אקראית.

2. **ספק - חוסר ידיעה:** יש להבין שספק הוא עניין אישי; הוא תלוי בידיעות האדם המסופק. באותו נושא יכול ראובן להיות מסופק, ושמעון לא; או שראובן יכול לחשוב שאפשרות א יותר סבירה, ושמעון שאפשרות ב יותר סבירה. ואמנם הברייתא של תשע חנויות אומרת אינו יודע מאיזו מהן לקח - **ספיקו אסור**; **הספק** אין כתיב כאן, אלא **ספיקו**.

וכן באקראיות, אותו תהליך עצמו יכול שיהיה אקראי עבור ראובן ולא אקראי עבור שמעון, בהתאם לידיעותיהם. למשל, נניח שכבאמרנו (עמ' 5) אחד מעשרה כדורים - תשע אדומים ואחד צבעוני - הועף על ידי הרוח; שמעון נכח באירוע, וראובן לא. אז עבור ראובן - שלא נכח באירוע - התהליך הינו אקראי, והוא יכול להיות 90% בטוח שהכדור שהועף הינו אדום. עבור שמעון, מצד שני, התהליך אינו אקראי, והוא 100% בטוח במה שראה - או שהכדור שהועף הוא אדום, או שהוא צבעוני.

3. **אקראיות:** פרישה מקבוצה מסוימת נקראת **אקראית** עבור אדם מסוים אם מעצם מהות תהליך הפרישה יוצא שעל סמך ידיעותיו, אותו אדם לא יכול ליחס יותר סבירות לכך שפריט מסוים יפרוש מאשר שפריט מסוים אחר יפרוש. ההיגיון הפשוט מחייב הליכה אחר הרוב אם הפרישה היא אקראית, ורק אז⁵³.

51 למשל, אות ח במאמרנו, זבחים שנתערבו, או אות ג, גוי שקידש, או אות ב, שיטת החיד"א, הפסקא האחרונה בעמ' 5.

52 אות י במאמרנו, מפקחין את הגל.

53 זאת ההגדרה במאמרנו (אות ב, עמ' 6), רק שכאן אנו מפרטים את תפקיד הידיעות של האדם המסופק, מה שלא עשינו שם.

ג. תשובות לקושיות

1. **המפרשים והפוסקים:** הרב פערלמאן מרבה להקשות עלינו מהמפרשים הראשונים ומהפוסקים. ברור לכל שיש פירושים שונים לסוגיה, כולל של הרבה מהפוסקים, אולם אנו באנו לפרש את שיטת החיד"א לפי הגמרא. נציין שבהרבה מקרים גם לא ראינו סתירה מפורשת בין הבנתנו את שיטת החיד"א לבין המפרשים והפוסקים שהביא הרב פערלמאן, אבל אין זה מענייננו כאן. כאן, נתרכז בסוגיות הגמרא.

2. **תשע חנויות:** לשיטת החיד"א, כאשר לקח מחנות ושכח מאיזו חנות, הרי שהבחירה המכוונת מפרה את האקראיות; לכן חל דין קבוע, וכמחצה על מחצה דמי. ובנמצא מושלך בשוק, הרי האקראיות אינה מופרת; לכן חל דין פריש, ואזלינן בתר רובא. והקשה הרב לויפר, כיצד הגיע הבשר לרצפת השוק? ... מסתבר ... שהוא נפל מאדם שקנה ... וכאן נשאל: האם שיקוליו של הקונה ... לא מקלקלים את האקראיות?

נסביר את הדברים. ראשית, יש לציין שבסוגיה יש הנחה סמויה, והיא **שנפח המסחר בחנויות השונות בערך שווה**, ולכן, במצורף, רוב הבשר שנקנה הוא בשר כשר. שאם לא כך, תמוה מאוד לטעון שהולכים אחר רוב חנויות בלי רוב בשר; וכי יעלה על הדעת שבמקרה שאטליו אחד ענק מוכר מאות חתיכות בשר נבילה, ותשע חנויות קטנות מוכרות - במצורף - רק עשרות חתיכות שחוטה, בנמצא נלך אחר רוב חנויות ונכשיר את הבשר? אלא, על כורחנו, רוב החתיכות שנמכרות ונקנות הינן בשר שחוטה⁵⁴.

ולכן, אם מגיע לידינו בשר, שכל ידיעתנו עליו הוא שהוא בשר שנקנה באחת החנויות, אז אזלינן בתר רוב בשר, וכשר. ודין זה חל הן כשנמצא הבשר מושלך בשוק והן כשנמצא ביד גוי - כמו בסוגיה בחולין. בשני המקרים הידיעה שלנו על הבשר היא רק שהבשר הוא אחד מחתיכות הבשר שנקנו; אין מידע נוסף, ואזלינן בתר רובא.

לעומת זאת, כאשר בעל הספק עצמו לקח מחנות מסוימת, אך שכח מאיזו חנות, אין שום סיבה לחשוב שהוא אינו מיחס סבירות יותר גדולה לחנות אחת מלחנות אחרת. אדרבא, זה בעליל אינו סביר; גם אם שכח בדיוק מאיזו חנות קנה, יש להניח שהוא זוכר משהו על החנות, או שהוא יודע שיש לו העדפה לחנויות אלו או אחרות. את הזיכרונות והידיעות האלה אי-אפשר לכמת; וגם לו היה אפשר, הרי בוודאי היו מוטות מסיבה זו או אחרת. לכן אין כאן אקראיות, וכמחצה על מחצה דמי.

נמצאנו למדים, לשאלתו של הרב לויפר: **האם שיקוליו של הקונה ... אינם מקלקלים את האקראיות?** שאמנם שיקולי הקונה מקלקלים את האקראיות - **עבור הקונה, אך לא עבור המוצא.** אקראיות היא ענין אישי, כפי שהדגשנו לעיל (סעיף ב3).

54 הנחה זו אמנם הוזכרה במפורש במאמרנו (הע' 8), אך ייתכן שלא הודגשה דיה.

לבסוף, אינה מובנת כלל קושיית הרב לויפר, אם אך **ראינו** את מעשה הלקיחה, אז כבר הופך הענין לקבוע? אתמהה!... איזה ידיעה מוסיפה לנו **ראיית** מעשה הלקיחה? הרי ברור שאם רואים את מעשה הלקיחה אז רואים גם את החנות שממנה נלקח הבשר, וזה בוודאי מוסיף לנו ידיעה!

3. **זורק אבן לגו:** בסוגיית זורק אבן לגו, פירשנו את הסוגיה לפי פשט דברי רש"י. והנה הרב לויפר הקשה על הדברים מהרמ"ה. אולם, אם כי כבוד הרמ"ה במקומו מונח, גם רש"י אינו קטלא קניא, הוא חולק על דברי הרמ"ה, ולפיו אנו מפרשים את הסוגיה. גם הרב פערלמאן מודה (הע' 32) שמשמע מרש"י שהצדק איתנו; אך הוא מטעים ששערי תירוצים ופלפול לא ננעלו, סותם ואינו מפרש. אנו איננו מעוניינים בתירוצים ופלפולים, אלא בפשטותם של דברים.

ולגופם של דברים, רש"י כותב: דאי לאו קרא הוה אמינא זיל בתר רובא ולישראל איכין. הרב לויפר מקשה על הוה אמינא זאת, היעלה על הדעת שדין רוב מועיל לברר את כוונתו של ההורג? וכי ההורג העדיף להרוג דוקא מישהו מהרוב? לזה י"ל שהספק הוא של בית דין, האם ההורג התכוון לראובן או לשמעון או ללוי או... או שמא לאדריאנוס. יש עשר אפשרויות לכוונת ההורג, ובית דין מסופק איזו מהן נכונה. לכן לכאורה יש ויש מקום ללכת אחר הרוב, כפי שלכאורה יש מקום ללכת אחר הרוב כאשר לקח בשר מאחת מעשר חנויות ואינו יודע מאיזו מהן. זאת הוה אמינא של הגמרא, אם לא היה הכתוב; והכתוב בא ללמדנו שכאשר הספק אינו אקראי לא אזלינן בתר רובא, אלא כמחצה על מחצה דמי.

אשר לטענת הרב פערלמאן שפירוש רש"י אינו מתאים ללשון הכתוב, י"ל, חדא, שהרבה מאוד דרשות חז"ל, ואולי אף הרוב, אינן מתאימות לפשט הפשוט של הכתוב שעליו מסתמכים. ותו, שפיר אפשר לפרש את המילים וארב לו וקם עליו שמדובר דוקא כאשר הנרצח עומד לבד ואין אפשרות לפגוע באדם אחר.

4. **צפרדעים ושרצים:** הבריייתא אומרת תשע צפרדעים ושרץ אחד ביניהם ונגע באחד מהן וכו'. והסברנו שכיון שהוא בחר באיזה שרץ לגעת, ואין זה ברור מה הניע אותו, הופרה האקראיות, וכמחצה על מחצה דמי. על כך טוען הרב פערלמאן שבטוח שהנגיעה לא באה מתוך בחירה מכוונת, שהרי אין לו שום סיבה לנגוע וכו'. הרב לויפר טוען שהדבר הסביר... הוא שהנגיעה... בשוגג. ועל כך ראשית יש לתמוה מה שורש הידיעה של הרבנים שהנגיעה אינה מכוונת. יתכן, למשל, שהאדם ניקה את שדהו והרחיק חיות שבה⁵⁵. וגם את"ל שהנגיעה לא הייתה בכוונה תחילה, הרי עדיין

55 יש לציין שהמציאות בתקופת הגמרא היתה כנראה שונה מבימינו. היום, מעטים יפגשו צפרדעים או שרצים, וודאי שלא ירצו לגעת בהם. אבל המציאות בתקופת הגמרא היתה מציאות כפרית והרבה פחות סטרילית, ושרצים ורמשים היו חלק משגרת החיים.

יתכן שהנוגע נמנע יותר מלגעת בצפרדע מבשרץ או להיפך, גם אם הנגיעה אינה בכונת מכוון. לכן, האקראיות מופרת.

5. עכבר ששקל: הרב לויפר מקשה (אות ג במאמרו, *תשע חנויות*), בעכבר ששקל חתיכה מאחת הערמות, אומרים שאין אנו יודעים מה הם שיקולי העכבר, שמא מצה טעימה לו יותר ושמא חמץ טעים לו יותר, וכאשר מוצאים בשר ביד גוי אין אנו אומרים שאין אנו יודעים מה הם שיקולי הגוי, אלא אזלינן בתר רוב החנויות. מה ההבדל?

התשובה קשורה למה שכתבנו לעיל סעיף ג2. בתשע חנויות, על כורחנו ידוע שרוב הבשר שנמכר בשוק הינו בשר שחווטה. ולכן, כשנמצא בשר ביד אחר, ואין אנחנו יודעים עליו דבר נוסף, מלבד שהוא בשר שנקנה בשוק, אז אזלינן בתר רובא - כי, מה לי נמצא מושלך בשוק ומה לי נמצא ביד אחר. לכן בשר שנמצא ביד גוי נחשב כמו כלל הבשר הנמכר בשוק, ואזלינן בתר רובא⁵⁶. בעכבר ששקל, מצד שני, אין לנו שום ידיעה או יסוד להניח שרוב הפירורים שנלקחים על ידי העכברים הם מצה, כי העניין תלוי בהעדפות של עכברים. אומנם, אין העניין בחוסר הידיעה של ההעדפות של העכבר המסוים, אלא של כלל העכברים: שמא לכולם מצה טעימה יותר, ושמא חמץ, ושמא יש להם שיקולים אחרים. וכיוון שהעדפות אלו לא ידועות, האקראיות הופרה, וכמחצה על מחצה דמי.

מצידו, מקשה הרב פערלמאן, *הלא בזמניהם לא היה הבדל ניכר בין חמץ למצה לא במראה ולא בטעם*. ולכך תשובתנו: זאת מניין? אדרבה, ברי שחמץ עובר תהליך של החמצה ותפיחה, שהינם בנמצא כבר אלפי שנים (אם כי באמצעות מחמצת ולא שמרים), מה שאין כן במצה. וראיה לדבר מהשאלות שבהגדה. הרי הבן שואל (פסחים קטז, א) *שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה, הלילה הזה כולו מצה*. ואם אי אפשר להבחין בין השניים, מניין יודע הבן לשאול?

6. זבחים שנתערבו: מסקנת הדיון שלנו היא שקביעת הגמרא *נמשוך - הוה לה קבוע* היא מדרבנן; מדאורייתא, גם אם *נמשוך*, התוצאה היא אקראית, ואזלינן בתר רובא. הרב פערלמאן מקשה (הע' 40), בתשע חנויות אנו אומרים שבגלל שיכולים להיות הבדלים מהותיים בין החנויות, הבחירה המכוונת מובילה לתוצאה לא-אקראית, וכמחצה על מחצה דמי. אך גם בזבחים ודאי שיש שינויים רבים בין בעלי חיים בקומה, *במידה, במראה, בקול, וכדומה*. ואם כן מדוע תוצאת הבחירה נחשבת לאקראית?

56 כאן יש הנחה סמויה שהרגלי הקניה של כלל הגויים אינם שונים מהרגלי הקניה של כלל היהודים. אנו מודים שזאת הנחה דחוקה; הגמרא מביאה אותה ליישב את דעת רב, שבשר שנתעלם מן העין אסור, ולכן הוא חייב להעמיד את הברייטא של תשע חנויות כשנמצא הבשר ביד גוי. אך ההלכה לא נפסקה לפי רב, ולפי ההלכה אין קושי.

את התשובה כבר כתבנו במאמרנו, שאומנם יתכנו הבדלים בין הבהמות, אך הבדלים אלו לא יכולים להיות קשורים למעמדם ההלכתי. ביתר דיוק, מקור האקראיות היה קודם, כאשר הזבחים הכשרים נתערבו בבהמות האסורות. אם, נניח, בהמה אחת אסורה נתערבה ב-9,999 זבחים כשרים, ואין אנו יודעים דבר על הבהמה האסורה שנתערבה, אז עבור כל בהמה מסוימת בעדר שנמשוך, נהיה 99.99% בטוחים שבהמה זאת איננה האסורה, בדיוק כמו כל בהמה אחרת בעדר; וזה אקראיות. משא"כ בחנויות.

7. האומר לשלוחו: הרב פערלמאן אינו מתייחס לסוגיא זאת. אשר להערות הרב לויפר, אין לנו הרבה להוסיף על מה שכתבנו; ישפוט המעיין בינינו. רק על מה שהוא כותב גם אם הבעל מצא את האשה בשוק, סביר להניח שהוא לא היה מקדש כל אחת... זה כשלעצמו צריך להרוס את האקראיות, יורשה לנו להעיר: אף אחד לא טוען שבשוקא אשכח וקדיש הוא מעשי, לא ר' יוחנן ולא ריש לקיש. ר' יוחנן אומר לריש לקיש וכי תימא: אפילו אם היית אתה רוצה להעלות את האפשרות של בשוקא אשכח (כדי לסתור את טענתי שאסור בכל הנשים בעולם), זה לא היה עוזר לך, בגלל אשה הדרא לניחותא. לענ"ד ברמה זו של היפותטיות, יש ויש מקום עמידה לאפשרות של בשוקא אשכח וקדיש.

אשר לפירוש הרא"ש על אתר, החולק על רש"י: אנו מודים ששיטת החיד"א אינה מתישבת עם פירוש הרא"ש.

8. מפקחין את הגל: הרב פערלמאן מקשה, אין ספק שנפילת המפולת היא אקראית ולא מכוונת, ורואים שדין קבוע נאמר אף בכה"ג. והרב לויפר מקשה, נפילת המפולת במקרה דנן היא אקראית לגמרי, לאבנים לא ניתן ליחס שום שיקול... ברור שהנפילה... לא התכוונה לא ליהודי ולא לגוי. מדוע אם כן שלא נלך בתר רובא? אנו שמחים מאוד על תמיהות אלה, מפני שהן מראות שלא הובן כלל מושג האקראיות עליו מדובר כאן, וניתנת לנו בזה הזדמנות לתקן את המעוות.

הרבנים המכובדים אמנם צודקים שנפילת מפולת היא "אקראית", במובן שהיא פתאומית, אינה מכוונת, ולא ידוע מראש אם, מתי, והיכן היא תקרה. אך אין זה גדר האקראיות שעליו מדובר כאן. כאן מעניין אותנו מה יודעים אחרי נפול המפולת, לא לפני. השאלה העומדת לפנינו היא האם עכשיו מפקחין את הגל; ועבור זה חשובות ידיעותינו עכשיו.

נסביר את הדברים. ראשית, כפי שכתבנו, אנו מפרשים שהחצר הראשונה היא החצר שבה דרים הישראל והנכרים. ואכן, רבנו חננאל על אתר מביא את לשון הירושלמי, ר' חיה בש"ר יוחנן, מביי שכולו כותים, וישראל אחד דר בתוכו וכו'⁵⁷.

57 וזה גם עונה בפשטות וטבעיות על קושיית התוספות, מה לי חצר זו, מה לי חצר אחרת.

ולכן, אם המפולת נפלה בחצר הראשונה, בה דרים הנכרים והישראל בקביעות, אז אף שהמפולת הייתה אקראית, הרי שידיעותינו על מי שקבור מתחת למפולת אינם אקראיות. אין סיבה להניח שהסיכוי שראובן קבור מתחת למפולת **בהכרח** זהה לזה שאדריאנוס קבור מתחתיה, שהרי אנו יודעים היכן כל אחד מהם גר והיכן נפלה המפולת. ולכן אף שהאבנים לא בחרו על מי ליפול, **ידיעותינו** על מי קבור תחת המפולת אינן אקראיות, וכמחצה על מחצה דמי. לעומת זאת, אם כל העשרה עברו לחצר אחרת, אז אין לנו ידיעות כלשהן על מיקום האנשים בחצר זו, ואז הסבירות זהה שאדם זה או אחר קבור תחת המפולת, ואזלינן בתר רובא⁵⁸.

פרופ' יהונתן אומן, פרופ' ישראל אומן, שהם בריס

58 יש לזכור שכל זה הוא אמינא, לולא הדין של לא הלכו בפיקוח נפש אחר הרוב.

מכון שלמה אומן שמח לבשר על צאתם לאור
של צמד ספרי ההלכה

'שולחן תמיד' ו'שולחן עצי שיטים' מאת הגאון רבנו שלמה חלמא זצ"ל

בעל 'מרכבת המשנה' על הרמב"ם,

המקיפים את כל הלכות שו"ע או"ח.

הספרים יצאו לאור במהדורה חדשה ומתוקנת ע"פ
כתבי יד ודפוסים ראשונים, עם ציון והשוואה לפוסקים
האחרונים ובעיקר המשנה ברורה. ספר 'שולחן תמיד'
עוסק בהלכות תפילה, ברכות, מועדים ועוד, וספר 'שולחן
עצי שיטים' בהלכות שבת, יו"ט וחווה"מ.

רכישה: www.machonso.org או 08-9276664

