

‘אין איסור חל על איסור’: עיון פילוסופי בטיבם של חוקים הלכתיים

ישראל יעקב כהן*

ההלכה מורכבת ממגוון חוקים הקובעים את מעמדן ההלכתי של פעולות שונות. לחוקים ההלכתיים, מעצם טיבם, יש היבט כללי בכך שהם חלים על כל הפעולות הדומות בתנאים דומים. במאמר זה אני בוחן מנקודת מבט פילוסופית-אנליטית את היחס שבין ההיבט הכללי של החוקים ההלכתיים ובין העובדה שחוקים אלו חלים על פעולות פרטיקולריות. לאחר המבוא, המאמר מתחלק לשלושה חלקים: תחילה אני מנגיד בין שתי תזות מתחרות בנוגע ל"סדר המטפיזי" שבין ההיבט הכללי של החוק ההלכתי ובין מקריו הפרטיים. לאחת אני קורא 'ג'נרליזם הלכתי' (Halakhic Generalism), לפיה יש קדימות מהותית להיבט הכללי של החוק ההלכתי. לשנייה אני קורא 'פרטיקולריזם הלכתי' (Halakhic Particularism), לפיה ההיבט הכללי של החוק ההלכתי אינו אלא הכללה של כל מקריו הפרטיים. בחלק הבא של המאמר אני טוען כי יש בכוחה של העמדה הפרטיקולריסטית להצדיק עיקרון הלכתי ייחודי ותמוה שלפיו במקרים של היקבעות-יתר נורמטיבית שבהם אותה פעולה אסורה משום שני חוקים הלכתיים שונים הרי ש"אין איסור חל על איסור". לבסוף, אני משווה בין ההצדקה שאני מציע לעיקרון הנזכר לבין

* דוקטורנט, החוג לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים ומרצה במכללת הרצוג. תודתי נתונה לאהרן סיגל, דוד אנוך, אביב הופמן ואיתי ניסן-רוזן על דיונים מעמיקים, קריאת טיוטות קודמות ועצות מועילות. לאורך כתיבת המאמר דנתי על נקודות שונות עם מרק שטיינר ז"ל, ימימה בן מנחם, חנינה בן מנחם, מאיר בוזגלו, שי וזנר, יאיר לורברבוים, שלומית ויגודה כהן, איתמר וינשטוק סערון, יוסף מילר, נועם אורן, דן ברא"ז, עופר מלכאי ועמידה ליוור. נוסף על כך, הדיונים עם עמיתותיי ועמיתיי בתוכניות 'זכויות אדם ויהדות' במכון הישראלי לדמוקרטיה וקבוצת המחקר בפילוסופיה אנליטית של ההלכה שהתקיימה בשנת תשפ"א בחסותו של בית מדרש 'חברותא', עם משתתפי המושב של ה-Association for the Philosophy of Judaism בכנס The American Philosophical Association ועם משתתפי כנס צובה ה-12 למשפט עברי, הפרו את מחשבותיי. לבסוף, הערותיהם של השופטים האנונימיים וחברי מערכת כתב העת קידמו רבות את המאמר. תודתי נתונה לכלן/ם.

הצדקות אלטרנטיביות לעיקרון. אני טוען כי בהשוואה להצדקות האלטרנטיביות, העמדה הפרטיקולריסטית מספקת את ההסבר הטוב ביותר לעיקרון. לטענתי, עובדה זו מספקת טעם, ולו ראשוני, לאמץ את העמדה הפרטיקולריסטית.

מבוא

"הכל הלא נכספים אל החוק", לחש האיש, "ואיך זה קרה הדבר שבמשך כל אותן השנים, שום אדם לא בקש להכנס אל תוך החוק?"
ראה השומר באותו אדם כי הולך הוא למות, וינהום עליו בקולו, כדי שיגיע אל שמיעתו הגוועת: "שום אדם אחר לא יכול היה פה להשיג רשיון כניסה, כי שער זה נועד אך ורק בשבילך [...]". (פרנץ קפקא, לפני החוק).

בשורות אלו, בהן חותם קפקא את סיפורו הקצר 'לפני החוק', מושמת בפי השומר העומד בשער החוק תפיסה אינדיבידואליסטית של החוק. לפי תפיסה זו – המוצגת כמובן באופן ספרותי, ללא תמיכה טיעונית – החוק פונה באופן אינדיבידואלי לכל אחד ואחת מנמעניו. במאמר זה אני מציע לחלץ ממקורות ההלכה תפיסה רדיקלית אף יותר בנוגע לחלק מהחוקים ההלכתיים. לפי תפיסה זו, החוקים ההלכתיים, לפחות חלקם, חלים על כל פעולה ופעולה בנפרד במובן שיתבהר להלן. תפיסה זו מהדהדת רעיונות תיאולוגיים על אודות טיבה של ההתגלות, הצייווי והציות ההלכתיים, אם כי את הדין-וחשבון התיאולוגי שתפיסה זו מזמינה אשאיר להזדמנות אחרת. עיקרו של המאמר הנוכחי הוא בניתוח פילוסופי-הלכתי.

ככלל, מחוץ לתחומה של הפילוסופיה של ההלכה ניתן לחלק את השאלות הפילוסופיות לשני סוגים. הסוג האחד הוא שאלות נורמטיביות, כלומר שאלות על אודות הראוי. תחת סוג זה של שאלות נכנסות כמובן שאלות מתחום האתיקה, אבל גם שאלות באפיסטמולוגיה, בלוגיקה, באסתטיקה ועוד. הסוג האחר הוא שאלות מטפיזיות, כלומר שאלות על אודות היש. תחת סוג זה של שאלות נכנסות כמובן שאלות באונטולוגיה, אבל גם שאלות בפילוסופיה של הנפש, פילוסופיה של הסיבתיות, פילוסופיה של הזמן וכדומה. אולם, כפי שמבהיר ג'קסון, מטפיזיקה אינה מציעה רק "רשימת קניות" של "מה יש", אלא היא מנסה לתת תיאור מקיף של נושא כלשהו באמצעות מושגים בסיסיים יותר.¹ באופן דומה, מקובל לאפיין את שאלות המטפיזיקה כשאלות על אודות "המציאות האולטימטיבית"² ועל אודות הדברים והעובדות הבסיסיים ביותר ומה שנגזר

FRANK JACKSON, FROM METAPHYSICS TO ETHICS: A DEFENCE OF CONCEPTUAL ANALYSIS 4 1
(1998).

.PETER VAN INWAGEN, METAPHYSICS ch.1 (4th ed., 2015) 2

מהם.³ כמובן, יש ממשקים בין תחום הדיון הנורמטיבי לבין תחום הדיון המטפיזי. למשל, המטא־אתיקנית שואלת שאלות על אודות טיבן המטפיזי של עובדות אתיות, שהן עובדות נורמטיביות אותן חוקר האתיקן. כלומר, היא שואלת על אודות המטפיזיקה של תחום נורמטיבי.

באופן דומה ניתן להבחין גם בנוגע לשאלות בפילוסופיה של ההלכה. שאלות מסוג אחד הן שאלות נורמטיביות לגבי טעמי המצוות,⁴ מקומם של שיקולי מדיניות בשיקול ההלכתי,⁵ היחס ההלכתי לשיקולים מוסריים⁶ וכן הלאה. שאלות מסוג אחר הן שאלות מטפיזיות בנוגע לטיבן של עובדות הלכתיות וטענות הלכתיות,⁷ טיבה של אמת הלכתית⁸ וכדומה. כך, למשל, את הדיון הנרחב על נטורליזם הלכתי ושלילתו⁹ אני נוטה להבין כדיון במטפיזיקה של ההלכה בנוגע ליחסי הביסוס שמתקיימים בין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות.¹⁰ שאלות מסוג זה חותרות לתיאור מקיף של המערכת ההלכתית. גם כאן, בדיוק כמו כל חקירה מטפיזית, איננו חותרים ל"רשימת מכולת" גרידא, אלא לניתוח אבני בניינה הבסיסיות של ההלכה.

- Jonathan Schaffer, On What Grounds What, in *METAMETAPHYSICS: NEW ESSAYS ON THE FOUNDATIONS OF ONTOLOGY* 347, 379 (David Manley, David J. Chalmers & Ryan Wasserman eds., 2009); Kit Fine, Guide to Ground, in *METAPHYSICAL GROUNDING: UNDERSTANDING THE STRUCTURE OF REALITY* 37, 40 (Fabrice Correia & Benjamin Schnieder eds., 2012) 3
- ראו למשל אצל יאיר לורברבוים "על כללים וטעמים במשפט ובהלכה: מסגרת מושגית חדשה לעיון בטעמי המצוות וההלכות" מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כו 1 (2021). 4
- ראו למשל אצל עדיאל שרמר מעשה רב: שיקול הדעת ההלכתי ועיצוב הזהות היהודית (2019). 5
- ראו למשל אצל משה הלברטל מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה (מהדורה שנייה מתוקנת 1999). 6
- ראו למשל אצל יאיר לורברבוים "ריאליזם הלכתי" שנתון המשפט העברי כז 61 (תשע"ב-תשע"ג). 7
- ראו למשל אצל אבי שגיא "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ובמשמעותם" מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי 221 (עמיחי ברהולץ עורך 2003); אבינועם רוזנק "מבחני אמת ופילוסופיה של ההלכה" חלמיש למעיינו מים: מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות מוגשים לפרופ' משה חלמיש 94 (אבי אלקיים וחביבה פריה עורכים 2016). 8
- שי עקביא וזנר "היבטים אונטולוגיים של איסור במשפט התלמודי" דיני ישראל ל 91 (תשע"ה). 9
- Israel J. Cohen, The Nature of Halakha: Halakhic Naturalism VS. Halakhic Non-Naturalism, in *ROUTLEDGE COMPANION TO JEWISH PHILOSOPHY* (Daniel Rynhold & Ty Goldschmidt eds., Forthcoming 2023) 10

המאמר הנוכחי הוא פרק במטפיזיקה של ההלכה. לאורך המאמר אני מציג ובוחר שתי אנליזות פילוסופיות מתחרות על אודות טיבם המטפיזי של חוקים הלכתיים. במהלך הדברים אני נדרש גם לעיונים פילוסופיים בנוגע לחוקים אחרים – חוקי המוסר, חוקים משפטיים, חוקי טבע – בעיקר כמקורות הראה השוואתיים לניתוח טיבו של החוק ההלכתי. נקודת המבט שאני מגבש בנוגע לחוק ההלכתי מתבססת על ניתוח פילוסופי של עיקרון ייחודי מתוך ספרות ההלכה עצמה. כלומר, נקודת המבט שאני שוקל היא פנימית לספרות ההלכה והיא מניחה שהספרות התלמודית וההלכתית כפי שהיא לפנינו היא בסיס לגיטימי לעיון מסוג זה.

הניסיון לתת דין־וחשבון מסוג זה על אודות עקרונות הלכתיים – דין־וחשבון שאינו כבול בהכרח לנקודת המבט של התפתחות ההלכה, הקשריה ההיסטוריים ואופני התגבשותה – מעלה חששות מתודולוגיים שונים.¹¹ אולם, בדיון הנוכחי אני "שם בסוגריים" חששות אלו ואופי הדיון הוא כמקובל בפילוסופיה האנליטית בת זמננו, תוך התאמתו לניתוח מושגים ועקרונות הלכתיים. גישה זו נשענת על הצעות המבקשות ליישם באופן זהיר את המתודולוגיה המקובלת בפילוסופיה בכלל,¹² ובפילוסופיה האנליטית בפרט,¹³ ומצביעות על פוריותה.¹⁴ ניתן אפוא לראות במאמר הנוכחי התנסות נוספת בפוריותו של קו מתודולוגי זה, גם אם יש מקום למחקר המשך בנוגע לגלגולן ההיסטורי של התופעות ההלכתיות הנבחנות במאמר, גלגולים שאני רומז עליהם בקצרה בסעיף 2.ג.

- 11 אבי שגיא "הרהורים על המכשלות ועל האתגרים בפילוסופיה של ההלכה" עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה 27 (אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק עורכים 2008).
- 12 ימימה בן מנחם "הבניה רציונלית" דיני ישראל לה-לו 13 (תשפ"ב); בנימין פורת "הפילוסופיה של המשפט העברי: עיון מתודולוגי" דיני ישראל ל 179 (תשע"ה).
- 13 Aaron Segal, Metaphysics out of the Sources of the Halakha or a Halakhic Metaphysics?, in JEWISH PHILOSOPHY IN AN ANALYTIC AGE 34 (Samuel Lebens, Dani Rabinowitz & Aaron Segal eds., 2019); ישראל יעקב כהן אי־ודאות נורמטיבית בהלכה: עיון לוגי־פילוסופי (עבודת גמר לקראת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2018); מאיר בוזגלו "פילוסופיה של המדע והלשון: המדען, הפוסק והוראת שמות" הלכה, מטא־הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי 302 (אבינועם רוזנק עורך, 2011).
- 14 Eli Hirsch, Identity in the Talmud, 23 MIDWEST STUD. PHIL. 166 (1999); Eli Hirsch, Rashi's View of the Open Future: Indeterminateness and Bivalence, 2 OXF. STUD. METAPHYSICS 111 (2006); Jed Lewinsohn, Philosophy in Halakhah: The Case of Intentional Action, 14 TORAH U-MADDA J. 97 (2006); אריאל פורסטנברג שפות השיח התלמודי: עיון פילוסופי בדרכי ההתהוות של ההלכה האמוראית (2017).

א. החוק הכללי, המקרה הפרטי ושאלת הקדימות המטפיזית

1.1. הדילמה

ההלכה, כמערכת כללים, מורכבת מחוקים שונים הנוגעים לתחומי פעילות מגוונים; איסורי אכילה, איסורי אישות, דיני טומאה וטהרה, חובות התלויות בזמן, איסורים וחובות שבין אדם לחברו ועוד. חוקים אלו קובעים את מעמדן ההלכתי של פעולות ספציפיות שונות. לדוגמה, החוק המקראי קובע כי "אֵת הַחֲזִיר [...] טָמֵא הוּא לָכֶם, מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבְגִבְלָתָם לֹא תִגְעוּ"¹⁵. חוק זה קובע כי כאשר מונח לפניי נתח חזיר ספציפי, עלי להימנע מאכילתו. כמובן, לצד קביעת האיסור על המקרה הפרטיקולרי, החוק ההלכתי האוסר אכילת חזיר אינו עוסק רק בתקרית הפעולה (act-token) הספציפית הזו של אכילת החזיר, אלא גם, ואולי בעיקר, בסוג הפעולה (act-type) של אכילת חזיר. כלומר, כל אכילות החזיר, בתנאים דומים, אסורות מכוחו של אותו חוק הלכתי. עד כאן עוברות הלכתיות מוסכמות.

ההתלבטות התיאורטית שאני מבקש לשקול היא לגבי מה שניתן לכנות כ"סדר המטפיזי" שבין מקריי הפרטיים של החוק ההלכתי ובין ההיבט הכללי שלו. עמדה אחת, אותה אני מכנה 'ג'נרליזם הלכתי' (Halakhic Generalism), היא שההיבט הכללי של החוק קודם מבחינה מטפיזית לכל אחד ממקריי הפרטיים. על פי עמדה זו, העובדה ההלכתית שפעולה פרטית ספציפית של אכילת חזיר היא פעולה אסורה, מתקיימת הודות לעובדה ההלכתית הכללית שכל אכילות החזיר הן אסורות. העמדה המנוגדת, אותה אני מכנה 'פרטיקולריזם הלכתי' (Halakhic Particularism), היא שמקריי הפרטיים של החוק ההלכתי קודמים מבחינה מטפיזית להיבט הכללי שלו. על פי עמדה זו, העובדה ההלכתית הכללית שכל אכילות החזיר הן אסורות אינה אלא הסכום של מקריי האיסור הפרטיקולריים. כלומר, העובדה הכללית מתקיימת הודות לעובדה שכל אחת ואחת מהפעולות הפרטיות של אכילת חזיר היא פעולה אסורה.¹⁶

15 דברים יד 8.

16 מקור השראה, לא מחייב, לכינויים שהענקתי לשתי התזות המתחרות הוא מהספרות המטא-אתית, שם מתקיים דיון ער בכמה גרסאות של עמדות פרטיקולריסטיות. לדיון זה מוקדשים שני ערכים באנציקלופדיה הפילוסופית של סטנפורד, ראו: Michael Ridge & Sean McKeever, Moral Particularism and Moral Generalism, STAN. ENCYCLOPEDIA PHIL. (Nov. 29, 2016), <https://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism-generalism/> (Last visited Oct. 24, 2022); Jonathan Dancy, Moral Particularism, STAN. ENCYCLOPEDIA PHIL. (Sept. 22, 2017), <https://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/> (Last visited Oct. 24, 2022). להבחנות חשובות בין הדיון בהקשר המוסרי ובין הדיון הנוכחי בהקשר ההלכתי ראו להלן בה"ש 19.

מה שמבחינן בין שתי העמדות הוא נקודה יסודית לגבי התפקיד שמשחקות התכונות הכלליות של פעולות בקביעת מקרי האיסור הפרטיקולריים. שתי העמדות מסכימות על כך שכעניין שבעובדה כל פעולה שהיא בעלת התכונה הכללית הרלוונטית – 'היות אכילת חזיר', בדוגמה שלנו – היא גם אסורה. אולם, על פי העמדה הפרטיקולריסטית, התכונה הכללית אינה חלק מהתכונות עושות-הפסלות (wrong-making feature) של הפעולה הפרטיקולרית. במקום זאת, טוען הפרטיקולריסט, התכונה הכללית של הפעולה הכוללת תחתיה מקרים פרטיים רבים, מתפקדת אך ורק כקריטריון שבאמצעותו המחוקק ההלכתי – האל, על פי ההנחה ההלכתית – מצביע על כל אחד ואחד מהמקרים הפרטיים של אכילות החזיר, ולא כעושה-פסלות (wrong-maker); עושה-הפסלות המלא של כל אחד ואחד ממקריהן הפרטיים של הפעולות הוא אך ורק דבר האל שאסר אותו באופן ספציפי.¹⁷ התכונה הכללית אינה אלא הכלי הלשוני שבאמצעותו האל מתווך לנו, בעלי הקוגניציה המוגבלת, את כל אין-סוף מקרי האיסור הפרטיים. במילים אחרות, על פי העמדה הפרטיקולריסטית, האל בחקיקתו אסר אך ורק קבוצות של פעולות, ולא תכונות של פעולות; התכונות של הפעולות אינן אלא אמצעי תיווך בין האל המחוקק ובין נמעני החוק ההלכתי.

לעומת זאת, על פי העמדה הג'נרליסטית, כאשר האל קבע שכל אכילת חזיר היא אסורה, הוא קבע איסור על סוג הפעולה של אכילת חזיר. איסוריהם של כל אחד ממקריה הפרטיים של אכילת חזיר הם עובדות נגזרות מכך שסוג הפעולה נאסר על ידי האל. כלומר, אליבא דהג'נרליסט, התכונה הכללית 'היות אכילת חזיר' אינה רק קריטריון שבאמצעותו הצביע האל על כל אחד ואחד ממקריה הפרטיים של אכילת חזיר. על פי הג'נרליסט, התכונה הכללית הפכה להיות, בעקבות צו האל, התכונה עושת-הפסלות של כל אחד ממקריהן הפרטיים של אכילות החזיר. במילים אחרות, על פי העמדה הג'נרליסטית, האל בחקיקתו לא אסר רק קבוצות של פעולות, אלא תכונות של פעולות שבחקיקתו הוא הפכן להיות עושות-הפסלות של כל אחד ממקרי האיסור הפרטיים.¹⁸

17 להבחנה המושגית בין עושי-פסלות (wrong-makers) לבין קריטריונים לפסלות, תוך יישומה על הדיון בהקשרו המוסרי, אך באופן לא לגמרי משכנע, ראו Richard Y. Chappell, *The Right Wrong-Makers*, 103 PHIL. & PHENOMENOLOGICAL RSCH. 426 (2020), ממנו אני שואל את ההבחנה.

18 חשוב לציין כי העמדה הפרטיקולריסטית שאני מעלה לדיון בהקשר ההלכתי שונה מהעמדות הפרטיקולריסטיות שמוכרות לי מהדיון המטא-אתי. על פי העמדה הפרטיקולריסטית שאני מציע בהקשר ההלכתי תכונות כלליות של פעולות אינן משחקות שום תפקיד מהותי בקביעת מעמדן ההלכתי של אותן פעולות מלבד כאמצעי לשוני להצבעה. לעומת זאת, כפי שאני מבין את הגרסאות השונות של הפרטיקולריזם המוסרי, תכונות של פעולות, גם אם לא כלליות, משחקות תפקיד מהותי במעמדן המוסרי. נקודה חשובה נוספת שבמחינה בין הדיון המרכזי בפרטיקולריזם מוסרי לגרסה הפרטיקולריסטית שאני מציע לדיון לגבי ההקשר ההלכתי היא שחלק מהדיון בפרטיקולריזם מוסרי נשען על התובנה שהכללות

אף על פי שבמבט ראשון העמדה הג'נרליסטית נראית אינטואיטיבית יותר, אני מבקש לטעון ליתרון הסברי שיש לעמדה הפרטיקולריסטית בנוגע לחלק מהחוקים ההלכתיים. יתרון הסברי זה עשוי לספק טעם לאמץ את העמדה הפרטיקולריסטית לפחות באופן חלקי. אולם לפני שאגש לטיעון בזכות העמדה, אדייק כמה היבטים לוגיים, מטפיזיים ונורמטיביים של כל אחת משתי העמדות.

א.2. היבטים לוגיים¹⁹

כאמור, שתי העמדות מסכימות על כך שהטענה ההלכתית הכללית שלפיה 'כל אכילות החזיר הן אסורות' היא טענה אמיתית. את הטענה הכללית אייצג כפי שמקובל בלוגיקה קלאסית: $\forall x(Nx \rightarrow Dx)$. תחום הדיון הוא כל הפעולות האפשריות; אות הפרדיקט N מייצגת תכונה של פעולה, אכילת חזיר בדוגמה שלנו; אות הפרדיקט D מייצגת מעמד דיאונטי של פעולה, היות אסורה בדוגמה שלנו. כמובן, שתי העמדות גם מסכימות על כך שכאשר פעולה ספציפית a, פעולה ספציפית b וכן הלאה, הן פעולות של אכילת חזיר, הן גם אסורות הלכתית. כלומר, מוסכם על שתי העמדות כי בין הטענה הכללית שלפיה $\forall x(Nx \rightarrow Dx)$ ובין קונוינקציה ממצה של הטענות הסינגולריות $Na \& Da, Nb \& Db, \dots$ מתקיימת שקילות מטריאלית. מה ששתי העמדות אינן מסכימות לגביה הוא לגבי הסדר המטפיזי שבין העובדות השונות שטענות אלו מביעות. כל אחת מהעמדות מציעה תמונה לוגית שונה לגבי יחסי הביסוס בין הטענות השונות ולגבי התוכן של הציזוי האלוהי.

מוסריות גורפות אינן מן האפשר, ראו אצל JONATHAN DANCY, ETHICS WITHOUT PRINCIPLES (2004) 73-93. לעומת זאת, הדיון לגבי הפרטיקולריזם ההלכתי שאני מציע מוכן לקבל את אמיתותן של הכללות הלכתיות, אך למרות זאת מתנגד לייחס להן תפקיד בביסוס מקרי האיסור הפרטיים.

הניגוד בין העמדה הפרטיקולריסטית ובין העמדה הג'נרליסטית בהקשר המוסרי, בגרסה שקרובה ברוחה לניגוד שאני בוחן אך בדגשים שונים, עלה לאחרונה גם בהקשר של חוקי המוסר, ראו Selim Berker, The Explanatory Ambitions of Moral Principles, 53 (2019) Noûs 904, ואצל David Enoch, How Principles Ground, 14 Oxf. Stud. Metaethics 1 (2019), לעמדה הג'נרליסטית.

למרות הקרבה בין חלק מהדיון בהקשר המוסרי ובין הדיון בהקשר ההלכתי, יש הבדלים חשובים בין ההקשרים שמוליכים לאי-תלות בין העמדות בשני ההקשרים. מחד גיסא, בהקשר ההלכתי, אך לא בטוח שבהקשר המוסרי, יש הנחת רקע לגבי קיומו של מחוקק ושחקיקתו מנוסחת באמצעות תכונות כלליות. עובדה זו דוחפת לכיוון של העמדה הג'נרליסטית רק בהקשר ההלכתי. מאידך גיסא, בהקשר המוסרי, אך לא בטוח שבהקשר ההלכתי, כפי שאטען להלן בסעיף II.7, נראה שהתכונות הכלליות רלוונטיות במהותן לפסלותה של הפעולה. עובדה זו דוחפת בכיוון של העמדה הג'נרליסטית בעיקר בהקשר המוסרי.

סעיף זה מניח היכרות מסוימת עם לוגיקה בסיסית ועיקרו בהצגה ובהבהרה של שתי התזות המתחרות באופן מוקפד יותר. במקרה הצורך, ניתן לדלג לסעיף הבא.

על פי העמדה הג'נרליסטית, העובדה ש- a הוא N , b הוא N וכן הלאה, יחד עם העובדה הכללית ש- $\forall x(Nx \rightarrow Dx)$, מבססות את העובדה ש- a הוא D , b הוא D וכן הלאה.

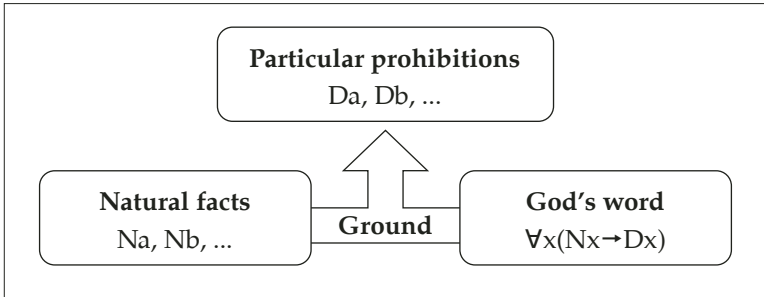


Figure 1: Halachic Generalism

לעומת זאת, על פי העמדה הפרטיקולריסטית כיוון הביסוס הוא הפוך: העובדה ש- a הוא N , b הוא N וכן הלאה, יחד עם העובדה ש- a הוא D , b הוא D וכן הלאה, הן שמבססות את העובדה הכללית ש- $\forall x(Nx \rightarrow Dx)$.

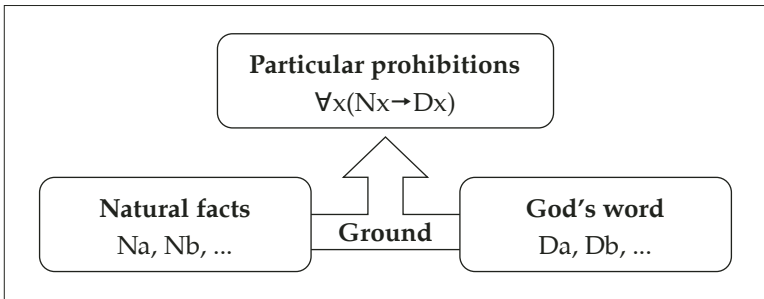


Figure 2: Halakhic Particularism

הבדלים אלו באשר לסדר של יחסי הביסוס שבין העובדה הכללית והעובדות הפרטיות מבטאים הבדלים יסודיים באשר לעושי-האמת (truth-makers)²⁰ של ההכללות על פי כל אחת מהעמדות. כאמור, שתי העמדות מקבלות את ההכללה שלפיה 'כל אכילות החזיר הן אסורות'. אולם, על פי העמדה הפרטיקולריסטית עושי-האמת של הטענה הכללית

20 באופן בסיסי, עושי-אמת, כשמש, הם אותן עובדות שהודות להן טענה מוסימת היא אמיתית
 DAVID M. ARMSTRONG, UNIVERSALS: AN OPINIONATED INTRODUCTION 88 (1989). לסקירת
 הדיון בטיבם של עושי אמת ראו Fraser MacBride, Truthmakers, STAN. ENCYCLOPEDIA
 PHIL. (Feb. 13, 2019), <https://plato.stanford.edu/entries/truthmakers/> (Last
 visited Oct. 24, 2022).

שלפיה 'כל אכילות החזיר הן אסורות' משתנים מעולם לעולם בהתאם להשתנות המקרים הפרטיים של אכילות החזיר מעולם לעולם; בעולם W_1 שבו פעולות a ו-b הן המקרים הפרטיים של פעולות אכילות חזיר, עובדות a ו-b הן עושי-האמת של הטענה הכללית, אך בעולם W_2 שבו c ו-d הם המקרים הפרטיים של פעולות אכילות חזיר, עובדות c ו-d הן עושי-האמת של הטענה הכללית. לעומת זאת, על פי העמדה הג'נרליסטית, העובדה שהמקרים הפרטיים משתנים מעולם לעולם, אינה משנה את עושי-האמת שבבסיס הטענה הכללית, שהלא, המקרים הפרטיים, על פי הג'נרליסט, כלל אינם חלק מעושי-האמת של הטענה הכללית.

הנקודה הטכנית מהפסקה הקודמת מביאה לידי ביטוי את ההבחנה המטפיזית בין התפקיד שממלאות התכונות הכלליות בביסוס האיסורים הפרטיקולריים על פי כל אחת משתי העמדות. יציבות עושי-האמת של הטענה הכללית על פני עולמות שונים, על פי העמדה הג'נרליסטית, משקפת את היחס המטפיזי שבין תכונות כלליות ובין אובייקטים שמדגימים אותן; גם כאשר האקסטנציה של תכונה כללית כלשהי משתנה מעולם לעולם, התכונה נשארת בדיוק אותה תכונה. ובהקשר שלנו, האל בחקיקתו אסר את התכונה הכללית של הפעולה – כלומר, את אותו יש אבסטרקטי ששומר על זהותו על פני עולמות שונים בעלי אקסטנציות שונות – ולא את מקריה הפרטיים המשתנים מעולם לעולם. האיסור על התכונה הכללית של הפעולה נשאר זהה בעולמות שונים גם אם האקסטנציות של המקרים הפרטיים משתנות מעולם לעולם. לעומת זאת, על פי העמדה הפרטיקולריסטית, ההשתנות של עושי-האמת מעולם לעולם – כלומר, המקרים הפרטיים שעומדים בבסיס ההכללה – משקפת את העובדה שהתכונה הכללית של הפעולה אינה משקפת תפקיד בביסוס מקרי האיסור הפרטיקולריים.

א.3. היבטים מטפיזיים

הדיון מהסעיפים הקודמים לגבי התפקיד של התכונה הכללית של פעולות בביסוס מקרי האיסור ההלכתיים הפרטיקולריים מספק תמונות שונות באשר לטיבו של החוק ההלכתי. על פי העמדה הג'נרליסטית החוק ההלכתי קובע יחס בין תכונות; תכונות טבעיות מכאן, ותכונות נורמטיביות מכאן. לעומת זאת, על פי העמדה הפרטיקולריסטית, החוק ההלכתי קובע יחס בין עובדות – ולא בין תכונות – עובדות טבעיות מכאן ועובדות נורמטיביות מכאן.

ניתן להבהיר את הנקודה האחרונה באמצעות אנלוגיה לחוקי טבע, שבמסגרת הדיון התיאורטי לגבי טיבם עולה ההבחנה בין שני סוגי היחסים. אינטואיטיבית, יש הבדל בין ההכללה שלפיה 'כל גוש זהב אינו שוקל יותר מ-100,000 ק"ג' לבין ההכללה שלפיה 'כל גוש שעווה נמס בטמפרטורה שהיא מעל 60 מעלות'. כפי שמקובל לחשוב, אף על פי ששתי הטענות הן בעלות צורה אוניברסלית – כלומר הן טענות כוללות – ואף על

פי ששתייהן טענות אמיתיות, יש ביניהן הברלים חשובים. ההכללה לגבי משקלם של גושי הזהב היא הכללה מקרית, לעומת ההכללה לגבי טמפרטורת ההמסה של שעווה שהיא עולה כדי חוק טבע.

כפי שהמפל מצייע לחשוב על זה,²¹ הטענה לגבי גושי הזהב היא אומנם אמיתית, אולם היא חסרת ערך הסברי. כלומר, אין שום דבר בעובדה שאובייקט כלשהו הוא גוש זהב שמסביר את העובדה שהוא שוקל פחות מ-100,000 ק"ג. משום כך, כשעולה השאלה "מדוע גוש הזהב הזה שוקל פחות מ-100,000 ק"ג?", טענה זו, למרות כלליותה, אינה חלק מהתשובה. חוסר הערך ההסברי של טענה זו קשור בעובדה שטענה זו כושלת במבחן נוגדי-המציאות (counterfactual test).²² יש עולם קרוב, כלומר עולם שדומה בחוקי הטבע שלו לעולם האקטואלי שלנו, שבו קיים גוש זהב ששוקל מעל ל-100,000 ק"ג; למשל עולם שבו חיברנו כמה גושי זהב יחד. רק במקרה יצא שבעולם האקטואלי זה אינו המצב. לעומת זאת, הטענה הכללית לגבי גושי השעווה, לא רק שהיא אמיתית, אלא היא גם מהווה בסיס להסבר, לפחות חלקי, של אירוע קונקרטי שבו גוש שעווה ספציפי נמס. הסבריות זו קשורה גם היא במבחן נוגדי-המציאות; אין עולם קרוב – שדומה בחוקי הטבע שלו לעולם האקטואלי – שבו שעווה נמסה בפחות מ-60 מעלות. מאפיינים פרדיגמטיים אלו, והקשרים ביניהם, כרוכים בקשיים תיאורטיים מורכבים,²³ אולם לצורך האנלוגיה שלי להקשר הנורמטיבי די בתחושה הראשונית שמאפיינים אלו מספקים.

חידה מרכזית שהספרות נדרשה אליה היא מה – מבחינה מטפיזית – עומד בבסיס ההבדל העמוק בין הכללות מקריות ובין חוקי טבע.²⁴ אחת מהגישות המרכזיות שעלו להבחין בין חוקי טבע והכללות מקריות פונה לרעיון של יחסים בין תכונות כלליות. הנה ניסוח של העמדה:

Suppose it to be a law that Fs are Gs. F-ness and G-ness are taken to be universals. A certain relation, a relation of non-logical or contingent necessitation, holds between F-ness and G-ness. This state of affairs may be symbolized as 'N(F,G)'. Although N(F,G) does not obtain of logical necessity, if it does obtain then

.CARL HEMPEL, PHILOSOPHY OF NATURAL SCIENCE 244-248 (1966) 21

22 נוגדי-המציאות (counterfactuals) הם סוג מסוים של תנאים שהרישא שלהם מניחה מצב עניינים שלא מתקיים בעולם האקטואלי והסיפא שלהם טוענת מה מתקיים במצבים אלו. דיון בטיבם הלוגי של פסוקים מסוג זה הוביל להתפתחויות חשובות בלוגיקה ובמטפיזיקה, ראו William B. Starr, Counterfactuals, STAN. ENCYCLOPEDIA PHIL. (Jan. 18, 2019), <https://plato.stanford.edu/entries/counterfactuals/> (Last visited Oct. 24, 2022).

.BORIS KMENT, MODALITY AND EXPLANATORY REASONING (2014) 23

24 John W. Carroll, Laws of Nature, STAN. ENCYCLOPEDIA PHIL. (Nov. 16, 2020), <https://plato.stanford.edu/entries/laws-of-nature/> (Last visited Oct. 24, 2022)

it entails the corresponding Humean or cosmic uniformity:
 $(x) (Fx \rightarrow Gx)$. That each F is a G, however, does not entail that
 F-ness has N to G-ness.²⁵

על פי עמדה זו, חוקי טבע מבטאים יחסים בין תכונות כלליות, לעומת הכללות מקריות שמבטאות רק יחסים בין עובדות פרטיקולריות.

יש שפקפקו במובנה של ההבחנה בין יחסים בין תכונות לבין יחסים בין עובדות, בפרט לאור העובדה שאין מדובר כאן ביחס הכרחי.²⁶ למרות פקפוק זה, אני חושב שגם אם בהקשר של חוקי טבע יחס בין תכונות עלול להיות מואשם במסתוריות חשודה, בהקשר הנורמטיבי אין בו שום מסתורין מיוחד. רכיב מרכזי, ולא חשוד במיוחד, של תיאוריות נורמטיביות הוא הרעיון של טעמים לפעולה, ובמסגרתו ניתן להבין את הרעיון של יחס בין תכונות בהקשר הנורמטיבי: כאשר תכונה ψ של פעולה x מספקת טעם להימנעות ממנה, היחס שמבטאת ההכללה הנורמטיבית "כל x הוא Dx ", הוא יחס שמתקיים בין ψ -ness ובין תכונת האיסור. הכללה זו לגבי טעמים לפעולה מבטאת, באופן לא מסתורי במיוחד, יחס בין תכונות. לעומת זאת, כאשר התכונה ψ כשלעצמה אינה מספקת טעם להימנעות מפעולה x , גם אם היא חופפת – בעולם האקטואלי, במקרה, ואולי אפילו בכל עולם, בהכרח²⁷ – לתכונה שכן מספקת טעם כזה, נראה סביר לראות בהכללה זו אך ורק יחסים בין עובדות, בלי שום יחסים בין תכונות.

25 David M. Armstrong, *What is a Law of Nature?* 85 (1983). לדובר מרכזי נוסף של

העמדה, ראו Fred I. Dretske, *Laws of Nature*, 44 *Phil. Sci.* 248 (1977).

26 David Lewis, *New Work for a Theory of Universals*, 61 *Australasian J. Phil.* 343, 366 (1983).

27 אני לא רואה טעם להיכנס לשאלות סבוכות לגבי היפר-אינטנסיונליות, כלומר שאלות לגבי זהותן של תכונות שוות אקסטנציה בכל עולם אפשרי. למשל, האם התכונה של היות המספר 2 והתכונה של היות מספר ראשוני זוגי – תכונות ש"תופסות" בכל עולם את אותו אובייקט בדיוק – זו אותה תכונה? אם התשובה חיובית, ניתן אפוא לומר כי כאשר שתי תכונות חופפות בכל העולמות, ונדמה כי רק אחת מהן מספקת טעם לפעולה, הרי שגם התכונה השנייה מספקת את אותו טעם לפעולה שהלא על פי ההנחה, התכונה השנייה זהה לתכונה הראשונה.

דומני כי אפשר להניח שאלה זו בצד במסגרת הדיון הנוכחי. אם כן, לדיון זה עשויה להיות זיקה לשאלת מעמדן המורדלי של העובדות ההלכתיות הבסיסיות. תחת ההנחה שתכונות חופפות בכל עולם הן תכונות זהות, ותחת ההנחה שהעובדות ההלכתיות הבסיסיות הן הכרחיות, ההצעה הפרטיקולריסטית אותה אני מפתח בגוף הטקסט הופכת כמעט לבלתי קוהרנטית. הן משום שאני לא מקבל את הכרחיותן של העובדות ההלכתיות הבסיסיות (ראו כהן, לעיל ה"ש 14, בפרק ג), והן משום שאינטואיטיבית העמדה ברבר זהותן של תכונות שוות אקסטנציה בכל עולם נראית לי בלתי סבירה, אני מרשה לעצמי להתעלם מאתגר תיאורטי זה.

ההבחנה בין שני סוגי היחסים, והחלטה על ההקשר הנורמטיבי, מאפשרת למסגר את הניגוד בין שתי התזות, הג'נרליסטית והפרטיקולריסטית. על פי העמדה הג'נרליסטית, האל בחקיקתו, ובתוקף סמכותו, קבע יחס בין התכונה הכללית N-ness של פעולות ובין התכונה הדיאונטית D-ness. בחקיקתו, האל הפך את התכונה N לכזו שמספקת טעם עבור נמעני החוק להימנעות מכל אחת מהפעולות שמדגימות אותה. לעומת זאת, על פי העמדה הפרטיקולריסטית, האל בחקיקתו קיבץ את כל המקרים הפרטיקולריים ו"הכניס אותם" לתוך קבוצת הפעולות האסורות, בלי לכוון שום יחס בין התכונה הטבעית N ובין התכונה הדיאונטית D. גם לאחר חקיקת האל, בדיוק כמו לפני חקיקתו, התכונה הטבעית N אינה מספקת טעם לנמעני החוק לפעול או להימנע מהמקרים הפרטיים שמדגימים אותה, אלא לכל היותר משמשת כאופן הזיהוי של אותם המקרים שהאל אסר. הדבר היחיד שמספק טעם נורמטיבי הוא צו האל שחל על כל אחד ואחד מהמקרים הפרטיקולריים הרלוונטיים.

4. היבטים נורמטיביים

כפי שפיתחתי עד כה את שתי העמדות המתחרות, עולה החשד כי העמדה הפרטיקולריסטית מוזרה מאוד: תחת ההנחה יש בכוחו של האל לחוקק באיזו דרך שירצה, מדוע להניח שהוא בחר בדרך הפרטיקולריסטית שנראית די משונה? או באופן אחר, ניתן להמיר את השאלה על שיקוליו של האל לשאלה פנים-הלכתית על שיקוליהם של אנשי ההלכה: איזה הישג נורמטיבי חשוב שייחודי לתמונה הפרטיקולריסטית, ושנעדר מהתמונה הג'נרליסטית, עשוי לספק טעם לאמץ אותה?

נראה שהתשובה לשאלות אלו עשויה לבוא מכיוונה של תודעת הציות לאל. תודעה זו דומיננטית להקשר ההלכתי, לפחות לחלקים נכבדים ממנו, ויש לה השלכות רבות ובהן השלכות תורת-משפטיות.²⁸ נראה כי התמונה הפרטיקולריסטית קשורה הדוקות במבנה המוטיבציוני שבמרכזו תודעת הציות לאל. מחויבות קיצונית זו לתודעת הציות לאל, כך אני מבקש לטעון, נעדרת מהתמונה הג'נרליסטית.

ברגיל, גם מחוץ להקשר ההלכתי, שיפוטינו הנורמטיביים אינם עוסקים רק במעמדן הדיאונטי של פעולות או בערכן של תוצאותיהן, אלא גם במוטיבציות שבבסיסן. כך, למשל, מלבד העובדה שאנחנו חושבים שמתן צדקה הוא פעולה ראויה, שגם מוליכה לתוצאות טובות, אנחנו גם שופטים את המוטיבציות שבבסיס פעולה זו. תיאוריות נורמטיביות שונות תחלוקנה ביניהן על טיב היחסים בין סוגי עובדות אלו – המוטיבציה, הפעולה והתוצאה – ותיאוריות של אתיקת הסגולה הטובה (Virtue Ethics) תענקנה

מקום מרכזי לשאלת המוטיבציה של הסוכן המוסרי.²⁹ עם זאת, גם תיאוריות מתחרות תסכמנה על חשיבותן הנורמטיבית של עובדות מוטיבציוניות.

כך, בדרך כלל נחשוב שהאדם המוסרי הנעלה (virtuous person) הוא מי שלא רק מקיים את חובתו ונותן צדקה לעני הרעב שלפניו, אלא הוא גם עושה זאת מהטעם הנכון. השלמות המוסרית שנייחס לנתינת צדקה לעני שמונעת מתוך רגישות למצבו של העני תהיה גדולה מהמעלה שנייחס לנתינת צדקה שמונעת רק מתוך שאיפה לכבוד. נראה שבבסיס שיפוט זה עומדת העובדה שהרעב של העני, ולא הכבוד של נותן הצדקה, הוא שקובע את מעמדה המוסרי של הפעולה. הציפייה שלנו מהאדם הנעלה היא שהוא יפעל מתוך מה שבאמת משנה נורמטיבית. כלומר, הציפייה שלנו היא שהטעם המוטיבציוני – העובדות שמניעות אותו לפעולה בהקשר הקונקרטי – יתלכד עם הטעם הנורמטיבי – התכונות שבאמת קובעות את מעמדה הנורמטיבי של הפעולה.

בנקודה כללית זו נראה שאין הבדל עקרוני בין ההקשר ההלכתי ובין ההקשר המוסרי. גם בהקשר ההלכתי, נראה שנרצה לומר שיש משהו פגום ב"מעלתו ההלכתית" של מי שהימנעותו מאכילת חזיר מונעת מתוך רצון שילדיו יתקבלו למוסדות הלימוד הרלוונטיים, טעם שלא נראה כמו הטעם הנכון להימנעות כזו. אומנם לא נפל פגם במעשיו של אותו אדם מבחינת הפרת האיסור של אכילת חזיר, שהלא הוא נמנע מעבירה על האיסור ההלכתי, אולם נראה סביר לחשוב שלא ניתן לראות בו אדם ברה"מעלה הלכתית. באופן דומה לתובנה שעלתה בפסקה הקודמת, נראה שהציפייה שלנו מהאדם ברה"מעלה היא שהטעם המוטיבציוני יתלכד עם הטעם הנורמטיבי. שיקולי קבלת ילדים למוסדות הלימוד, גם אם נניח שהם שיקולים בעלי ערך, הם פשוט לא חלק ממה שהופך ארוחות לכשרות.

נראה אפוא שהן בהקשר ההלכתי והן בהקשר המוסרי, פעולה מתוך מה שמשנה נורמטיבית היא מה שהופך את הפעולה לפעולה הנעלית. בשני ההקשרים, קיימת ברקע ציפייה להתלכדות בין הטעם המוטיבציוני שמניע את הסוכן, לבין הטעם הנורמטיבי שקשור במה שבאמת קובע את העובדות הנורמטיביות. אולם מעבר לנקודה עקרונית זו הדברים הופכים להיות פחות ברורים. בהקשר המוסרי, בדרך כלל, די ברור לנו מה נחשב למה שמשנה נורמטיבית; זה נראה לנו סביר שהשקט רעבו של העני היא מה שמשנה נורמטיבית, ומשום כך פעולה מתוך טעם זה הופכת את הפעולה לפעולה הנעלה. אולם בהקשר ההלכתי לא ברור איזו תכונה היא שמשנה מבחינה נורמטיבית. האם הימנעות מפעולה x משום שהיא פעולה של אכילת חזיר – תהיה תכונה זו אשר תהיה; קשורה בצבעו של החזיר, במבנה הביולוגי של החזיר או כל תכונה טבעית אחרת – אך זאת

Rosalind Hursthouse & Glen Pettigrove, *Virtue Ethics*, STAN. ENCYCLOPEDIA PHIL. 29 (Oct. 11, 2022), <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/> (Last visited Oct. 24, 2022).

בלי שתתלווה להימנעות זו תודעת ציות לצו האל, האם היא עולה כדי הפעולה הנעלה הלכתית? האם מעמדה של הימנעות מאכילת חזיר מתוך מוטיבציית ציות לאל, שונה במעמדה של הימנעות כזו רק בשל אחת מתכונותיו הטבעיות של החזיר?

שאלה זו, הן לגבי ההקשר ההלכתי והן בהשוואתה להקשר המוסרי, אינה שאלה חדשה והיא נידונה לא מעט. עמדה מקובלת של הרמב"ם ואחרים – בעקבות מקורות סותרים – עונה על שאלה זו תוך שימוש בהבחנה ידועה בין שתי קטגוריות של מצוות, ה'שמעיות' לעומת ה'שכליות'.³⁰ כמוכּוּן, לא תמיד קרהגבול בין שני סוגי המצוות ברור, והוגים שונים מסווגים באופן שונה מצוות שונות,³¹ אולם עצם ההבחנה העקרונית מקובלת ואינטואיטיבית.

עיקרה של ההבחנה הוא בין המצוות שהתבונה האנושית מזהה את ערכן באופן בלתי תלוי בצו האל, המכונות 'המצוות השכליות' או ה'משפטים'. דוגמאות פרדיגמטיות הן איסורי גנבה, רצח, מצוות צדקה וכדומה, שניתן לראות בהן חובות מוסריות. לגבי מצוות מסוג זה – כך אני מציע להבין את הרמב"ם – שרגישות לעובדות הטבעיות הרלוונטיות – רעבו של העני, כאבו של הסובל וכן הלאה – היא המוטיבציה הנעלה. ניתן להבין את עמדה זו בהתאם לעיקרון הכללי אותו ניסחתי לעיל לפיו המוטיבציה הנעלה היא זו שמתלכדת עם מה שמשנה מבחינה נורמטיבית; נראה כי מה שמשנה מבחינה נורמטיבית אלו בדיקת התכונות הרלוונטיות ומשום כך, ובהתאם לעיקרון הנזכר, רגישות לתכונות אלו היא שמספקת את המוטיבציה הנעלה.

לעומת זאת, המצוות השמעיות, שנקראות גם לעיתים 'חוקים', הן מצוות שהתבונה האנושית אינה מזהה את ערכן באופן בלתי תלוי בצו האל. הדוגמאות הפרדיגמטיות שמובאות לסוג מצוות זה הן איסורי האכילה השונים, שעטנז, דיני טומאה וטהרה וחלק מאיסורי עריות, מצוות שניתן לראות בהן מצוות דתיות א'מוסריות. לגבי מצוות מסוג זה, כך אני מציע להבין את עמדת הרמב"ם, רגישות לתכונות הרלוונטיות אינה מספקת את המוטיבציה הנעלה; המוטיבציה הנעלה היא אך ורק רגישות לצו האל. כלומר, איש המעלה הדתי יפעל או יימנע מפעולות אלו אך ורק מתוך מוטיבציית הציות לאל.

30 ראו רמב"ם, פירוש המשניות, הקדמת 'שמונה פרקים' למסכת אבות, פרק שישי. הרמב"ם מביא כמה מקורות שתומכים בהעדפת ההזדהות של עושה הטוב עם הטוב ("נפש רשע אָנְתָּה רע" [משלי כא 10]; "שמחה לצדיק עשות משפט" [שם, 15]) לעומת מקורות סותרים ("כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו [בבלי, סוכה נב, ע"א]; "לפום צערא אגרא" [משנה, אבות ה, יט]; "לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר בחלב [...] אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי" [ספרא, ויקרא, כ, כו]).

31 לסקירת מופעה של ההבחנה בין המצוות השמעיות והמצוות השכליות אצל הוגים נוספים ראו ABRAHAM CHILL, THE MITZVOT: THE COMMANDMENTS AND THEIR RATIONALE, Ch.1. (2000).

טענה זו, לגבי צו האל כמוטיבציה הנעלה לקיומן של המצוות השמעיית, מתקבלת מהעמדה הפרטיקולריסטית. כזכור, על פי עמדה זו, האל בחקיקתו לא אסר את התכונות הכלליות של הפעולה, אלא רק הצביע באמצעותו על אין-ספור המקרים הפרטיים. כלומר, גם לאחר צו האל, התכונות הכלליות אינן חלק ממה שמשנה נורמטיבית. הדבר היחיד שבכל זאת קובע את מעמדן הנורמטיבי של הפעולות הרלוונטיות, הוא אך ורק צו האל שחל על כל אחד ואחד מהפעולות הפרטיקולריות. משום כך, טעם מוטיבציוני שרגיש לתכונות הטבעיות, אך לא לצו האל, אינו מתלכד עם הטעם הנורמטיבי של מה שבאמת משנה מבחינה נורמטיבית. הדבר היחיד שכן משנה מבחינה נורמטיבית, ושמשפך טעם נורמטיבי בעל אופי כללי, על פי התמונה הפרטיקולריסטית, הוא אך ורק העובדה שהפעולה הפרטיקולרית נופלת תחת צו האל.

לעומת זאת, על פי העמדה הג'נרליסטית, העובדות הטבעיות הן חלק ממה שמשנה נורמטיבית. שהלא, גם אם נניח שעובדות אלו הפכו להיות חשובות מבחינה נורמטיבית רק בעטיו של צו האל, התפקיד שממלא צו האל הוא הפיכת העובדות הטבעיות לכאלו שחשובות מבחינה נורמטיבית. תחת עמדה זו, לא ברור איזה פגם נופל במוטיבציה של מי שפועל מתוך רגישות לעובדות אלו; הלא הוא פעל בדיוק מתוך מה שבאמת חשוב מבחינה נורמטיבית, לאחר צו האל. איזה פגם נופל במי שטעמיו המוטיבציוניים אכן רגישים למה שמשנה נורמטיבית – העובדות הטבעיות – אך לא רגישים למה שהופך אותן לכאלו?³² האם נצפה, למשל, מנותן הצדקה ברהמעהלה לפעול מתוך רגישות לעובדות האבולוציוניות שהפכו את הרעב לסבל? או באנלוגיה שאולי מדויקת יותר: האם נצפה מנותן הצדקה ברהמעהלה לפעול מתוך רגישות לחוקי המוסר שהופכים את פעולתו לחובה מוסרית? נדמה שלא, לפחות לא באופן טריוויאלי.³³

אם כן, תחת העמדה הג'נרליסטית, נראה סביר לטעון שטעמים המעוגנים אך ורק בתכונות הטבעיות – התכונות שחשובות מבחינה נורמטיבית, לפחות לאחר צו האל – הם טעמים שיכולים להיחשב כמוטיבציה נעלה. אם חשוב לנו בכל זאת לשמור על תודעת הציות כמוטיבציה הנעלה לקיום המצוות, לפחות לגבי החלק של המצוות השמעיות, העמדה הפרטיקולריסטית עושה זאת באופן אלגנטי.

32 את ההבחנה בין מוטיבציה שרגישה למה שחשוב מבחינה נורמטיבית לבין מוטיבציה שרגישה למה שהופך את מה שחשוב מבחינה נורמטיבית לכזה אני שואל מ' Mark Schroeder, *Cudworth and Normative Explanations*, 1 J. ETHICS SOC. PHIL. 1 (2005) שדן בה בהקשר שונה, אך קרוב לענייננו.

33 השאלה אם בהקשר המוסרי יש טעם לצפות לפעילות שרגישה מוטיבציונית לחוק המוסרי, ולא לסבלו של העני, ולבעיות התיאורטיות שכרוכות בתשובה החיובית על שאלה זו, תשובה המיוחסת לקאנט, ראו, Thomas Hurka, *A Surprisingly Common Dilemma*, 16 J. MORAL PHIL. 74 (2019).

א.5. סיכום ביניים

על פי העמדה הג'נרליסטית האל בחקיקתו הטיל איסור על התכונות הטבעיות. לטענה הכללית שלפיה "כל אכילת חזיר היא אסורה" יש קדימות לוגית לטענה שלפיה "פעולה זו של אכילת חזיר היא אסורה". קדימות לוגית זו בין הטענות מבטאת את הקדימות המטפיזית שבין התכונה הכללית ובין העובדות הפרטיקולריות. משמעה של קדימות זו הוא שהאל בחקיקתו קבע יחסים בין התכונות של הפעולות ובין התכונות הנורמטיביות. בהתאם לכך, טעם מוטיבציוני שרגיש אך ורק לתכונות הטבעיות, מתלכד עם מה שבאמת משנה מבחינה נורמטיבית. משום כך, גם טעם מוטיבציוני כזה אמור לעלות כדי מוטיבציה נעלה.

לעומת זאת, על פי העמדה הפרטיקולריסטית, האל בחקיקתו הטיל איסור אך ורק על קבוצות של פעולות פרטיקולריות ולא על תכונותיהן. לטענות הפרטיקולריות שצורתן "פעולה זו של אכילת חזיר היא אסורה" יש קדימות לוגית לטענה שלפיה "כל אכילת חזיר היא אסורה". קדימות לוגית זו בין הטענות מבטאת את הקדימות המטפיזית שבין העובדות הפרטיקולריות ובין התכונה הכללית. משמעה של קדימות זו היא שהאל בחקיקתו קבע אך ורק יחסים בין עובדות פרטיקולריות ובין עובדות נורמטיביות. בהתאם לכך, טעם מוטיבציוני שרגיש אך ורק לתכונות הטבעיות אינו מתלכד עם מה שבאמת משנה מבחינה נורמטיבית. משום כך, טעם מוטיבציוני כזה אינו עולה כדי מוטיבציה נעלה. הטעם הנורמטיבי היחיד, בעל האופי הכללי, שנשאר באופן הוא פעולה מתוך ציות לדבר האל.

ב. מ'פרטיקולריזם הלכתי' לעקרון 'אין איסור חל על איסור'

ב.1. מתווה לטיעון

עד כה, הצגתי את שתי התזות המתחרות שעומדות על הפרק. כעת אני מבקש לחלץ מתוך הספרות התלמודית וההלכתית טעם נוסף, לצד השיקול המוטיבציוני שהצגתי, לאמץ את העמדה הפרטיקולריסטית. כמובן, ספרות ההלכה היא בעיקרה ספרות שמנחה מה לעשות והיא אינה מוטרדת משאלות תיאורטיות, ודאי שלא שאלות מסוג זה, ובוודאי לא באופן ישיר. שתי החלופות התיאורטיות כאחת זרות לדיון ההלכתי גופו. אולם איני מבקש להצביע על תמיכה טקסטואלית או אפילו פרשנית, מתוך ספרות ההלכה עצמה, בזכות אחת משתי העמדות. אולם, מכאן ועד לסוף המאמר אני מבקש לטעון שההצדקה הטובה ביותר לעיקרון הלכתי מרכזי ומקובל, נשענת במובלע על העמדה הפרטיקולריסטית.

על פי עיקרון זה, במקרים של היקבעות יתיר נורמטיבית שבהם אותה פעולה נופלת תחת שני חוקים הלכתיים שונים "אין איסור חל על איסור" (להלן: אאחע"א). לאחר הצגת העיקרון ופרשנותיו המקובלות, על רקע עקרונות הלכתיים נוספים הדומים בתשתיתם,

אני מציג את הקושי בהצדקתו תוך דגש על השוואה בין תחומים הלכתיים שונים ובין ההלכה לבין תחומים קרובים – המוסר והמשפט. לאחר מכן אני מציע להבין עיקרון זה כתפיסה אקסטנציונלית של חלק מהחוקים ההלכתיים, תוך הסתמכות על סייגיו המרכזיים של העיקרון. את התפיסה האקסטנציונלית של האיסור ההלכתי אני מנגיד להקשרים הנורמטיביים האחרים – המוסר, המשפט וחלק מההקשרים ההלכתיים – שנראה שהם מתפקדים באופן לא־אקסטנציונלי. לבסוף, את ההבחנה בין ההקשרים השונים אני משכן במסגרת הדילמה התיאורטית שבין העמדה הפרטיקולריסטית והעמדה הג'נרליסטית.

ב.2. התופעה: עקרון אאחע"א

אדם פונה לרב בשאלה על כשרותו של מוצר שחזיר הוא אחד מרכיביו. בהתאם לרשימת בעלי החיים המותרים באכילה על פי ההלכה ובהתאם לדיני תערובות, הרב פוסק שמוצר זה אסור באכילה. לאחריו מגיע לרב אדם עם שאלה בנוגע לכשרותו של מוצר דומה בכל רכיביו, מלבד העובדה שבמוצר זה מעורבים גם רכיבי חלב שאמורים לאסור אותו באכילה גם על בסיס איסור בשר בחלב. גם כאן, כמובן, הרב פוסק שמוצר זה אסור באכילה. כעת עולה השאלה, האם יש הבדל מעניין בין שני המקרים? האם אכילת המוצר השני שמפירה הן את החוק האוסר על אכילת חזיר והן את החוק האוסר על אכילת בשר בחלב אסורה יותר, או באופן אחר, מאכילת המוצר השני שאסור רק משום חוק הלכתי אחד? נשקול דוגמה נוספת. על פי ההלכה, יחסי אישות בין איש לבין גרושתו של אחיו, אסורים באיסור "אשת אח". כמו כן יחסי אישות בין איש לבין אחותה של גרושתו, אף הם אסורים באיסור "אחות אישה". נניח כעת מצב שבו שני אחים היו נשואים לשתי אחיות ושני הזוגות התגרשו. במצב זה, כל אחת מהנשים היא "גיסתו פעמיים" של כל אחד משני האחים, בשל שני קשרי המשפחה. האם יש הבדל בין האיסור שמוטל על היחסים בין מי שהם "גיסים פעמיים" לבין מי שהם "גיסים רק פעם אחת"? האם אישה שהייתה רק אשת־אח, אסורה פחות, או באופן אחר, ממי שהייתה גם אשת־אחיו וגם אחות־אשתו?

לגבי שתי דוגמאות אלו, ולגבי דוגמאות רבות נוספות הפזורות בתלמוד ובספרות ההלכה, עמדה מרכזית קובעת כי "אין איסור חל על איסור"³⁴. על פי עיקרון זה, כאשר אותה פעולה אסורה משום שני חוקים הלכתיים שונים, היא אינה אסורה יותר, או באופן

34 להצגת העיקרון, דוגמאות שונות מספרות התלמוד וההלכה, הסייגים השונים והפניות למקורות הרבים בתלמוד ובפוסקים, ראו "אין איסור חל על איסור" אנציקלופדיה תלמודית כרך א (הרב שלמה יוסף זיון עורך ראשי 1947). לעיקרון זה הוקדשו כמה חיבורים תורניים: מנשה דוד ששון ללמד על הכלל: כללי אין איסור חל על איסור (ירושלים תשנ"ב); שמואל אהרן פיש משברי ים: בענייני אין איסור חל על איסור (בני ברק תשס"ה); שמשון אלטמן אחי וראש: בעניין אין איסור חל על איסור (בני ברק תשס"ה).

אחר, בהשוואה למקרים שבהם על אותה הפעולה חל רק חוק הלכתי אחד. התלמוד מזכיר בשם רבא ורבי יוחנן הסתייגות עקרונית שלפיה כאשר בפעולה אחת מופרים שני איסורים, הסוכן המפר ראוי לגינוי מיוחד והוא "נקבר בין רשעים גמורים",³⁵ אולם מבחינת המעמד הדיאונוטי של הפעולה אין הבדל אם פעולה זו מפירה חוק הלכתי אחד או שניים. אף על פי שניסוח מפורש של העיקרון אינו מופיע בספרות התנאים, ומכמה משניות אף עולה לכאורה שלילת העיקרון,³⁶ עיקרון זה הפך בהדרגה למרכזי בתלמוד ואף נפסק להלכה.³⁷ המשניות שנראות כסותרות לעיקרון מתפרשות בתלמוד ובמפרשים לאור סייגיו של העיקרון (שיזכרו בקצרה להלן בסעיף III.ד).

כדרכם של טקסטים תלמודיים הפרשנות המדויקת של עיקרון זה שנויה במחלוקת. יש שהציעו לצמצמו לעיקרון ענישתי גרידא שלפיו אדם לא נענש על אותה פעולה פעמיים. מנגד, רבים טוענים שעיקרון זה בסיסי יותר והוא תקף כבר ברמה ההרשעית ולפיו על פעולה אחת כלל לא יכולים להצטבר שני איסורים שונים. על פי עמדה זו, גם אם פעולה אחת היא בעלת שני מאפיינים שונים, שכל אחד מהם הוא תנאי מספיק לתחולתו של חוק הלכתי נפרד, אין בכך כדי לגרור שום הבדל במעמדה ההלכתי של הפעולה. במסגרת הנוכחית איני עוסק בפרשנות הטקסטים התלמודיים ואצמד לפרשנות האחרונה של העיקרון בהתאם למה שעולה מפשטות הסוגיות התלמודיות וממשמעותו המילולית של העיקרון. הנה הניסוח הכללי של העיקרון בפרשנות שאני נצמד אליה מכאן והלאה:

עקרון אאחע"א: פעולה x שהיא בעלת שתי תכונות שכל אחת מהן היא תנאי מספיק לאיסורה ההלכתי, זהה במעמדה ההלכתי לפעולה y שהיא רק בעלת אחת משתי התכונות.

ההשלכות המעשיות המרכזיות של העיקרון, גם בפרשנות שאני נצמד אליה, הן בעיקר בנוגע להלכות שאינן נוהגות בימינו, כגון דיני הקורבנות והענישה ההלכתית. השלכותיו לגבי פסיקת הלכה אקטואלית הן לגבי שיקולים של דירוגי חומרה. כך, יש שטענו כי במקרים שפעולה אחת אסורה משום שני חוקים הלכתיים שונים ושיקולי פיקוח נפש מכריעים על פי ההלכה את כל אחד משני החוקים ההלכתיים לחוד – הן את איסור

35 בבלי, יבמות לב, ע"ב.

36 "יש חורש תלם אחד וחייב עליו שמונה לאוין" (משנה, מכות ג, ט); "יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד" (משנה כריתות ג, ד); "יש בא ביאה אחת וחייב עליה שש חטאות" (שם, ג, ה). כך גם ניתוח המקורות התלמודיים מלמד שזה אינו עיקרון מוקדם מאוד והתקבלותו הייתה שנויה במחלוקת.

37 רמב"ם, משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יז, הלכות ח-יא; שם, מאכלות אסורות, פרק יד, הלכות יח-יט; שם, שגגות, פרק ד כולו.

אכילת החזיר והן את איסור אכילת בשר בחלב – אין שום טעם למעט במספר האיסורים, גם אם הסיטואציה הרפואית אינה דורשת שהחולה יפר את שני האיסורים.³⁸

למעשה, עיקרון זה, בגרסתו הנוכחית, נראה כשייך למשפחה רחבה יותר של עקרונות העוסקים במקרים בהם אותו סטטוס הלכתי, לאו דווקא איסור על פעולות, עשוי להתבסס על יותר מכלל הלכתי אחד. בן משפחתו של עיקרון זה הוא העיקרון "שבעה לה טומאה" הקובע שאובייקט טמא אינו יכול להיטמאות בטומאה נוספת. על בסיס כלל זה נקבע כי גם אם חלפה הטומאה הראשונה מהחפץ, הוא אינו טמא בשל אירוע ההיטמאות השני, גם אם על פי דיני הטומאה השנייה טומאה זו אמורה הייתה להמשיך ולהתמיד.³⁹ בן משפחה נוסף הוא העיקרון שלפיו "אין שבועה בתוך שבועה". עיקרון זה עוסק במקרים שבהם אדם נשבע פעמיים על אותה פעולה בדיוק והוא קובע שהעובדה שאותה פעולה נופלת תחת שתי שבועות שונות אינה משחקת כל תפקיד במעמדה של אותה פעולה.⁴⁰ דומה אפוא כי שלושת העקרונות – עקרון "אין איסור חל על איסור", עקרון "שבעה לה טומאה" ועקרון "אין שבועה בתוך שבועה" – חולקים ביניהם דמיון משפחתי. את ההרחבה של העיקרון מעיקרון שחל על פעולות לעיקרון שחל גם על מצבי עניינים ואובייקטים ניתן לנסח באופן כללי כך:

38 ראו אצל הרב יוסף דב סולובייצ'יק שו"ת בית הלוי חלק א, סימן מד ובהפניות שם. להשלכות נוספות על הלכות שנוהגות בימינו ראו למשל הרב יצחק יעקב וייס שו"ת מנחת יצחק חלק ד, סימן קיא, סעיף ז; שם, חלק ו, סימן נח, סעיף ב.

39 בבלי, מנחות כד, ע"א. לדיון בקשר שבין העיקרון "שבעה לה טומאה" לבין העיקרון "אין איסור חל על איסור" ראו הרב שמעון יהודה שקופ, **שערי ישר**, שער ב, פרק כא (הועד להוצאת ספרי הגאון רבי שמעון ז"ל, ניו-יורק, הוצאה שלישית, תשי"ט-תש"ך); הרב אריה לייב מאלין, **חידושי רבי אריה לייב**, חלק ב, סימן לט.

40 עיקרון זה נידון במשנה, נדרים ב, ג ובתלמודים הבבלי והירושלמי סביב משנה זו, וכן בירושלמי, מגילה פ"א ה"ז.

לדיון בקשר שבין עקרון "אין שבועה בתוך שבועה" ובין עקרון "אין איסור חל על איסור" ראו הרב חיים סולובייצ'יק, **חידושי הגר"ח על הש"ס** (מהדורת מישור, תשס"ח), במכתב שנדפס בתחילת מסכת נדרים, עמ' קצב-רו והרב שמעון שקופ, **חידושי רבי שמעון יהודה הכהן שקופ**, מסכת נדרים, סימן א. לדיון אקטואלי מעניין, אך די היפותטי, בנוגע לתוקף השבועה במי שנשבע לקיים את חוקי המדינה על בסיס עקרונות "אין איסור חל על איסור" ו"אין שבועה בתוך שבועה", ראו הרב אליעזר וולדנברג, שו"ת **ציץ אליעזר**, חלק ה, סימן כא, סעיף א.

ראוי להדגיש כי לגבי נדר, שמאפייניו שונים מאיסור שבועה, המשנה קובעת ש"יש נדר בתוך נדר". משום כך, קובעת המשנה כי אם אדם נדר פעמיים שכיכר לחם מסוימת אסורה עליו, ואכלה בניגוד לנדרו, הוא נחשב כמי שעבר על שני איסורים שונים. ההבחנה בין נדר לשבועה בהקשר זה מוקשה והיא מצריכה דיון עצמאי. אני מתלבט אם יש בהצעתנו להלן כדי לבאר הבחנה זו, אולם אני מניח שלא עלי המלאכה לגמור.

הרחבת עקרון אאחע"א: פעולה, אובייקט או מצב עניינים x שהם בעלי שתי תכונות שכל אחת מהן היא תנאי מספיק לאותו מעמד הלכתי, זהים במעמדם ההלכתי לפעולה, אובייקט או מצב עניינים y שהוא רק בעל אחת משתי התכונות.

מטעמי התמקרות, את כל הדיון להלן אני מקדיש רק לעקרון אאחע"א, העוסק במעמדן הדיאונטי של פעולות. דומני – או לפחות כך אני מקווה – שניתן להפעיל את אותו קו מחשבה שאציע גם על גרסתו הכללית יותר של העיקרון.

ב.3. הבעיות

באופן מפתיע, למרות העיסוק הרחב והמסועף בעיקרון בספרות התלמודית, הפרשנית וההלכתית, הצדקתו אינה ברורה. הסוגיות התלמודיות אינן מספקות מקור מקראי או נימוק שיטתי אחר בזכות עיקרון זה. בשל היעדר מקור מקראי לעיקרון זה לא מעט מהפרשנים סבורים כי הבסיס לעיקרון הוא ב"סברא",⁴¹ כלומר בהיגיון הפנימי של המערכת ההלכתית. אולם, לא ברור מה טיבו של היגיון פנימי זה, שהלא במקרים אלו כל אחד מהחוקים ההלכתיים הופך בפני עצמו; מדוע אפוא העובדה שמדובר בפעולה אחת מצדיקה התעלמות מאחד משני החוקים הרלוונטיים? מדוע פעולה אחת שמפירה שני חוקים הלכתיים שונים תהיה שונה משתי פעולות נפרדות שמפירות כל אחת באופן עצמאי חוק הלכתי נפרד? מה יש בה, ביחידות של הפעולה, שאמור לגרור את אי-ההצטברות של שתי ההפרות השונות?

תגובה אפשרית לבעיית ההצדקה יכולה להיות שהיותה של פעולה אסורה הוא עובדה בינארית; כל פעולה או שהיא אסורה או שאינה אסורה. משום כך, העובדה שאותה פעולה אסורה פעמיים היא חסרת כל משמעות נורמטיבית. אולם, הנחה זו נראית שגויה בעליל, שהלא ספרות ההלכה מלאה בדירוגים של איסורים שונים; באופן מובהק עולה מספרות ההלכה שתכונת האיסור ההלכתי היא דווקא תכונה מדרגית (scalar property).⁴² ניתן אפוא לנסח מחדש את בעיית ההצדקה תוך התמקדות בשאלת הדירוג ההלכתי: מדוע דרגת החומרה ההלכתית אינה רגישה למספר האיסורים המופרים באותה פעולה? לבעיות ההצדקה מצטרפות גם בעיות השוואתיות בין ההלכה ובין תחומים נורמטיביים שכנים, המשפט והמוסר. בהקשר המשפטי, לא נראה שיש בעיה תיאורטית

41 ראו תוספות ישנים, יבמות יג, ע"ב; רבי יוסף באב"ד, מנחת חינוך מצווה קצ סעיף ו. אך ראו גם תוספות, סנהדרין פג, ע"ב, דיבור המתחיל 'פרט'.

42 בהמשך, בסעיף ג.י, א.חזור לקר-המחשבה הבינארי אותו דחיתי כאן בזריזות, ואנסה בכל זאת להגן עליו במסגרת הדיון בהצעה הנומינליסטית.

כלשהי להרשיע משפטית אדם על שתי הפרות חוק שונות – ובלתי תלויות⁴³ – גם אם מדובר באותה פעולה בדיוק. כך למשל אין זה נראה בעייתי להרשיע אדם בנפרד עבור שתי עבירות שונות – למשל, נסיעה במהירות גבוהה ובאור אדום, או למשל, אמירת ביטוי פוגעני שהוא גם פוגע בפרטיות וגם מהווה הוצאת לשון הרע – גם אם מדובר באותה פעולה בדיוק.⁴⁴ גם בהקשר המוסרי נראה שמוצדק לייחס אשמה מוסרית כפולה בגין פעולה אחת של הפרת הבטחה שהיא גם משפילה, בדיוק כמו מי שעשה כל אחת מעוולות מוסריות אלו בפעולה נפרדת, ובשונה ממי שרק הפר הבטחה או ממי שרק השפיל אדם.⁴⁵ כלומר, בהקשרים המוסרי והמשפטי נראה שעקרון אאחע"א הוא עיקרון שגוי. מה עשוי לעמוד בבסיס המחשבה שדווקא בהקשר ההלכתי עיקרון זה מוצדק?

43 המקרה של עבירות נבלעות הוא מקרה שונה, משום שמתקיימת בו תלות בין העבירות השונות. במקרים אלו מקובל להרשיע רק בעבירה הבולעת, ולא בכל אחת מן העבירות הנבלעות. אולם מקרים אלו שונים מהמקרה ההלכתי שבו שתי העבירות הן בלתי תלויות. למגוון המקרים של ריבוי עבירות, לדין המצוי ולדין הראוי במקרים אלו, ראו אצל שניאור זלמן פלר יסודות בדיני עונשין כרך ג, פרק ב (המכון למחקרי חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הארי ומיכאל סאקר, האוניברסיטה העברית 1992).

44 הספרות המשפטית נדרשת לא מעט למקרים של ריבוי עבירות, הן בפסיקה, הן בחקיקה והן בכתיבה התיאורטית, ראו באסופת המאמרים SENTENCING FOR MULTIPLE CRIMES (Jan De-Keijser, Julian V. Roberts & Jesper Ryber eds., 2017), וכן אצל נתנאל דגן ורות קנאי "ריבוי עברות: אתגרים והצעת פתרונות לאור עקרון ההלימה (בעקבות סעיף 40 יג לחוק העונשין)" ספר אדמונד לוי 613 (אוהד גורדון עורך 2017). עם זאת, למיטב התרשמותי הזוית המרכזית שמעסיקה את הספרות המשפטית היא בשאלות של ענישה חופפת או מצטברת. ככל שידוע לי המשפט אינו מוטרד מבעיה תיאורטית כלשהי של הרשעה כפולה, מלבד אלו שהזכרתי בה"ש⁴⁴.

45 בניגוד לספרות המשפטית, בספרות העוסקת באתיקה נורמטיבית ובמטא-אתיקה לא מצאתי דיון ישיר בעיקרון מקביל לעיקרון ההלכתי. עם זאת, ניתן לטעון להקבלה מסוימת לעקרון הצבירה (the agglomeration principle) אותו ניסח Bernard A. O. Williams, Ethical Consistency, 39 ARISTOTELIAN Soc'Y SUPPLEMENTARY VOLUME 103 (1965) ולדיונים שהוא הוביל ב"פרדוקס הרוצח העדין", ראו אצל James W. Forrester, Gentle Murder, or the Adverbial Samaritan, 81 J. PHIL. 193 (1984) Frank Jackson & Robert Pargetter, Oughts, Options, and Actualism, 95 PHIL. REV. 233 (1986) ובפרדוקסים דומים שעולים בעיקר במסגרת הדיון בלוגיקה דיאונטית. לסקירה עדכנית של פרדוקסים אלו והדיונים שבעקבותיהם, ראו אצל Jennifer Carr, Deontic Modals, in THE ROUTLEDGE HANDBOOK OF METAETHICS 194 (Tristram McPherson Campbell Brown, & David Plunkett eds., 2017). לדיון בפרדוקסים אלו ראו אצל Maximalism and the Structure of Acts, 52 Noûs 752 (2018). הקבלה קרובה יותר, אך לא לגמרי זהה, ניתן לראות בדיון העוסק בצבירת משקלם של טעמים, ראו למשל אצל Shyam Nair, How Do Reasons Accrue?, in WEIGHING REASONS 56 (Errol Lord & Barry Maguire eds., 2016); Shyam Nair, "Adding Up" Reasons: Lessons for Reductive and Nonreductive Approaches, 132 ETHICS 38 (2021).

למעשה, הבעיה ההשוואתית עולה גם מהשוואה בין תחומים הלכתיים שונים. באופן כללי, עקרון אאחע"א מופיע בסוגיות די ספציפיות של איסורי אכילה שונים, איסורי עריות ודיני טומאה וטהרה, כפי שניתן להתרשם מהדוגמאות אותן הצגתי. את איסורים אלו מקובל לראות כמצוות 'שמעיות', כלומר מצוות שצו האל נדרש כדי לבססן. לעומת זאת, לגבי איסורים כמו איסורי גנבה, נזק וכדומה – המצוות ה'שכליות' – עקרון אאחע"א אינו מוזכר ואני נוטה לחשוב שזה אינו מקרי. דומה כי עיקרון זה מתקיים רק לגבי המצוות השמעיות. אם אכן כך, ניתן לשאול מה עשוי להצדיק את ההבחנה בין סוג האיסורים ההלכתיים שלגביהם עקרון אאחע"א תקף, לבין המשפט, המוסר והחלק ה"שכלי" של ההלכה שלגביהם עיקרון זה אינו תקף?

4. ב. עקרון אאחע"א כעקרון אקסטנציונליות

כצעד אנליטי ראשון, נראה שניתן לראות את עקרון אאחע"א כתפיסה אקסטנציונלית של האיסור ההלכתי. אבהיר את הדברים. על פי עקרון אאחע"א, השאלה תחת איזה תיאור טבעי "נכנסה" הפעולה הפרטיקולרית לקבוצת הפעולות האסורות אינה משנה; "העיקר שהיא שם". טענה דומה בתורת הקבוצות מתקבלת מאקסיומת האקסטנציונליות הקובעת ששתי קבוצות בעלות אותם איברים, שוות זו לזו.⁴⁶ מאקסיומה תורת-קבוצתית זו נובע שהשתייכות פעמיים של אותו אובייקט לקבוצה זהה להשתייכות פעם אחת של האובייקט לקבוצה. אם ניישם את אקסיומת האקסטנציונליות על תכונת האיסור ההלכתי, העובדה שאותה פעולה שייכת לקבוצת הפעולות האסורות אינה גוררת שום הבדל בהשוואה להשתייכותה רק פעם אחת לקבוצת הפעולות האסורות. ברוח זו ניתן גם לקרוא את אחד מניסיונות ההצדקה לעיקרון. לדברי רבי שמעון שקופ הנימוק לעיקרון זה הוא "שלא הזהירה תורה בדבר שיש בו אזהרה בלאו הכי".⁴⁷ דומה כי ניתן לזהות בדברים אלו את הרעיון שלפיו השתייכות פעמיים של אותה פעולה לקבוצת הפעולות האסורות אינה גוררת הבדל נורמטיבי.

באופן מעניין, המידול של עקרון אאחע"א כעקרון אקסטנציונליות עולה גם מהסייגים המרכזיים של העיקרון שאותם טרם הזכרתי, וכעת אזכירם בקצרה. על פי הסייג הראשון, שנקרא בספרות התלמודית "איסור כולל", כאשר העובדות הטבעיות שרלוונטיות לקביעת האיסור השני מרחיבות את האיסור לאובייקטים נוספים, עקרון אאחע"א אינו תקף. על פי הסייג השני, שנקרא בספרות התלמודית "איסור מוסיף", כאשר העובדות הטבעיות הרלוונטיות לקביעת האיסור השני מרחיבות את היקף האיסור לסוכנים נוספים, עקרון אאחע"א אינו תקף. על פי הסייג השלישי, שנקרא "חמור על הקל", כאשר העובדות הטבעיות שרלוונטיות לקביעת האיסור השני יש בהן, בפני

46 ובניסוח פורמלי: $\forall x[x \in A \leftrightarrow x \in B] \Rightarrow A = B$.

47 הרב שמעון שקופ, לעיל ה"ש 40.

עצמן, להגדיל את חומרת האיסור, עקרון אאחע"א אינו תקף ודרגת החומרה רגישה הן לחומרת כל אחד מהאיסורים, והן להצטברותם של שני האיסורים. המשותף לשלושה סייגים אלו הוא שהם מחריגים מעקרון אאחע"א מקרים שבהם יש פעולות הטבעיות הנוספות, באופן שהוא בלתי-תלוי פעולות הטבעיות האחרות, כדי לשנות את היקפו של האיסור ההלכתי לסוכנים נוספים, לאובייקטים נוספים או לדרגת חומרה גבוהה יותר.⁴⁸

דומה כי סייגים אלו לעקרון אאחע"א, המקובלים בספרות התלמודית וההלכתית, תומכים במידול העיקרון תחת התפיסה האקסטנציונלית של האיסור ההלכתי. כדי לראות כיצד תפיסה זו ממדלת גם את סייגי העיקרון הנזכרים, במקום לדבר על פעולות כאובייקטים פשוטים שהם איברי D (קבוצת הפעולות האסורות), ניתן לדבר על שלשות סדורות מהצורה $\langle o, a, d \rangle$ שמייצגות את העובדה הנורמטיבית כיחס בין אובייקטים (o), סוכנים (a) ודרגת חומרה מסוימת (d). על פי הסייגים הנזכרים, בכל מקרה שיש הבדל בנוגע לאחד מרכיבי השלשה הסדורה שמרכיבים את העובדה הנורמטיבית, האיסור השני חל באופן מלא, וניתן יהיה להרשיע את המפר שתי הרשעות שונות עבור כל אחד משני האיסורים. כלומר, מרגע שהאיסור השני כשלעצמו גורר איזושהו הבדל נורמטיבי – אוסר עוד אובייקט, אוסר עוד סוכן, או מגדיל את מידת החומרה – אנו מתייחסים לכל אחד מהאיסורים בנפרד. במקרים אלו, גם ריבוי האיסורים, מלבד ההבדלים הנוספים, משחק תפקיד. לעומת זאת, בכל מקרה שבו העובדה הטבעית השנייה קובעת בהיקבעות-יתר בדיוק את אותה עובדה נורמטיבית שכבר מתקיימת – כלומר, שום רכיב מהשלשה הסדורה אינו משתנה מכוח העובדה השנייה – עצם העובדה שיש עוד איסור, אינה גוררת שום הבדל נורמטיבי.⁴⁹ נמצא, ודומני שבאופן מפתיע, שהקריאה

48 מטעמי פשטות ואילוטי מסגרת אין בכוונתי להציג את הסייגים השונים בפירוט ועם דוגמאות שונות. לפירוט הסייגים, לדוגמאות שונות ולהפניות למקורות התלמודיים שלהם, ראו אנציקלופדיה תלמודית, לעיל ה"ש 35 ובחיבורים הנוספים שנזכרים שם.

49 חשוב לציין כי גם את המסגרת הפורמלית של העובדה ההלכתית כשלשה סדורה שרכיביה הם אובייקט, סוכן ודרגת חומרה, צריך לעדן, מה שנמנעתי מלעשות מטעמי פשטות. בחרתי לייצג את דרגות החומרה כרכיב פשוט של השלשה הסדורה, אך ייצוג זה גם מדי ומאבד את הרגישות לעובדה שדרגות חומרה הן יחס-סדר בין עובדות הלכתיות שונות. השאלה על אודות טיבו של יחס זה, בעיקר בנוגע לשאלה אם דרגות חומרה הן יחס אורדינלי גרידא או שמא ניתן לייחס גם ערכים קרדינליים לדרגות חומרה, חורגת מגבולות מאמר זה. שאלות אלו מצריכות עיון עצמאי הן בנוגע להקשר ההלכתי והן בנוגע להקשר המוסרי.

עם זאת, אציין בקצרה כי האנליזה שאני מציע לסייג "חמור על הקל" קדם-מניחה שדרגות חומרה הן יחס אורדינלי בין עובדות הלכתיות שונות. קדם-הנחה זו היא שמצדיקה את העובדה שרק איסור חמור חל על איסור קל, אך איסור קל אינו חל על איסור חמור. במקרים שבהם איסור קל מתווסף על איסור חמור, לא חלה שום הרחבה של דרגת החומרה בשל האיסור השני, הקל, ומשום כך הופעתו של האיסור השני אינה גוררת הבדל נורמטיבי. אילו הייתי מניח שדרגות חומרה הן ערכים קרדינליים, נדמה כי בדיוק באותו האופן שאיסור חמור חל על איסור קל, כך גם איסור קל אמור לחול על איסור חמור בניגוד למה שעולה

האקסטנציונלית של עקרון אחע"א תופסת באופן אלגנטי לא רק את העיקרון אלא גם את סייגיו המרכזיים.⁵⁰

חשוב לדייק מה השגתי במידול של עקרון אחע"א כעקרון אקסטנציונליות ומה לא. אין כאן כמובן, עדיין, נימוק עמוק של העיקרון אלא רק מידול פורמלי של התופעה ההלכתית. כלומר, נראה שעקרון האקסטנציונליות, אותו אנחנו מכירים מתורת הקבוצות, שמנביע את זה שאותו אובייקט אינו יכול להיות איבר פעמיים באותה קבוצה, תופס באופן מפתיע את כל מה שאנחנו מנסים לתפוס בעקרון אחע"א ובמרבית סייגיו המרכזיים. אבל מידול זה, כשלעצמו, עדיין לא מספק הסבר של ממש אלא רק "מעלה קומה" את השאלה: מדוע בעצם להניח שהאיסורים ההלכתיים, בחלקים השמעיים של ההלכה, מתנהגים באופן אקסטנציונלי?

אחד את הבעיה שוב באמצעות השוואה למוסר ולמשפט. כזכור, נראה ברור ששיוך פעמיים של אותה הפעולה לקבוצת הפעולות האסורות מבחינה מוסרית או משפטית, דווקא כן יגרור הבדל נורמטיבי. אם אותה הפעולה אסורה גם משום שהיא השפלה, וגם משום שהיא גורמת כאב, נחשוב שזה כן גורר הבדל מוסרי בין הפעולות. כלומר, תכונת האיסור המוסרי אינה מציינת לאקסיומת האקסטנציונליות. כמו כן, אם אותה פעולה היא גם נסיעה באור אדום וגם נסיעה במהירות גבוהה, נחשוב שזה כן גורר הבדל משפטי בין הפעולות. כלומר, גם תכונת האיסור המשפטית אינה מציינת לאקסיומת האקסטנציונליות. מה אם כן עשוי להסביר את ההבדל בין ההקשר ההלכתי, האקסטנציונלי, לבין ההקשר המוסרי, שכברור נראה שהוא לא אקסטנציונלי? ושוב: מה מבחין בין ההקשרים ההלכתיים הדתיים האקסטנציונליים – המצוות השמעיות – לבין ההקשרים המשפטיים והמוסריים של ההלכה – המצוות השכליות – שלגביהם כאמור עקרון אחע"א לא מופיע ונראה שהם לא מתפקדים באופן אקסטנציונלי?

50 מסוגיית הבבלי, קידושין עז, ע"א. אולם, דומה כי ההנחה שדרגות חומרה הן יחס אורדינלי אינה בעייתית והיא גם סבירה ביותר (וראו לקמן ה"ש 67). אני מקווה לחזור בעתיד לעיון בשאלת טיבן של דרגות חומרה בהלכה, במוסר ובמשפט.

סייג מרכזי נוסף, הנידון בבבלי, יבמות לג, ע"ב ובמקומות נוספים, אליו לא התייחסתי, הוא "איסור בבת-אחת". על פי מי שמקבלים סייג זה, השנוי במחלוקת, כאשר שני האיסורים חלים ברזמנית, איסור כן חל על איסור. להצגת סייג זה ראו במקורות הנזכרים בה"ש 35. סייג זה אינו מתלכד באופן מיוחד עם האנליזה שהצעתי לעקרון אחע"א כעקרון אקסטנציונליות. כך גם ההצעות האחרות שעלו להבנת עקרון אחע"א, שיוצגו להלן בחלק IV, אינן מספקות לו הצדקה מיוחדת. אני נוטה להבין את הצדקתו של סייג זה כשיקול מסדר-שני ברוח דברי התוספות רי"ד, קידושין ג, ע"ב. לדבריו: "כשבאים [שני איסורים] ביחד כגון אשת איש ואשת אח חייב שתיים דהי מנייהו מפקית?". כלומר, החלתו של עקרון אחע"א במקרה של שני איסורים שחלים ברזמנית תגרור תוצאה לא קבילה בשני האיסורים לא יחולו, ולפיכך באופן חריג נאמר שחלים שניהם.

ב.5. מפרטיקולריזם הלכתי לעקרון האקסטנציונאליזם

נראה שאת ההצדקה לתפיסה האקסטנציונלית ניתן לשכן במסגרת שתי התזות המתחרות שבהן פתחתי, פרטיקולריזם הלכתי לעומת ג'נרליזם הלכתי. נראה כי ההקשרים הנורמטיביים האקסטנציונליים – כלומר, ההקשר ההלכתי שבו עקרון אאחע"א תקף – הם כאלו שלגביהם נקבל את העמדה הפרטיקולריסטית. לעומת זאת, ההקשרים הנורמטיביים שאינם אקסטנציונליים – כלומר, חלקים אחרים מההקשר ההלכתי, ההקשר המשפטי וההקשר המוסרי שבהם עקרון אאחע"א אינו תקף – הם כאלו שלגביהם נקבל את העמדה הג'נרליסטית. אבהיר את הדברים.

ניתן לראות את הקשר בין שני המישורים – התפיסה האקסטנציונלית והתפיסה הפרטיקולריסטית – באמצעות חידוד בעיית ההצדקה של עקרון אאחע"א. דרך אחרת לנסח את בעיית הצדקה היא כאתגר תיאורטי בנוגע ליחסים שבין העובדות הטבעיות הרלוונטיות, הלא-הלכתיות, ובין מעמדה הנורמטיבי של הפעולה. נראה סביר להניח שהעובדה שפעולה מסוימת מאופיינת כאכילת חזיר היא עובדה שמבססת, לפחות חלקית, את מעמדה ההלכתי כאסורה. באותו אופן גם סביר שהעובדה שפעולה מסוימת מאופיינת כאכילת בשר בחלב היא עובדה שמבססת, לפחות חלקית, את מעמדה ההלכתי כאסורה. מדוע אם כן כל אחד משני מאפיינים אלו – גם אכילת חזיר וגם אכילת בשר בחלב – שכל אחד מהם מזכה את הפעולה בנפרד באיסור הלכתי על בסיס חוק הלכתי אחר, לא יבסס שני איסורים עצמאיים?

באופן דומה ניתן לשאול גם בנוגע לדוגמת ה"גיסה פעמיים" אותה הזכרתי לעיל. נראה סביר להניח שהעובדה שפעולה מסוימת מאופיינת כיחסי אישות עם אחות אישה היא עובדה שמבססת את מעמדה ההלכתי כפעולה אסורה. באותו אופן סביר לחשוב שהעובדה שפעולה מסוימת מאופיינת כיחסי אישות עם אשת אח היא עובדה שמבססת את מעמדה ההלכתי כפעולה אסורה. מדוע אם כן כל אחד משני המאפיינים של הפעולה – גם היותה יחסים בין איש לבין אחות אשתו וגם היותה יחסים בין איש לבין אשת אחיו – לא יבסס שני איסורים עצמאיים על אותה הפעולה מתוקף שני החוקים ההלכתיים השונים?

אולם, כזכור, על פי העמדה הפרטיקולריסטית שפיתחתי בהרחבה בחלק II, החוק ההלכתי אינו קושר בין תכונות טבעיות של פעולות לבין תכונות נורמטיביות; החוק ההלכתי חל על קבוצות של מקרים פרטיקולריים. כלומר, התכונות הכלליות אינן חלק מעושי-הפסלות (wrong-makers) של הפעולה הפרטיקולרית, אלא רק קריטריון שבאמצעותו האל מצביע בחקיקתו על כל אחד ואחד מהמקרים הפרטיים, ומכליל כל אחד ואחד מהם בקבוצת הפעולות האסורות. משום כך, העובדה שאותה פעולה הוכללה פעמיים בקבוצת הפעולות האסורות, תחת שני תיאורים שונים, לא אמורה לגרור הברדל; מרגע שהפעולה כבר נמצאת באקסטנציה של הפעולות האסורות, שוב לא אמור להיות

משנה כמה פעמים היא תופיע שם. לעומת זאת, על פי העמדה הג'נרליסטית, החוק ההלכתי אינו קושר בין קבוצות של מקרים פרטיים, אלא בין תכונות כלליות. כלומר, התכונות הכלליות הן לפחות חלק מעושה-הפסלות של הפעולה הפרטיקולרית, יחד עם צו האל. משום כך, העובדה שאותה פעולה היא בעלת שתי תכונות שונות, שכל אחת מהן אסורה בפני עצמה, בהחלט אמורה לגרור הברדל נורמטיבי, שהלא יש כאן שתי הפרות שונות של שני איסורים שונים.

קו מחשבה זה מצליח להסביר את ההבדל בין ההקשרים שבהם מוצדק לאמץ את עקרון אחזע"א לבין הקשרים שבהם סביר לדחותו. בהקשר המוסרי, וכך גם בהקשר המשפטי, נראה טבעי לחשוב שמה שמבסס את המעמד הנורמטיבי של הפעולה קשור הדוקות לתכונותיה הכלליות. כלומר, בהקשרים אלו סביר לחשוב שהחוקים הרלוונטיים קובעים יחסים בין התכונות הכלליות, הלא-נורמטיביות, לתכונות הנורמטיביות. משום כך, כאשר שתי תכונות שונות מבססות באופן עצמאי חובה מוסרית או משפטית, גם אם מדובר באותה פעולה בדיוק, נראה סביר מאוד לחשוב שהריבוי אמור להשפיע על המעמד הנורמטיבי של הפעולה.

נראה כי קו-מחשבה זה מצליח לתפוס היטב את ההבדל בין ההקשרים ההלכתיים השונים. סביר לחשוב על 'המצוות השכליות', אותם חלקים בהלכה שאינם מעוגנים רק בצו האל, שבאופן דומה להקשר המוסרי והמשפטי הן מצוות המבוססות על התכונות הטבעיות, הלא-הלכתיות, של הפעולה. בהקשרים אלו, כזכור, מקובל לחשוב שפעולה מתוך רגישות לתכונה הטבעית הרלוונטית עולה כדי פעולה מהטעם הנכון, מה שלטענתי לעיל (בסעיף II.ד) מלמד על כך שהתכונות הטבעיות הן שמשנות מבחינה נורמטיבית. לעומת זאת, בהקשרים ההלכתיים, שבהם צו האל הוא שמבסס את האיסור ההלכתי, ותודעת הציות היא שנחשבת לטעם הנעלה לפעולה, שם דווקא יש טעם לאמץ את העמדה הפרטיקולריסטית. אימוצה של עמדה זו, בהקשרים אלו, מוביל לאימוץ התפיסה האקסטנציונלית של האיסור ההלכתי, ושל עקרון אחזע"א בעקבותיה.⁵¹

51 באופן דומה להצעת לגבי עקרון אחזע"א דומני שניתן לחשוב גם על העקרונות הדומים שהזכרתי בסוף סעיף III.ב. כזכור, כאשר שני כללים הלכתיים שונים קובעים את מעמדו ההלכתי של אובייקט כטמא, אין הוא הופך לטמא פעמיים. על פי ההסבר המוצע, ותחת ההנחה הסבירה שטומאה שייכת לאגף המצוות השמעיות, אותו קו מחשבה שהוצע לגבי איסורים תקף גם לגבי דיני טומאה וטהרה.

כפי שציינתי בה"ש 41, את ההבחנה בין שבועות – שלגביהן נאמר ש"אין שבועה בתוך שבועה" – לעומת נדרים – שלגביהם נאמר ש"יש נדר בתוך נדר" – אני לא רואה, עדיין, כיצד ניתן להנהיר באמצעות ההצעה הנוכחית. אם כן, אני גם לא רואה כיצד ההצעות האחרות שיידונו להלן בפרק IV מתמודדות עם הבחנה זו. נדמה כי הבחנה זו בין נדרים לשבועות דורשת עיון עצמאי באמצעות דין וחשבון מקיף על אודות דיני נדרים ושבועות, מה שחורג מגבולות המאמר הנוכחי.

ב.6. סיכום ביניים

אסכם היכן אנו עומדים מבחינה דיאלקטית. מהעמדה הפרטיקולריסטית, כעמדה על אודות טיבו המטפיזי של החוק ההלכתי, מתקבלת התפיסה האקסטנציונלית של האיסור ההלכתי, בנוגע למישור הסמנטי-לוגי של החוק ההלכתי. ולבסוף, מהתפיסה האקסטנציונלית מתקבל עקרון אחע"א כעיקרון נורמטיבי. לעומת זאת, מהעמדה הג'נרליסטית, מתקבלת התפיסה הלא-אקסטנציונלית של האיסור ההלכתי. תחת התפיסה הלא-אקסטנציונלית של האיסור ההלכתי, עקרון אחע"א נראה בלתי מוצדק, לפחות כל עוד ולא הוצעו לו הצדקות אחרות.

מכיוון שבהקשר המוסרי, המשפטי, ובחלקים מההקשר ההלכתי לא נראה סביר לאמץ את התמונה הפרטיקולריסטית, גם אין טעם לקבל את עקרון אחע"א. אולם, בהקשר ההלכתי הספציפי של המצוות ה'שמעיות', נראה כי אנשי ההלכה הניחו במובלע את התמונה הפרטיקולריסטית – אולי בשל תודעת הציות הכרוכה בה כפי שטענתי בסעיף II.ד – גם אם זו מעולם לא עלתה על דעתם. תמונה זו מספקת לבסוף הצדקה לעקרון אחע"א.

ג. הצדקות אלטרנטיביות לעקרון אחע"א**1.1. ההתנגדות המתבקשת**

הטיעון שהצעתי עד כה בזכות העמדה הפרטיקולריסטית נשען על כך שעמדה זו, אך לא העמדה הג'נרליסטית, מספקת הצדקה לעקרון אחע"א שהוא עיקרון מרכזי בספרות התלמודית וההלכתית. התנגדות מתבקשת לטיעון זה, כפי שפותח עד כה, תטען כי יש דרכים אחרות להצדיק את העיקרון גם תחת העמדה הג'נרליסטית. בחלק הנוכחי אבקש לשקול אפוא הצדקות אלטרנטיביות לעיקרון שעלו בספרות ולבחון אם הן אכן עומדות באתגר.

שני הכיוונים המרכזיים שהוצעו בספרות המחקר, בעקבות הספרות התורנית, נידונו במסגרת שתי התזות המטא-הלכתיות המשפיעות, 'נטורליזם הלכתי' ו'נומינליזם הלכתי'. הצגתן של כל אחת משתי תזות אלו בספרות, כמו גם ההצדקות שהן אמורות לספק לעקרון אחע"א, עמומות מאוד וגם אין אחידות בספרות לגביהן.⁵² בחלק הנוכחי אנסה להתמודד עם עמימותן של שתי התזות, לשחזר את ההצדקות שהן מבקשות לספק לעקרון אחע"א ולדון בהן באופן ביקורתי. אדגיש כי מכיוון שהמוטיבציה שלי בדיון הנוכחי אינה פרשנית אלא אנליטית, איני מתיימר לטעון שהחלופות הפרשניות שאשקול לכל אחת מההצעות קולעות לכוונת כותביהן. עם זאת, אני מקווה שהדרכים שאציע

הן הדרכים הסבירות ביותר ליישם את התובנות המרכזיות הגלומות בכל אחת משתי העמדות לצורך הצדקת עקרון אאחע"א.

ג.2. נטורליזם הלכתי

הצעה אחת שהועלתה להצדקת עקרון אאחע"א נשענת על עמדה נטורליסטית באשר לטיבו של האיסור ההלכתי. לדברי זילברג, "טעמו של דבר הוא מאוד 'נטורליסטי': משירר האיסור הראשון ותפס, הרי הוא חופף עליו כאילו מכל עבריו, ושוב אין לו לאיסור ה'צעיר' יותר מקום לתפוס בו".⁵³ קיומו של קו־מחשבה דומה מובא אצל הרב שקופ תוך כדי דיון בעיקרון 'אין טומאה חלה על טומאה' והוא מזכיר בקצרה את ההסבר שלפיו "אין מקום בעצם לתפוס שתי מציאות הטומאה".⁵⁴

כפי שעמד על כך וזנר, ברקע הצעה זו עומדת הבחנה לא פשוטה בין שני ממדים שונים של תכונת האיסור ההלכתי; הממד העובדתי לצד הממד הנורמטיבי.⁵⁵ חשוב להדגיש כי אין מדובר כאן בהבחנה בין הממד הנטורליסטי לבין הממד הנורמטיבי של האיסור, שהיא הבחנה פחות בעייתית. ההבחנה שעליה מצביע וזנר, בעקבות ההבחנה שעולה בספרות התורנית בין "איסור" ו"חלות איסור", היא בין שני ממדיה של תכונת האיסור עצמה. הבחנה זו, כפי שהיא מנוסחת הן בספרות התורנית והן בספרות המחקר, אינה בהירה ולא ברור אם היא לא מבולבלת ביסודה. עם זאת, אני מציע להבין הבחנה זו ברוח יחס ההדגמה (the exemplification relation), אותו אנחנו מכירים מההקשר המטפיזי הכללי. יחס זה, בהקשר המטפיזי הכללי, מתקיים בין תכונות לבין אובייקטים על פי תיאוריות מטפיזיות ריאליסטיות.⁵⁶ באופן דומה, ניתן לחשוב שיחס זה מתקיים גם בהקשר ההלכתי בין תכונת האיסור הכללית ובין פעולות ספציפיות. כלומר, בדומה לעובדה שאובייקטים מסוימים מדגימים את תכונת הצבע, הגובה וכן הלאה, כך גם פעולות או אובייקטים מסוימים מדגימים את תכונת האיסור ההלכתי. על פי הבחנה זו, מכך שכעניין שבעובדה הפעולה או האובייקט הקונקרטיים מדגימים את תכונת האיסור – במילים אחרות, הפעולה היא בעלת "חלות איסור" – נגזרת הדרישה להימנע מפעולה ספציפית זו. לדוגמה, העובדה שתערוכת קונקרטי של בשר וחלב מדגימה את תכונת האיסור, מבססת את הדרישה להימנע מאכילת אותה תערוכת.⁵⁷

53 משה זילברג באין כאחד: אסופת דברים שבהגות ובהלכה 166 (1981).

54 הרב שמעון שקופ, לעיל ה"ש 40.

55 שי עקביא וזנר חשיבה משפטית בישיבות ליטא: עיונים במשנתו של הרב שמעון שקופ (2016), וכן וזנר, לעיל ה"ש 10.

56 EDWARD J. LOWE, THE FOUR-CATEGORY ONTOLOGY: A METAPHYSICAL FOUNDATION FOR NATURAL SCIENCE 77 (2006)

57 במסגרת הדיון הנוכחי לא אדרש לשאלה אם יש כמה תכונות איסור, אחת של איסורי אכילה, אחרת של איסורי ביאה, נוספת שחלה על מצוות הנוגעות לזמן וכן הלאה. לשאלה

נקודת המוצא של ההצעה הנטורליסטית היא שעקרון אאחע"א הוא עיקרון ששייך לחוקיות של הממד העובדתי ולא לחוקיות של הממד הנורמטיבי. כלומר, בממד הנורמטיבי, על פי הצעה זו, אין שום בעיה עם קיומן של שתי דרישות נורמטיביות שונות על אותה פעולה, והצטברות שלהן אמורה אכן להשפיע על דרגת חומרתו של האיסור. אולם, החוקיות של הממד העובדתי – החוקיות של "חלות האיסור" – מונעת מאחד משני האיסורים מלחול. כמובן, הבחנת רקע זו היא רק מסגרת להצדקה והיא כשלעצמה עדיין אינה מצדיקה את עקרון אאחע"א; נותר להסביר מדוע החוקיות של הממד העובדתי היא כזו שאינה מאפשרת לשני חוקים הלכתיים לחול במקביל על אותה הפעולה.

כאן מגיעה הצעתו של זילברג שניתן לשחזר אותה כטיעון בעל שתי הנחות. ראשית, טוען זילברג, מבחינה אונטולוגית, האיסור ההלכתי הוא עובדה מאותו סוג של עובדות טבעיות, וככזה הוא "כפוף לחוקי הפיזיקה"⁵⁸. להנחה נטורליסטית זו מצטרפת הנחה כללית שזילברג מניח במובלע לגבי חוקיותן של עובדות נטורליסטיות שלפיה עובדות נטורליסטיות אינן יכולות לחפוף זו את זו. שתי הנחות אלו – ההנחה הספציפית לגבי טיבן של העובדות ההלכתיות, וההנחה הכללית לגבי חוקיותן של עובדות נטורליסטיות – מוליכות יחד למסקנה ששני איסורים הלכתיים אינם יכולים לחפוף זה את זה. טיעון זה אמור לספק את ההצדקה הנטורליסטית לעקרון אאחע"א.

3.3. דיון ביקורת: נטורליזם מוסרי ונטורליזם הלכתי

הבעיה עם ההצדקה הנטורליסטית לעקרון אאחע"א היא שלא ברור מדוע מוצדק לקבל יחד את שתי הטענות שמוליכות למסקנתו. לצורך הדיון, אקבל את כל המטען התיאורטי הכרוך הן בהבחנה בין שני ממדי האיסור והן בתזה הנטורליסטית לגבי טיבו של האיסור ההלכתי. אולם, גם אם מקבלים את כל זה, לא ברור תחת איזו גרסה סבירה של העמדה הנטורליסטית נרצה לקבל גם את הטענה הכללית לגבי אי-אפשרות חפיפתן של עובדות נטורליסטיות.

ככלל, בהקשר המטא-אתי הכללי, נטורליזם בנוגע לעובדות נורמטיביות הוא משפחה של עמדות שלפיהן ניתן להעמיד את כל העובדות הנורמטיביות על קבוצה מסוימת של עובדות טבעיות.⁵⁹ לעיתים מוצגת טענת רדוקציה זו באמצעות הטענה המטפורית

זו יש השלכה מעניינת על נושא הדיון הנוכחי – עקרון אאחע"א – ראו למשל אצל הרב חיים סולובייצ'יק אליו הפניתי לעיל בה"ש 41, בעמ' קצב, שכותב: "לא אמרינו אין איסור חל על איסור אלא היכי דשני האיסורין הן מעניין אחד כגון ששניהם מאיסור אכילה או מאיסור ביאה וכדומה". כמו כן, ראו אצל הרב אלחנן וסרמן, קובץ הערות, סימן לג, אות א. זילברג, לעיל ה"ש 53, בעמ' 162-163.

58 Matthew Lutz & James Lenman, *Moral Naturalism*, STAN. ENCYCLOPEDIA PHIL. (May 30, 2018), <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/> (Last visited Oct. 24, 2022). השאלה מהו קו הגבול בין עובדות טבעיות ובין עובדות נורמטיביות היא

שלפיה כאשר האל סיים לברוא את כל העובדות הטבעיות הוא לא היה צריך להוסיף ולברוא שום עובדה נורמטיבית נוספת; הכול כבר היה שם בעובדות הלא-נורמטיביות.⁶⁰ אם נאמץ את התובנה המרכזית מהנטורליזם המטא-אתי גם להקשר ההלכתי נרצה לומר באופן דומה כי אליבא דהנטורליסט ההלכתי ניתן להעמיד את כל העובדות ההלכתיות על קבוצה מסוימת של עובדות טבעיות, אך זאת עדיין ללא שום התחייבות לקבוצה ספציפית של עובדות טבעיות. וכאן, בנקודה זו בדיוק, צריך לבחון את פרטי העמדה.

תחת ההגדרה הרחבה של נטורליזם שאותה הצעתי, גם עמדה שלפיה כל העובדות ההלכתיות הנורמטיביות ניתנות להעמדה על קבוצת דברי האל או דברי המסורת ההלכתית, למשל, הן עמדות שעשויות להיחשב כנטורליסטיות למהדרין. עמדות אלו הן נטורליסטיות במובן זה שהעובדה הנורמטיבית ש'ראוי להימנע מ-x' מועמדת על העובדה ש'האל/המסורת/ההלכה ציוו להימנע מ-x', ולפחות תחת עמדות תיאולוגיות לא מתוחכמות מדי, אלו עובדות נטורליסטיות. אולם, עמדה נטורליסטית כזו לא תעשה את העבודה התיאורטית להצדקת עקרון אאחע"א; אין שום בעיה שסוג כזה של עובדות טבעיות – כלומר שניים מדברי האל, המסורת או ההלכה – יחולו על אותה פעולה. כלומר בהינתן נטורליזם מסוג זה, לא מתקיימת הטענה השנייה עליה נשען הטיעון של זילברג ולפיה לא תתכן חפיפה בין שתי עובדות טבעיות, מסוג זה. נראה אפוא שהטיעון הנטורליסטי נדרש לגרסה הרבה יותר ספציפית של נטורליזם כדי לעגן בה את אי-האפשרות של עובדות הלכתיות לחפוף זו את זו.

נטורליזם הלכתי סביר שאפשר לשקול כאן הוא עמדה שניתן לכנות 'נטורליזם של תכונות הלכתיות'. על פי עמדה זו, תכונת האיסור ההלכתי היא תכונה שניתנת להעמדה

שאלה סבוכה שאין בכוונתי לעסוק בה במסגרת הדיון הנוכחי. אמשיך להבין את ההבחנה הזו בדיון להלן באופן אינטואיטיבי כפי שעשיתי עד כה. נוסף על כך, עמדות נטורליסטיות שונות חלוקות ביניהן בנוגע לשאלה על איזו קבוצה ספציפית של עובדות טבעיות יש להעמיד את העובדות הנורמטיביות; עובדות גנטיות, עובדות חברתיות, עובדות מנטליות וכן הלאה. גם לשאלה זו בנוגע להקשר המטא-אתי לא אדרש במסגרת הנוכחית.

60 לא רק הדיון המטא-הלכתי בעמדה הנטורליסטית סובל מעמימות, אלא גם במסגרת הדיון המטא-אתי הגדרת הנטורליזם סובלת מעמימות. עמימות זו קשורה בין היתר לשאלה באשר לטיבו של היחס הספציפי המתקיים בין העובדות הנורמטיביות לבין העובדות הלא נורמטיביות – זהות, רדוקציה, ביסוס או אחר. בגוף הטקסט הנחתי, די בפזיות אך באופן שמספיק לצרכי, כי על פי הנטורליזם המטא-אתי מדובר ביחס של רדוקציה ובאופן שקרוב מאוד ליחס זהות. לדיון ביקורתי בהצעות השונות בנוגע ליחס זה בהקשר המטא-אתי הכללי ראו Tristram McPherson, What is at Stake in Debates among Normative Realists?, 49 Noûs 123 (2015). מקפידוסן מציע לעשות שימוש ביחס מטפזי אלטרנטיבי אותו הוא מכנה joint-carving relation. לדיון מוקפד יותר בנוגע ליחס שבין עובדות טבעיות ועובדות הלכתיות, ולגרסאות שונות של נטורליזם הלכתי שעולות מהאפשרויות השונות להבנת יחס זה, ראו מאמרי Cohen, לעיל ה"ש 11.

על העובדות הפיזיקליות של הפעולה האסורה. וכך, בדיוק כמו שלחזיר יש את התכונה של היות בצבע ורוד-חום, כך גם לפעולת אכילתו יש את תכונת האיסור. על פי עמדה נטורליסטית זו, התכונה של היות בצבע מסוים אינה שונה בטיבה המטפיזי מתכונת האיסור ההלכתי. הבעיה עם הצעה זו היא שגם אם היא נכונה, היא עדיין לא מנביעה את זה ששני איסורים לא יוכלו לחול במקביל; תכונות פיזיקליות שונות יכולות לחול על אובייקט ואין שום חוק טבע – וודאי שלא עיקרון מטפיזי – ששולל את האפשרות משתי תכונות פיזיקליות, מעצם היותן פיזיקליות, להיות מודגמות יחד על ידי אותו אובייקט. להרבה מאוד אובייקטים יש יותר מתכונה אחת; הם גם בצבע מסוים, גם בגובה מסוים, גם במשקל מסוים וכן הלאה. לא ברור, אם כן, מדוע לחשוב שלאותו אובייקט או לאותה פעולה לא יכולות להיות שתי תכונות איסור שונות, גם תחת ההנחה שמדובר בתכונות פיזיקליות.

זה נכון אמנם שיש תכונות טבעיות שמוציאות זו את זו, ואז אותו אובייקט לא יכול להדגים את שתיהן. למשל, לא ייתכן שאותו אובייקט יהיה כחול כולו וירוק כולו בו-זמנית, משום שהיות כחול והיות ירוק אלו תכונות שמוציאות זו את זו. אולם, לאי-האפשרות של תכונות מוציאות לחול במקביל אין שום קשר לעובדה שתכונות אלו הן תכונות פיזיקליות. כלומר, כדי להצדיק את עקרון אאחע"א בנוגע לתכונת האיסור ההלכתית, לא די בטענה שתכונות אלו הן תכונות טבעיות, אלא צריך להראות ששתי תכונות האיסור הרלוונטיות הן תכונות שמוציאות זו את זו. עצם הטענה שתכונת האיסור ההלכתי היא תכונה פיזיקלית לא עושה שום עבודה הסברית בנקודה זו. אפשר כמובן פשוט להניח שאלו תכונות מוציאות, אלא שאז פשוט חוזרת הבעיה: מה עומד בבסיס המחשבה שתכונות איסור שונות הן תכונות שמוציאות זו את זו? נראה אפוא שגם אם הצעה זו לא סובלת מסתירות פנימיות, היא חסרת ערך הסברי בנוגע לעקרון אאחע"א.

גרסה אחרת של נטורליזם הלכתי שאפשר לשקול כאן היא עמדה שניתן לכנות 'נטורליזם אובייקטואלי של האיסור ההלכתי'. על פי גרסה זו העובדה שפעולה כלשהי היא אסורה, היא פשוט אובייקט נוסף בעולם. על פי עמדה זו העולם מאוכלס באובייקטים פיזיקליים שונים – כיסאות, מולקולות, כוכבי לכת, אטומים, חזירים – ונוסף על כל אלו העולם מאוכלס באובייקטים פיזיקליים נוספים – איסורים. את עמדה זו אני מתקשה להניח אפילו לצורך הדיון, אבל ממנה כנראה אכן מתקבלת המסקנה המבוקשת שלפיה אאחע"א. לפי גרסה זו, שני איסורים אינם יכולים לחפוף זה את זה, בדיוק כמו ששני כיסאות אינם יכולים לתפוס בדיוק את אותו מקום בחלל-זמן. הן בנוגע לכיסאות והן בנוגע לאיסורים, מתקיימת אותה חוקיות טבעית שאינה מאפשרת לשני אובייקטים פיזיקליים לתפוס בדיוק את אותו חלל-זמן. כך אולי ניתן להבין את כוונתו של זילברג לגבי החלת חוקי הפיזיקה על העובדות הנורמטיביות ההלכתיות.

הבעייתיות בעמדה זו היא שנראה שייחוס מקום בחלל-זמן לאיסור הלכתי לוקה בכשל קטגורי מובהק. כך ניתן להבין גם את הרב שקופ שרוחה על הסף את התובנה

הנטורליסטית הבסיסית שממנה מתחיל קו המחשבה של זילברג והוא קובע ש"קשה להשיג עניין זה בדבר רוחני".⁶¹ כדי לחמוק מבעיית הכשל הקטגורי, ניתן לסייג את העמדה ולטעון כי ההבנה המדויקת של העמדה היא בעיקרה אנלוגית. כלומר, איסורים הם לא אובייקטים פיזיים, אך הם אנלוגיים לאובייקטים פיזיים וכאלו שולטת בהם אותה חוקיות ששולטת באובייקטים. הבנה זו תרכך את האשמת הכשל הקטגורי, אבל עדיין עולה כאן בעיה נוספת. נראה שעמדה זו, הן בהבנתה הפשוטה והן בהבנתה כטענה אנלוגית, נקלעת לבעיה תיאורטית מיניה-וביה: תחת עמדה אובייקטואלית כזו לא ברור מדוע האיסור הראשון כן מצליח "לחפוף לאובייקט", ובכלל כיצד איסורים מצליחים להתקיים בעולם, בכל מקרה. באותה מידה שהאיסור הראשון מונע מהאיסור השני מלחול בשל בעיית "המקום במרחב", מדוע האובייקט עצמו – לפחות בהקשרים שבהם אובייקטים הם חלק מהסיפור הנורמטיבי – לא ימנע מהאיסור הראשון לחול, בשל אותה בעיה בדיוק? מדוע "בעיית החלל-זמן" לא עולה כבר ביחס שבין האובייקט האסור – החזיר למשל – ובין עובדת האיסור הראשונה? מצד שני, אם האיסור והאובייקט בכל זאת מצליחים לתפוס בדיוק את אותו חלל-זמן, מדוע האיסור השני והאיסור הראשון אינם יכולים להסתדר יחד בדיוק באותו האופן?

ייתכן שניתן להעלות גרסאות נוספות לנטורליזם הלכתי שלא הצלחתי להעלות על דעתי ושתהפוכנה את העמדה הנטורליסטית מצד אחד לסבירה יותר, ומצד שני לכוז שמצדיקה את עקרון אאחע"א. הגרסאות שכן הצלחתי להעלות על דעתי, או שהן פשוט בלתי סבירות בעליל – כך הגרסאות האחרונות – או שהן כושלות בהצדקת העיקרון – כך הגרסאות הראשונות. נוסף על כך, דומה כי כל הגרסאות של העמדה הנטורליסטית נדרשות לתת דין וחשבון בנוגע לסייגים של עקרון אאחע"א, אותם הזכרתי בסעיף III.ד; מדוע כאשר נוסף לאיסור סוכן נוסף, אובייקט נוסף או חומרה נוספת, פתאום "מתפנה מקום" שמאפשר לאיסור השני לחול גם על האיסור הראשון? ולבסוף, אם אני צודק בטענתי בסעיף III.ג ועקרון אאחע"א אכן תקף רק לגבי התחומים ההלכתיים השמעיים, העמדה הנטורליסטית צריכה לספק הצדקה להבחנה זו, הצדקה שאני מתקשה לראות באופן. דומה אפוא כי כל אחת מהגרסאות שהצעתי לעמדה הנטורליסטית נדרשת להשלמת פרטים תיאורטיים רבים מדי ואני חושד שאין דרך סבירה לעמוד בכך.

ג.4. נומינליזם הלכתי כטענת בינאריות של האיסור ההלכתי

כיוון אחר שהוצע להצדקת עקרון אאחע"א נשען על תזה שקיבלה בספרות, בעקבות סילמן, את השם 'נומינליזם הלכתי', תזה שמוצגת בספרות כניגוד לתזה הנטורליסטית.⁶²

61 הרב שמעון שקופ, לעיל ה"ש 40.

62 ראו יוחנן סילמן "היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה" דיני ישראל יב 249 (תשמ"ה); יוחנן סילמן בין "ללכת בדרךכו" ו"לשמע

הדיון בתזה זו סובל מעמימות וריבוי פרשנויות בספרות המחקרית אף יותר מהדיון בתזה הנטורליסטית. אנסה בכל זאת לשחזר מתוך העמדה שני טיעונים אפשריים שונים בזכות עקרון אחע"א. עיקרו של הטעון הראשון, לו אקדיש את הסעיף הנוכחי, הוא בהכנת תכונת האיסור ההלכתית כתכונה בינארית, קו מחשבה ששללתי בזריות בסעיף III.g. כעת אנסה לדייק קו מחשבה אפשרי זה ולאפיין את מחיריו התיאורטיים.

ברומה להצעה הנטורליסטית, גם את הצעה זו ניתן להבין בהשראת הדיון המטפיזי הכללי, מחוץ להקשר ההלכתי, לגבי אונטולוגיה של תכונות טבעיות. בניגוד לעמדות מטפיזיות ריאליסטיות, המקבלות את קיומן של תכונות ואת קיומו של יחס ההדגמה בינן ובין אובייקטים קונקרטיים, עמדות מטפיזיות נומינליסטיות טוענות שתכונות אינן קיימות, או לפחות אינן חלק מההיות הבסיסי של היקום.⁶³ ברוח עמדה מטפיזית זו, ניתן להבין את הנומינליזם ההלכתי כשלילת ההבחנה הבסיסית שעליה נשענה העמדה הנטורליסטית. כאמור, נקודת המוצא של העמדה הנטורליסטית היא ההבחנה בין שני ממדיה השונים של תכונת האיסור ההלכתי, העוברתי והנורמטיבי, כאשר הממד העוברתי הובן באמצעות יחס ההדגמה שמתקיים בין הפעולה הפרטיקולרית ותכונת האיסור הכללית. את העמדה הנומינליסטית ניתן להבין כדחיית הבחנה זו וכמי שטוענת לקיומו של הממד הנורמטיבי בלבד. בשל חשדנותי העקרונית כלפי ההבחנה בין שני ממדי האיסור, אני סבור שעצם דחיית הבחנה זו מעניקה יתרון תיאורטי לעמדה הנומינליסטית.

אולם כעת צריך לראות כיצד בדיוק נקודת מוצא זו מספקת הצדקה לעקרון אחע"א. נקודת המוצא הנומינליסטית, כך ניתן לטעון, מוליכה לעמדה שלפיה עובדת האיסור ההלכתי היא יחס בינארי. על פי עמדה זו כל פעולה יכולה לקבל אחד משני ערכים בלבד, 'אסורה' או 'לא-אסורה'. השיקול שמוליך לעמדה זו מהנחת הנומינליסטיות הוא שמכיוון שעובדת האיסור אינה אלא דרישת הימנעות מפעולה, ותו לא, ומכיוון שהימנעות מפעולה היא בינארית – או שאדם נמנע מפעולה או שלא – יש להסיק כי האיסור ההלכתי הוא עובדה בינארית. לבסוף, מטענת הבינאריות נובע שמרגע שפעולה היא אסורה – כלומר, יש להימנע ממנה – זה חסר משמעות לאסור אותה שוב. כלומר, בשל הטבע הבינארי של האיסור ההלכתי, האיסור השני אינו מוסיף דבר. טיעון זה מספק אם כן הצדקה לעקרון אחע"א.

טיעון זה אומנם מספק הצדקה לעקרון אחע"א, אולם הוא כרוך בויתורים תיאורטיים שההצעה הפרטיקולריסטית אינה נדרשת להם. הקושי המרכזי בהצעה זו, קושי שהתייחסתי אליו בקצרה לעיל, הוא שהטענה שלפיה עובדת האיסור ההלכתי היא עובדה בינארית נראית על פניה שגויה. כפי שהזכרתי, הספרות ההלכתית מלאה בייחוס

קלו"ו: הוראות הלכתיות – כהנחיות או כציוויים 375-412 (2012).

63 ראו Gonzalo Rodriguez-Pereyra, Nominalism in Metaphysics, STAN. ENCYCLOPEDIA PHIL. (Apr. 1, 2015), <https://plato.stanford.edu/entries/nominalism-metaphysics/> (Last visited Oct. 24, 2022).

דרגות חומרה שונות לאיסורים הלכתיים שונים. כלומר, בדיוק כמו תכונות רבות שבאות במידות שונות – תכונת הגובה, המשקל, מסה וכן הלאה – כך גם תכונת האיסור היא תכונה שבאה במידות שונות. עובדה זו עומדת בניגוד מפורש לטענת הבינאריות, הרכיב המרכזי בטיעון הנומינליסטי בגרסה שהצעתי לו.⁶⁴

סתירה מפורשת זו לטענת הבינאריות מלמדת לכאורה שמהו פגום בשיקול שמוכיל אליה. כזכור, השיקול היה שאם האיסור ההלכתי אינו אלא הנחיה לפעולה, ופעולה היא עובדה בינארית – או שמבצעים אותה או שנמנעים ממנה – אזי האיסור ההלכתי בעצמו הוא גם עובדה בינארית. אולם העובדה שלאיסורים הלכתיים יש דרגות חומרה שונות מלמדת לכאורה על אחד מהשניים; או שיש לדחות את ההנחה הנומינליסטית, או, לחלופין, שגם אם אנו מקבלים את נקודת המוצא הנומינליסטית לגבי האיסור ההלכתי, עדיין ניתן לדבר על עוצמתו של האיסור ההלכתי.⁶⁵ כך או כך, נראה שאיברנו את ההצדקה לעקרון אאחע"א, שבמרכזו כאמור נמצאת טענת הבינאריות.

הנומינליסט יכול עדיין להתעקש. הנומינליסט יכול אומנם להחזיק בטענת הבינאריות, מה שמצדיק את עקרון אאחע"א, אך זאת תוך ניסיון להציע דין-יחשבון אלטרנטיבי לגבי עובדת דירוגם של איסורים שונים. על פי התמונה הטבעית, המשמעות של דירוגן של עבירות הוא ייחוס של 'מידת חומרה' והתייחסות לתכונת האיסור כתכונה לא-בינארית. האסטרטגיה הפתוחה בפני הנומינליסט היא להציע פרפרזה נומינליסטית לעובדת הדירוג עצמה, מבלי להידרש לתכונות מדרגיות.⁶⁶ פרפרזה זו תישען על עובדות נורמטיביות נוספות, שגם הן בעצמן אינן אלא דרישות התנהגות בינאריות. למשל, על פי הצעה זו, העובדה ששמירת שבת חמורה מאיסור אכילת חזיר אינה אלא צירוף של כללי ההתנהגות שלפיהם "כאשר שבת מתנגשת עם איסור אכילת חזיר, יש לשמור שבת" ו"כאשר מישהו מחלל שבת עונשו גדול יותר ממי שאוכל חזיר". על פי הפרשנות שמציע הנומינליסט לעובדת הדירוג ההלכתי, דירוגם של איסורים אינו אלא עובדות בינאריות נוספות.

64 ההצעה הפרטיקולריסטית, בניגוד להצעה הנומינליסטית, למרות הדגש שהיא מעניקה להיבט הבינארי – היות הפעולה שייכת או לא־שייכת לקבוצת הפעולות האסורות – היא גם נותנת מקום לדרגת החומרה של איסורים שונים, כזכור מסעיף III. זה מה שמעניק לה יתרון תיאורטי.

65 למתח בין ההיבט הבינארי וההיבט המדרגי של עובדות נורמטיביות באופן כללי, מחוץ להקשר ההלכתי, ראו אצל Larry Alexander, *Scalar Properties, Binary Judgments*, 25 J. APPLIED PHIL. 85 (2008).

66 האסטרטגיה הדיאלקטית של שימוש בפרפרזות היא אסטרטגיה נפוצה במהלך דיונים במטפיזיקה, ראו Tatjana von Solodkoff, *Paraphrase Strategies in Metaphysics*, 9 PHIL. COMPASS 570 (2014); David Lewis & Stephanie Lewis, *Holes*, 48 AUSTRALASIAN J. PHIL. 206 (1970).

לא ברור לי כיצד ניתן להשלים כאן את התמונה. שהלא, גם תחת הפרפרזה הנומינליסטית, עדיין לא ברור מדוע דרגת החומרה של פעולה קונקרטיה אינה רגישה להצטברות של איסורים. כלומר, מדוע עובדות הדחייה של איסור מפני איסור וסוג העונש הן עובדות שכן נכנסות למאזן, ואילו הצטברות האיסורים לא?

אבל גם אם ניתן איכשהו להשלים כאן את הפרטים, נראה לי שהצעה זו חשודה מבחינה תיאורטית. אני לא חושב שיש דרך להתנגד לפרפרזה הנומינליסטית לעובדת הדירוג ההלכתי, מלבד העובדה שנראה שהיא הופכת את הכיוון ההסברי האינטואיטיבי של הרעיון של דרגות חומרה. התמונה הטבעית לגבי דרגות חומרה היא שכללי ההעדפה בין איסורים שונים, ולפחות חלק מעקרונות הענישה, מבוססים על דרגות החומרה של האיסור. ההגנה האחרונה שהצעתי לעמדה הנומינליסטית, תוך שימוש בפרפרזה המוצעת, מחויבת להיפוך הכיוון ההסברי שלפיו דרגות החומרה של האיסורים ההלכתיים מבוססות על כללי ההעדפה הבינאריים בין האיסורים.⁶⁷ היפוך הכיוון ההסברי נראה לי לא סביר, אולם דומני כי ניתן להתעקש ולהחזיק בו, אך זאת תוך מחיר תיאורטי. כלומר, בסופו של חשבון ההצעה הנומינליסטית בגרסה שהצעתי אולי מצליחה להצדיק את עקרון אהע"א – אם ניתן יהיה להשלים את הפרטים, כפי שהערתי בפסקה הקודמת – אך זאת תוך מחיר תיאורטי באשר לעובדת הדירוג ההלכתי.

בניגוד להצדקה הנטורליסטית לעקרון אהע"א – שלגביה אני חושב שהדיון בסעיף IV.g הראה שאין דרך להגן עליה – בנוגע להצדקה הנומינליסטית הדיון עד כה מלמד שתחת מאמצים תיאורטיים מסוימים ניתן יהיה כנראה להגן עליה. כעת ניתן לשאול, האם העמדה הנומינליסטית, לאחר השלמת הפרטים וקבלת הפרפרזה הנזכרת לטענת דירוגם של איסורים, טובה פחות מההצעה הפרטיקולריסטית? אני לא חושב שניתן להיות נחרצים כאן, אך דומני שהעמדה הנומינליסטית בגרסה האחרונה שהצעתי "מפסידה יותר נקודות" והיא נדרשת להתמודד עם יותר אתגרים תיאורטיים.

67 הרעיון שניתן להעמיד תכונות נורמטיביות מדרגיות על יחסי העדפה בינאריים בין חלופות שונות לפעולה עולה גם אצל אתיקנים תיאורטיים, ראו John Broome, Goodness is Reducible to Betterness the Evil of Death is the Value of Life, in *THE GOOD AND THE ECONOMICAL: ETHICAL CHOICES IN ECONOMICS AND MANAGEMENT* 70 (Peter Koslowski & Yuichi Shionoya eds., 1993). מהצעתו של ברום נובע שאין דרגות נורמטיביות מוחלטות ובעיקר שאין אפס מוחלט. גם אם ניתן להציע אנליזה ששוללת דרגות מוחלטות ובכלל זאת אפס מוחלט בנוגע לתכונה המוסרית "x טוב מ-y", אני תוהה אם ניתן להציע הצעה דומה בנוגע למושגים המקבילים בהקשר ההלכתי. נקודה זו דורשת עיון נוסף, תוך דיון זהיר גם בהבחנה בין תכונות דיאונטייות (Deontic Properties) ותכונות הערכתיות (Evaluative Properties). עיון זהיר בנקודות אלו חורג מגבולות המאמר הנוכחי ואני מקווה לחזור אליהן בעתיד.

5.ג. נומינליזם (הלכתי) והטיעון הפרטיקולריסטי

דרך אחרת להבין את ההצעה הנומינליסטית כרוכה באימוץ עמדה נומינליסטית קיצונית בהקשר המטפיזי הכללי, גם מחוץ להקשר ההלכתי. על פי הצעה זו, ניתן להבין את עמדת הנומינליזם ההלכתי כמי שכופרת לחלוטין בקיומן של תכונות באופן כללי. מעמדה זו נובע כמובן באופן טריוויאלי שהאל לא אסר את התכונות הכלליות מהטעם הפשוט שתכונות פשוט אינן קיימות, ולא ניתן לאסור דברים שאינם קיימים.

מנקודה זו ניתן להמשיך בהצדקה הפרטיקולריסטית לעקרון אאחע"א שפיתחתי במהלך החלק השני של המאמר; האיסור ההלכתי חל רק על המקרים הפרטיים כאשר התכונה הכללית היא רק קיצור דרך לשוני, ומשום כך העובדה שלאותה פעולה יש שתי תכונות שונות אינה עושה שום הברל נורמטיבי. אין לי התנגדות להצדקה זו, ששומרת על כל מה שנראה לי חשוב בהצעה הפרטיקולריסטית. אולם, ככל שההצדקה לעקרון אאחע"א תימנע מהתחייבויות על עמדה מטפיזית כללית – ובוודאי כשמדובר בעמדת קצה כמו העמדה הנומינליסטית הקיצונית – היא זוכה ביתרון תיאורטי משמעותי. ההצעה הפרטיקולריסטית שפיתחתי היא טענה צנועה יותר לגבי החוק ההלכתי, והיא אינה מחויבת לשלילה או לדחייה של קיומן של תכונות באופן כללי. בכך נראה לי שהיא זוכה ביתרון תיאורטי על פני ההצעה הנומינליסטית.

דרך אחרת לפרש את ההצדקה הנומינליסטית לעקרון אאחע"א כעמדה שמקבלת את קיומן של תכונות באופן כללי, אולם עם זאת סבורה שהן אינן משחקות שום תפקיד בביסוס האיסור ההלכתי הפרטיקולרי. גם הצעה זו משתלבת עם הגרעין המרכזי שעומד בלב ההצדקה הפרטיקולריסטית לעקרון אאחע"א, שלפיה מושאי חקיקת האל הם הפעולות הפרטיקולריות ולא התכונות הכלליות. אם אכן ניתן לזהות בהצעה הנומינליסטית את קו מחשבה זה, ההצעה הפרטיקולריסטית שפיתחתי מספקת מסגרת תיאורטית לגרסה זו של הטיעון הנומינליסטי. ניתן אפוא לראות בהצעה הפרטיקולריסטית שחזור ריגורוזי לפרשנות האחרונה שהצעתיה להצדקה הנומינליסטית.

סיכום

במאמר זה ביקשתי להציע שתי חלופות תיאורטיות להבנת טיבו של החוק ההלכתי. על פי החלופה האחת, אותה כיניתי ג'נרליזם הלכתי, ההיבט הכללי של החוק ההלכתי קודם מטפיזית למקרי הפרטיים. על פי החלופה השנייה, אותה כיניתי פרטיקולריזם הלכתי, ההיבט הכללי של החוק ההלכתי אינו אלא הסכום של כל מקרי הפרטיים. כל אחת משתי חלופות תיאורטיות אלו מבינה באופן שונה את התפקיד שמשחקות התכונות הכלליות של הפעולות במסגרת החוק ההלכתי. על פי העמדה הג'נרליסטית, התכונות הכלליות נוטלות חלק בביסוס האיסור הפרטיקולרי שחל על כל אחד ואחד מהמקרים

הפריטיים. לעומת זאת, על פי העמדה הפרטיקולריסטית התכונות הכלליות הן רק קריטריון הזיהוי שבאמצעותו מתווכים אין-ספור האיסורים ההלכתיים הפרטיקולריים לנמעניו של החוק ההלכתי.

ביקשתי לטעון כי לעמדה הפרטיקולריסטית יש יתרון בכך שהיא מספקת הצדקה לעיקרון הלכתי מרכזי, מקובל ותמוה כאחת. על פי עיקרון זה, באחת מפרשנויותיו המרכזיות, במקרים שבהם לאותה פעולה יש שני מאפיינים טבעיים שכל אחד מהם הוא תנאי מספיק לאיסורה ההלכתי "אין איסור חל על איסור" ומעמדה ההלכתי זהה לפעולה שהיא רק בעלת מאפיין אחד מהשניים. הטיעון עבר בין שלושה מישורים שונים: מהעמדה הפרטיקולריסטית במישור המטפיזי ביקשתי לגזור תפיסה אקסטנציונלית של האיסור ההלכתי במישור הלוגי-סמנטי. ומהתפיסה האקסטנציונלית במישור הלוגי-סמנטי ביקשתי לגזור את עקרון אאחע"א במישור הנורמטיבי. לטענתי, ההקשרים שבהם לא נראה סביר לאמץ את העיקרון – ההקשר המוסרי, ההקשר המשפטי וחלקים מההקשר ההלכתי – הם כאלו שבהם לא סביר לאמץ את העמדה הפרטיקולריסטית בגרסה שפיתחתי.

לכסוף שקלתי הצדקות אלטרנטיביות לעיקרון. ההצדקה הראשונה ששקלתי היא ההצעה הנטורליסטית. הניסיון לעמוד על טיבה של ההצדקה הוביל אותי למסקנה שכל עמדה נטורליסטית סבירה לא מספקת את ההצדקה לעיקרון, מחד גיסא, ושגרסה לנטורליזם הלכתי שכן מספקת הצדקה לעיקרון היא בעייתית ואף לוקה בסתירה פנימית, מאידך גיסא. ההצדקה השנייה ששקלתי היא ההצעה הנומינליסטית. הניסיון שלי להתחקות אחר הטיעון שמספק את ההצדקה לעקרון אאחע"א הוביל אותי לאחת משלוש אפשרויות: אפשרות אחת שההצדקה הנומינליסטית מניחה את הבינאריות של האיסור ההלכתי. הנחה זו כרוכה במחיר תיאורטי שאותו ההצעה הפרטיקולריסטית אינה נזקקת לשלם. אפשרות שנייה שההצדקה הנומינליסטית מניחה עמדה מטפיזית קיצונית השוללת את קיומן של תכונות בכלל, גם מחוץ להקשר ההלכתי. הנחת רקע נומינליסטית זו היא מחויבות שהעמדה הפרטיקולריסטית אינה צריכה לעמוד בה, מה שמזכה אותה ביתרון. לכסוף, האפשרות השלישית היא לחלץ מתוך ההצעה הנומינליסטית את הגרעין המרכזי של ההצעה הפרטיקולריסטית. דומני כי השיקולים ההשוואתיים בין שלוש ההצדקות מלמדים על יתרונות תיאורטיים שבהם זוכה ההצעה הפרטיקולריסטית ומספקים טעם לאמצה ככזו המספקת את ההסבר הטוב ביותר לעקרון אאחע"א.

