

מעמדו של יחיד בתוך ציבור ע"פ המושג "קבוע" בדיני תערוכות

א. הקדמה

במספר מקומות בש"ס אנו מוצאים הבחנה בין מקרה בו אנו הולכים אחר הרוב, לבין מקרה שבו נוהג הכלל של "כל קבוע כמחצה על מחצה". הדוגמא המפורסמת היא של תשע חנויות המוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, שאם נמצא בשר מוטל בשוק, אנו אומרים "כל דפריש מרובא פריש", ולעומת זאת אם לקח אדם בשר מאחת מהחנויות ואינו יודע מאיזו לקח, אנו אומרים "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי" והבשר אסור, כיון שספק איסור תורה לחומרא. ההבדל בסברא בין רוב לקבוע קשה להבנה, שהרי מבחינת ההסתברות בשני המקרים יש מקום ללכת אחר הרוב. ולכן רבים מן האחרונים¹ נוקטים שזוהי גזירת הכתוב, הנלמדת מן הפסוק: "וארב לוי". לימוד זה מופיע בגמרא במספר מקומות. בספרי אחרונים אנו מוצאים שעסקו בבירור שני נושאים: א. מתי נסתמך על רוב, ומתי נגדיר את המציאות כקביעות ולא נשתמש ברוב? ב. מהי משמעות הכלל "כל קבוע כמחצה על מחצה", האם הכוונה היא שהרוב אינו פועל במציאות של קביעות, על אף היותו קיים, או שהכוונה היא שהתורה גילתה לנו שהמיעוט נחשב כמחצית מן הכמות, וממילא אין כאן רוב. ברצוני להתעכב על הנקודה השניה, ולנסות להראות שניתן לקשר אותה לנושא מחשבתי בעל חשיבות מרובה, בייחוד בתקופתנו: מעמד הפרט בתוך הכלל.

ב. משמעות הכלל "כל קבוע כמחצה על מחצה"

בהסבר כלל זה נחלקו האחרונים. ר' שמעון שקאפ בספרו "שערי יושר" ובחידושים על כתובות (טו, א), כותב כך:

1. ע' בישערי יושרי שער ד, ישב שמעתתא' שמעתא ד, ועוד.

נראה לי דעיקר החידוש בדין קבוע הוא, דהיכא שאנו באים לברר על איזה דבר מה הוא, ואיכא בעולם מזה המין סכום רב המספר בשם אחד, ומספר מועט בשם אחר, ואנו רוצים לייחס שם דבר זה הנידון על שם הרוב מפני הכלל שאמרה תורה הלך אחר הרוב – בכה"ג חידשה תורה שהדבר שהוא בקביעות אין נגרע ערכו מפני קוטן מספרו, ואמרה תורה לדונו כאילו סכום כמותו ומספרו רב כגודל חצי כל המספר, וממילא ליכא רובא.

לפי דברי ר' שמעון שקאפ חידוש התורה הוא שאין להתייחס למיעוט הקבוע כמיעוט, אלא כחצי הכמות. ניתן לומר שמשמעות הכלל הוא, שאין ללכת אחר הכמות המספרית, אלא אחר חשיבות הדבר.

היפרי מגדים' ביו"ד, 'שפתי דעת' סי' קי ס"ק יד, בחקירה השניה, מסתפק בבעיה הבאה בענין קבוע:

החקירה השניה היא, כיון דגלי קרא דלא ניזול בתר רובא, כל שכן בתר חזקה, דרובא וחזקה רובא עדיף, או דילמא היכא דגלי גלי.

מלשונו של היפרי מגדים: "דלא ניזול בתר רובא" משמע שהרוב קיים, אלא שהתורה גילתה לנו שאין ללכת אחריו, וכן מתוך חקירתנו האם חזקה תועיל או לא, משמע שחידוש התורה בדין קבוע הוא שהבירור של רוב לא פועל במקרה זה, וכאן נשאלת השאלה, האם תועיל צורת הבירור של חזקה שהיא פחות מרוב, שהרי "רובא וחזקה רובא עדיף". בכל אופן משמע מדבריו שהרוב קיים אלא שהוא אינו פועל, שהרי לפי הסברו של ר' שמעון שקאפ, שהתורה גילתה לנו שאין כאן רוב, אין שום סיבה שחזקה לא תועיל, כל חידוש התורה הוא שאין ללכת אחרי הכמות המספרית, אבל חזקה צריכה להועיל.

נראה שקיימת נפקא מינה לדינא בין שני ההסברים בדין קבוע, האם הולכים בקבוע אחר חזקה או לא.

ג. מעמדו של יחיד בתוך הציבור

כשאנו מתבוננים על קבוצה של בני אדם, כל אדם בתוך קבוצה זו מוגדר כקבוע. הגמרא בכתובות (שם) בבואה לתת דוגמא לקבוע, משתמשת בקבוצה של אנשים, תשעה ישראלים וכנעני אחד, שהכנעני נחשב כקבוע, ולכן הזורק אבן לתוך קבוצה זו פטור. לעומת זאת כשאנו דנים על אדם הפורש מתוך קבוצה, אנו מייחסים אותו לקבוצת הרוב, ואומרים את הכלל: "כל דפריש מרובא פריש". אשר על כן, בועל לא-ידוע שיצא מתוך קבוצה של אנשים שרובם פסולים או כשרים, הולכים אחר הרוב באשר לזהותו, ברם כשאנו מתבוננים על הקבוצה -

כל פרט הוא תמיד קבוע.

האם התייחסות זו אל אדם בתור קבוע באה ללמד אותנו לא להתחשב בכמות מספרית כשאנו דנים על פרט בתוך כלל, או שהכמות המספרית קיימת, אלא שהיא לא תבטל את המיעוט הקבוע, כפי שהדבר קורה בדיני תערובת רגילים? בנקודה זו נראה שיהיו שתי גישות: ר' שמעון שקאפ יסבור שאין משמעות כלל למספר כשמדובר על קביעות, ואילו ה'פרי מגדים' יסבור שאין לתת לרוב לבטל את המיעוט למרות עובדת היותו מיעוט.

דברי חז"ל אנו מוצאים שני מאמרים שמבטאים שתי גישות אלו. מחד מלמדים אותנו חז"ל² ש"כל המאבד נפש אחת כאילו איבד עולם מלא" - אין להתייחס אל אדם כפרט בודד בתוך העולם, אלא כל אדם הוא כאילו עולם מלא. מאידך, אומרת המשנה במסכת אבות³: "הוא היה אומר אל תהי בז לכל אדם, ואל תהי מפליג לכל דבר, שאין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום" - כל דבר בעולם יש לו שעה ומקום, למרות היותו פרט, ולכן אל תבטל אותו. הביטול של הפרט ימנע ממנו מלבצע את תפקידו, והעולם יהיה חסר.

ד. ייחודו של הפרט בתוך הכלל לפי ר' שמעון שקאפ

גישתו של ר' שמעון שקאפ שאין להתייחס לפרט כאחד בתוך הקבוצה, אלא כמחצה, בפן ההלכתי, מתאימה להגדרת ה"אני" בדבריו בהקדמה לספרו 'שערי יושר'. שם הוא דן בסתירה שעלולה להיות בין אהבת אדם את עצמו מול אהבת הזולת, וזה לשונו שם:

והנה אם בהשקפה ראשונה רגשי אהבת עצמו ורגשי אהבת זולתו הם כצרות זו לזו, אבל עלינו להשתדל להעמיק בזה למצוא הסגולה המאחדת אותם, אחרי כי שניהם דורש ה' מאתנו, וסגולה זו היא שיתברר ויתאמת אצל האדם איכותו של ה"אני" שלו, כי בזה יומדד מעלת כל האדם לפי מדרגתו, האיש הגס והשפל כל "אני" שלו מצומצם רק בחומרו וגופו, למעלה ממנו מי שמרגיש ש"אני" שלו הוא מורכב מגוף ונפש, ולמעלה מזה מי שמכניס לה "אני" שלו את בני ביתו ובני משפחתו, ואיש ההולך עפ"י דרכי התורה ה"אני" שלו כולל את כל עם ישראל.

דברים אלו מקבילים להסבר של ר' שמעון שקאפ בדין קבוע: ה"אני" הפרטי הולך ומתרחב, והוא אינו עוד פרטי אלא מציאות רחבה. הרחבה זו נקנית על ידי מדרגה רוחנית, שהרי ברובד החומרי באמת ה"אני" הוא פרט אחד, אלא שבמדרגה הרוחנית המציאות אינה נספרת, וכל

2. סנהדרין לז, א.

3. פרק ד משנה ג.

פרט יכול להתכלל, ולא ייחשב עוד כפרט. מציאות זו של פרט שאינו נחשב עוד כפרט אלא מתכלל בתוך הכלל, שייכת באדם, בעל היכולת הרוחנית, אבל היא מתחילה מכל מציאות קבועה בעולם, שאין להתייחס אליה ברובד המספרי, אלא ברובד הערכי, ואז הפרט הקבוע ייחשב כמחצה. האדם הפרטי יכול להגיע עד למצב בו הוא ייחשב כ"עולם מלא" בעיני עצמו, לא במובן של חשיבות עצמית, שמשמעותה גאווה, אלא להפך: במובן של התייחסות לכלל, דאגה והשתתפות בחיי הכלל. ההגדרה של "כמחצה על מחצה" שייכת ברובד ההלכתי על מנת לציין שרוב אינו יכול לפעול על מציאות קבועה. ברובד המחשבתי ניתן להתבטא בלשון של "עולם מלא". ר' שמעון שקאפ עצמו בהמשך דבריו מתייחס אל הפרט כחלק הכרחי בתוך מכלול. המיעוט הוא מיעוט, אלא שאין לבטלו ברוב, כי הרוב זקוק לו, וזה לשונו:

ועוד יש בזה מעלות, שלאיש השלם ראוי להשריש בנפשו להרגיש שכל העולמות כולם הוא ה"אני" שלו, והוא עצמו רק כאבר קטן בתוך הבריאה כולה... שכללות הבריאה הוא האדם הגדול והוא גם כן כאבר בגוף הגדול הזה, אז רם ונשא ערכו הוא, שבמכונה גדולה גם מסמר היותר קטן, אם רק משמש כלום להמכונה, הוא דבר חשוב מאד.

כאן מצוי הכיוון השני: קיים רוב, אלא שלא ניתן להפעילו, כיון שאם נפעיל אותו הוא יבטל את המיעוט, והרוב הרי זקוק לו. ייתכן והסבר זה טמון בביטוי של חז"ל "מחצה על מחצה", כמו שמחצה אינה מתבטלת שהרי אין רוב מולה, כך הרוב לא יבטל את המיעוט, שהרי חז"ל היו יכולים לומר: קבוע כרוב, ולא כמחצה. שני הכיוונים שראינו בדברי ר' שמעון שקאפ אינם סותרים זה את זה. קיים הבדל בין התודעה של האדם בה הוא חי את חיי הכלל ולא את חיי הפרטיים בלבד, ובין התבוננותו על עצמו, שבה הוא מתייחס אל עצמו כאל חלק מתוך מכלול רחב, חלק הכרחי וחשוב, כמו מסמר במכונה גדולה. התייחסות זו היא הנותנת לאדם את השאיפה לפעול ולהשפיע על העולם.

ניתן להרחיב את דברי ר' שמעון מעבר למפורש בדבריו, ולהבדיל בין ההתייחסות של החברה אל האדם הפרטי, לבין ההסתכלות של האדם על עצמו. בעוד שהחברה חייבת להעריך את הפרט כ"עולם מלא", על הפרט להתבונן על עצמו כ"מסמר קטן" והכרחי לשלמות הכלל.

ה. הפרט בתוך הכלל במשנת הראי"ה

כיוון דומה ניתן לראות במשנת הראי"ה. זה לשונו בפסקה אישית ידועה⁴:

4. אוצרות הראי"ה ד' עמ' 158.

שמעו אלי עמי, מתוך נשמתו אני מדבר עמכם, מתוך נשמת נשמתו, מתוך קשר החיים שאני קשור בכלכם, ואתם כולכם קשורים בי, מתוך אותה ההרגשה שאני חש אותה עמוק יותר מכל הרגשות החיים שלי, שאתם רק אתם, רק כולכם, כולכם, כל נשמותיכם, כל דורותיכם, רק אתם הנכם תוכן חיי, בכס אני חי, בכס, בחטיבה הכוללת של כולכם יש לחיי אותו התוכן, שהוא קרוי חיים, מבלעדיכם אין לי כלום, כל התקוות, כל השאיפות, כל הערך של שיווי החיים, הכל אני מוצא בקרבי רק עמכם, ואני זקוק להתקשר עם נשמותיכם כולכם, אני מוכרח לאהבה אתכם אהבה אין קץ, אי אפשר לי להרגיש שום הרגשה אחרת, כל האהבות הקטנות עם הגדולות שבכל תהלוכות חיי, הכל אצורות הן באהבתכם, באהבת כללותכם, הכלל שכל הפרטים שלכם בו הווים וחיים.

בפסקה זו מדבר הרב על רובד התודעה של האדם, בו הוא חי את חיי הכלל, וחיי הפרטיים אינם תופסים מקום עצמאי. מעניין לראות את התייחסותו לפרטים בתוך הכלל, בהמשך דבריו:

כל אחד מכם, כל נשמה בודדת שמכלל כולכם, הוא ניצוץ גדול וחשוב מאבוקת אור עולמים, המאירה לי את אור החיים. אתם נותנים לי תוכן, לחיים, לעבודה, לתורה, לתפילה, לשירה, לתקוה.

הפרט נחשב בעיני הרב ל"ניצוץ גדול וחשוב מאבוקת אור עולמים". התייחסות מבדילה בין פרט לכלל, ניצוץ מול אבוקה, אבל האבוקה מורכבת מניצוצות רבים, וכל ניצוץ הוא בעל חשיבות מיוחדת.

במקביל להתייחסות זו של הרב, התואמת את דבריו של ר' שמעון שקאפ ברמת התודעה, מדבר הרב במקומות רבים על כך שכל פרט צריך למצוא את ייחודו בעולם, להקשיב לשורש נשמתו, נקודה שר' שמעון שקאפ אינו מציין בדבריו. כותב הרב:

העולם הרוחני בונה כל אחד ואחד לעצמו בקרבו. כל תכונת ההקשבה אינה כי אם הכשרה לבנין הנצחי העצמי של היחיד, כל מרכז התורה הוא הפסוק של שמו הפרטי. זהו כל כובד הדין, כל עומק השאלה, כל איום האחריות, כל חיבת הקבר.

ויש אשר הקשבתו היא כל כך מפולשה, עד שאובד הוא את הריכוז העצמי, יודע הוא שמות רבים, רק את שמו שכה, ולא ידע אז כי עמלו לריק הוא, ואין לו תקנה כי אם על ידי ערלת אוזן כבירה, שמונעתו מכל הקשבה, ואחרי ההירוס הגדול הזה, החרשות, שהיא איבוד כללי, חרשו נותן לו דמי כולו, הוא שב ומתחדש בצורה חדשה, תתהפך

כחומר חותם, ויתייצבו כמו לבוש.

(אורות הקודש, ג, עמ' קלט)

הכיוונים יכולים להשתלב זה בזה. ברמת התודעה חי אדם את חיי הכלל מתוך נשמתו הפרטית המיוחדת, שרק היא מאפשרת לו לחיות את החיים שלו ולא את החיים של אדם אחר. כדי שהאדם יוכל לחיות, הוא חייב להתנתק לפרק זמן מסוים, ב"ערלת אוזן כבירה, שמונעתו מכל הקשבה", על מנת להכיר את עצמו, ולאחר מכן לחזור ולהתחבר אל הכלל. ייתכן להסביר לדעת הרב את המושג "כל קבוע למחצה על מחצה" כך: ביטול פרט ברוב מונע מן הפרט מלהכיר את עצמו, ואז "עמלו לריק הוא". באה התורה ומונעת דבר זה על ידי העמדת כל פרט כמציאות קבועה שאינה בטלה. הדבר קיים בייחוד במישור האנושי בעל התודעה, אבל בצורה רחבה הוא קיים בכל מציאות קבועה בעולם, שתאבד את משמעותה אם תבטל ברוב. ר' שמעון שקאפ אינו עוסק כלל בהכרת הפרט את עצמו.

ו. קביעות מול התבטלות

בספרי החסידות אנו מוצאים היגדים רבים על ההתבטלות הנדרשת מן האדם. התבטלות זו היא כלפי שאר בני האדם, או כלל הבריאה, ובודאי כלפי הקב"ה. מושג ה"קביעות" עומד כנגד ההתבטלות.

במספר מקומות מקבל הראי"ה את רעיון ההתבטלות ונותן לו מקום. נביא דוגמא אחת לכך:

המידה הרגילה של ההתמסרות אל הקדושה האלוקית, וההתבטלות האישית באה מיסוד קבלת מלכות שמים, היא בתכונתה הולכת ומתגברת באדם... אבל יש עוד מידה אחרת, של הופעה גדולה של אורה פתאומית, המתקפת את האדם עד כדי ההתבטלות הגמורה המפליאה ומשמימה אותו בתמהון עוזה, ומתוך הדהימה הגדולה לא יוכל להיות מוכשר לבוא לסדר חיים קבועים...

(יעולת ראייה, א, עמ' מד)

נראה שהרב העדיף את ההתבטלות כתכונה שתבוא אחרי ה"קביעות", שהיא הכרת האדם את ערכו ואת תפקידו בעולמו. הרב מתריע במספר מקומות מפני יראת שמים המביאה את האדם לבטלה, והוא מכנה אותה "יראה פסולה":

בתחילתה של הופעת יראת אלהים על האדם הכללי והפרטי, מביאה היא אותו לידי שעמום ובטלנות, הוא אובד את רצונו ואת עצמיות המהותיות שלו, מפני שנגעה בו היראה רק בצדדיה החיצוניים, לא הפכה את הפראות והרשעה הספוגה במהותו החמרנית, ובטבע הנפש הטמאה הגנוזה בעמק שמרי החיים האנושיים, והרי ההופעה

האלוהית, שהיא לגמרי ההיפוך מכל הרשעה והנבלה, היא מבטלת אותה, וממילא נעשה האדם חלוש החיים, והציבוריות נעשית לקויה, אין אומץ ואין חפץ קבוע לשכלול, להכשרתם של החיים החברתיים.

אבל אם תצויר יראת שמים בתכונה כזאת שבלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב, ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, ועל פי השפעתה מתמעט כח הפועל ההוא, יראת שמים כזו היא יראה פסולה.

(אורות הקודש, ג, עמ' כו-כו)

ז. קבוע דרבנן - חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם

מעבר לעובדה שהפרט אינו בטל בתוך הכלל, חז"ל דורשים מן האדם⁵: "חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם". דרישה זו נראית לכאורה יומרנית ביותר, וכביכול האדם הפרטי הופך להיות מרכז העולם. בודאי שלא מדובר כאן בפן האגואסטי-גאותני, אלא באחריות לביצוע תפקידו בעולם.

חכמים חידשו בהלכות תערובות את המושג "קבוע דרבנן"⁶. הכוונה היא לסוגי דברים שבגלל חשיבותם אינם מתבטלים ברוב כמו: ברייה, חתיכה הראויה להתכבד, בעלי חיים ועוד. העובדה שדברים אלו אינם בטלים, גורמת לאסור את התערובת כולה, אפילו אם היא מונה אלפי פריטים. אי התבטלותם משפיעה על התערובת כולה לאיסור. אדם אחד חוטא והכלל כולו נענש, כמו במעשה עכן. ולאידך גיסא, בפן החיובי, יכול אדם בודד להשפיע על העולם כולו⁷:

ר' אלעזר בר' שמעון אומר: לפי שהעולם נידון אחר רובו, והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצוה אחת – אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת – אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה, שנאמר: "יחוטא אחד" וכו', בשביל חטא יחידי שעשה זה, איבד ממנו ומכל העולם טובה הרבה.

(קידושין מ, ב)

הראייה משתמש בדברי חז"ל "בשבילי נברא העולם" במספר מקומות:

בתחילה מוצאים את התוכן של התורה כולה, בכל הרחבתה, בהנפש הפרטית,

5. סנהדרין שם.

6. טור ושולחן ערוך יורה דעה סימן ק"י סעיף ו'.

7. קידושין דף מ: עיין גם ב'נפש החיים', לרי' חיים וולוז'ין, שער א, על מידת יכולתו של הפרט להשפיע על הכלל בפן הרוחני.

בתיקוניה ובקלקוליה, בעליותיה וירידותיה, ואחר כך מוצאים את הנפש הפרטית שהיא משורגת עם הכלל כולו, ואחר כך מוצאים את התוכן של הכלל בעולם כולו, וההווה נמצאת תלויה בהשלמת המוסר והתורה של כל יחיד. חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, ומתי יגיעו מעשי למעשי אברהם יצחק ויעקב אבותינו.

(אורות הקודש, ג, עמ' קמט)

הרב מקדים מבחינת השלבים את הכרת האדם את עצמו, ומתוכו את העולם כולו.⁸ במספר מקומות מדגיש הרב שאין הכוונה להעדפת הפרט על הכלל. ההפך הוא הנכון: הכלל חשוב וגדול הרבה יותר מן הפרט, אלא שהאדם מגיע אל הכלל מתוך הפרט.⁹

ח. סיכום

המושג ההלכתי של "קבוע", המצוי בדיני תערובות, בנוי על החשש של התבטלות הפרט בתוך הכלל, ואובדן ייחודי העצמי. הדבר מובן לנו במישור האנושי, אבל הדברים מתרחבים לכל רבדי הבריאה.

כיצד להתבונן על פרט בתוך כלל: האם להתעלם לחלוטין מהערך המספרי, או להתחשב בו ולהגבילו, ולא לתת לו לבטל את הפרט? בשאלה זו חלוקות הדעות במישור ההלכתי, וגם במישור המחשבתי קיימים שני כיווני הסתכלות בענין זה.

האם צריך הפרט לשים דגש על התקדמותו מבחינה רוחנית על ידי הרחבת מעגלי השתייכות בתחום התודעה, או שמא על ידי בירור ייחודו? בשאלה זו נחלקו ר' שמעון שקאפ, שנקט את האפשרות הראשונה, מול הראי"ה, שנקט את האפשרות השניה. הראי"ה ור' שמעון שקאפ מסכימים שתכונת ההתבטלות צריכה להיות מוגבלת. בתחילה צריך האדם לברר את מעמדו ותפקידו בעולם, כדי שיוכל לפעול בעולם ולא להיבלע בתוך ההמון.

8. רעיון דומה נמצא בפילוסופיה הכללית אצל לייבניץ, שחיבר את תורת המונדות, המדברת על כך שהעולם המטאפיסי בנוי מעצמים רוחניים הקרויים מונדות כל מונדה היא יחידה עצמאית שמבטאת את העולם בצורה אחרת, לכל מונדה יש נקודת תצפית משלה המבדילה אותה מכל המונדות האחרות. הוא מדבר על מונדות ברובד הדומם, הצומח, החי ובני האדם, ששם יש גם מודעות עצמית בניגוד לשאר היצורים. עיין ש.ה. ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה - ירושלים, מוסד ביאליק, כרך א' עמ' 386-390.
9. עיין ב'אורות הקדש' ח"ג עמ' רכא, 'ערפלי טוהר' עמ' לב, 'מאמרי הראיה' ח"א עמ' 111, 'עין איה' שבת א עמ' 16.

הראי"ה הרחיב את מעמדו של הפרט, על סמך דברי חז"ל: "חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם", עד כדי מצב בו הכלל כולו מתגלה דרך הפרט. מצב זה שבו הפרט הוא בבואה של הכלל, מהווה את הרקע לדין קבוע דרבנן, לפיו פרט אחד יכול לאסור תערובת שלמה, ובוודאי שיש בו כדי להסביר את כח ההשפעה שיש לפרט אחד על הכלל כולו.

