



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

טבע ההלכה: עיונים פילוסופיים

אסופת מאמרים

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

ישראל יעקב כהן

בהדרכת פרופ' דוד אנוך ופרופ' אהרן סיגל

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בירושלים

מאי, 2024



האוניברסיטה העברית בירושלים
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

The Nature of Halakha: Philosophical Investigations

A collection of essays

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy

By

Israel J. Cohen

Supervisors: Prof. David Enoch and Prof. Aaron Segal

Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem

May 2024

מוקדש לאהוביי

שרה, רעייתי

שלמה, שולמית, חגית וטליה, ילדיי

לזכרו של מורי ורבי הרב פרופ' מארק שטיינר שנספה במגפת הקורונה,

עת שקדתי, בעידודו, על ראשיתה של עבודה זו

לזכרם של הנרצחים והנרצחות בפרעות שמחת תורה ה'תשפ"ד, ה-7 לאוקטובר 2023,

עת שקדתי על סיומה של עבודה זו

אירועים אלו מלווים אותנו עד ימים אלו כאשר 133 חטופות וחטופים נמקים עדיין בשבי וגורלם אינו ידוע



תוכן עניינים

v-i	English Abstract
6	תודות
8	מבוא
8	א. ההלכה כמושא מחקר פילוסופי
12	ב. תקציר : המהלך המרכזי
14	ג. מתודולוגיה : אינטואיציות, תיאוריות ופילוסופיה של ההלכה
17	ד. חששות מתודולוגיים : נקודת המבט ה(א)-היסטורית
19	מאמר ראשון : מטפיזיקה של ההלכה : 'נטורליזם הלכתי' ו'נון-נטורליזם הלכתי'
19	תקציר
19	א. מבוא ומספר הבהרות
23	ב. למה לקבל נטורליזם הלכתי?
28	ג. הערכת הטיעונים, או : מהו בדיוק נטורליזם הלכתי?
31	ד. למה לקבל נון-נטורליזם הלכתי?
34	ה. הערכת הטיעון, או : מהו בדיוק נון-נטורליזם הלכתי?
39	ו. סיכום
41	מאמר שני : איך חוקים הלכתיים עושים דברים בעולם?
41	תקציר
41	א. מבוא
45	ב. "מצוות לאו ליהנות ניתנו" : הסוגייה התלמודית
51	ג. הבעיה
55	ד. פתרון ה'חתם-סופר' ושני 'מבחני-אילו'
61	ה. שלוש גרסאות של נון-נטורליזם הלכתי
63	ו. הפתרון : אוקזיונליזם הלכתי
68	ז. במקום סיכום : מ"אלוהי הטבע" ל"אלוהי ההלכה"
72	מאמר שלישי : מהם חוקים הלכתיים?
72	תקציר
73	מבוא
73	א. החוק הכללי, המקרה הפרטי ושאלת הקדימות המטפיזית
73	א.1. הדילמה
76	א.2. היבטים לוגיים

78	א.3. היבטים מטפיזיים
80	א.4. היבטים נורמטיביים
83	א.5. סיכום ביניים
84	ב. מ'פרטיקולריזם הלכתי' לעקרון 'אין איסור חל על איסור'
84	ב.1. מתווה לטיעון
85	ב.2. התופעה: עקרון אחע"א
87	ב.3. הבעיות
89	ב.4. עקרון אחע"א כעקרון אקסטנציונליות
92	ב.5. מ'פרטיקולריזם הלכתי לעקרון האקסטנציונליות
94	ב.6. סיכום ביניים
94	ג. הצדקות אלטרנטיביות לעקרון אחע"א
94	ג.1. ההתנגדות המתבקשת
95	ג.2. נטורליזם הלכתי
96	ג.3. דיון ביקורתי: נטורליזם מוסרי ונטורליזם הלכתי
99	ג.4. נומינליזם הלכתי כטענת בינאריות של האיסור ההלכתי
102	ג.5. נומינליזם (הלכתי) והטיעון הפרטיקולריסטי
103	סיכום
106	מסקנות ומבט לעתיד
110	רשימה ביבליוגרפית

English Abstract

"From the day the Temple was destroyed, God has nothing but the four cubits of Halakha in his world" (Babylon Talmud, Brakhot, 8a). In this short Talmudic saying, attributed to the Amora, Ula, the halakhic turn at the foundation of Rabbinic Judaism is clearly manifest. Before the destruction of the Temple, the encounter with the God of Israel was associated with specific places – the Land of Israel, Jerusalem, the Temple – where He was supposed to appear in different ways and at different times. In the wake of the destruction of Jerusalem and the Temple, and the rise of Rabbinic Judaism, the meeting place with God was moved from the Temple and its surroundings to halakhic practice and study. Since then, the meeting with God – the only one, according to the saying I opened with – takes place within the world of Jewish law, the four cubits of the Halakha.

Even if it would be simplistic to describe the turning point in such a sharp and dichotomous way – a description according to which the Judaism of the Temple and the Judaism of the Sages are two completely different Judaisms – it is hard to overstate the changes in emphasis and trends that took place in the transition between these two periods. Indeed, the emergence of Halakha and its continuation have been widely discussed in historical research from different and diverse perspectives. However, the present work is not among these historical studies, even if I try to maintain a basic historical sensitivity during the discussion. The disciplinary home of the present work is the philosophy of Halakha.

Specifically, the present study joins the field that can be called "the metaphysics of Halakha". It will proceed in the style, and with the methods, of contemporary analytical philosophy. This application of analytic philosophy to the study of halakha, and its metaphysics, requires, in addition to engagement with literature in the philosophy of Halakha, a familiarity with the literature in the fields of analytic metaphysics, metaethics, philosophy of religion and philosophy of law. I take the halakhic propositions I analyze as pre-theoretical propositions. I would like to place these propositions in a broader theoretical framework.

As I state in the title of the work, I intend to develop a philosophical account of the nature of Halakha. I use the term 'The Nature of Halakha' with two senses. According to the first sense,

I'm interested in the essence of the halakha; In accordance with the second sense, I refer to the natural world as viewed from a halakhic perspective. The general philosophical question that guides the current research is: In what way, according to the underlying assumptions of the Halakha, are the world of nature and the world of Halakha related to each other?

This question leads me to deal with questions both about the metaphysical nature of the relationship between the natural and the halakhic worlds, and about the metaphysical nature of the halakhic laws themselves. Throughout the discussion, I interweave these questions with questions about the role that the God of Halakha allegedly plays in the world of nature, in the world of Halakha, in the human world, and in the relationship between these worlds.

A central insight that accompanies this work throughout is that the "halakhic natural world", if it can be called that, and the "purely natural world" do not overlap. For an initial sense of this claim, one can use Lewis's "joint carving" metaphor regarding natural kinds (Lewis, 1999: 65) and say that the halakhic concepts, unlike natural kinds, "do not carve the world at its joints". Throughout this work, I hope that this claim will be clarified, but also refined, limited, and qualified.

The present work includes three papers. As mentioned, the central axis of the discussion is the question of the relationship between natural facts and halakhic facts. As I make clear in the opening of the first paper, by 'natural facts' I mean the application of some natural property to an object, to a point in time, or to an action. For example, the fact that a certain object is a pig; The fact that a certain period of time is the seventh day of the week; the fact that a certain person is dead; The fact that a certain action is a dip in a pool of water that meets certain physical conditions, and so on. By 'halakhic facts', on the other hand, I mean the application of some halakhic property to that object, point in time or action. For example, the fact that the object, which is a pig, is also forbidden to eat; The fact that that period of time, which is the seventh day of the week, is also a holy day; The fact that that person who dies, also defiles those who come in contact with him or stay with him in the same space; The fact that the immersion in that pool of water also purifies. In the opening of the second paper, I expand the meaning of "halakhic facts" to any spiritual or supernatural effect of the halakhic activity. For example,

confusing the devil by blowing a shofar, expelling evil dews by taking a lulav, and removing an evil spirit by washing hands.

The starting point of the entire work is the halakhic opening point according to which there are connections between the two kinds of facts, the natural and the halakhic. According to the Halakha, in order to be purified, immersion in water is required; In order for a certain food to be prohibited from eating, it is required that it be produced from a pig or from certain other types of animals and so on. The discussion in the first paper is about the nature of this relationship, framing the discussion in a broader meta-ethical context. The existing literature in the philosophy of halakha is focused on the contrast between 'halakhic realism' and 'halakhic nominalism'. However, I argue that this theoretical contrast is ambiguous, thanks in part to the fact that each of the two competing theses includes several independent claims, an independence that I point out briefly at the beginning of the first paper. Inspired by the metaethical literature, I propose a shift from realism and nominalism to 'halakhic naturalism' and 'halakhic non-naturalism'. Throughout the paper, I present and develop different disambiguations of 'halakhic naturalism' and its negation, and consider arguments for and against each of these disambiguations.

The purpose of the first paper is twofold: first, to present and demonstrate the possibility of a fruitful encounter between metaethics and the philosophy of halakha. Second, to present, evaluate and provide a basis for the substantive discussion of naturalistic and non-naturalistic views. Through the critical discussion that I develop in the paper, I show that the arguments that arise in the literature in favor of the naturalistic view - as it is reasonably understood - do not ultimately vindicate a naturalist conclusion. On the other hand, I show that there are good reasons to accept a non-naturalistic view. In the final part of the paper I distinguish between three possible analyses of the non-naturalistic view, one of which is a particularly strong version of the view.

The second paper is devoted to arguing for the strong version of the non-naturalistic view, with which I conclude the first paper. At the centre of this paper is an analysis of the Talmudic principle, "the mitzvot were not given to produce benefit," and its main halakhic implications. After presenting and analyzing the Talmudic data, I present a problem regarding the conclusion

around which the Talmudic issue revolves. According to this conclusion, the claim that "the mitzvot were not given to produce a benefit" leads to the conclusion that it is permissible to observe a mitzva using objects from which agents are halakhically forbidden to derive benefit. On the surface, I contend, the argument for this conclusion is undermined by a fallacious form of wishful thinking, along with along with other problems. After I systematically reproduce a solution proposed to this problem by one of the commentators – Rabbi Moshe Sofer, known as the "Hatam Sofer" – and examine it critically, I offer an alternative solution that rests on the strong version of the non-naturalistic view with which I finished the first paper. On my view, the fact that this strong version of the non-naturalistic view does explanatory work, gives us more reason to adopt it, if only tentatively.

Next, and alongside the previous argument from the explanatory value of this version of non-naturalism, I argue in a preliminary way that this version of non-naturalism provides a balance between several religious and metaphysical intuitions. I frame the entire discussion under one of the central issues in all theistic metaphysics, the issue of God-world-human relations. I call the position that I develop in this paper 'Halakhic Occasionalism.' It is based on the claim that the central, and perhaps the only, active involvement of the God of Halakha in the world is his responsiveness to the Halakhic practices carried out by the recipients of the Halakha.

In the third paper, I add to the occasionalist picture another philosophical picture, at the centre of which is an analysis of the metaphysical nature of the Halakhic laws. The starting point of this paper is that the halakhic laws, by their very nature, have a general aspect in that they apply to all similar actions under similar conditions. In this paper I analyze the relationship between the general aspect of the halakhic laws and the fact that these laws apply to particular actions.

The paper is divided into three parts: first I define and characterize from different sides, two competing theses regarding the "metaphysical order" between the general aspect of the halakhic laws and its specific cases. I call the first alternative 'Halakhic Generalism', according to which the general aspect of halakhic law has essential precedence. I call the second alternative 'Halakhic Particularism', according to which the general aspect of Halakhic law is nothing more than a generalization of all its individual cases. In the second part of the paper, I argue that the particularist position has the power to justify a unique and otherwise puzzling halakhic principle

according to which, in cases of normative overdetermination, cases where the same action is forbidden due to two different halakhic laws, "no prohibition applies to prohibition" (which is to say, prohibitions can't overlap vis-à-vis the same object, the same agent, and the same time). Finally, I compare the justification I offer for this principle with alternative justifications. I argue that compared to the alternative justifications, the particularist position provides the best explanation of the principle. This fact provides the thinker committed to the Halakhic system with good reason to adopt the particularist position.

I conclude this work with a look to the future, on the transition from the philosophy of Halakha to the philosophy of religion, more generally

תודות

בעבודה זו משוקעות תבונתם ועזרתם של רבים. בראש ובראשונה אני חב את תודתי לדוד אנוך ואהרן סיגל על הדרכה מוקפדת מתוך מאור פנים ונדיבות לב. ערכן של הקדשת זמנם לקריאת גרסאות ראשוניות של טקסטים שונים והצעות לשיפורם – בכלל זאת טקסטים שלבסוף לא נכללו בעבודה הנוכחית – לצד השיחות הממושכות והסבלניות בנוגע לנושאי המחקר הנוכחי ולנושאים רבים אחרים, לא יסולא עבורי בפז. אני מודה להם גם על הקצאת מענקי המחקר מטעם 'הקרן הלאומית למדע' לאורך כל תקופת עבודתי; פרופ' סיגל במסגרת מחקרו Systematic Metaphysics: Prospects and Problems (grant 307/21) ופרופ' אנוך במסגרת מחקרו "אוטונומיה, ליברליזם והמדינה" (grant 1236/21). מענקים אלו אפשרו את הקדשת מירב זמני למחקר, לקריאה, לכתיבה, להשתתפות בכנסים אקדמיים ולהוראה. הדרכתם הפילוסופית והאקדמית, יחד עם האמון והעידוד שהם העניקו לי ברגעי משבר כבימי שגרה, אפשרו את ביצועה של עבודת מחקר זו.

ברצוני להודות לחוקרות וחוקרים שהקדישו עבורי מזמנם לדיונים ולשיחות פוריות. איתי ניסן רוזן וג'ד לוינסון כיוונו אותי, כחברי הוועדה המלווה של הדוקטורט, בנושאים שונים. אביב הופמן עזר לי בסבלנות רבה לגבש הבנה פורמלית שיטתית במערכות השונות של הלוגיקה המודאלית ובמערכות לוגיות אחרות – חלקן עומדות ברקע המחקר הנוכחי, גם אם באופן לא מפורש – זאת לצד הסטנדרט הגבוה של קפדנות וזהירות פילוסופית שהוא הציב בפני לאורך כל הדרך. עם אריה אדרעי, חנינה בן-מנחם, ימימה בן-מנחם, סטפן גולדצברג, משה הלברטל, שי וזנר, סם לבנס, יאיר לורברבוים, עודד עיר-שי, רונית עיר-שי ובני פורת קיימתי דיונים מעמיקים על חקר ההלכה ועל אופנים שונים שניתן לחשוב עליה מנקודת מבט פילוסופית. מאלון הראל ועופר מלכאי למדתי על דרכים לחשוב באופן פילוסופי על המשפט. מיובל אילון למדתי לראשונה – במהלך הלימודים לתואר ראשון באוניברסיטה הפתוחה – על פילוסופיה אנליטית ומאז ועד היום הוא מלווה אותי בהשראה, בהכוונה, בדיונים ובתובנות.

חברים וחברות לספסלי מוסדות הלימוד והמחקר בהם ביליתי את השנים האחרונות היו שותפים לשיחות והתלבטויות, מחקריות ואחרות: גבריאל אבן-צור, נועם אורן, דניאל ביננבוים, דן ברא"ז, שלומית ויגודה כהן, איתמר וינשטוק-סעדון, אילה חדד, עקיבא לסרי, יוסף מילר, עמית פינסקר, משה דוד צ'צ'יק, חני קליימן, רפאל קרויזר, חגי שלזינר ושמואל שמעוני. תודתי שלוחה לכולסון על ההשראה שהוּם העניקו לי.

ברצוני להכיר טובה מיוחדת לשניים ממורי לאורך השנים – מארק שטיינר ז"ל ומאיר בוזגלו שיבדל לחיים ארוכים. שניהם עודדו אותי להיכנס לפרויקט הנוכחי ונטעו בי את הבטחון בכך שכתביבת דוקטורט היא אפשרות בת-השגה עבורי. שיחת מסדרון אי שם בחורף 2019 עם פרופ' בוזגלו הולידה את הצעת המחקר

שעמדה בבסיס עבודה זו ופגישה אקראית בסמינר מחלקתי אי שם בקיץ 2019 עם פרופ' שטיינר הולידה את המאמר השלישי שכלול בעבודה זו. לאחר מספר חודשים פרופ' שטיינר נספה במגפת הקורונה ולא זכיתי שהוא יקרא את המאמר שצמח משיחה זו. בחרתי, אפוא, להקדיש את העבודה לזכרו.

לאורך שנות המחקר זכיתי ליטול חלק במספר קבוצות מחקר שכל אחת מהן העשירה אותי בדרכה. בין השנים 2016 ל-2023, השתתפתי בתוכניות לתואר שני ולתואר שלישי של 'בית ספר ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל ללימודים מתקדמים במדעי הרוח' באוניברסיטה העברית. תמיכתו החומרית של בית הספר, לצד החממה האינטלקטואלית הפועמת שהעניק לי, היו חלק משמעותי ממה שאפשר את התגבשותה והוצאתה לפועל של עבודת מחקר זו. בין השנים 2019 ל-2022 השתתפתי כעמית בקבוצת המחקר 'זכויות אדם ויהדות' של המכון הישראלי לדמוקרטיה. צוות התוכנית – טליה פישר, דני סטמן, ידידה שטרן, שחר ליפשיץ – ועמיתי ועמיתותיי לתוכנית קראו והעירו על חלקים מהעבודה הנוכחית.

בימים אלה אני עמית בתוכנית המחקר The Arthur Fried Fellowship של המרכז האקדמי שלם בהנחיית ליאון קאס. התמיכה הכלכלית לצד המסגרת האינטלקטואלית העשירה עזרו לי בשלב סיום העבודה. ההגעה לישורת האחרונה של הגשת העבודה התבצעה בין כותלי The Institute for Jewish Philosophy and Religion שבאוניברסיטת המבורג, גרמניה, במסגרת שהותי שם כעמית אורח בפרויקט המחקר 'Scepticism and Jewish Tradition'. המענק הנדיב, האירוח הלבבי והשיחות המעשירות עם חוקרות וחוקרי המכון אפשרו לי לסיים את תהליך הכתיבה, דבר שלעיתים חששתי שהוא בלתי אפשרי.

החל משנת 2022 אני זוכה ללמד בימכללת הרצוג' קורסים שונים שצמחו מתוך עבודת המחקר הנוכחית. הדיונים העשירים עם עמיתיי ועמיתותיי לסגל המכללה ועם תלמידיי ותלמידותיי מפרים ומדייקים את מחשבותי. תודתי נתונה לכולם.

אחתום בתודה לשרה אשתי – החברה הכי טובה שלי – ולארבעת ילדינו: שלמה, שולמית, חגית וטליה. זה עשוי להיות מאתגר לחיות עם מי שהדברים שמעסיקים אותו באינטנסיביות הם שאלות על עולמות אפשריים, קרובים ורחוקים, שאלות על טיבה של הלכה ומחויבות הלכתית וניסויי מחשבה עם הומור ביזארי למדיי. כך גם, לעיתים קרובות קצב החיים של המשפחה כולה הושפע מדד-ליינים אקדמיים ומנסיעות מחקר. שרה תמיד ניסתה לשכנע אותי שגם אם טיעון כלשהו לא עובד יש עוד דברים חשובים בחיים, ומספר פעמים היא גם הצליחה בכך. שלמה, שולמית, חגית וטליה עזרו לי לגלות שוב ושוב שילדות וילדים הם הפילוסופים הכי טובים.

אפריל, 2024

מבוא

א. ההלכה כמושא מחקר פילוסופי

"מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (בבלי, ברכות, ח, א). באמירה תלמודית קצרה זו, המיוחסת לאמורא עולא, מוצג בבהירות המפנה ההלכתי שעומד בבסיס יהדות חז"ל. לפני חורבן בית המקדש, המפגש עם אלוהי ישראל נקשר במקומות ספציפיים – ארץ ישראל, ירושלים, בית המקדש – בהם הוא אמור היה להופיע בדרכים שונות ובזמנים שונים. המשימה של הנכחת האל הופקדה בידי הכהנים והבאת דבריו הופקדה בידי הנביאים. עם תהליך חורבן ירושלים ובית המקדש ועליית יהדות חז"ל, אתר המפגש הועתק מהמקדש וסביבתו אל המעשה והעיון ההלכתיים. מאז, המפגש – הבלעדי, לפי המימרה בה פתחתי – עם האל מתרחש במסגרת עולם החוק היהודי, ארבע אמותיה של הלכה. גם אם זה יהיה פשטני לתאר את המפנה באופן כה חד ודיכוטומי – תיאור לפיו יהדות המקדש ויהדות חז"ל הן שתי יהדויות שונות לחלוטין – נדמה כי לא ניתן להפריז בנוגע לשינויי הדגשים והמגמות שחלו במעבר בין שתי תקופות אלו.¹ ואכן, הופעת ההלכה והשתלשלותה נידונו רבות במחקר ההיסטורי מצדדים שונים ומגוונים. אולם, העבודה הנוכחית אינה מצטרפת למחקרים היסטוריים אלו, גם אם אשתדל להקפיד ולשמור במהלך הדיון על רגישות היסטוריות בסיסית.² העבודה הנוכחית מצטרפת לשדה מחקר הפילוסופיה של ההלכה, תוך ניסיון לעמוד על טיבה של עצם תופעת ההלכה.³

מקובל לחשוב שהיהדות אינה כוללת מחויבות לתיאולוגיה שיטתית, אקספליציטית וספציפית. פיתוח מערך דוגמות שקבלתו אמורה להיות תנאי מספיק והכרחי לאמונה היהודית הוא תהליך מאוחר יחסית במסורת היהודית וככזה סביר לטעון שהוא אינו מהותי לה.⁴ לגבי רבים מהעיקרים אותם הציבו הרמב"ם

¹ לשינוי הדגשים בין שתי התקופות, תוך דגש על ההבחנה בין מושג ה"מצווה" המקדשי, למושג ה"הלכה" החז"לי, ראו הוברטל, תשע"ג.

² הספרות המחקרית שמוקדשת להיסטוריה של ההלכה היא עצומה. אציין רק את המקורות בהם נעזרתי במיוחד כשהייתי זקוק לעוגן היסטורי במהלך המחקר הפילוסופי: אורבך, 1984; בלברג, 2013; כהנא ואחרים, 2018; רוזן-צבי, 2020. לנקודת המבט של חקר המשפט העברי נעזרתי בבן מנחם ואטינגר, 2006.

³ בדומה להיסטוריה של ההלכה, קיימת ספרות מחקר ענפה שמוקדשת לפילוסופיה של ההלכה, גם אם היא מצומצמת בהשוואה לראשונה. מטבע הדברים הרבה מהספרות זו צוטט לאורך העבודה הנוכחית. לסקירה והפניות לספרות המחקר בפילוסופיה של ההלכה, ראו בהפניות הרבות אצל פורת, תשע"ה. להצגת מגוון סוגיות הלכתיות שמזמינות רפלקסיה פילוסופית, ראו סילמן, 2012.

⁴ ראו בהרחבה אצל Shapiro, 2003 ואצל קלנר, 2016 פרקים א-ב, אך ראו שם פרק ג. עמדה זו אינה רק טענת מחקרית ושותפים לה גם דוברים פנים-הלכתיים, ראו למשל בשו"ת חתם סופר שכותב: "יקרתו הגיעני ענין היוכוח אם יש י"ג עקרים או ג' כהר"י אלבו. לא ידעתי שום נפקותא כי אם קריאת שם בלבד ולדעת המקובלים אין כאן עיקר כי כל קוצים של תורה הם עיקרים מה בין זה לזה"

ואחרים כעקרונות תיאולוגיים מחייבים, כמו חולקים מתוך המסורת הרבנית הן לגבי תוכנם והן לגבי היותם עקרונות הכרחיים לאמונה היהודית. כפי שטוען לייבוביץ, "ה'אחד' של הרמב"ם וה'אחד' של האר"י, לא בלבד שאינם זהים, אלא הם סותרים זה את זה"⁵. לטענת לייבוביץ, מה שבכל זאת השאיר את הרמב"ם והאר"י תחת אותה קורת-גג של המסורת היהודית זו המחויבות הזוהה שלהם להלכה שהיא, לדבריו, "מבנה-העומק" של היהדות. זאת בניגוד לתיאולוגיה שהיא, לטענת לייבוביץ, רק "מבנה-העל", רציונליזציה שבדיעבד. ברוח זו ניתן למסגר את הקריאה של הרב סולובייצ'יק בה הוא חותם את חיבורו *The Halakhic Mind*: "השקפת עולם חדשה ממתנה לגיבוש ולניסוח מתוך מקורות ההלכה"⁶. על פי קריאה זו, אליה חותר הרב סולובייצ'יק לכל אורך החיבור הנזכר, ההלכה, ולא ההגות של יהודים אלו או אחרים לאורך הדורות, היא שמספקת בסיס איתן, "אובייקטיבי" כלשונו, לפילוסופיה יהודית.⁷ ברוח זו, ניתן להבין גם את הטענה שפילוסופיה שאינה מעוגנת גם בבקיאות בחשיבה ההלכתית אינה ראויה להיחשב כפילוסופיה יהודית.⁸ גם אם לא נקבל את הטענה מרחיקת הלכת שלפיה ההלכה היא הבסיס הבלעדי או ההכרחי לפילוסופיה יהודית, נדמה כי הניסיון לחלץ קווי מחשבה פילוסופיים המובלעים בעקרונות הלכתיים מרכזיים, לפחות כבסיס משמעותי ומרכזי, עשוי להיות מעניין ופורה לא פחות מהניסיון להתחקות אחר תיאולוגיה שיטתית של הוגה יהודי ספציפי זה או אחר. בעבודה הנוכחית אני מבקש להיענות למשימה זו.

כפי שאני מצהיר בכותרת העבודה, בכוונתי לפתח דין-וחשבון פילוסופי על אודות טבע ההלכה. במונח 'טבע ההלכה' אני עושה שימוש דו-משמעי. במשמעותו הראשונה של המונח אני מתכוון לאופי ההלכה; במשמעותו השנייה אני מתכוון לעולם הטבע מנקודת מבט הלכתית, כלומר: עולם הטבע של ההלכה. השאלה הפילוסופית הכללית שמנחה את המחקר הנוכחי היא: באיזה אופן עולם הטבע ועולם ההלכה קשורים זה בזה? שאלה זו מובילה אותי לעסוק בשאלות על אודות טיבם המטפיזי של הקשר בין הטבעי להלכתי ועל

שו"ת חתם סופר, חלק ב, יורה דעה, סימן שנו). המעבר ממספר עיקרי האמונה למספר המצוות משקף את הנקודה שאני מציג בגוף הטקסט.

⁵ לייבוביץ, 1975, עמ' 18.

⁶ התרגום שלי. ובמקור: Soloveitchik, 1986, p. Out of the sources of Halakha, a new world view awaits formulation (102).

⁷ למקומה המרכזי של ההלכה במחשבתו של הרב סולובייצ'יק בבסיס לכל דיון בפילוסופיה יהודית, ראו לאחרונה Smilowitz, 2023, sec. II.

אדגיש, כי בניגוד לעמדת הרב סולובייצ'יק – שרואה בהלכה גם בסיס לעיון פילוסופי – לא ברור שעמדת לייבוביץ היא כזו. כאשר לייבוביץ טוען שההלכה היא התנאי ההכרחי והמספיק לחיים יהודיים הוא אינו מדבר על ההלכה בבסיס לעיון פילוסופי, אלא על ההלכה כ"קבלת עול תורה ומצוות". דבריו ממוקדים אפוא בפעולות ובאורח חיים ולא בהגות ועיון פילוסופי, גם אם מקורם הוא בהלכה. בנקודה זו, המשימה שאני נענה לה במאמר הנוכחי היא הרחבה משמעותית ביחס לעמדתו של לייבוביץ.

⁸ מלמד, 2010.

אודות טיבו המטפיזי של החוק ההלכתי. לאורך הדיון, אני כורך שאלות אלו בשאלות על אודות התפקיד שאלוהי ההלכה ממלא בעולם הטבע, בעולם ההלכה, בעולם האדם ובמערכת היחסים שבין עולמות אלו. תובנה מרכזית שמלווה את העבודה לכל אורכה היא ש"עולם הטבע ההלכתי", אם ניתן לקרוא לו כך, ו"עולם הטבע" אינם חופפים זה לזה. לצורך תחושה ראשונית של טענה זו ניתן להשתמש בניגוד למטאפורת "חיתוך המפרקים" של לואיס לגבי סוגים טבעיים⁹ ולומר כי המושגים ההלכתיים, בניגוד לסוגים טבעיים, "אינם חותכים את העולם במפרקיו". במהלך העבודה, אני מקווה שטענה זו תתבהר, אך גם תתעדן, תוגבל ותסויג. מן הסתם, ניתן כבר לשים לב שהדיונים בעבודה הנוכחית הם דיונים בתחום שאפשר לכוונת 'מטפיזיקה של ההלכה'. יהיה מועיל אפוא להקדיש מספר מילים להצגת תחום דיון זה.

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. 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.¹⁰ באופן דומה, מקובל לאפיין את שאלות המטפיזיקה כשאלות על אודות "המצואות האולטימטיבית" והעובדות והדברים הבסיסיים ביותר ומה שנגזר מהם.¹¹ לעיתים, יש ממשקים בין תחום הדיון הנורמטיבי לבין תחום הדיון המטפיזי. למשל, המטא-אתיקנית עשויה לשאול שאלות על אודות טיבן המטפיזי של עובדות אתיות, שהן עובדות נורמטיביות אותן חוקר האתיקה.¹² הפילוסוף של המשפט עשוי לשאול שאלות על אודות טיבם המטפיזי של מוסדות משפטיים, מוסדות אותם עשוי לחקור המשפטן.¹³ במקרים אלו, השאלות שעולות הן שאלות על אודות המטפיזיקה של תחום נורמטיבי.

⁹ Lewis, 1999:65.

¹⁰ Jackson, 1998:4.

¹¹ ראו: Schaffer, 2009:379; Fine, 2012:40; Van Inwagen, 2015: Ch. 1.

¹² ראו, למשל: Thomson & Harman, 1996; Shafer-Landau, 2003; Enoch, 2011.

¹³ ראו, למשל: Moore, 2002; Marmor, 2019.

באופן דומה, ניתן להבחין גם בנוגע לשאלות בפילוסופיה של ההלכה. שאלות מסוג אחד הן שאלות נורמטיביות לגבי טעמי המצוות;¹⁴ מקומם של שיקולי מדיניות בשיקול ההלכתי;¹⁵ היחס ההלכתי לשיקולים מוסריים;¹⁶ הצדקתן הנורמטיבית של הבחנות הלכתיות בין סוגים שונים של פעולות¹⁷ או בין סוגים שונים של ראיות משפטיות;¹⁸ הצדקתן הנורמטיבית של מצוות אמונה ואיסורי חקירה פילוסופית;¹⁹ סוג המוטיבציה הנדרשת לפעילות ההלכתית²⁰ וכן הלאה.

שאלות מסוג אחר הן שאלות מטפיזיות בנוגע לטיבן של עובדות הלכתיות וטענות הלכתיות;²¹ טיבה של אמת הלכתית;²² טיבו של יחס הזהות בהלכה;²³ טיבם של יחסים סיבתיים בהלכה;²⁴ פילוסופיית הזמן של ההלכה;²⁵ אינדיבידואציה של פעולות בהלכה;²⁶ תפיסת הזהות האישית בהלכה;²⁷ השאלה אם קדושה הלכתית היא תכונה או יחס²⁸ ועוד. את הדיון על נטורליזם הלכתי²⁹ ושילתו, סוגיה שאני פותח איתה את העבודה במאמר הראשון, אני מבין כדיון במטפיזיקה של ההלכה בנוגע ליחסי הביסוס שמתקיימים בין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות. שאלות מסוג זה חותרות לתיאור מקיף של המערכת ההלכתית. גם כאן, בדומה לכל חקירה מטפיזית, המשימה הפילוסופית היא ניתוח אבני בניינה הבסיסיות של ההלכה. לניתוח מסוג זה מוקדשת העבודה הנוכחית.

¹⁴ ראו, למשל: לורברבוים, 2021; Cohen & Sommer, forthcoming.

¹⁵ ראו, למשל: שרמר, 2019.

¹⁶ ראו, למשל: הלברטל, 1999; סטטמן, 2010; Newman, 2012.

¹⁷ ראו: Segal, in preparation, a.

¹⁸ ראו, למשל: בן מנחם ובן מנחם, תש"ע; רבינוביץ', 2018.

¹⁹ ראו: סיגל, 2021; Goldschmidt, 2014.

²⁰ ראו: Weinshtock Saadon, 2022.

²¹ ראו: לורברבוים, תשע"ב.

²² ראו, למשל: בן מנחם, התשל"ט-תש"ם; שגיא, 2003; רוזנק, 2016; Helmreich, 2019; Segal, 2019.

²³ ראו: Hirsch, 1999; Steiner, 2000, pp. 44-45 and footnote 12; בהן, בהכנה.

²⁴ ראו: Segal, in preparation, b.

²⁵ ראו: Hirsch, 2006; Hirsch, 2019.

²⁶ ראו: Lewinsohn, 2006; עובדיה, תשפ"ג.

²⁷ ראו אצל Oren, 2023 המתמקד בתפיסת הזהות האישית שעומדת ברקע הלכות תשובה.

²⁸ ראו: Mittleman, 2015.

²⁹ ראו, וזנר תשס"ח.

ב. תקציר: המהלך המרכזי

העבודה הנוכחית כוללת שלושה מאמרים. כאמור, הציר המרכזי של הדיון הוא שאלת הקשר בין עובדות טבעיות לבין עובדות הלכתיות תוך דגש על החוקיות ששולטת במערך קשרים זה. כפי שאני מבהיר בפתח המאמר הראשון, ב'עובדות טבעיות' אני מתכוון למובן הרחב ביותר של חלותה של תכונה טבעית כלשהי על אובייקט, על נקודה בזמן או על פעולה. למשל, העובדה שאובייקט מסוים הוא חזיר; העובדה שפרק זמן מסוים הוא היום השביעי בשבוע; העובדה שאדם מסוים הוא מת; העובדה שפעולה מסוימת היא טבילה בבריכת מים שעומדת בתנאים פיזיקליים מסוימים וכן הלאה. ב'עובדות הלכתיות', לעומת זאת, אני מתכוון לחלותה של תכונה הלכתית כלשהי על אותו אובייקט, על אותה נקודה בזמן או על אותה פעולה. למשל העובדה שהאובייקט שהוא חזיר, הוא גם אסור באכילה; העובדה שאותו פרק זמן שהוא היום השביעי בשבוע, הוא גם יום קדוש; העובדה שאותו אדם מת, הוא גם מטמא את מי שבא אתו במגע או ששוהה אתו באותו מרחב; העובדה שאותה פעולה של טבילה בבריכת המים, גם מטהרת. בפתח המאמר השני, אני מרחיב את המובן של "עובדות הלכתיות" לכל השפעה רוחנית או על-טבעית של הפעילות ההלכתית. למשל, ערבוב השטן על ידי תקיעת שופר, גירוש טללים רעים על ידי נטילת לולב וסילוק רוח רעה על ידי נטילת ידים.

נקודת המוצא של העבודה כולה היא נקודת הפתיחה ההלכתית לפיה יש קשרים בין העובדות משני הסוגים, הטבעי וההלכתי. על פי ההלכה, כדי להיטהר, נדרשת טבילה במים; כדי שאוכל מסוים יהיה אסור באכילה, נדרש שהוא יהיה מופק מחזיר או מסוגים מסוימים אחרים של בעלי חיים וכן הלאה. הדיון במאמר הראשון הוא בנוגע לטיבו של קשר זה, תוך מסגור הדיון בהקשר מטא-אתי רחב יותר. הספרות הקיימת בפילוסופיה של ההלכה התמקדה בניגוד שבין 'ריאליזם הלכתי' ל'ניומינליזם הלכתי'. אולם, אני טוען כי הניגוד התיאורטי הזה מעורפל, בין היתר הודות לכך שכל אחת משתי התזות המתחרות כוללת תחתיה כמה טענות בלתי תלויות, אי-תלות שאני מצביע עליה בקצרה בתחילת המאמר. בהשראת הספרות המטא-אתית, אני מציע למקד את הדיון בהשקפות שניתן לכנותן 'נטורליזם הלכתי' ו'נון-נטורליזם הלכתי'. לאורך המאמר, אני מצגי ומפתח משמעויות שונות של 'נטורליזם הלכתי' ושלילתו, מבחין בין הגרסאות השונות ושוקל טיעונים בעד ונגד כל אחת מגרסאות אלו. מטרת המאמר כפולה: ראשית, להציג ולהדגים את האפשרות של מפגש פורה בין מטא-אתיקה לפילוסופיה של ההלכה. שנית, להציג, להעריך ולספק בסיס לדיון המהותי בעמדות נטורליסטיות ולא נטורליסטיות. באמצעות הדיון הביקורתי שאני מפתח במאמר אני מראה כי הטיעונים שעולים בספרות בזכות העמדה הנטורליסטית – לכשזו מובנת באופן סביר – אינם מוליכים למסקנה זו. מנגד, אני מראה שיש טעמים טובים לקבל עמדה נוו-נטורליסטית. בחלקו האחרון של המאמר

אני מבחין בין שלוש אנליזות אפשריות לעמדה הנון-נטורליסטית, שאחת מהן היא גרסה חזקה במיוחד של העמדה.

המאמר השני מוקדש לטיעון בזכות הגרסה החזקה של העמדה הנון-נטורליסטית, איתה אני מסיים את המאמר הראשון. במרכז מאמר זה עומד ניתוח העיקרון התלמודי "מצוות לאו להנות ניתנו" והשלכותיו ההלכתיות המרכזיות. לאחר הצגת וניתוח הסוגייה התלמודית, אני מציג בעיה בנוגע להיסק שסביבו סובבת הסוגייה התלמודית. על פי היסק זה, הטענה ש"מצוות לאו להנות ניתנו" מוליכה למסקנה שמותר לקיים מצוות באמצעות אובייקטים שאסורים מבחינה הלכתית בהנאה ובהפקת תועלת. על פני הדברים, כך אני טוען, היסק זה לוקה בכשל משאלת הלב (wishful thinking) לצד בעיות נוספות שהוא מעלה. לאחר שאני משחזר באופן שיטתי פתרון שהוצע לבעיה זו על ידי אחד הפרשנים – הרב משה סופר, ה"חתם סופר" – ובוחר אותו באופן ביקורתי, אני מציע פתרון חלופי שנשען על הגרסה החזקה לעמדה הנון-נטורליסטית איתה חתמתי את המאמר הראשון. לטענתי, העובדה שגרסה חזקה זו לעמדה הנון-נטורליסטית עושה עבודה הסברית, מעניקה טעם לאמץ אותה, ולו באופן טנטטיבי. בהמשך, ולצד הטיעון הקודם מהערך ההסברי של גרסה זו, אני טוען באופן ראשוני כי גרסה זו מספקת איזון בין מספר אינטואיציות דתיות ומטפיזיות. את הדיון כולו אני ממסגר תחת אחת הסוגיות המרכזיות בכל מטפיזיקה תיאסטית, סוגיית יחסי אלוהים-עולם-אדם. את העמדה שאני מפתח במאמר זה אני מכנה 'אוקזיונליזם הלכתי' ועיקרה בטענה כי מעורבותו האקטיבית המרכזית, ואולי היחידה, של אלוהי ההלכה בעולם היא היענותו לפרקטיקות ההלכתיות שמבוצעות על ידי נמעני ההלכה.

במאמר השלישי אני מצרף לתמונה האוקזיונליסטית – אותה אני מפתח במאמר השני – תמונה פילוסופית נוספת שבמרכזה עומד ניתוח טיבו המטפיזי של החוק ההלכתי. נקודת המוצא של המאמר היא שלחוקים 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 לבין העובדה שחוקים אלו חלים על פעולות פרטיקולריות. המאמר מתחלק לשלושה חלקים: תחילה אני מגדיר ומאפיין מצדדים שונים שתי תזות מתחרות בנוגע ל"סדר המטפיזי" שבין ההיבט הכללי של החוק ההלכתי ובין מקריו הפרטיים ומנגיד ביניהן. לחלופה הראשונה אני קורא 'ג'נרליזם הלכתי' (Halakhic Generalism) ולפיה יש קדימות מהותית להיבט הכללי של החוק ההלכתי. לחלופה השנייה אני קורא 'פרטיקולריזם הלכתי' (Halakhic Particularism) ולפיה ההיבט הכללי של החוק ההלכתי אינו אלא הכללה של כל מקריו הפרטיים. בחלק השני של המאמר אני טוען כי יש בכוחה של העמדה הפרטיקולריסטית להצדיק עיקרון הלכתי ייחודי ותמוה שלפיו במקרים של היקבעות-יתר נורמטיבית, מקרים 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 הצדקות אלטרנטיביות לעיקרון. אני טוען כי בהשוואה להצדקות האלטרנטיביות, העמדה הפרטיקולריסטית מספקת את ההסבר הטוב ביותר לעיקרון. לטענתי, עובדה זו מספקת טעם לאמץ את העמדה הפרטיקולריסטית.

אני חותם את העבודה במבט לעתיד על המעבר מפילוסופיה של ההלכה לפילוסופיה של הדת, באופן כללי יותר.

ג. מתודולוגיה: אינטואיציות, תיאוריות ופילוסופיה של ההלכה

כאמור, בעבודה הנוכחית אני מציע דיון פילוסופי במספר סוגיות הלכתיות במטרה לחלץ מהן ולשרטט בעקבותיהן מספר תמונות פילוסופיות לגבי תופעת ההלכה. למותר לציין כי התחקות אחר תופעת ההלכה יכולה להתבצע בדרכים שונות הקשורות במוטיבציות מחקריות שונות. כלי העבודה של ההיסטוריונית של ההלכה, חוקר התרבות, חוקרת המשפט, הפילוסוף של ההלכה ושל גישות מחקריות אחרות, עשויים להיות מאוד שונים אלו מאלו. כמובן, כולם עשויים להיעזר אלו בתובנותיהם של אלו,³⁰ אולם אופי הדיון של כל אחת ואחד מהם יהיה שונה.

אופי הדיון בעבודה הנוכחית הוא כמקובל בפילוסופיה האנליטית בת זמננו, תוך התאמתה לניתוח מושגים ועקרונות הלכתיים.³¹ אני מאמץ הצעות המבקשות ליישם באופן זהיר את המתודולוגיה המקובלת בפילוסופיה בכלל,³² ובפילוסופיה האנליטית בפרט.³³ ניתן לראות בעבודה הנוכחית התנסות נוספת בפוריות של קו מתודולוגי זה, גם אם יש מקום למחקרים עצמאיים בנוגע לגולן ההיסטורי של כל אחת מהתופעות והסוגיות ההלכתיות שאני בוחן לאורך העבודה. הדיון מהסוג שאני מציע אינו מתמקד בתודעתו של איש ההלכה ובהקשריו ההיסטוריים וגם אינו כרוך בניסיון לדובב פרשנית את דבריו. הדיון מהסוג שאני מציע מתמקד בטענות ההלכתיות עצמן, במשמעויות הנובעות מהן ובטיעונים שיכולים להוליך לקבלתן או לדחייתן, גם אם אנשי ההלכה לא היו מודעים בהכרח לכל אלו. הנחת העבודה שלי היא שעיסוק פילוסופי

³⁰ למחקרים המשלבים נקודות מבט היסטוריות, חקר תרבויות וחיבה פילוסופית ראו לדוגמה: ורד, 2010; פורסטנברג, 2016; Saiman, 2018; Hayes, 2015.

³¹ הדיון המתודולוגי מכאן ועד לסוף הסעיף הבא מבוסס על קטעים מעבודתי הקודמת, כהן, 2018, פרק המבוא, סעיף 4, תוך התאמתו להקשר הנוכחי.

³² ראו בפירוט בן מנחם, תשפ"ב; פורת, תשע"ה.

³³ לדוגמאות לדיונים פילוסופיים-הלכתיים פוריים, בעיקר מהזווית של הפילוסופיה האנליטית, ראו למשל: בזוגלו, 2011; כהן, 2018; פורסטנברג, 2017; Hirsch, 1999; Hirsch, 2006; Hirsch, 2019; Segal, 2019; Lewinsohn, 2006. לימפיו "שלושה רגעים" בפילוסופיה היהודית באופן כללי, תוך דגש על "הרגע האנליטי" ועל האופנים בהם החשיבה התלמודית וההלכתית משחקות בהם תפקיד, ראו Goltzberg, 2011.

מסוג זה מוצדק מעצם העובדה שהכרעות הלכתיות שונות, כמו גם הדיאלקטיקה ההלכתית והטיעונים שעולים במסגרתה, משקפים שיקולים פילוסופיים באופן בלתי תלוי בתודעתם של אנשי ההלכה.

אסטרטגיה פילוסופית זו אינה זרה לחשיבה הפנים-הלכתית. חלקים מהותיים מהדיונים בספרות ההלכה לדורותיה הם אנליטיים באופיים, ולא רק טקסטואליים, תוך ניסיון להכליל טענות שונות לכדי עקרון תיאורטי אחד.³⁴ בספרות ההלכתית בת זמננו מגמה זו גברה באופן מובהק. משלהי המאה ה-19, עם התפתחותה של תורת ראשי ישיבות ליטא – במקביל, אגב, להתפתחויות בפילוסופיה האנליטית – עיקרם המכריע של רבים מהדיונים אינו בפרשנות הטקסטואלית אלא בדיון התיאורטי המופשט. לעיתים קרובות דיונים אלו נערכים במונחים ואנליזות שזרים באופן מובהק לטקסטים ההלכתיים הנידונים.³⁵ לצורת ניתוח זו יש נקודות דמיון לפרקטיקה הפילוסופית הכללית, בעיקר כפי שזו נעשית במסורת האנליטית בת-זמננו. בשתי מסורות אלו, ההלכתית והפילוסופית, גם אם לעתים קיים בירור טקסטואלי, הרי שבירור זה מוכווו למטרת הניתוח התיאורטי המופשט. דומה כי ההצדקה הפנים בית-מדרשית לדיונים האנליטיים, מצדיקה במידה שווה את הניתוח הפילוסופי של הדיון ההלכתי.

בנוסף, ניתן להצדיק ולדייק אסטרטגיה מתודולוגית זו גם מנקודת מבט מטא-פילוסופית, כללית יותר. לעתים קרובות דיונים פילוסופיים יוצאים מאי-אילו הנחות אינטואיטיביות תוך ניסיון לבחון אותן באופן ביקורתי ותוך חתירה לשכן אותן במסגרת תיאורטית רחבה יותר. כך למשל, הדיון הקלאסי בדילמת הקרונית,³⁶ מתחיל בפניה לאינטואיציה עם השאלה מה צריך לעשות כאשר נדרשים להציל חמישה אנשים, תוך הרג של אדם אחד. לאחר שיוצאים משיפוט אינטואיטיבי כלשהו מנסים לתת דין-וחשבון תיאורטי בזכותו או נגדו. נשקלות דוגמאות שונות, או וריאציות שונות על אותה דוגמה, ושוב עולות אינטואיציות שונות ומנוגדות. לעתים התיאורטיקנית מנסה לספק תיאוריה בזכות אחת מהאינטואיציות ולעתים היא גם מנסה לספק תיאוריה שתחתיה האינטואיציות השונות או חלקן תתישבנה זו עם זו. דיון פילוסופי מסוג זה מתרחש באמצעות רצוא-ושוב בין השיפוט האינטואיטיבי לבין התיאוריה. כאשר תיאוריה כלשהי סותרת מאוד את השיפוט האינטואיטיביים ייטען כי זה "מחיר תיאורטי גבוה" מידי שאנו נדרשים לשלם עבור התיאוריה. אסטרטגיה זו מכונה לעתים 'שיווי משקל רפלקטיבי' (reflective equilibrium) כאשר במהלך הרצוא-ושוב בין השיפוט הקדם-תיאורטיים לבין החלופות התיאורטיות מתגבשת התיאוריה הפילוסופית. שיטת דיון זו אינה ייחודית רק לאתיקה והיא מקובלת גם בדיונים במטפיזיקה ובתחומים

³⁴ ראו למשל אצל אורבך 1984, פרק יב, המזהה תופעה זו כבר בהתפתחות התלמוד.

³⁵ לסקירת התפתחות זו במסורת ראשי ישיבות ליטא והצגתה כ'תנועה האנליטית' ראו Solomon, 1993.

³⁶ בעקבות Foot, 1967. לדיון המתמשך ולמגוון שיקולים רלוונטיים, ראו Kamm, 2015; Kagan, 1998, Sec. 3.4-3.5.

פילוסופיים נוספים.³⁷ באופן דומה, אני מייחס לטענות העולות בספרות ההלכה מעמד של אינטואיציות קדם-תיאורטיות. המשימה הפילוסופית שלי הוא לשכן שיפוטיות קדם-תיאורטיים אלו במסגרת תיאורטית שתספק להם הצדקה, גם אם אנשי ההלכה לא העלו על דעתם את המסגרות התיאורטיות המוצעות.

חשוב לעמוד על כך שמעמדן של אינטואיציות כבסיס לדיון פילוסופי עשוי להשתנות בין מסגרות דיון שונות. למשל, בנוגע לאינטואיציות לשוניות תתכן עמדה שתפקידה של פילוסופית השפה הוא דסקריפטיבי בלבד, ולא נורמטיבי. כלומר, מטרתה אינה אלא לספק מסגרת תיאורטית בהתבסס על האינטואיציות הלשוניות של הדוברים שעליהן ניתן לחשוב כ"חסינות מטעות". על פי גישה זו, האינטואיציות הלשוניות הטבעיות של הדוברים אינן מועמדות לשיפוט ביקורתית, ואין טעם לחתור לרביזיה כלשהי שלהן. לעומת זאת, בדיונים מטאפיסיים או אתיים סביר לחשוב שהאינטואיציות משמשות כנקודת הפתיחה של הדיון, אולם לעתים האתיקנית או המטפיזיקאית ישובו ויתקנו את האינטואיציות מהן הם יצאו. כלומר, הציפייה מהפילוסופית היא שהיא לא תישאר לכודה בשמרנות המעוגנות באינטואיציות הקדם-תיאורטיות, אלא תעדכן אותן בעקבות הדיון הפילוסופי.³⁸

באופן דומה, ניתן להתלבט לגבי מעמדן של האינטואיציות העולות בספרות ההלכה וטיב היחסים שבינן לבין התיאוריה שעשויה להתגבש בעקבותיהן. ברוח ההבחנה הידועה של סטרוסון בין "מטפיזיקה דסקריפטיבית" לבין "מטפיזיקה רביזיוניסטית",³⁹ יש להבחין בין מטפיזיקה דסקריפטיבית של ההלכה למטפיזיקה רביזיוניסטית של ההלכה. גישה אחת תאמץ את העמדה כי תפקידו של העיון הפילוסופי הוא דסקריפטיבי באופיו. לפי גישה זו, האינטואיציות ההלכתיות של אנשי ההלכה הן לא רק נקודת המוצא של העיון הפילוסופי, אלא גם קו הגמר שלו. בהתאם לכך, תיאוריה שאינה עולה בקנה אחד עם כל האינטואיציות ההלכתיות הנתונות, תדחה. על פי גישה זו על העיון הפילוסופי במקורות ההלכה לקבל כנתון את האינטואיציות הגולמיות העולות בספרות ההלכה ולחתור לספק עבורן מסגרת תיאורטית חוץ-הלכתית. כך אולי ניתן להבין את גישתו של פורת הקובע כי "אין תחרות בין ההסבר הפילוסופי לבין ההסבר ההלכתי, אלא יחסי השלמה, בבחינת בא זה ולימד על זה" (פורת תשע"ה, עמ' 207). גישה זו קובעת את היחס ההיררכי לפיו ההלכה היא הגוף הנתון, "המשתנה הבלתי תלוי", והרפלקסיה הפילוסופית כפופה מהותית לדיון

³⁷ ראו: Daniels, 1980; Bealer, 1998. לסקירת שיטת דיון זו בפילוסופיה באופן כללי, ראו: Della-Rocca, 2013, sec. 2.

³⁸ לביקורת הנשענת על טענת השמרנות, בביקורת כללית על השימוש הפילוסופי באינטואיציות, ראו: Della Rocca, 2013, sec. 3.

³⁹ Strawson, 1959, Introduction.

ההלכתי. משום כך, יש חיץ ברור בין החקירה ההלכתית לבין החקירה הפילוסופית. במילים אחרות, פילוסוף ההלכה, שעוסק בדיונים מסדר שני על אודות ההלכה, אינו חלק מהשיח ההלכתי מן הסדר הראשון. גישה מנוגדת תאמץ קו מתודולוגי לפיו תפקידו של העיון הפילוסופי-הלכתי עשוי להיות, בסופו של דבר, גם רביזיוניסטי באופיו. לפי גישה זו האינטואיציות ההלכתיות הן נקודת המוצא של הדיון, אולם אם תתקבל המסקנה כי חלקן אינן מתיישבות זו עם זו הרי שיש לדחות את חלקן. השיקול איזו אינטואיציה תדחה מפני מי תתקבל שוב על בסיס שיקולים אינטואיטיביים שיכריעו בשאלה איזה ויתור "גובה מחיר גבוה יותר". גישה זו, בניגוד לגישה הקודמת, תעניק גם מעמד נורמטיבי לניתוח הפילוסופי של מקורות ההלכה. חשוב לציין, כי גם עמדה כזו עשויה לקבל את סמכות הטענות ההלכתיות, ולו בשל שיקולים סמכותניים שדומים לשיקולים ההיררכיים המנחים את פסיקת ההלכה במקרים בהם עולות שאלות פנים-הלכתיות. כך למשל, כאשר פרשן מהדורות האחרונים מעלה שאלה על התלמוד, מנגנוני פסיקת ההלכה לא מאפשרים בעקבות זאת לתקן את הטענה התלמודית. באותה האופן בדיוק ניתן לטעון גם לגבי בעיות שמתעוררות בעקבות הדיון הפילוסופי. כלומר, ניתן לטעון שאין הבדל מהותי בין בעיות פנים-הלכתיות, שעולות בספרות ההלכה עצמה, לבין בעיה תיאורטית חוץ-הלכתית, שעולה בעקבות האנליזה הפילוסופית. עם זאת, ברמה העקרונית, תחת גישה זו, בין השיח ההלכתי מן הסדר הראשון והשיח הפילוסופי על אודות ההלכה מן הסדר השני, עשוי להתקיים שיח דו-סטרי במסגרתו פילוסוף ההלכה עשוי להתערב בגוף השיח ההלכתי. אני מאמץ את הגישה הזו.⁴⁰

ד. חששות מתודולוגיים: נקודת המבט ה(א-)-היסטורית

אחד המאפיינים המרכזיים של החשיבה הפילוסופית אותה אני מציע בעבודה הנוכחית היא "שימה בסוגריים" של נקודת המבט ההיסטורית. אני מבקש לתת דין וחשבון על אודות העקרונות ההלכתיים עצמם, דין וחשבון שאינו כבול בהכרח לנקודת המבט של התפתחות ההלכה, הקשריה ההיסטוריים ואופני התגבשותה. גישה זו מעלה כמובן חששות מתודולוגיים שונים. בטרם אפנה לדיון יש לתת את הדעת על האתגרים המתודולוגיים שדיון מסוג זה מזמן.

שגיא (2008) מבקר חלקים נרחבים מהדיונים בפילוסופיה של ההלכה בכך שהם אינם מאופיינים ברגישות ההיסטורית להתפתחות ההלכה. לדבריו, הדיסציפלינות השונות בהן נחקרת ההלכה מגלות כי ספרות ההלכה כוללת רבדים היסטוריים שונים וכללי שיח מגוונים המעוגנים בזמן ובמקום הרחוקים מהותית זה מזה (עמ' 30-31). לדבריו יש בכך כדי לערער על ערכו של העיון הפילוסופי המופשט על אודות ההלכה (עמ' 31-30).

⁴⁰ לדוגמה של כזו התערבות, ראו למשל במאמר השני שכלול בעבודה זו, בה"ש 32.

32), בפרט ש"הנתון היסודי – ההלכה – אינו מציין דבר אחד מסוים [...]” (עמ' 37). תחת האופן הבעייתי בעיניו שבו מתבצעת הפילוסופיה של ההלכה, מציע שגיא אלטרנטיבה הרמנויטית השואבת את השראתה מזרמים פילוסופיים פנומנולוגיים וזרמים קרובים, תוך עדכון הכרחי של התחום ל"פילוסופיות רבות של ההלכה" (עמ' 37-40). לכל אורך הדיון שגיא קושר את ביקורתו הן להיבט הנורמטיבי הנעדר מן המחקר הפילוסופי-הלכתי, והן לרגישות ההיסטורית הנעדרת מן התחום.

איני רואה כיצד שיקולים אלו משפיעים על טיב העיסוק הפילוסופי בטענות ההלכתיות עצמן. השאלה מי אמר מה, מתי, היכן ותחת אילו כללי שיח היא שאלה קריטית בהקשרים שונים של חקר ספרות חז"ל וההלכה, אולם דומה כי היא אינה רלוונטית להקשרים אנליטיים עקרוניים. בהינתן קבוצת טענות ממקורות ההלכה שמספיק מעניין לבחון אם הן מתלכדות לכדי עמדה קוהרנטית אחת, הרי שהשאלות ההיסטוריות מפנות את מקומן לשאלת התיאורטית העקרונית. מה מוגדר כ"מספיק מעניין" זה כמובן שילוב של שיקולים שונים, החל מעניין של טעם מחקרי אישי, עבור דרך הדומיננטיות של טענות הלכתיות מסוימות, וכלה בכך שמדובר בטענות חוזרות ונשנות בהקשרים מגוונים בספרות ההלכה. כמו כן, כאשר מדובר בטענות שמשמשות במסגרת פסיקת הלכה מעשית הרי שההתעניינות אינה רק בשאלה "מה פלוני אמר במהלך ההיסטוריה?" אלא מה ההצדקה האפשרית של טענות אלו, כעת, ללא תלות בהשתלשלותן ההיסטורית.

כך גם לא ברור כיצד היעדרו של השיח הנורמטיבי, המאופיין לדברי שגיא בכך שפילוסוף ההלכה לא מבצע תיקונים בשיח ההלכתי גופו, מאיים על עצם האנליזה הפילוסופית. כפי שטענתי, ניתן לתת פשר סמכותני להימנעות דה-פקטו מהדיון הנורמטיבי, אולם לא ברור מה בכך שולל את עצם הדיון התיאורטי. לצד זאת, ברור שיש פילוסופיות רבות של ההלכה, כדברי שגיא, הן בשל כך שהמסורת ההלכתית כוללת הרבה מאוד טענות בתחומים שונים ומגוונים, והן בשל כך שניתן להציב לפתחה של ההלכה שאלות פילוסופיות שונות, כפי שסקרתי בזריזות למעלה, בסוף הסעיף הראשון של המבוא. איני רואה במה פילוסופיה של ההלכה שונה מכל תחום פילוסופי – מטפיזיקה, לשון, אתיקה, אפיסטמולוגיה וכן הלאה. אגש אפוא לדיון הפילוסופי.

מאמר ראשון

מטפיזיקה של ההלכה: 'נטורליזם הלכתי' ו'נון-נטורליזם

הלכתי¹

תקציר

במאמר זה, אני דן בטיבן של עובדות הלכתיות ומסגור את הדיון בהקשר מטא-אתי רחב יותר. הספרות הקיימת בפילוסופיה של ההלכה התמקדה בעיקר בניגוד שבין 'ריאליזם הלכתי' ל'נומינליזם הלכתי'. הניגוד התיאורטי הזה מעורפל וכל אחת משתי התזות המתחרות כוללת תחתיה כמה טענות בלתי תלויות. בהשראת הספרות המטא-אתית, אני מציע למקד את הדיון בהשקפות שניתן לכנותן 'נטורליזם הלכתי' ו'נון-נטורליזם הלכתי'. אני מציג ומפתח משמעויות שונות של 'נטורליזם הלכתי' ושלילתו, מבחין בין גרסאות אפשריות שונות ושוקל ומעריך טיעונים בעד ונגד כל אחת מגרסאות אלו. למאמר זה שתי מטרות: ראשית, להציג ולהדגים את האפשרות של מפגש פורה בין מטא-אתיקה לפילוסופיה של ההלכה. שנית, לספק בסיס לדיון המהותי בעמדות נטורליסטיות ולא נטורליסטיות. בתוך כך, אני מפתח טיעון ראשוני בזכות משפחת העמדות הנון-נטורליסטיות.

א. מבוא ומספר הבהרות

מספרים על שני חסידיים שהתווכחו ביניהם למי מהם יש רבי יותר מוצלח. הראשון סיפר כי ביום שישי גשום במיוחד הוא חזר לעיר עם רבו סמוך לשבת והם חששו שהם יאחרו לשבת. "רבי", כך הוא סיפר, "הרים ידיו לשמיים וקרא: 'עננים ימינה, עננים שמאלה'. העננים הפגינו צייתנות והדרך שבאמצע הפכה ליבשה". כתגובה, ענה לו חברו: "לזה אתה קורא נס? באותו יום בדיוק גם אנחנו חזרנו לעיר באותה השעה בדיוק."

¹ גרסה אנגלית של מאמר זה, בשינויים קלים, מתפרסמת בקרוב ב- Routledge Companion to Jewish Philosophy, edited by Daniel Rynhold & Tyon Goldschmidt. גרסה עברית של מאמר זה מתפרסמת בקרוב בכתב העת 'בפרט ובכלל' של המכון הישראלי לדמוקרטיה, גיליון 9-10.

אני מודה לאהרון סגל, דוד אנוך, דני סטטמן וקלמן נוימן על קריאת טיוטות קודמות של מאמר זה ועל הערות רבות ששיפרו את המאמר. כמו כן, אני מודה למשתתפות/ים המושב 'מחשבת ההלכה' בקונגרס השמונה-עשר למדעי היהדות שהתקיים באוגוסט 2022 ולמשתתפים/ות המושב Essentialism in Halakha: Philosophical Aspects בקונגרס ה-12 של ה-European Association for Jewish Studies ביולי 2023. הדיונים בחלקיו השונים של המאמר סייעו לי בהבהרת ודיוק הדברים.

גם הרבי שלי הרים את ידיו לשמיים, אבל במקום להזיז את העננים לצידי הדרך הוא קרא: 'שבת ימינה, שבת שמאלה'; השבת כמובן צייתה ובאמצע נהיה לנו יום שני".

לפילוסופים יש נטייה להרוס בדיחות באמצעות הניסיון להבין מה בדיוק הופך אותן למצחיקות. נראה, שלפחות באופן חלקי מה שהופך את הסיפור הזה למצחיק זו העובדה שהרבי שמנסה להזיז הצידה את השבת פשוט מבולבל, בשונה מהרבי שרק מנסה להזיז את העננים. זה נכון אמנם שעננים הם לא מסוג הדברים שנוטים לזוז באמצעות נפנופי ידיים, אולם הם לפחות מסוג הדברים שנוטים לזוז. שבתות, לעומת זאת, אמנם קשורות באופן הדוק לעובדות טבעיות מסוימות – שקיעת השמש בנקודת זמן מסוימת – אך למרות קשר הדוק זה, שבתות הן לא מסוג הדברים שניתן לייחס להן תנועה במרחב. נדמה כי התייחסות לעובדות הלכתיות כאל עובדות טבעיות פשוט לוקה בכשל קטגורי.

במאמר זה אני מבקש לעמוד על ההבחנה בין עובדות טבעיות לבין עובדות הלכתיות ועל מערכת היחסים שביניהן. ב'עובדות טבעיות' אני מתכוון למובן הרחב ביותר של חלותרה של תכונה טבעית כלשהי על אובייקט, נקודה בזמן או פעולה. למשל העובדה שאובייקט כלשהו הוא חזיר; העובדה שפרק זמן כלשהו הוא היום השביעי בשבוע; העובדה שאדם כלשהו הוא מת; העובדה שפעולה כלשהי היא טבילה בבריכה שעומדת בתנאים פיזיקליים מסוימים. ב'עובדות הלכתיות' אני מתכוון לחלותו של סטטוס הלכתי כלשהו על אובייקט, נקודה בזמן או פעולה. למשל העובדה שאובייקט כלשהו אסור באכילה; העובדה שפרק זמן כלשהו הוא יום קדוש; העובדה שאדם כלשהו טמא; העובדה שפעולה כלשהי מטהרת. הניתוח שאני מציע מתבסס על דיון ביקורתי בעמדה שקיבלה בספרות שעוסקת בפילוסופיה של ההלכה את הכינוי 'נטורליזם הלכתי' ובעמדה המנוגדת שאני קורא לה 'נון-נטורליזם הלכתי'. כפי שאטען לאורך הדיון, ניתן לאפיין את כל אחת מהעמדות בכמה דרכים ומדובר למעשה בשתי משפחות של עמדות.

האפיון הכללי ביותר למשפחת העמדות הנטורליסטיות הוא שעובדות טבעיות קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. על פי משפחת עמדות זו, ציווי האל השונים מתחקים אחר העובדות הטבעיות, העובדות הנורמטיביות והקשרים שביניהן, והם רק חושפים עובדות אלו בפני נמעני הציווי. למשל, כאשר האל אוסר על אכילת חזיר הרי שציווי זה משקף את העובדה שלחזיר יש תכונות מסוימות שקובעות את העובדה שראוי להימנע מאכילתו; ציווי האל רק חושף בפנינו את מה שלא היה ידוע לנו בלעדיו (לפחות בחלק מהמקרים). מה שמבחין בין הגרסאות השונות של העמדה הנטורליסטית זה הדרכים השונות להבנת טיבו המדויק של "הקשר החזק" שמתקיים בין העובדות הטבעיות לבין העובדות ההלכתיות.

מנגד, האפיון הכללי ביותר למשפחת העמדות הנון-נטורליסטיות הוא שעובדות טבעיות אינן קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. על פי משפחת עמדות זו, צו האל אינו רק שיקוף של העובדות ההלכתיות,

"כפי שהן", אלא הוא משחק תפקיד מכונן בקביעתן. אם נמשיך בדוגמה של איסור אכילת חזיר, הרי שנאמר כי אין באף תכונה טבעית של החזיר כדי לאסור לבדה, ללא צו האל, את החזיר באכילה. מה שמבחין בין הגרסאות השונות של העמדה הנון-נטורליסטית זה דרכים שונות להבין מה בכל זאת, אם בכלל, התפקיד שמשחקות העובדות הטבעיות בקביעת העובדות ההלכתיות.

לפני שאגש לדיון עצמו יהיה מועיל להקדים מספר הבהרות בנוגע למסגרת הדיון.

ראשית, כל ניסיון לספק תיאוריה אחידה וכללית לגבי טיבה של ההלכה עלול ללקות בפשטנות ואף לחטוא לאמת. ריבוי רבדיה ההיסטוריים של ההלכה, ההקשרים החברתיים והאינטלקטואליים השונים של אנשי ההלכה לדורותיהם לצד ריבוי גופי ההלכה השונים, חותרים תחת האפשרות לספק תיאוריה הלכתית אחידה וכללית. מצד שני, נראה שגם התנגדות מוחלטת לכל תיאורטיזציה של ההלכה אינה במקומה. ההכרה בריבוי רבדי ההלכה – ההיסטוריים, התרבותיים והאחרים – לא מוליכה למסקנה שההלכה היא מערכת כאוטית, שרירותית וחסרת כל פשר. נראה כי עצם המשא-ומתן ההלכתי, הסינכרוני והדיאכרוני, האופייני למסורת ההלכתית, מניח סדירות עקרונית ברקעה התשתית של ההלכה. מטרתי אפוא במאמר זה אינה לספק תיאוריה אחידה וכללית, אלא להצביע על דיאלוג מובלע במסורת ההלכתית בין מגמות תיאורטיות מתחרות. ייתכן בהחלט שיהיה טעם להבחין בין גופי הלכה שונים ורבדים היסטוריים ותרבותיים שונים בנוגע לדיאלוג זה.

שנית, בדיון הנוכחי אני מתמקד בהלכה כפי שהיא נתפסת בעיני אנשי ההלכה עצמם. התמקדות זו מאפשרת לי להניח כנקודת מוצא את עמדת הריאליזם ההלכתי אותה ניתן לייחס באופן סביר לרבים מאנשי ההלכה. לפי נקודת מוצא זו, יש עובדות הלכתיות שקיומן הוא חלק מהמציאות האובייקטיבית, "שם בחוץ", והן אינן קונבנציה אנושית גרידא. כלומר, מנקודת מבט פנים-הלכתית, הדין-ודברים ההלכתי אינו פעילות של המצאה ויצירה יש-מאין, אלא פעילות שמטרתה היא הניסיון לחשוף ולגלות את האמת ההלכתית האובייקטיבית (גם אם פעילות זו, לעיתים, נכשלת). כמובן, שנקודת מוצא זו אינה מובנת מאליה. חוקרת ההלכה הביקורתית עשויה לדחות אותה ולאמץ תחתיה גרסאות שונות, מתוחכמות ברמה זו או אחרת, של נון-ריאליזם הלכתי לפיו ההלכה אינה אלא יצירת כפיהם של אנשי ההלכה והיא, נניח, שיקוף של מבני כוח פוליטיים, היסטוריים או אחרים. עם זאת, ייחוסה של תזת הריאליזם ההלכתי למרבית אנשי ההלכה עצמם נראה סביר למדי הודות לעובדה שמקורות הלכתיים שונים מלמדים שהשיח ההלכתי מתנהל תחת עיקרון שהלמרייך מכנה "עקרון המהימנות" ("The Principle of Faithfulness"). לפי עקרון זה "על פוסקי ההלכה לשאוף להגיע לתשובה הנכונה, במיוחד בניגוד למה שהם עשויים לרצות שהיא תהיה או להעדיף שתהיה".²

² Helmreich, 2019, p.65, התרגום שלי.

אולם, למרות הנחת רקע זו, אין בהנחה זו כשלצמה שום התחייבות לגביטיבן של עובדות הלכתיות, סוגיה לה מוקדש המאמר הנוכחי.

שלישית, וכהמשך להבהרה הקודמת, חשוב להבחין בין כמה "איזמים" שונים שעולים בספרות בפילוסופיה של ההלכה. בעקבות זילברג (1981) וסילמן (1985) התגבש דיון מסועף סביב שתי תזות מתחרות, 'ריאליזם הלכתי' מול 'נומינליזם הלכתי', דיון שחלקים ממנו ילוו אותי בהמשך. אולם כפי שכבר עמדו על כך, הדיון בשתי התזות המתחרות הוא מרובה פנים ועמום (לורברבוים, תשע"ב). בין היתר, עמימות תיאורטית זו באה לידי ביטוי בקישורים שספרות זו עושה בין טענות שונות, קישורים שרחוקים להיות מובנים מאליהם. כך למשל, כבר בראשיתו של הדיון אצל סילמן בעמדה הנומינליסטית יש מעבר לא מוצדק מטענה לגבי "צמצום של התכונות ההלכתיות למישור הנורמטיבי" לטענה לגבי "מיקוד משמעותן של התכונות ההלכתיות למישור בו הקוטב האנושי מהווה מרכיב מכונן" (סילמן 1985, עמ' 250). המעבר בין הטענות אינו מוצדק משום שאין שום בעיה להניח שהתכונות ההלכתיות שייכות למישור הנורמטיבי, ובכל זאת מה שמכונן אותן איננו "הקוטב האנושי". נדמה כי ברקע הקישור בין שתי הטענות השונות עומדת הנחה סמויה לפיה כל מה שלא פיזיקלי, הוא גם לא קיים באופן בלתי תלוי בקוטב האנושי. אולם, הנחה זו רחוקה מלהיות מובנת מאליה. אין משהו לא סביר במחשבה שאובייקטים מתמטיים, למשל, קיימים באופן בלתי תלוי ב"קוטב האנושי" למרות שהם לא אובייקטים פיזיקליים.

ההנחה הסמויה הנזכרת, המזהה בין "מה שקיים" לבין "מה שטבעי", חוזרת ומופיעה באופן מפורש בהמשך הדיון של סילמן הקושר גם בין הטענה הריאליסטית לבין הטענה הנטורליסטית (שם, עמ' 251-253). קישור זה חוזר ומופיע, תוך הסתייגות מסוימת, גם אצל וזנר (תשס"ח). אולם, 'ריאליזם הלכתי' ו'נטורליזם הלכתי', הן עמדות בלתי תלויות לפחות בכיוון אחד. כלומר, גם אם כל נטורליסט הלכתי מחויב לריאליזם הלכתי לפיו הטענות ההלכתיות "שייכות למישור של קיום", עדיין ניתן להיות ריאליסט הלכתי נון-נטורליסט. שהלא, ניתן לחשוב שהעובדות ההלכתיות קיימות במציאות האובייקטיבית, "שם בחוץ", אך במהותן הן אינן עובדות טבעיות, אלא עובדות מופשטות בדומה לאופן קיומם של מספרים, חוקי הלוגיקה וכדומה. ההנחה כי כל מה שקיים אינו אלא עובדות טבעיות היא הנחה שרחוקה מלהיות מובנת מאליה, והיא כנראה שריד לתמונה פוזיטיביסטית לפיה העובדות היחידות ש"קיימות באמת" הן עובדות נטורליסטיות. בהתאם לגישה לפיה בפילוסופיה הכול על השולחן אבל לא הכול ביחד, אקפיד להיצמד בדיון הנוכחי אך ורק לעמדת הנטורליזם ההלכתי ולשלילתו.

לבסוף, מספר מיילים על מסגרת הדיון. את ההשראה להערות הביקורתיות מהפסקאות הקודמות אני שואב מהספרות במטא-אתיקה העוסקת בטיבן של עובדות מוסריות. ברקע הביקורת האחרונה עומדת הטענה שעמדה ריאליסטית לגבי עובדות מוסריות אינה מחויבת לשלילת התפקיד המכונן שהרכיב האנושי ממלא

בהן. טענה זו נידונה בהרחבה סביב האנלוגיה המוריאנית שבין צבעים ותכונות מוסריות (McDowell, 1985), ולאחרונה בהקשרים נוספים (Wygoda Cohen, 2021). כך גם ברקע הביקורת שלפני זו האחרונה עומד הדיון הזהיר סביב עמדת הריאליזם המוסרי, שבה בעת שוללת נטורליזם מוסרי (ראו למשל אצל Enoch, 2017 ובהפניות שם). ההשערה העקרונית שמלווה את המאמר הנוכחי היא שהדיון המטא-הלכתי עשוי להפיק תועלת ממפגש זהיר עם הדיון המטא-אתי. בהתבסס על השערה זו, מבחינה מתודולוגית הדיון הפילוסופי יתקיים כמקובל בספרות הפילוסופית הכללית, תוך ניסיון לשחזר טיעונים שונים בזכות גרסאות שונות של העמדות, תוך ניסיון לשקול את הטענות השונות שמרכיבים את הטענות ותוך חתירה ליצירת שיווי משקל תיאורטי בין אינטואיציות קדם-תיאורטיות שונות. אני מציע אפוא לראות את הנתונים ההלכתיים מהספרות ההלכתית שאשקול לאורך הדיון כנתונים קדם-תיאורטיים, אותם אנסה לשכן במסגרת תיאורטית רחבה יותר.

ב. למה לקבל נטורליזם הלכתי?

כאמור, אני מניח ברקע את עמדת הריאליזם ההלכתי במובנו הרחב – אני מניח שטענות הלכתיות משקפות, בעיני אנשי ההלכה עצמם, מצבי עניינים הלכתיים שקיימים "שם בחוץ". בה בעת, אני מבקש לתהות לגבי טיבו של הקשר שבין עובדות טבעיות ועובדות הלכתיות, קשר שעומד במרכז עמדת הנטורליזם ההלכתי. כאמור, תזת הנטורליזם ההלכתי טוענת לקשר חזק בין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות; העובדות הטבעיות קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. על מנת לאפיין קשר חזק זה יהיה מועיל תחילה להציג את המוטיבציות לעמדה זו.

סוג אחד של טיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית הוא טיעונים לשוניים המבוססים על ניסוח של טענות הלכתיות שונות. טיעונים אלו מבוססים על העובדה שלעיתים קרובות הלכות שונות מנוסחות במונחים תיאורטיים, ולא במונחים נורמטיביים, ושתיאורים אלו מנוסחים באמצעות מונחים נטורליסטיים של ממש. כך למשל בהלכות טומאה וטהרה ניתן למצוא ביטויים כמו "טומאה רצוצה בוקעת ועולה", "סוף טומאה לצאת" וביטויים נוספים שנראה שהם מתייחסים לטומאה כתופעה חלל-זמנית שהיא בעלת תנועה ותפיסת מקום במרחב. באופן דומה, בהלכות שטרות אנחנו מוצאים התייחסות ל"כוח השטר" כהתרחשות חלל-זמנית, בהלכות מאכלות אסורות אנחנו מוצאים שימוש בדימויים של איסורים הלכתיים לרעל וכן הלאה. מאפיינים אלו הם מאפיינים נטורליסטיים מובהקים ועל פי סוג זה של טיעונים הם מרמזים על תמונה נטורליסטית של העובדות ההלכתיות.

מה ניתן ללמוד, אם בכלל, מניסוחים אלו? חוששני שלא הרבה. דומה שאם נשתכנע באי-הסבירות של העמדה הנטורליסטית, נוכל להציע די בקלות לכל ניסוח דסקריפטיבי-נטורליסטי פרפראזה נורמטיבית

למהדרין שאינה מתחייבת לעמדה נטורליסטית. את ההתבטאות הנטורליסטית ניטה לראות כמטאפורה גרידא. מנגד, אם נשתכנע בעמדה נטורליסטית, נוכל להציע די בקלות פרפרזות דסקריפטיביות למשפטים נורמטיביים.³ חוששני שלא רק טיעונים אלו בזכות העמדה הנטורליסטית אינם מכריעים, אלא אין להם בכלל משקל ומשום כך אניח אותם בצד מכאן והלאה.

סוג אחר של טיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית הוא של טיעונים מההיסק להסבר הטוב ביותר של עקרונות הלכתיים מסוימים. הגרעין המרכזי של טיעונים אלו הוא זיהוי של תופעה הלכתית מסוימת תוך הוספת הטענה לפיה ההסבר הטוב ביותר לתופעה הרלוונטית הוא הנחת הנטורליזם ההלכתי כהנחת רקע. כוחם של טיעונים אלו גובר ככל ומזוהות תופעות רבות יותר שההסבר הטוב ביותר שלהן הוא התיזה הנטורליסטית. ניתן לזהות אסטרטגיה זו אצל זילברג שבהסתמך על מספר סוגיות הלכתיות הוא טוען בזכות "נטורליזם הלכתי" אותו הוא מגדיר כ"העברת חוקי הטבע לחללה של הספירה המשפטית" (זילברג, 1981, עמ' 160). זילברג ממשיך ומסייג את דבריו וטוען כי "איש אינו חושב כי על ידי הפעולה המשפטית [...] משתנה הסדר המולקולארי של העצם [...] או התכונה הכימית שלו", אולם למרות זאת טוען זילברג כי "היחס המשפטי של פעולה ותוצאה [...] נתפס בקאטגוריות של קאוזואליות פיסית ומוחלים עליו חוקי הטבע החולשים על אנרגיה, סיבה ומסובב" (שם). את טענתו הכללית מעגן זילברג בשלוש סוגיות הלכתיות ידועות ומרכזיות ומהן הוא מכליל לגבי טיבה של ההלכה בכלל. אציג סוגיות הלכתיות אלו בקצרה.

הסוגיה ההלכתית הראשונה אליה פונה זילברג היא הכלל ההלכתי לפיו "שטר שלווה בו ופרעו, אינו חוזר ולווה בו שכבר נמחל שיעבודו" (בבלי כתובות, פה,א). הרקע לעקרון זה הוא ההלכה לפיה הלוואה שמעוגנת בשטר-חוב מאפשרת למלווה לגבות את חובו מנכסי הלווה גם לאחר שנמכרו נכסים אלו לצד שלישי. לעומת זאת, לגבי הלוואה שבעל-פה, ללא שטר-חוב, המלווה אינו יכול לגבות מנכסי הלווה לאחר שנמכרו. כעת עולה השאלה לגבי מקרה בו אדם הלווה לחברו באמצעות שטר והלווה פרע את חובו באותו היום, ולאחר מכן הצדדים בחרו להשתמש באותו שטר עצמו פעם נוספת להלוואה אחרת שבוצעה באותו יום. על פי כלל זה נפסק כי ההלוואה השנייה אינה נחשבת כהלוואה עם שטר, אלא כהלוואה שבעל-פה. זילברג בוחן את מערכת השיקולים התכליתיים של עקרונות הגבייה מנכסים משועבדים ומראה כי אין בהם כדי להצדיק כלל זה. להצעת זילברג, ההסבר לכלל זה הוא שהשטר הוא 'הכוח' שיוצר את שיעבוד הנכסים וכאשר נעשה שימוש בשטר "האנרגיה שבו כבר בזבזה לצורך יצירת השיעבוד הראשון" (שם עמ' 165). זילברג משלים את טיעונו באנלוגיה הבאה: "כשם שאבן שנפלה לארץ אינה יכולה לנפול שנית וליצור חום נוסף במקום

³ לביקורת דומה על טיעונים לשוניים, ראו אצל לורברבוים, תשע"ב, סעיף ה ואצל וזנר, תשס"ח, סעיף ח. לכלי הפילוסופי של שימוש בפראפראזות במסגרת דיונים באונטולוגיה, מחוץ להקשר ההלכתי, ראו Von ;Keller, 2016; Lewis & Lewis, 1970 Solodkoff, 2014.

נפילתה, אלא אם כן הקניית לה אנרגיה חדשה על ידי הרמתה אל על. כאן נחוץ במקום הרמת האבן, הכוח החדש של כתיבת השטר השני" (שם).

הסוגיה השנייה אליה פונה זילברג היא הלכה מרכזית בדיני קניין. לפי הלכה זו "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם" (בבלי בבא מציעא, לג, ב ועוד). על פי הלכה זו, לא ניתן להעביר לאחר בעלות על דבר שאיננו מצוי עדיין בעולם – למשל, פירות אילן שטרם צמחו – גם אם הצדדים מסכימים ביניהם להפריד בין פעולת הקניין לבין מימושו, ושהרכישה תושלם ותצא לפועל רק לכשהפירות יבואו לעולם. עיקרון זה בא לידי ביטוי בהגבלות נוספות על דיני הקניינים ההלכתיים.⁴ גם כאן, טוען זילברג, קשה למצוא את ההיגיון התכליתי של עקרון זה ולטענת זילברג "על כך אין תשובה אלא אחת, והיא: הגישה הנאטורליסטית של המשפט" (עמ' 166). על פי הצעתו, הכוחות הפועלים בעולם המשפט ההלכתי הם "רפליקה של הכוחות הטבעיים הפועלים בעולם המציאות" (שם) מכיוון שבעולם הטבעי מתקיימת חוקיות של סמיכות בזמן בין גורמים סיבתיים לבין תוצאותיהם, לכן חייבת להתקיים סמיכות כזו גם בין פעולת הקניין לבין תוצאתה. סמיכות זו אינה אפשרית בדבר שלא בא לעולם.

הסוגיה השלישית אליה פונה זילברג היא ההלכה שלפיה "אין איסור חל על איסור" (בבלי, יבמות לב, ב ועוד). הלכה זו קובעת, שבאופן עקרוני איסור אינו חל על אובייקט שכבר נאסר באיסור אחר, אלא אם האיסור השני מוסיף הגבלות הלכתיות חדשות. להצעתו של זילברג, "טעמו של דבר הוא מאוד 'נאטורליסטי': משירד האיסור הראשון ותפס, הרי הוא חופף עליו כאילו מכל עבריו, ושוב אין לו לאיסור ה'צעיר' יותר מקום לתפוס בו, אלא אם כן הוא 'איסור מוסיף', הנאחז כאילו באותה נקודה שבה אין דריסת רגל לאיסור הראשון" (שם עמ' 166, וראו גם סילמן 1985, עמ' 257-259). לטענת זילברג, על פי חוקי הטבע, שני אובייקטים אינם יכולים לחפוף לחלוטין זה את זה, ובשל אותה חוקיות טבעית גם שני איסורים אינם יכולים לחפוף לחלוטין זה לזה.⁵

חשוב לציין כי מדברי זילברג משתמע שההסבר הנטורליסטי – "החלת חוקי הטבע על היחסים המשפטיים", כלשונו – הוא *ההסבר היחיד* לתופעות אלו. אולם כפי שטוען ווזנר (תשס"ח, סעיף 2), ובניגוד לעמדתו החד-משמעית של זילברג, לכל אחת מהסוגיות הנזכרות ניתן להציע הסברים שאינם נשענים על ההנחה לגבי החלת חוקי הטבע על היחסים המשפטיים. למרות זאת, נראה כי להסבר הנטורליסטי עשוי להיות יתרון תיאורטי בכך שהוא מצליח לספק הסבר מאוחד וכללי, עם מידה מסוימת של פשטות, לעקרונות ההלכתיים

⁴ ראו למשל חידושי הר"ן, נדרים כח, ב, ד"ה וכתב; חידושי רבי שמעון יהודה הכהן, נדרים, סימן כב.

⁵ להצגה מפורטת של עקרון אין איסור חל איסור, ההצעה הנטורליסטית להצדקתו ולביקורת מפורטת על הצעה זו הקדשתי מאמר נפרד. ראו כהן, תשפ"ג. מאמר זה כלול בעבודה הנוכחית כמאמר השלישי.

שהוצגו אצל זילברג ולעקרונות נוספים שמביא ווזנר (שם, סעיפים 3-7). כלומר, גם אם ההסבר הנטורליסטי הוא לא ההסבר היחיד לתופעות אלו, ניתן לטעון שהוא ההסבר הטוב ביותר לתופעות אלו. נקודה זו חשובה ואשוב אליה במהלך הדיון הביקורתי בטיעונים אלו בסעיף הבא.

הסוג השלישי של טיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית הוא של טיעונים המבוססים על האופן בו מוכללים חוקים הלכתיים מסוימים. לעיתים קרובות החוקים ההלכתיים מנוסחים במקרא ובספרות ההלכה המוקדמת באופן קזואיסטי והם עוסקים במקרה ספציפי. על בסיס החוק הקזואיסטי, המקרה הספציפי מוכלל בספרות התלמודית וההלכתית למקרים נוספים באמצעות חילוץ העיקרון המשוער שבבסיסו והחלתו על מקרים אחרים שנופלים תחת אותו עיקרון. לעיתים, האופן בו מוכללים המקרים הספציפיים נשען על זיהוי התכלית אותה נועד לקדם החוק. אולם לעיתים, כך נטען, ההכללה ההלכתית נשענת על זיהוי החוקיות הטבעית השולטת במקרה הספציפי, באופן בלתי-תלוי לחלוטין בזיהוי התכלית אותה החוק הרלוונטי נועד לקדם ולעיתים באופן שאף מנוגד לתכלית המשוערת.

דוגמה פרדיגמטית להכללות נטורליסטיות מנותחת בהרחבה אצל נועם (2009) בנוגע לדיני טומאה וטהרה. לטענתה, האופן בו חז"ל הרחיבו את דיני הטומאה ההלכתיים למקרים שונים, שאינם מפורטים במקרא, משקף תמונה נטורליסטית של הטומאה בהלכת חז"ל. אחת ההרחבות עליהן נועם מצביעה עוסקת באופן ההיטמאות בטומאת מת. במקרא מפורש כי טומאת המת מועברת מהמת למי שנוגע בו או למי ששוהה עמו באוהל (במדבר יט, יד-טז, יח, כב). לפי הנחתה של נועם, ההרחבה המתבקשת של החוק המקראי היא מאוהל לבית, וזאת בהתאם לנסיבות בהן נוסח החוק – אהלים במדבר – לנסיבות בהן החוק ממומש – בתים בעיר. הרחבה זו מתבקשת לאור העובדה שהיא עולה בקנה אחד עם התכלית המשוערת אותה נועד החוק לקדם; הרחקת המת ממקום המגורים. כפי שמראה נועם, אין מדובר בהשערה חסרת בסיס וזאת לאור העובדה שמקורות יהודיים מקבילים מימי הבית הסתפקו בהרחבה כזו הנשענת על הגדרת טומאת אוהל רק למקום מגורים בלבד. לעומת זאת, ההלכה התנאית החילה את דיני טומאת האוהל לא רק על מקומות מגורים, אלא כמעט לגבי כל דבר שסוכך על המת ועל האדם הנטמא.

לטענת נועם, ההרחבה הנזכרת, לצד הרחבות נוספות אותן היא מנתחת, מוצדקת אך ורק תחת תמונה נטורליסטית. לפי תמונה זו הלכות טומאה מבוססות על כך שהטומאה היא עובדה טבעית הכפופה לחוקיות אובייקטיבית, שאינה תלויה רק במטרות חברתיות או האחרות אותן החוק ההלכתי מבקש לקדם. לכן, לטענתה, "אם טומאת המת מתפשטת תחת קירוי של אוהל, הכרח שתתפשט באותו האופן גם תחת ספינה, סדין ומחצלת, בהמות וחיות, צמחים ודברי מאכל, שובכות וסלעים [...] וכל הנסיבות הפיזיקליות שמתקיימים בהן תנאי אוהל" (שם עמ' 166, ההדגשה שלי). מכאן מסיקה נועם כי חז"ל הבינו את מערכת הטומאה ההלכתית לא רק כמי שנועדה לשרת "צרכים חברתיים – דתיים או חילוניים – כגון היגיינה,

אסתטיקה, ביצור קדושתו של המקדש או נבדלותם של בני ישראל, חיזוק מעמד הכהונה או פולמוס עם מושגי קדושה פגניים" (שם, עמ' 160), אלא גם, ובעיקר, כמוסד המשקף תפיסה נטורליסטית של הטומאה כ"ישות בטבע, שיש לה מאפיינים כמו-פיזיקליים של תנועה, התפשטות, זרימה וכיוצא באלו" (שם, עמ' 164 וראו אצל Furstenberg, 2015).

סוג השיקול הזה עומד במוקד ויכוחם הממושך של שוורץ (1992; 2015) ורובינשטיין (1999; 2015). מבחינה טרמינולוגית, ובעקבות סילמן, ויכוחם נסוב סביב העמדה הריאליסטית. אולם מהבחינה המהותית, הנוגעת לעניינינו, העמדה עליה ניטש ויכוחם היא העמדה הנטורליסטית. לטענת שוורץ, בגרסתה המעודכנת והמסויגת, ההלכה הפרושית בחלקיה הפולמוסיים מול הצדוקים, נטתה לדחות את העמדה הנטורליסטית. לעומת זאת, ההלכה הכוהנית, שהתגלגלה להלכה הצדוקית והקומראנית, נטתה לעמדה נטורליסטית שלפיה החיובים ההלכתיים נעוצים בטבעם של דברים. את טענתו מבסס שוורץ על האופן בו מוכללות מגוון הלכות מקראיות על ידי ההלכה הכוהנית, הצדוקית והקומראנית. זאת בניגוד להלכה הרבנית-פרושית שהתנגדה להכללות אלו והציגה הכללות שנצמדו ללשון המקראית באופן פורמאלי.

אחת הדוגמאות המעניינות ששוורץ מביא הוא שאלת האיסור על נישואי אחיינית. על פי המקרא, אסור לגבר לשאת את דודתו (ויקרא יח,ג), אך למרות זאת, על פי ההלכה הפרושית, לגבר מותר לשאת את אחייניתו. ההלכה הקומראנית, יוצאת כנגד הבחנה פרושית זו, הנצמדת ללשון המקרא שמדברת רק על יחסים בין דודה, שהיא נקיבה, לבין אחיין, שהוא זכר. ההכללה הקומראנית של איסור העריות המקראי, שבניגוד להכללה הפרושית מחילה את האיסור הרלוונטי גם על יחסים בין דוד זכר ואחיינית נקיבה, נשענת על בסיס זיהוי סוג הזיקה הטבעית הרלוונטית שמתקיימת בין אחיינית לדוד, בדיוק כמו זו שמתקיימת בין אחיין לדודה (ברית דמשק, ה, 7-11).

רובינשטיין בוחן את הדוגמאות השונות של שוורץ ומראה כי ניתן להציע פרשנויות נטורליסטיות לחלק מההכללות הפרושיות ופרשנויות נון-נטורליסטיות להכללות הצדוקית והקומראנית. כך למשל בדוגמת האחיינית הוא מציע לפרש את העמדה הפרושית כמי שמניחה הבחנה טבעית מהותית רלוונטית בין גברים לנשים שמשפיעה על אופי הזיקה המשפחתית שנאסרת באיסור העריות המקראי. משום כך, רובינשטיין ממאן לראות בשאלת הנטורליזם ההלכתי שאלה המבחינה בין רבדיה ההיסטוריים של ההלכה. לטענת רובינשטיין, שני הקולות, הנטורליסטי והנון-נטורליסטי, עולים מאופני ההכללה השונים בספרות ההלכה לאורך רבדיה השונים.

כך או כך, נראה ששוורץ ורובינשטיין מסכימים שבחירה בהכללות מסוימות, תוך התנגדות להכללות אחרות, עשויה לשקף תפיסה נטורליסטית של העובדות ההלכתיות, גם אם לא ניתן למקם בחירות אלו על הציר ההיסטורי של התפתחות ההלכה.

ג. הערכת הטיעונים, או: מהו בדיוק נטורליזם הלכתי?

משיבדינו שתי המוטיבציות הכלליות לקבל משהו באזור של התזה הנטורליסטית – ההיסק להסבר הטוב ביותר ואופן ההכללות של הלכות שונות – הגיעה העת לנסח את העמדה באופן מוקפד יותר. כזכור, הניסוח הכללי לעמדה הנטורליסטית הוא שבין העובדות הטבעיות לעובדות ההלכתיות מתקיים קשר חזק במיוחד; העובדות הטבעיות קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. כעת יש לעמוד על טיבו של "קשר חזק" זה.

הבחנה חשובה בין שתי גרסאות אפשריות של התזה הנטורליסטית היא בנוגע לשאלה אם הקשר בין הטבעי להלכתי הוא קשר של רדוקציה או קשר של ביסוס. ההבחנה המטפיזית בין שני סוגי יחסים אלו היא הבחנה מרכזית בין סוגים שונים של הסברים בתחומים מגוונים, ולכל אחד משני סוגי ההסברים מאפיינים לוגיים שונים (Rosen, 2010). הבדל מרכזי בין שני סוגי ההסברים הוא שהסברים רדוקציוניסטים מחויבים לטענת זהות שצורתה 'A אינו B'. דוגמה רווחת לטענת רדוקציה היא הטענה לפיה "מים הם H_2O " המזהה בין הסוג הטבעי 'מים' לבין התרכובת הכימית ' H_2O '; להיות הסוג הטבעי מים זה אינו אלא להיות התרכובת הכימית H_2O . בניגוד לטענות רדוקציה, טענות ביסוס אינן מחויבות לטענת זהות. לעיתים, כל מה שאנו מבקשים לטעון זה ש-A מבסס את B, אך יחד עם זאת A ו-B אינם זהים. כך למשל, העובדה שהרכב שלי כסוף, מבססת את העובדה שהרכב שלי הוא בעל צבע. במקרה זה, העובדה שרכבי הוא בעל צבע אינה זהה לעובדה שרכבי כסוף שהלא תתכנה דרכים רבות להיות בעל צבע, למשל, להיות אדום, שחור וכן הלאה. כלומר, יחס הביסוס אינו מחויב לתנאי הזהות.

הבחנה זו בין שני סוגי היחסים המטפיזיים – ביסוס ורדוקציה – מאפשרת להבחין גם בין סוגים שונים של הסברים נורמטיביים, רדוקציוניסטיים לעומת נון-רדוקציוניסטיים.⁶ בהקשר הדיון הנוכחי, בנוגע לעובדות הלכתיות, הבחנה זו מאפשרת להבחין בין נטורליזם הלכתי לבין נטורליזם הלכתי נון-רדוקציוניסטי. על פי הגרסה הרדוקציוניסטית, העובדות ההלכתיות זהות לעובדות טבעיות מסוימות. למשל, העובדה שחזיר אסור באכילה זהה לעובדה שחזיר הוא בעל תכונות טבעיות מסוימות, בדיוק באותו האופן שבו העובדה ש-x כלשהו הוא H_2O זהה לעובדה שאותו x הוא מים. כלומר, יש זהות בין תכונת האיסור של חזיר לבין מקבץ תכונותיו הטבעיות (או חלק מהן). לעומת זאת, על פי הגרסה הנון-רדוקציוניסטית

⁶ להבחנה דומה בין הסברים נורמטיביים רדוקציוניסטיים ונון-רדוקציוניסטיים, ראו Schroeder, 2005.

העובדות ההלכתיות אמנם מבוססות במלואן על עובדות טבעיות מסוימות, אך הן אינן זהות להן. למשל, העובדה שחזיר אסור באכילה מבוססת באופן מלא על תכונותיו הטבעיות (או חלקן), אולם תכונת האיסור היא עובדה שונה מתכונות טבעיות אלו.

לעמדה הנון-רדוקציוניסטית יש יתרון תיאורטי משמעותי. יתרון זה נעוץ בכך שהיא לא חשופה לאחת מההתנגדויות המרכזיות לרדוקציה של הנורמטיבי – בכלל, לאו דווקא ההלכתי – לנטורלי. גרעינה של התנגדות זו הוא הטענה שהנורמטיבי הוא "פשוט מידי שונה" ("just too different") מהנטורלי. ביקורת זו משחקת תפקיד מרכזי בשיקולים נגד נטורליזם מוסרי.⁷ נדמה כי טענת זהות בין הנורמטיבי לנטורלי כרוכה בבלבול קטגורי באופן דומה לבלבול הקטגורי של הרבי שניסה להזיז את השבת לצד הדרך, איתו פתחתי את המאמר. בניגוד לגרסה הרדוקציוניסטית, הגרסה הנון-רדוקציוניסטית, הטוענת רק לקשרי ביסוס מהטבעי להלכתי, חומקת מכשל קטגורי זה. כאמור, טענת ביסוס אינה מחויבת לטענת זהות בין העובדות משני הסוגים. דומה כי אי-המחויבות לקיומו של יחס זהות בין הטבעי להלכתי נוטל את עוקצה של התנגדות ה"פשוט מידי שונה", שהלא לא ברור מדוע לצפות שעובדה שמבססת עובדה אחרת תהיינה שתייהן מאותו הסוג.

יתרון תיאורטי זה תומך בכך שאם נרצה לקבל משהו כמו נטורליזם הלכתי, הרי שנטורליזם נון-רדוקציוניסטי עדיף. אולם, העובדה שהנטורליזם הנון-רדוקציוניסטי סביר יותר אינה מכריעה, כשלעצמה, בזכותו. כאן צריך לחזור לטיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית ולשקול איזו משתי הגרסאות של הנטורליזם ההלכתי – הרדוקציוניסטית או הנון-רדוקציוניסטית – עושה את העבודה התיאורטית לה אנו מצפים.

כזכור מהסעיף הקודם סוג אחד של טיעונים בזכות העמדה הנטורליסטית יוצא מזיהוי תופעות הלכתיות שונות שההסבר הטוב ביותר שלהן הוא הנחת התיזה הנטורליסטית ברקע. למשל, אי-האפשרות להשתמש באותו שטר הלוואה פעמיים, אי-האפשרות לבצע קניין בדבר שלא בא לעולם ואי-האפשרות של איסורים לחול במקביל על אותו אובייקט. הנחת הנטורליזם ההלכתי, כך טוען הנטורליסט, היא שמסבירה תופעות אלו בכך שהיא מכפיפה את התכונות ההלכתיות לחוקי הטבע. אולם, חשוב מאוד לשים לב שטיעון זה מבקש להסביר את החוקיות ששולטת בתכונות ההלכתיות-נורמטיביות עצמן – 'כוח השטר', 'קניין', 'איסור' – באמצעות החלת חוקי הטבע עליהן. זיהוי החוקיות הטבעית ששולטת בעובדות שרק מבססות את העובדות ההלכתיות, לא תצליח להצדיק את התופעות הנזכרות, ללא ההנחה שהעובדות ההלכתיות הן עצמן עובדות טבעיות. כלומר, עבור טיעונים אלו לא די בנטורליזם נון-רדוקציוניסטי שמחויב רק לטענת ביסוס של

⁷ ראו Enoch, 2017; Railton, 2017.

ההלכתי על הטבעי, בלי להתחייב גם לטענת זהות בין ההלכתי לטבעי. שהלא תחת ההנחה שעובדות הלכתיות שונות מעובדות טבעיות, הציות של עובדות הלכתיות לחוקי הטבע נשאר מפתיע בדיוק כפי שהוא היה מפתיע ללא הנחת הנטורליזם; עדיין לא ברור מדוע לחשוב שהעובדות ההלכתיות עצמן, שאינן זהות לעובדות טבעיות על פי הנטורליזם הנון-רדוקציוניסטי, תצייתנה לחוקי הטבע. מה שמוליך לכך שנטורליזם נון-רדוקציוניסטי לא מספק את ההסבר לתופעות שקוראות להסבר שמהן יוצא הטיעון. במילים אחרות, מה שנדרש עבור הטיעונים מסוג זה הוא נטורליזם הלכתי רדוקציוניסטי. אולם, מכיוון שהטיעון הזה כולו נשען על היותו של ההסבר הנטורליסטי ההסבר הטוב ביותר – בכך שהוא מאופיין באחדות ופשטות – ולא ההסבר היחיד, כפי שהדגשתי בסעיף הקודם, נראה כי בעיית ה"פשוט מידי שונה" הופכת את הטיעונים מסוג זה להרבה פחות אטרקטיביים.⁸

בניגוד לטיעונים מההיסק להסבר הטוב ביותר, לסוג הטיעונים השני בזכות העמדה הנטורליסטית – הטיעונים מהכללות הלכתיות מסוימות – די גם בגרסה הנון-רדוקציוניסטית. כזכור, טענות מסוג זה נשענים על זיהוי האופן בו מוכללות טענות הלכתיות מסוימות למקרים אחרים. עבור טענות אלו אין צורך להניח שהעובדות ההלכתיות זהות לעובדות הטבעיות. לצורך טענות אלו אין צורך להניח שהעובדות הלכתיות מסוימות נשענות על אפיון העובדות כטבעיות, מצליחה לתמוך בטענה שעובדות טבעיות מבססות את העובדות ההלכתיות, גם בלי שנצטרך להניח שהן זהות להן. יתרונו של טענות מסוג זה הוא שהוא תומך בעמדה הנטורליסטית הנון-רדוקציוניסטית, וזאת בלי להידרש למחיר התיאורטי הכרוך בזיהוי בין הטבעי להלכתי, שהן כאמור עובדות מסוגים מאוד שונים. טענות אלו חומקים אפוא מביקורת ה"פשוט מידי שונה".

⁸ דרך אחרת לחשוב על העמדה הנטורליסטית היא שהתכונות והעובדות ההלכתיות אכן אינן זהות לעובדות פיזיקליות – בדומה לגרסה הנון-רדוקציוניסטית – אך למרות זאת הן מספיק דומות להן. יתרונה של הצעה זו הוא בכך שהיא לכאורה חומקת מבעיית ה"פשוט שונה מידי"; עובדות הלכתיות אכן אינן זהות לעובדות טבעיות, עם זאת הן מספיק דומות להן כך שחוקי הטבע, או חוקים שהם "כעין-חוקי-טבע", שולטים בהן. חסרונה של הצעה זו הוא בכך שלא ברור מדוע לחשוב שעובדות הלכתיות אמורות להיות דומות לעובדות טבעיות. ניתן להציע כאן השלמה ספקולטיבית משהו, לפיה המחוקק ההלכתי, יהא אשר יהא, מעוניין להטמיע בלב נמעני החוק ההלכתי את ממשותן של העובדות ההלכתיות והודות לתכלית זו הוא עיצב את העובדות ההלכתיות באופן דומה לעובדות פיזיקליות. אלא שהצעה זו, גם אם היא אינה סותרת חזיתית את ההנחה ממנה יצא זילברג – ההנחה לפיה אותם עקרונות שהוא הזכיר חותרים תחת התכליות והערכים המשוערים של אותם גופי הלכה בהם עקרונות אלו עוסקים – היא בהחלט עומדת במתח עם הנחה זו. נראה כי הצעה זו מחויבת להנחת רקע לפיה התכלית המשוערת של הערך החינוכי שגלום בהטמעת ה"ממשות" של העובדות ההלכתיות גוברת על כל תכלית אחרת. כלומר, הצעה זו מחויבת לקדימות לקסיקלית של התכלית הנטורליסטית על פני כל תכלית הלכתית אחרת. קדימות זו נראית לי חשודה, ובחשבון כולל אני חושב שהיא מעקרת את היתרון ההסברי שאמור להיות להצעה הנטורליסטית.

⁹ הנחת השיטתיות קשורה בממד המודאלי של יחסי ביסוס, נקודה אותה אפתח בהרחבה בסעיפים ד-ה.

אלא שכעת, אם כל מה שאנחנו מקבלים מהתזה הנטורליסטית זה רק את אפשרות ההכללה, ייתכן ומספיק יחס חלש אף יותר מיחס הביסוס. כאמור, כדי להבטיח את תקפותן של ההכללות ההלכתיות די בהנחת השיטתיות שמתקיימת ביחסים שבין הטבעי להלכתי. אולם, שיטתיות כזו מובטחת גם תחת ההנחה שמתקיימים אך ורק יחסי התאמה בין עובדות משני הסוגים, יחס לו אקרא "חיתוך מפרקים משותף" (joint-carving relation) בעקבות דיונו של מקפרסון בנטורליזם מוסרי (McPherson, 2015). על פי הצעה זו, המפרקים ההלכתיים "חותכים את העולם" באופן שחופף, לפחות חלקית, למפרקיו הטבעיים של העולם. חיתוך משותף זה, הוא שמאפשר לגזור מסקנות הלכתיות על בסיס הכללות נטורליסטיות, גם אם העובדות הטבעיות כלל אינן מבססות את העובדות הטבעיות.¹⁰

החולשה של ההצעה האחרונה היא שאם אנחנו לא מקבלים את קיומם של יחסי ביסוס מהטבעי להלכתי, הקורלציה ביניהם נראית עובדה מפתיעה ובלתי מוסברת. אולם, לפחות בהקשר ההלכתי, נראה שניתן לתקן בקלות פער הסברי זה באמצעות הנחה תיאולוגית שעולה במספר מקורות ולפיה התורה היא התוכנית האולטימטיבית של הבריאה; "כד ברא קודשא בריך הוא עלמא, אסתכל בה באורייתא וברא עלמא".¹¹ מרגע שהנחה תיאולוגית זו עומדת ברקע, שוב ההתאמה בין ההלכתי לטבעי כבר לא מפתיעה. תחת פרספקטיבה תיאולוגית זו, שסביר לייחס אותה לבעלי ההלכה, אנחנו יכולים להסתפק בתזת "חיתוך המפרקים המשותף" על מנת לספק בסיס להכללות טבעיות לצורך היסקים הלכתיים. שוב, אפוא, אין לנו צורך לא בתזת הרדוקציה ואפילו לא בתזת הביסוס מהטבעי להלכתי. אם בכל זאת יש ברקע משהו כמו תזת ביסוס, הכיוון שלה הוא בדיוק הפוך; מההלכתי אל הטבעי. אולם, מרגע שאנו רואים בגרסה המסויגת של הנטורליזם ההלכתי רק תזה של "חיתוך מפרקים משותף" בלבד, יחד עם תזת הביסוס בכיוון ההפוך – מההלכתי לטבעי – כבר עזבנו לחלוטין את משפחת העמדות הנטורליסטיות.

ד. למה לקבל נון-נטורליזם הלכתי?

לצד העמדה הנטורליסטית אותה בחנתי עד כה, ניתן לזהות במקורות ההלכה גם קול דומיננטי התומך בעמדה נון-נטורליסטית. לפי עמדה זו, בקווים כלליים, העובדות הטבעיות אינן קובעות באופן מלא את העובדות הלכתיות. כבר כעת חשוב להדגיש שטענה זו אינה שוללת כל קשר בין הטבעי להלכתי אלא רק קשר חזק. הטענה שאין בכלל קשר בין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות נראית שגויה בעליל. נתון הלכתי קדם-תיאורטי מובהק הוא קיומו של קשר בין הטבעי להלכתי. למשל, כאשר אובייקט כלשהו הוא חזיר – וזו עובדה טבעית – הוא נחשב כאסור מבחינה הלכתית באכילה – וזו כבר עובדה הלכתית. באופן דומה,

¹⁰ לדיון ברוח הצעה זו, מטעמים שונים לחלוטין, ראו Segal, 2019.

¹¹ זוהר תרומה קסו, א, וראו בראשית רבה א, א; תלמוד בבלי, שבת פח, א ופסחים לד, א.

כאשר השמש שוקעת – וזו עובדה טבעית – מתחדשות מצוות מסוימות ואיסורים מסוימים – ואלו כבר עובדות הלכתיות. מה שבכל זאת מאמצת העמדה הנון-נטורליסטית זה שהקשר בין הטבעי להלכתי הוא קשר חלש במיוחד במובן שיתבהר להלן. גם כאן, בדומה לדיון בעמדה הנטורליסטית, האפיון של היחס שמתקיים בין העובדות משני הסוגים דורש ניתוח מוקפד יותר, ניתוח שיאפשר להציע גרסאות שונות לעמדה הנון-נטורליסטית. גם כאן, אתחיל בהצגת המוטיבציות המרכזיות בזכות העמדה הנון-נטורליסטית ובהמשך אשוב להצגתה המדויקת תוך כדי הדיון הביקורתי במוטיבציות אלו.

מקור שמצוטט רבות כבסיס לעמדה הנון-נטורליסטית עוסק בדיני טומאה וטהרה (למשל אצל Furstenberg, 2015). במקור זה מוצג דיאלוג סוריאליסטי בין "גוי אחד" לבין רבן יוחנן בן זכאי, מגדולי התנאים ששמו נקשר במסורת התלמודית כאחד ממעצביה של תקופת המעבר מיהדות המקדש ליהדות שבמרכזה הלכת התורה שבעל פה (Tropper, 2005). ראשיתו של הדיאלוג בהתרסה של אותו גוי כנגד מצוות טהרת פרה אדומה שלטענתו אינה אלא סוג של "כשפים". התשובה שמעניק לו רבן יוחנן בן זכאי היא שטהרת פרה אדומה דומה לטיפול הטבעי שהם, "הגויים", נוהגים להעניק למי "שנכנסה בו רוח תזזית". בהמשך, התלמידים בבית המדרש לא מוכנים לקחת תשובה זו ברצינות והם אומרים לרבן יוחנן בן זכאי: "לזה דחית בקנה, לנו מה אתה משיב?". כאן מגיעה תשובתו המצוטטת של רבן יוחנן בן זכאי:

אמר להם: חייכם! לא המת מטמא ולא המים מטהרים, אלא גזירתו של הקדוש ברוך הוא.
אמר הקדוש ברוך הוא, חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין אתה רשאי לעבור על גזירתי, זאת חוקת התורה (פסיקתא דרב כהנא, פיסקא ד, פרה אדומה).

תגובתו של רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו – הבזים לתשובה הנטורליסטית שהוא העניק לאותו "גוי אחד" – היא שלא די בעובדות הטבעיות לבסס את העובדות ההלכתיות. ביסוסן של העובדות ההלכתיות דורש את צו האל שמשחק בהם תפקיד מכוון ומכריע.

מציטוט זה כשלעצמו לא ברור אם העמדה הנון-נטורליסטית שמושמעת על ידי רבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו היא הנחת מוצא, מעין אקסיומה ראשונית על אודות ההלכה, או שמא היא מסקנה שמתקבלת מהנחות אחרות. עם זאת, מקורות רבניים אחרים, מאוחרים יותר, קושרים בין העמדה הנון-נטורליסטית לבין תזה אחרת לפיה אין קשרים הכרחיים בין עובדות טבעיות לבין עובדות הלכתיות (להלן, בקיצור: "אין קשרים הכרחיים"). מבחינה פורמלית, עיקרה של תזה זו הוא בשלילת נסמכות (supervenience) של ההלכתי על הטבעי ובטענה כי יתכנו הבדלים בעובדות ההלכתיות בלי הבדלים בעובדות הטבעיות. העמדה הנון-נטורליסטית היא מסקנה שאמורה להתקבל מתזה זו.

המקור לתזת "אין קשרים הכרחיים" הוא מספר מקורות בספרות חז"ל העוסקים בסוגיית טעמי המצוות. אחד המקורות המצוטטים שמבטאים תזה זו הוא המדרש שעוסק בדיני שחיטה הטוען כי "מה איכפת ליה להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף?! הוי לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות" (מדרש רבה, בראשית, מד, א). לדברי מדרש זה, למרות ההבדלים הטבעיים בין שתי פרוצדורות השחיטה, הן לא גוררות, כשלעצמן, שום הבדל נורמטיבי. מה שבכל זאת מבדיל נורמטיבית בין שתי פרוצדורות השחיטה זה צו האל שקבע כי הפרוצדורה ההלכתית התקנית היא דווקא זו ולא אחרת. מנקודת מבט זו, באותה מידה שלא ניתן להסביר את טעמה של כשרות השחיטה מן הצואר באמצעות איזושהי עובדה טבעית, כך גם לא ניתן להסביר את טעמה של אי-הכשרות של השחיטה מן העורף. צירוף הבריות יכול להיות מושג באופנים שונים, ועל כל בחירה בפרוצדורה מסוימת ניתן היה לשאול מדוע כך ולא אחרת.¹² הקשר שבכל זאת מתקיים בין שחיטה מהצואר לבין כשרותו של בשר הבהמה הוא אפוא לא הכרחי.

מקורות נוספים שתומכים בתזת "אין קשרים הכרחיים", הם מדרשי חז"ל הטוענים לקונטינגנטיות של מיני החיות הכשרות. כך למשל נטען במדרש כי השם העברי "חזיר" נעוץ אטימולוגית בעובדה "שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל לעתיד לבוא".¹³ קריאה פשוטה של מדרש זה מבטאת את הקונטינגנטיות של איסור אכילת חזיר – קונטינגנטיות התלויה שרירותית בזמן – ולפיה אין שום דבר בתכונותיו הטבעיות המהותיות של החזיר שקובעות את עובדת איסורו ההלכתי. תזת ה"אין קשרים הכרחיים" עולה גם מקריאות מסוימות של הטענות התלמודית לפיהן בעבר, בזמן כיבוש ארץ ישראל, הותרה לבני ישראל אכילת קותלי חזיר (בבלי, חולין, יז, א), ושבעודה שתערך לעתיד לבוא תותר אכילת בשר לויתן האסור כיום באכילה (בבלי, בבא בתרא עה, א).

בהסתמך על מקורות אלו ומקורות דומים התומכים בתזת "אין קשרים הכרחיים", מסיק המהר"ל כי המצות שבתורה "הם דברים שאינם טבעיים".¹⁴ לאורך דבריו המהר"ל קושר באופן מפורש בין תזת "אין קשרים הכרחיים" לבין הדיאלוגים הנזכרים בין ה"גוי" ורבן יוחנן בן זכאי ובין רבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו על אודות טהרת פרה אדומה ממנו עולה התמונה הנון-נטורליסטית.

¹² טענה דומה לגבי ההבחנה בין כללי המצוות ובין פרטיות מופיעה במורה נבוכים ג, כו במסגרת דיונו בטעמי המצוות. עם זאת, בדומה לטענתי כאן בגוף הטקסט, זומר ואני תוהים במקום אחר לגבי הרחבתו האפשרית קו המחשבה של הרמב"ם גם (לחלק מ)כללי המצוות, ראו Cohen & Sommer, forthcoming.

¹³ מקורו של מדרש זה לוט בערפל אך הוא מצוטט אצל מספר ראשונים והוא הוטען לאורך הדורות בפרשנויות שונות, ראו שטיינזלץ, 1967.

¹⁴ תפארת ישראל פרק כו, ובאופן מפורט בפרקים ו-ח.

אולם, חשוב לשים לב כי גם אם המעבר מתזת "אין קשרים הכרחיים" למסקנה הנון-נטורליסטית הוא אינטואיטיבי, הוא ממש לא טריוויאלי. למעשה, בלי להוסיף הנחה משמעותית מדובר בטיעון לא תקף; כיצד בדיוק מאי-קיומם של קשרים הכרחיים בין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות נובע שהעובדות הטבעיות אינן מבססות את העובדות ההלכתיות? על מנת להפוך את הטיעון הזה – שהנחתו היא תזת "אין קשרים הכרחיים" ומסקנתו היא נון-נטורליזם הלכתי – לטיעון תקף, נדרש כאן עיקרון גשר הקושר בין הקשרים המודאליים שבין העובדות הרלוונטיות, לבין קיומו או אי-קיומו של יחס הביסוס ביניהן. הנה ניסוח ראשוני של עיקרון זה:

עקרון הכרח הביסוס: אם Ψ מבסס את Φ , אזי בהכרח אם Ψ מתקיים, Φ מתקיים.

מרגע שמקבלים עיקרון זה, מתקבל הטיעון התקף הבא:

1) מקרה פרטי של עקרון הכרח הביסוס: אם העובדה הטבעית N מבססת את העובדה ההלכתית H ,

אזי בהכרח אם העובדה הטבעית N מתקיימת, העובדה ההלכתית H מתקיימת;

2) תזת "אין קשרים הכרחיים": לא נכון שבהכרח אם העובדה הטבעית N מתקיימת, העובדה

ההלכתית H מתקיימת;

3) המסקנה הנון-נטורליסטית: לא נכון שהעובדה הטבעית N מבססת את העובדה ההלכתית H

(מודוס טולנס על 1 ו-2).

משבידינו טיעון תקף נותר כעת לבחון אם הוא גם נאות. את תזת "אין קשרים הכרחיים" חילצתי ממספר מקורות מספרות ההלכה. אולם, עקרון הכרח הביסוס, העיקרון שמגשר בין ההנחה למסקנה, כמובן אינו תורה מסיני. בחינה מדוקדקת של עקרון זה תאפשר להבחין בין גרסאות שונות של נון-נטורליזם הלכתי. לדיון זה אגש בסעיף הבא.

ה. הערכת הטיעון, או: מהו בדיוק נון-נטורליזם הלכתי?

על מנת לבחון את עקרון הכרח הביסוס ולהעריך את הטיעון כולו, יהיה מועיל לשקול דוגמאות נגד לעיקרון זה. שיקלו את הדוגמה הבאה: נראה סביר לחשוב שהעובדה ששולמית נולדה בתאריך 19/7/2010 מבססת את העובדה שיום ההולדת ה-13 שלה יתקיים ביום רביעי בשבוע השלישי של חודש יולי בשנת 2023. טענת ביסוס זו נכונה, למרות שלא מתקיים קשר הכרחי בין שתי העובדות. שהלא, יום ההולדת שלה יכול היה להתקיים ביום אחר, אילו מספר הימים של אחד מהחודשים מאז לידתה היה שונה ביום אחד. יחד עם זאת, זה נראה ברור שהתאריך בה נולדה שולמית משחק תפקיד חשוב בביסוס תאריך יום ההולדת שלה. כלומר,

הנה לנו עובדה שמבססת עובדה אחרת, ויחד עם זאת הקשרים ביניהן אינם הכרחיים. נראה כי יש כאן הפרכה ברורה לעקרון הכרח הביסוס בניסוח הראשוני בו ניסחתי אותו.

אבל ברור שדוגמה זו מפריכה את עקרון הכרח הביסוס רק בשל הניסוח הגס בו ניסחתי אותו, תוך התעלמות מהבחנה חשובה בין ביסוס חלקי לביסוס מלא. תאריך יום ההולדת של שולמית מבוסס אמנם על תאריך לידתה, אך הוא לא מבוסס עליו באופן מלא; נדרשות כאן עובדות נוספות רלוונטיות שמצטרפות לביסוס המלא של תאריך יום ההולדת שלה. ואכן, ניתן לטעון בקלות, וכך אכן מקובל לחשוב בספרות הפילוסופית העוסקת ביחסי ביסוס, שעיקרון הכרח הביסוס נכון רק לגבי ביסוס מלא אך לא לגבי ביסוס חלקי.¹⁵ כלומר, כאשר מספר עובדות מבססות יחד עובדה אחרת, ניתן עדיין לחשוב שכל אחת מהן נוטלת חלק בביסוס העובדה המבוססת, למרות שאין קשרים הכרחיים בין כל אחת מהעובדות המבססות *בנפרד* לבין העובדה המבוססת. מה שאומר שעלינו לסייג את עקרון הכרח הביסוס רק למקרים של ביסוס מלא, כך:

עקרון הכרח הביסוס המלא: אם Ψ מבסס באופן מלא את Φ , אזי בהכרח אם Ψ מתקיים, Φ מתקיים.

הסתיות זו מחייבת כמובן לדייק גם את הטיעון בזכות המסקנה הנון-נטורליסטית, כך:

1) מקרה פרטי של עקרון הכרח הביסוס המלא: אם העובדה הטבעית N מבססת באופן מלא את העובדה ההלכתית H, אזי בהכרח אם העובדה הטבעית N מתקיימת, העובדה ההלכתית H מתקיימת;

2) תזת "אין קשרים הכרחיים": לא נכון שבהכרח אם העובדה הטבעית N מתקיימת, העובדה ההלכתית H מתקיימת;

3) מסקנה נון-נטורליסטית: לא נכון שהעובדה הטבעית N מבססת באופן מלא את העובדה ההלכתית H (מודוס טולנס על 1 ו-2).

אלא שמרגע שמקבלים רק את המסקנה המסויגת, השוללת ביסוס מלא בלבד מהטבעי להלכתי, נשארת שאלה פתוחה לגבי התפקיד שבכל זאת משחקות העובדות הטבעיות בביסוס העובדות ההלכתיות.

ניתן להציע שלוש תשובות מתחרות המספקות שלוש גרסאות אפשריות לעמדה הנון-נטורליסטית. שלוש התשובות המתחרות מובחנות בנוגע למה שניתן לכנות כ"סדר המטפיזי" שמתקיים בין העובדות הטבעיות

¹⁵ לעמדה המקובלת, המבחינה בין ביסוס מלא לביסוס חלקי בנוגע להכרחיות של יחס הביסוס, ראו Trogdon, 2013; Hireche, 2023. על פי עמדה פחות מקובלת, יש טעמים טובים לפקפק באופן כללי בהכרחיות של יחס הביסוס, ראו Skiles, 2015 ובספרות שבאה בעקבותיו. עמדה זו אינה העמדה הרווחת וארשה לעצמי להסתמך בדיון להלן על העמדה המקובלת לפיה יחסי ביסוס מלא מחויבים להכרחיות.

(אותן אמשך לייצג באמצעות האות N), העובדות ההלכתיות הספציפיות (אותן אמשך לייצג באמצעות האות H) והחוק ההלכתי (אותו אייצג להלן באמצעות האות L). את יחס הביסוס, אייצג באמצעות הסימן

” \Rightarrow ”¹⁶

על פי הגרסה הראשונה, לה אקרא 'נון-נטורליזם סטנדרטי', העובדות הטבעיות יחד עם החוק ההלכתי, מבססות את העובדה ההלכתית הספציפית. בדומה לדוגמת יום ההולדת של שולמית, הצעה זו לא מבחינה בין האופנים שבהם העובדות הטבעיות והחוק ההלכתי מבססים את העובדות ההלכתיות הספציפיות. למשל, העובדה שאובייקט כלשהו הוא חזיר יחד עם החוק ההלכתי האוסר אכילת חזיר, מבססות את העובדה שאותו אובייקט אסור באכילה. ניתן לייצג הצעה זו באמצעות הנוסחה הבאה :

$$(L\&N)\Rightarrow H$$

חסרונה של הצעה זו הוא בכך שהיא אינה רגישה להבחנה שנראית משמעותית בין שני סוגי העובדות, החוק ההלכתי והעובדות הטבעיות. אינטואיטיבית נראה כי החוק ההלכתי והעובדות הטבעיות מבססות באופן שונה מאוד את העובדות ההלכתיות.

הניסיון לקחת ברצינות את ההבדל האינטואיטיבי בין אופני הביסוס של החוק ההלכתי ושל העובדות הטבעיות מוליך להצעה עדינה יותר, לה אקרא 'נון-נטורליזם איטרטיבי'.¹⁷ על פי הצעה זו, יש להבחין בין מישורי ביסוס שונים. חישבו למשל על הדוגמה המשפטית הבאה: העובדה שהחוק קובע שכל מי שחוצה את הכביש באור אדום צפוי לקנס, יחד עם העובדה שחגית חצתה את הכביש באור אדום, מבססות את העובדה שחגית צפויה לקנס. במקרה זה אמנם סביר לחשוב שכל אחת משתי העובדות – העובדה החוקית הכללית

¹⁶ חשוב להדגיש שיחס הביסוס, כמובן, שונה מהותית מגרירה רגילה אותה מקובל לייצג באמצעות הסימן '→'. על פי תנאי האמת של גרירה רגילה, שלוש הנוסחאות אותן אני מציג מיד בגוף הטקסט שקולות לוגית זו לזו. הדיון להלן, כמו כל הדיון עד כה, מבקש להתייחס לטיבו המטפיזי של הקשר בין סוגי העובדות השונות. הודות למעמד המודאלי של יחס הביסוס, תנאי האמת של גרירה רגילה לא מאפשרים לאפיין באמצעותה יחסים אלו.

¹⁷ את המחשבות על שרשור של יחסי הביסוס וההבחנה בין שני המישורים השונים שלהם, אני שואל מדיון מקביל בנוגע להקשרים המוסרי והמשפטי הכללי, מחוץ להקשר ההלכתי, ראו Enoch, 2019. אנוך תוהה אם להבחנה אנליטית זו יש השלכות, מלבד העובדה שהחלופה האיטרטיבית תופסת היטב את האינטואיציות שלנו – החזקות בהקשר המשפטי, והמעט פחות חזקות בהקשר המוסרי – לגבי האופנים השונים בהם החוק הכללי והעובדות הטבעיות הפרטיקולריות מבססות את העובדות הנורמטיביות הפרטיקולריות. לאחרונה עלתה הטענה כי להבחנה בין שתי האנליזות של יחסי הביסוס, הסטנדרטית והאיטרטיבית, יש השלכות מעניינות לגבי ההבחנה בין מוטיבציה דה-רה לבין מוטיבציה דה-דיקטו והשאלה מן מהן היא ה-virtue motivation לגבי הפעילות המוסרית, ראו Salinger, 2022. האיזכור של הדיון בעוד שתי פסקאות בגוף הטקסט לגבי ההבחנה בין אי-ודאות דיסקרטיבית ואי-ודאות נורמטיבית בהקשר ההלכתי, עשוי לספק רקע לדיון בהשלכות אפשריות נוספות להבחנה בין שתי הגרסאות, גם בהקשר המוסרי והמשפטי. דיון זה חורג מהמסגרת הנוכחית ואני מקווה לשוב אליו בעתיד.

והעובדה הטבעית – מבססות יחד את העובדה המשפטית הספציפית לפיה חגית צפויה לקנס. אולם כאן נראה סביר לחשוב שכל אחת משתי העובדות מבססות במישור שונה את העובדה המשפטית הספציפית. נראה שלגבי מקרה זה נרצה לטעון לקיומו של שרשור יחסי הביסוס. על פי הצעה זו, החוק הכללי מבסס את העובדה, שהעובדה הטבעית הרלוונטית, מבססת, לבסוף, את העובדה המשפטית הספציפית. באופן דומה סביר לחשוב על ההקשר ההלכתי; העובדה שהאל אסר על אכילת חזיר, מבססת את זה שהעובדה שאובייקט כלשהו הוא חזיר, מבססת לבסוף את העובדה שאובייקט זה אסור באכילה. ניתן לייצג הצעה זו באמצעות הנוסחה הבאה:

$$L \Rightarrow (N \Rightarrow H)$$

יתרונה של הצעה זו הוא בכך שהיא רגישה להבדלים האינטואיטיביים שבין צו האל ובין העובדות הטבעיות. הצעה זו מבחינה בין יחס הביסוס "הפנימי" – היחס שמתקיים בין העובדות הטבעיות הספציפיות ובין העובדות ההלכתיות הספציפיות וכזוה ניתן לראות בו ביסוס נטורליסטי – לבין רמת הביסוס "החיצונית" – העובדה שקובעת את יחס הביסוס הפנימי שהיא אינה מבוססת על עובדות טבעיות אלא אך ורק על פקודות האל.¹⁸

בנוסף ליתרונה האינטואיטיבי של הצעה זו, נראה שיש לה גם יתרון הסברי בנוגע להבחנה מרכזית שעולה בספרות ההלכתית שמוקדשת ל"דיני ספיקות". על פי הבחנה זו, יש הבדל בין מקרים של אי-ודאות עובדתית – מקרים בהם העובדות הטבעיות הרלוונטיות לא ידועות – לבין מקרים של אי-ודאות נורמטיבית – מקרים בהם הנורמות ההלכתיות לא ידועות. ניתן להניח, ולו טנטטיבית, שהבחנה בין הביסוס ה"חיצוני", אותו מעגן החוק ההלכתי, ובין הביסוס ה"פנימי", אותו מעגנות העובדות הטבעיות הרלוונטיות, עושה בהקשר זה עבודה הסברית. פיתוח זהיר של טיעון זה חורג מגבולות המאמר הנוכחי. הבחנה מרכזית זו בין שני סוגי הספיקות והשלכותיה דורשות דין וחשבון פילוסופי נפרד אותו ערכתי במקום אחר (כהן, 2018) ושאני מקווה לשוב אליו בעתיד.

¹⁸ ניתן לחדד את ההבחנה גם באופן הבא: יחס הביסוס הפנימי הוא נורמטיבי והוא מתקיים בין עובדות טבעיות ספציפיות לבין עובדות נורמטיביות ספציפיות. לעומת זאת, יחס הביסוס החיצוני הוא מטפיזי והוא מתקיים בין עובדות כלליות – החוק ההלכתי, המוסרי או המשפטי – לבין העובדות הספציפיות. הבחנה זו נשענת על עמדה פלורליסטית לגבי סוגי יחסי הביסוס, ראו Fine, 2012. הבחנה זו, בתורה, נשענת על עמדה פלורליסטית לגבי סוגים שונים של הכרח ומודליות, ראו Fine, 2002. הצעה להבחנה דומה בין מישורי ביסוס שונים עולה בספרות בנוגע ליחס בין עובדות מנטליות ועובדות פיזיקליות, ראו Dasgupta, 2014 שמציע לראות בהצעה זו "פיזיקליזם חלש". עם זאת, בעוד שבנגוע לעובדות מנטליות נראה כי עובדות הביסוס עצמן אינן מבוססות על אף עובדה ("autonomous facts" כפי שמכנה אותן Dasgupta), הרי שבנגוע לעובדות הלכתיות, עובדות הביסוס מבוססות על צו האל. משום כך, אני נוטה לסווג הצעה זו כעמדה נון-נטורליסטית. אני לא בטוח ששאלת הסיווג היא שאלה חשובה למדי.

אולם, מרגע שמבחינים בין מישורי ביסוס שונים, כפי שהצעתי, ניתן לחתום את הדיון הנוכחי בהצעה נוספת לדיון עתידי. הצעה זו היא גרסה נוספת, קיצונית יותר, של נון-נטורליזם הלכתי שאקרא לה 'נון-נטורליזם חזקי'. על פי הצעה זו, העובדות הטבעיות אינן נוטלות כלל חלק בביסוס העובדות ההלכתיות. גם כאן יהיה מועיל לחשוב על דוגמה: חישובו על העובדה ששלמה הבטיח לפגוש אותי היום בערב בשעה שמונה. נראה כי עובדה זו מקימה לשלמה חובה לפגוש אותי הערב בשמונה. אולם, על מנת שהבטחתו של שלמה תבסס את חובתו, נדרש שהיא תינתן מתוך רצון חופשי ובלי שיופעלו עליו מניפולציות. כאן סביר לחשוב שהרצון החופשי אינו חלק ממה שמבסס את חובתו של שלמה, אלא הוא רק תנאי הרקע שמאפשר להבטחתו של שלמה לכוון את חובתו לפגוש אותי הערב.¹⁹ באופן דומה, ניתן לחשוב על היחס שבין עובדות טבעיות, עובדות הלכתיות ספציפיות והחוק ההלכתי כיחס של תנאי מאפשר. על פי הצעה זו, העובדות הטבעיות אינן מבססות את העובדות ההלכתיות אלא רק מספקות הזדמנות לחוק ההלכתי לבסס, לבדו, את העובדות ההלכתיות הספציפיות.²⁰ ניתן לייצג הצעה זו באמצעות הנוסחה הבאה:

$$\text{Given } N, (L \Rightarrow H)$$

גרסה זו מכבדת את הרלוונטיות של העובדות הטבעיות לקביעת העובדות ההלכתיות, אולם היא כופרת בכך שמתקיימים אפילו יחסי ביסוס חלקיים ביניהן.²¹

¹⁹ אני שואל דוגמה זו מ-Dancy, 2004, Ch. 3. לפיתוח ההבחנה בין תנאים מאפשרים לבין תנאים מבססים, ראו גם Wygoda, 2018. אני מודה לשלומית ויגודה כהן על שיחות מועילות בנושאים אלו.
²⁰ בגוף הטקסט אני מניח, כלאחר יד, שהיחס של 'איפשר' והיחס של 'סיפוק הזדמנות' הוא דומה, כפי שניתן ללמוד מהשימוש שעשיתי בדוגמת ההבטחה והרצון החופשי. אולם, יתכן שיש טעם להבחין בין שני סוגי היחסים, בעיקר סביב החוק המודאלי של כל אחד משני סוגי היחסים. המשך דיון זה מצריך עיון עצמאי בטיבו של יחס ה"סיפוק הזדמנות". ככל שידוע לי טרם התקיים דיון ממצה בטיבו של יחס זה, שהוא יחס מרכזי עבור תיאוריות אוקזיונליסטיות של סיבתיות, ראו במאמר הבא בסעיף ז. אם אני לא טועה, יחס הסיפוק הזדמנות נלקח בספרות כיחס בסיסי שאינו ניתן להעמדה על יחס אחר. לדיון ראשוני בטיבו של יחס הסיפוק הזדמנות, תוך דגש על החוקיות הכללית והשיטתית שגם יחס זה מניח, ראו Schmid, 2020, sec. 3. אני מודה לסטפן שמיט על דיונים מועילים בנקודה זו.

²¹ אם אשתמש במבנה הפורמלי הזה לצורך הצגת העמדה הנטורליסטית, לפיה העובדות הטבעיות מבססות באופן מלא את העובדות ההלכתיות ותפקידו של החוק ההלכתי הוא רק אפיסטמי, הרי שהיא תראה כך:

$$N \Rightarrow H$$

גרסה אחרת, מורכבת יותר, שניתן לשקול לעמדה הנטורליסטית תעניק בכל זאת מעמד מכונן לחוק ההלכתי ותבחין בין המישור ההערכתי (evaluative level) לבין המישור הדיאונטי (להבחנה זו באופן כללי, והחלטה על הקשר שבין פקודות האל לבין מעמדן המוסרי של פעולות, מחוץ להקשר ההלכתי, ראו Adams, 1979). ניתן לטעון כי בעוד שלגבי המישור ההערכתי העובדות הטבעיות קובעות באופן מלא את העובדות ההלכתיות, הרי שאין בכך כדי לקבוע את מעמדן הדיאונטי של הפעולות הרלוונטיות, מעמד שנקבע

גרסה חזקה זו לעמדה הנון-נטורליסטית אינה נובעת, בהשוואה לחלופות הקודמת של העמדה הנון-נטורליסטית, מתזת "אין קשרים הכרחיים" (לאחר התיקון של עקרון הכרח הביסוס). בדומה לשתיה הגרסאות הקודמות – הנון-נטורליזם הסטנדרטי והנון-נטורליזם האיטרטיבי – גם גרסה זו מתיישבת עם תזת "אין קשרים הכרחיים" ממנה גזרתי, בעקבות הספרות ההלכתית, את העמדה הנון-נטורליסטית. כדי להעניק לגרסה האחרונה יתרון תיאורטי על פני הגרסאות הקודמות, יש צורך בפיתוח טיעון עצמאי בזכותה, אליו אגש במאמר הבא.

כך או כך, שתי הגרסאות האחרונות לעמדה הנון-נטורליסטית מביאות בחשבון את ההבדל האינטואיטיבי לגבי תפקידו של החוק ותפקידן של והעובדות הטבעיות בביסוס עובדות הלכתיות ספציפיות. יתכן שיש בנקודת דמיון משותפת זו שבין שתי הגרסאות האחרונות להסביר חלק נוסף ממה שמשעשע בחסיד אותו פגשנו בתחילת המאמר, אותו חסיד שהתרברב ברבו שהסיט את השבת לצד הדרך. הרב שעל פי עדות חסידו רק הסיט את העננים הצידה, פעל את פעולתו על עובדות טבעיות בלבד. לעומת זאת, בנוגע לרב שביקש להסיט את השבת לצדי הדרך, כדי שהנס יתרחש, נדרשת פעולה של הרב לא רק על העננים, ולא רק על השבת הספציפית ש"מפריעה בדרכו" – שהמחשבה על הסטתה לצדי הדרך כרוכה בכשל קטגורי, כפי שטענת בסעיפים אוג – אלא גם על צו האל עצמו. פעולה מסוג זה דורשת "חריגה החוצה", אל מחוץ לעולם ההלכתי. במובן זה, ההתרברבות הזו לא רק משעשעת, אלא גם נגועה במובן מסוים ב"חילול הקודש". נראה כי גם מי שמקבל שלרב יש כוח לפעול על עובדות טבעיות, כמו מיקומם של ענני הגשם, את דבר האל, המקדש את היום השביעי, מצופה שיתיר בידיו של האל.

ו. סיכום

לאורך הדיון הבחנתי בין תיאוריות מטפיזיות שונות באשר ליחס שבין עובדות טבעיות ובין עובדות הלכתיות. כפי שביקשתי להראות, מרגע שמבחינים בין החלופות התיאורטיות השונות, שוב הטיעונים השונים, בעד ונגד נטורליזם הלכתי, אינם עוסקים באותן תיאוריות ואינם מוליכים לאותן מסקנות.

תחילה הבחנתי בין גרסאות שונות של נטורליזם הלכתי. על פי הנטורליזם הרדוקציוניסטי עובדות הלכתיות *זהות* לעובדות טבעיות מסוימות. גרסה זו אמורה לספק את ההסבר הטוב ביותר לתופעות הלכתיות מסוימות, אולם היא בלתי סבירה בעליל ואולי אף לוקה בכשל קטגורי ושוב לא ברור אם היא אכן ההסבר *הטוב ביותר* לאותן תופעות. לעומת זאת, על פי הנטורליזם הנון-רדוקציוניסטי עובדות טבעיות מסוימות

רק על בסיס צו האל. למרות שגרסה זו עשויה להפוך את העמדה הנטורליסטית לסבירה יותר, ארשה לעצמי להניח אותה בצד במסגרת הדיון הנוכחי.

מבססת במלואן את העובדות ההלכתיות אך לא זהות להן. גרסה זו הרבה יותר סבירה מהעמדה הרדוקציוניסטית, אך דומה כי הטיעון שאמור להוליך אליה – הטיעון מאופיין של הכללות הלכתיות מסוימות – אינו דורש אפילו את קיומם של יחסי הביסוס שהלא לצורך כך די בתזת "חיתוך מפרקים משותף" שמבטיחה התאמה שיטתית בין עובדות הלכתיות ובין עובדות טבעיות מסוימות. תזה כזו מאפשרת לקבל את מה שהנטורליזם ההלכתי הנון-רדוקציוניסטי מבקש להשיג, אך זאת ללא מחויבות לעמדה הנטורליסטית.

בנקודה זו עברתי לדון בעמדה הנון-נטורליסטית. ביקשתי לטעון כי עמדה זו נשענת על התזה שעולה ממספר מקורות בספרות חז"ל לפיה אין קשרים הכרחיים בין עובדות טבעיות ועובדות הלכתיות. לאחר בחינה של הטיעון, הראיתי כי העמדה הנון-נטורליסטית פתוחה לשלוש גרסאות מתחרות. ההכרעה בין שלוש הגרסאות האפשריות דורשת דיון נוסף אליו אגש במאמר הבא.

מאמר שני

איך חוקים הלכתיים עושים דברים בעולם?

עיון פילוסופי בעקבות עקרון 'מצוות לאו להנות ניתנו'¹

תקציר

אחת הסוגיות המרכזיות בכל מטפיזיקה תיאסטית היא סוגיית יחסי אלוהים-עולם. במאמר זה אני מפתח על בסיס סוגיה תלמודית עמדה אותה אני מכנה 'אוקזיונליזם הלכתי'. לפי עמדה זו מעורבותו האקטיבית המרכזית, ואולי היחידה, של האל בעולם היא היענותו לפרקטיקות ההלכתיות שמבוצעות על ידי נמעני ההלכה. עיקר המאמר מוקדש לחילוץ עמדה זו מספרות ההלכה באמצעות ניתוח פילוסופי של העיקרון התלמודי "מצוות לאו ליהנות ניתנו" והשלכותיו. הניתוח הפילוסופי לסוגיה ההלכתית מתקיים במפגש שבין מטפיזיקה, מטא-אתיקה ופילוסופיה של ההלכה. מלבד הטענה לגבי כוחה ההסברי של העמדה בנוגע לסוגיה הספציפית אותה אני בוחן – טענה לה מוקדש עיקר המאמר – אני טוען באופן ראשוני כי לעמדה זו יש גם יתרון באיזון שהיא מספקת בין מספר אינטואיציות דתיות ומטאפיזיות.

שאלו צדיק אחד היכן הקדוש ברוך הוא שרוי?

אמר להם: "בכל מקום שנותנים לו להיכנס, שם הוא שרוי"

-- ש"י עגנון, "המכתב", עמ' 236

א. מבוא

עולם הטבע שופע קשרים בין עובדות ואירועים שונים. הנה שרשרת אירועים טבעית, שגרתית ולא מפתיעה במיוחד: אני כותב בחדר עבודתי. תליה, בתי, משחקת מחוץ לחדר בכדור. הכדור של תליה פוגע בדלת החדר. פגיעת הכדור מרעישה. לבסוף, הרעש מסיח את דעתי למספר רגעים.

¹ אני מודה לאהרן סיגל ודוד אנוך על קריאת טיוטות קודמות והערות חשובות. כמו כן אני מודה לאיתי ניסן רוזן, ג'ד לוינסון, אברהם זומר, אביב הופמן ועודד עיר-שי על שיחות מועילות. לבסוף אני מודה למשתתפים/ות במושב האגודה לפילוסופיה של היהדות (APJ) שהתקיים ב-Central Division of the American Philosophical Association (APA) בפברואר 2023. ההערות על חלקיו השונים של המאמר עזרו לי רבות בחידוד ודיוק הדין.

עולם ההלכה שופע גם הוא בקשרים בין עובדות ואירועים שונים. קשרים אלו מופיעים כשרשראות אירועים שחוליתן הראשונה היא מצבי עניינים או פעולות בעולם הטבעי וחוליתן האחרונה היא מצבי עניינים בעלי משמעות הלכתית. הנה כמה שרשראות הלכתיות שגרתיות ולא מפתיעות במיוחד: על פי ההלכה, מגע של אדם או כלים במת או בשרצים מסוימים – שהם כולם מצבי עניינים טבעיים – הופכות את הנוגע לטמא (במדבר יט). באופן דומה, הזאת מי מעיין שמעורב בהם אפר פרה אדומה, או טבילה בבריכת מים שעומדת בתנאים מסוימים – מקווה, ים או מעיין – הופכת את האדם לטהור (שם). סוג אחר של שרשראות הלכתיות הוא שרשראות בהן החולייה האחרונה אינה סטטוס הלכתי, אלא מצב עניינים רוחני או "על-טבעי". כך למשל, שנת הלילה משרה על האדם רוח טומאה, ונטילת הידיים לאחר השינה מעבירה ממנו את רוח הטומאה (שולחן ערוך, אורח חיים, ד,ב). תקיעה בשופר בראש השנה בסדר מסוים, מערבת את השטן (תלמוד בבלי, ראש השנה טז,א-ב). נענוע ארבעת המינים בחג הסוכות, עוצר רוחות רעות וטללים רעים (תלמוד בבלי, סוכה, לו,ב).

באיזה אופן, אם בכלל, שרשראות האירועים משני הסוגים, שרשראות הלכתיות ושרשראות טבעיות, שונות זו מזו? קדם-תיאורטית נראה לי ברור שיש הבדל חשוב בין שרשראות האירועים משני הסוגים. באופן ראשוני מתבקש לומר שבעוד ששרשראות אירועים טבעיות נשלטות על ידי חוקי הטבע, הרי ששרשראות אירועים הלכתיות נשלטות על ידי חוקי ההלכה. אלא שכמובן לא נאמר כאן עדיין הרבה, מעבר להצמדת כותרות שונות לשני סוגי מערכות החוקים ששולטות בשרשראות האירועים משני הסוגים. דרך אפשרית להתקדם כאן היא לעמוד על אופן מעורבותו של אלוהים במערכות החוקים משני הסוגים – חוקי הטבע וחוקי ההלכה. לפיתוח קו מחשבה זה מוקדש המאמר הנוכחי.

עבור האתאיסטית הדיון כולו עשוי להיות חסר שחר. לטענתה, אלוהים אינו מעורב באף אחת ממערכות החוקים משום שהוא פשוט אינו קיים. כך גם באופן דומה, עבור התיאיסט שמקבל את קיומו של אלוהים אך לא את אמתותה של המערכת ההלכתית, גם אם אלוהים הוא שחוקק את חוקי הטבע, הוא לא חוקק את חוקי ההלכה. לשאלת ההבדל בין מערכות החוקים משני הסוגים שניהם עשויים להגיב באופן דומה בערך כך: "חוקי הטבע היא מערכת חוקים אמיתית, המתקיימת בעולם הטבע 'שם בחוץ', או לפחות כזו שתלויה בעולם הפיזיקלי החיצוני באופן חשוב; החוקים ההלכתיים, לעומת זאת, הם לכל היותר פיקציה של מחברי ההלכה ואין שום דבר בעולם החיצוני שתומך בקיומה של החוקיות ההלכתית. התכונות והעובדות ההלכתיות כמו 'טומאה', 'טהרה', 'קדושה', 'חולין', 'סילוק רוח רעה', 'ערבוב השטן' וכן הלאה, שאמורות להופיע בעקבות אירועים או פעולות מסוימות, קיימות בדיוק באותו האופן ששרלוק הולמס, או כל דמות ספרותית אחרת, קיים."

תגובה דומה מנקודת מבט אתיאטיסטית או לא-דתית עשויה לשאוב השראה מדיונים מקבילים באונטולוגיה של המשפט באופן כללי.² למשל, ברוח פילוסופיית המשפט הרדוקציוניסטית של אוסטיין, ניתן להציע רדוקציה של החוקים ההלכתיים לעובדות חברתיות מורכבות מסוימות. בדומה לטענת מרמור בנוגע לגישות רדוקציוניסטיות לגבי המשפט באופן כללי (Marmor, 2019), גם כאן פיתוח מלא ומוקפד של הצעה זו ידרוש לאפיין את מה שמייחד את החוקים ההלכתיים בהשוואה לעובדות חברתיות אחרות. כיוון סביר להשלמת הפרטים של ההצעה הרדוקציוניסטית יהיה לומר שהפונקציה שהחוקים ההלכתיים אמורים לשרת היא ההתכוונות לאל ולעבודתו ואולי גם ביצירת תחושת קולקטיביות של קהל המאמינים.

לעומת זאת, עבור מי שמקבל את קיומו של אלוהים, את שליטתו בטבע ואת חוקי ההלכה כאמיתיים – גרסה רווחת של האמונה היהודית במסורת האורתודוקסית – האל הוא שחוקק הן את חוקי הטבע והן את חוקי ההלכה. המובן של אמתותם של חוקי ההלכה תחת גישה זו הוא שהחוקים ההלכתיים משקפים עובדות הלכתיות, ואת הקשרים שמתקיימים ביניהן ובין עובדות טבעיות, עובדות וקשרים שמתקיימים "שם בחוץ" בדיוק כמו עובדות טבעיות. על פי גישה זו, קיומן של התכוונות והעובדות ההלכתיות הוא בלתי תלוי בנמעני ההלכה או בפוסקי ההלכה, בדיוק באותו האופן שקיומן של התכוונות והעובדות הפיזיקליות אינו תלוי במדענית.

תחת עמדה דתית זו, המזהה בין מקורן האלוהי וקיומם הבלתי תלוי של החוקים משני הסוגים – חוקי הטבע וחוקי ההלכה – חוזרת שאלת ההבחנה בין שרשראות אירועים משני הסוגים. למרות נקודת המבט הדתית בנוגע למקורן האלוהי הזה של החוקים משני הסוגים, נראה לי שקיים הבדל משמעותי וחשוב בין האופן בו החוקים משני הסוגים עושים דברים בעולם. המאמר הנוכחי הוא ניסיון לתת דין-וחשבון על אינטואיציה קדם-תיאורטית זו, תוך מחויבות לנקודת המוצא בנוגע לאמתותם של חוקי ההלכה, לפחות בגרעין המרכזי. אני מציע לראות בדיון זה, גרסה של הצעה בהשראת המסורת היהודית לדיון הרחב יותר בהבנת מערכת היחסים שבין אלוהים לעולם שהוא דיון מרכזי בכל מטפיזיקה תאיסטית (Miller, 2021, p. 484). באופן מפתיע, אחת ההשלכות של הניתוח שאני מציע היא שבמובן שיתבהר בסוף הדיון, המרחק בין עמדותיהם המשוערות של התיאסט הלא-דתי והאתאיסטית, לבין העמדה שאני מגבש להלן, הוא פחות גדול משנדמה.

² למגוון גישות לאונטולוגיה של המשפט – החל מעמדות ספקניות שונות וכלה בעמדות ריאליסטיות – ראו Moore, 2002. לגבי מובנו של הדיון האונטולוגי בנוגע לישויות משפטיות תוך התמודדות עם האשמת עצם הדיון ב"כשל קטגורי", ראו Smith, 2009, בעיקר בפרק 4.

נקודת המבט שאני מפתח בנוגע לשאלה זו נשענת על ניתוח מקורות ההלכה היהודית. לשם כך, אני פונה לבחון עקרון תלמודי מרכזי, העיקרון לפיו "מצוות לאו ליהנות נתנו". עיקרון זה גורר מספר השלכות הלכתיות אותן אציג בפירוט מסוים. ניתוח פילוסופי של העיקרון התלמודי והשלכותיו הישירות שעולות בסוגיות התלמודיות מוליך אותי להבחין בין שרשראות אירועים הלכתיות, הדורשות התערבות מתמדת של האל, לבין שרשראות אירועים טבעיות שגם אם האל משחק בהן תפקיד חשוב, הוא שונה מאוד מזה שהוא משחק במסגרת שרשראות האירועים ההלכתיות. לעמדה זו המבחינה בין חוקי ההלכה לבין חוקי הטבע אני קורא "אוקזיונליזם הלכתי". ברוח הצעתו של לי להבחין בין "אוקזיונליזם גלובלי" לבין "אוקזיונליזם לוקאלי" (Lee, 2007), אני מציע לראות בעמדה אותה אני מפתח על בסיס הסוגייה ההלכתית גרסה ספציפית של אוקזיונליזם לוקאלי. על פי גרסה זו, אלוהים הוא הגורם הסיבתי המלא רק במסגרת תת-קבוצה ספציפית של אירועים – קבוצת האירועים ההלכתיים.

אדגיש, כי מכיוון שהדיון הנוכחי מעוגן במסורת ההלכתית-יהודית, שהיא מסורת דתית ספציפית, אני כמובן לא מתיימר לטעון שנקודת מבט זו תקפה גם לגבי מסורות דתיות אחרות, לא יהודיות. למרות כל זאת, אני מקווה שהאנליזה הפילוסופית שאני מציע לסוגייה התלמודית, יחד עם תמונת העולם התיאולוגית שהיא מרמזת עליה, עשויה לספק בסיס לדיון עקרוני פורה גם מחוץ להקשר היהודי.³

למעשה, אני אפילו לא מתיימר לטעון שההצעה שאני מפתח תקפה לגבי כל המסורת היהודית-הלכתית. כידוע לכל לומד ולומדת תלמוד והלכה, המסורת ההלכתית רחוקה מלהיות הומוגנית וכמעט כל דיון תלמודי מרכזי סביבו מחלוקות פרשניות ונורמטיביות, תתי-מחלוקות, התפתחויות היסטוריות ומגמות מגוונות שלעיתים הן אף סותרות. ריבוי קולות זה כמובן מתבקש הודות לעובדה שהספרות התלמודית, כמכלול, היא אוסף מגוון מאוד של טענות של חכמים שונים, מתקופות שונות ובלי שום מחויבות מוקדמת להומוגניות, בוודאי שלא הומוגניות תיאורטית. משום כך, נראה שהניסיון לומר משהו כללי על אודות ההלכה על בסיס סוגייה ספציפית הוא חשוד ואולי אפילו חסר-שחר. ואכן, לא אתיימר בדיון הנוכחי להציע טענה שנכונה לגבי "כל ההלכה", "כל חכמי התלמוד" ואפילו לא לכל הקולות וההסתעפויות הפרשניות וההלכתיות שמופיעים בסוגייה התלמודית (גם אם אשתדל להציגן במהלך הסעיף הבא). מטרתי הצנועה יותר

³ גם אם בהשוואה למסורות אחרות במסורת היהודית יש שפע של שרשראות אירועים מהסוג שבו אני דן, דמה שזה לא ייחודי למסורת היהודית. על פי חלק מהזרמים הנוצריים, במהלך טקס האוכריסטיה, מתרחשת טרנסובסטנציאציה והלחם ויין הקודש הופכים בגופם של המאמינים לגופו ודמו של ישו. על פי דתות רבות, רחיצה, טבילה או הזאה, בתנאים מסוימים, הופכת את הרוחצים לטהורים. על פי האיסלאם, בדומה ליהדות, שחיטת בהמות מסוימות בפרוצדורה מסוימת הופכות את בשרן לראוי לאכילה. כפי שציינתי בגוף הטקסט, המאמר הנוכחי מתמקד בשרשראות מסוג זה במסורת ההלכתית היהודית. עם זאת, ניתן אולי לראות בדיון הנוכחי בסיס לדיון רחב יותר בשרשראות אירועים דתיות, גם מחוץ להקשר היהודי-הלכתי.

היא לנסות לזקק קול שנראה לי מספיק מרכזי בדיון התלמודי, שחוזר ומהדהד באופן דומיננטי גם בספרות הפסיקה לדורותיה. ניתן בקלות להיגרר לדיוני משנה אחרים – היסטוריים, פילולוגיים, פוליטיים, תרבותיים ואחרים. אולם, אני בוחר להיצמד לדיון הפילוסופי בנוגע לאופן שבו עיקרון "מצוות לאו ליהנות ניתנו" משחק תפקיד בסוגיה התלמודית, מה שנראה לי כלב-ליבו של הדיון התלמודי בסוגיה. אין בכך כמובן כדי לייתר מחקרים מסוגים אחרים שיחשפו את השכבות ההיסטוריות והאחרות של הטקסט התלמודי שאדון בו. מנגד, דומני שאין גם במחקרים היסטוריים, אלו או אחרים, לייתר את הדיון הפילוסופי הנוכחי.

סדר הדיון יהיה כך: בסעיף ב, אני מציג בפירוט את הסוגייה התלמודית תוך התמקדות בטיעון המרכזי שעומד בלב הסוגייה. בסעיף ג אני מציג את מה שנראה כמו כשל מובהק בטיעון התלמודי. בסעיף ד אני משחזר את הפתרון שמציע החתם-סופר לבעיה, כאשר לצד הביקורת על הצעתו אדגיש את הגישה העקרונית שניתן לחלץ מדבריו ושמקדמת אותנו בכיוון פתרון הבעיה. בסעיף ה אני מציג, בעקבות המאמר הקודם, שלוש גרסאות שונות לעמדה שאני מכנה "נון-נטורליזם הלכתי", עמדה שלפיה העובדות הטבעיות אינן מבססות במלואן את העובדות ההלכתיות. בסעיף ו, אני נעזר בגרסה החזקה של העמדה הנון-נטורליסטית ומציע פתרון לבעיה שאני מעלה בנוגע לטיעון התלמודי. פתרון זה כרוך בהבחנה יסודית בין חוקי הטבע לחוקי ההלכה – הבחנה שאני ממסגר כ"אוקזיונליזם הלכתי" – המתלכדת עם האינטואיציה הקדם-תיאורטית בה פתחתי את המאמר. בסעיף ז אני חותם במתווה לטיעון עצמאי בזכות האוקזיונליזם ההלכתי שאני מפתח, וזאת על בסיס האיזון שלטענתי היא מספקת בין מספר אינטואיציות מטפיזיות ותיאולוגיות.

ב. "מצוות לאו ליהנות ניתנו": הסוגייה התלמודית

על פי ההלכה, במקרים שונים חפצים מסוימים אסורים בהנאה מטעמים שונים. כך למשל, כאשר בהמה כלשהי מוקדשת לקרבן לה', הבהמה הופכת להיות אסורה בהנאה; כאשר חפץ מסוים שימש לצורך עבודה-זרה החפץ הופך להיות אסור בהנאה; דיני נדרים מעניקים לאדם כוח לאסור על עצמו חפצים מסוימים ולייצר איסור הנאה כאילו אותם חפצים הוקדשו לאל. בכל המקרים האלו, רובץ על האובייקט איסור הנאה ואסור לאדם לעשות כל שימוש מועיל באובייקטים אלו.

יש להדגיש כבר כעת עניין מושגי חשוב. המשמעות של המונח 'הנאה' ההלכתי הוא רחב יותר מהמשמעות שנייחס לו בעברית המודרנית. בדרך כלל, בעברית המודרנית נבין את המונח 'הנאה' כעונג (pleasure, enjoyment באנגלית), כלומר מצב עניינים שכולל חוויה פנומנלית. לעומת זאת, מובנו של המונח 'הנאה' התלמודי רחב יותר והוא מתייחס לא רק להנאה במובנה כעונג, אלא לכל שימוש מועיל, כלומר מצב עניינים שלא כולל בהכרח חוויה פנומנלית. ההלכה, לפחות בהקשרים הנוכחיים, אינה מבחינה בין שימוש מועיל ובין הפקת עונג. בהתאם לכך, כאשר אובייקט כלשהו אסור בהנאה על פי ההלכה, הרי שמבחינה הלכתית

אסור הן להשתמש בו שימוש פונקציונאלי והן להפיק ממנו עונג. נדמה אפוא כי המונח הטכני 'תועלת' (utility) חופף למונח התלמודי 'הנאה' כמי שכולל תחתיו הן הפקת עונג והן שימוש פונקציונאלי. מכאן והלאה איצמד ככל האפשר למונח 'תועלת' מלבד במקרים בהם אצטט את לשון התלמוד.⁴

כעת עולה השאלה ההלכתית הבאה: במקרים בהם אובייקט כלשהו אסור בהנאה, האם ניתן לקיים מצוות באמצעותו? שאלה הלכתית זו חוזרת על עצמה בדרכים שונות במספר סוגיות תלמודיות. המרכזית שבהן מופיעה במסכת ראש השנה (תלמוד בבלי, כח, א). השאלה שפותחת את הסוגיה היא האם ניתן לקיים את מצוות תקיעת שופר בראש השנה באמצעות קרן של בהמה שהוקדשה לקורבן:

”אמר רב יהודה: בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא, בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא.”

בשלב זה של הדיון רב יהודה מבחין בין 'קרבן עולה' ל'קרבן שלמים'. לטענתו, בשני המקרים אסור לקיים מצוות תקיעת שופר באמצעות קרן של בהמה שהוקדשה לקרבן שהלא הקורבן אסור בהנאה. עם זאת, טוען רב יהודה, כי אם בכל זאת אדם תקע בקרן של בהמה שהוקדשה לקרבן עולה הוא יוצא בכך ידי חובת מצוות תקיעת שופר. לעומת זאת, אם אדם תקע בקרן של בהמה שהוקדשה לקרבן שלמים הוא אינו יוצא ידי חובת תקיעת שופר.

הנימוק של רב יהודה להבחנתו בין שני סוגי הקורבנות נשען על ההבחנה הבאה:

”מאי טעמא? עולה בת מעילה היא, כיון דמעל בה נפקא לה לחולין. שלמים דלאו בני מעילה נינהו איסורא הוא דרכיב בהו ולא נפקי לחולין.”

מקורה של הבחנה זו הוא בעקרונות הלכתיים של דיני מעילה. במקרה של קורבן עולה – קרבן שאמור לעלות כליל לה' – כאשר אדם משתמש בבהמה הקדושה, הבהמה יוצאת לחולין ברגע שהוא משתמש בה. אם כן, כאשר אדם תקע בשופר של בהמה שהוקדשה לקרבן עולה, מתברר שתקיעת השופר התקיימה בחפץ שהפך להיות חולין וכבר אינו קדוש החל מהרגע בו הוא התחיל להשתמש בו לצורך תקיעת השופר. ככזה, השופר הזה אינו אסור בהנאה בזמן תקיעת השופר. לעומת זאת, במקרה של קורבן שלמים – קרבן שמיועד חלקית לה' וחלקית לאדם – הדין הוא שבניגוד לקרבן עולה, למרות שהבהמה הקדושה בקדושת שלמים אסורה בהנאה, הבהמה אינה יוצאת לחולין בעקבות השימוש בה. אם כן מתברר שתקיעת השופר התקיימה בחפץ

⁴ אני מודה לאברהם זומר על הפניית תשומת ליבי לנקודה חשובה זו.

קדוש שאסור בהנאה לכל אורך ביצוע מצוות התקיעה בשופר.⁵ משום כך, במקרה זה האדם אינו יוצא ידי חובת מצוות תקיעת שופר.⁶

בשלב זה של הסוגייה יוצא רבא כנגד עמדת רב יהודה:

”מתקיף לה רבא: אימת מעלי! לבתר דתקע, כי קא תקע באיסורא תקע.”

לטענת רבא בשלב זה של הדיון, אם יש בעיה לקיים את מצוות תקיעת השופר באמצעות דבר שאסור בהנאה, הרי שלא אמור להיות הבדל בין שני סוגי הקורבנות, קרבן עולה וקרבן שלמים. שהלא, אמנם לאחר השימוש בקורבן העולה, הקורבן יוצא לחולין – וזאת בניגוד לקרבן שלמים שגם לאחר השימוש אינו יוצא לחולין – אולם בזמן השימוש עצמו, הקורבן עדיין קדוש. נמצא אפוא שמצוות תקיעת השופר התקיימה בשופר שעדיין אסור בהנאה. משום כך, טוען רבא שלא אמור להיות הבדל בין שני סוגי הקורבנות, שהלא הן במקרה של קרבן עולה והן במקרה של קרבן שלמים קיום המצווה היה כרוך בהפרת איסור ההנאה.⁷ משום כך, בשלב זה מסיק רבא:

”אלא אמר רבא: אחד זה ואחד זה לא יצא.”

חשוב לשים לב שלא מובהר בסוגיה מדוע בעצם כאשר אסור ליהנות מחפץ מסוים, הרי שאיסור ההנאה גורר את בטלותו של קיום המצווה. נראה כי על פי הנחת הרקע שעומדת בבסיס הדיון כולו, מכיוון שהמצווה

⁵ המקור להבחנות הלכתיות אלו מחוץ לסוגיה הנוכחית עמומים, מפוזרים וכוללים לא מעט פרטי דינים, ראו משנת מעילה פרק א משניות ג-ד ופרק ה משנה ג; רמב"ם, יד החזקה, הלכות מעילה פרק א; פירוש המאירי על מסכת ראש השנה כח, א. לצורך הדיון הנוכחי, שאינו דיון בהלכות מעילה בקדשים, אקבל את ההבחנות אלו כנתון שעומד ברקע הסוגייה מבלי להעמיס בפרטי דיני מעילה מעבר לנדרש.

⁶ הסוגייה התלמודית לא חושפת באופן מפורש מה בעצם הבעיה בכך שתקיעת השופר בוצעה בשופר של הקדש. היה מקום לומר, שלמרות הפרת איסור המעילה בקרבן השלמים ולצידה, בוצעה כאן גם מצוות תקיעת שופר. דרך אחת להשלים כאן את הדיון היא לחשוב שברקע עמדת רב יהודה עומדת ההנחה שהשופר צריך להיות בבעלות האדם שתוקע בשופר בדומה למצוות אחרות, ראו הדיון בירושלמי סוכה ג, א. דרך אחרת, אולי סבירה יותר לאור המשך הסוגייה, להשלים את הדיון ראו להלן בגוף הטקסט ובה"ש 13.

⁷ כאן ניתן לשאול שאמנם ברגע הראשון של תקיעת השופר היא התבצעה בשופר שאסור בהנאה, אולם מכיוון שלתקיעת השופר יש משך בזמן, מדוע לא לחשוב שהחל מהרגע השני, השופר של קרבן העולה הפך להיות חולין? נראה כי הכוונה היא שמכיוון שהשימוש הרלוונטי שאמור להוציא את קרבן העולה לחולין הוא קיום מצוות תקיעת השופר, ומכיוון שכל אחד מחלקי הפעולה הזו שנמשכת בזמן אינה אפקטיבית לצורך זה, מאותו טעם בדיוק של קיום מצוות תקיעה שופר באמצעות שופר שאסור בהנאה, הרי מתברר שלא התבצעה כל פעולה שתגרום לכך שהשופר הזה יצא לחולין. ראו בספר 'טורי אבן' למסכת ראש השנה, כח, א דיבור המתחיל "שלמים דלאו בני מעילה נינהו".

מתקיימת באמצעות הפרת איסור הרי שזו "מצווה הבאה בעבירה" והפרה זו פוסלת את קיום המצווה.⁸ רב יהודה, לעומת זאת, כנראה סבור שהפרת איסור פוסלת את קיום המצווה רק כאשר לכל אורך הזמן של ביצוע המצווה מבוצעת גם עבירה (כמו במקרה של קרבן שלמים), אך לא כאשר הפרת האיסור היא רק בתחילת הביצוע, וכשלב מקדים לצורך קיום המצווה, והיא לא מתרחשת בו-זמנית לכל אורך קיום המצווה (כמו במקרה של קרבן שלמים). ניתן להציע דרכים נוספות להשלים את הפרטים בנוגע לעמדת רב יהודה, אבל אני מעוניין לעבור ולהתמקד דווקא במפנה שחל בעמדת רבא בסוגיה:

"הדר אמר: אחד זה ואחד זה יצא; מצות לאו ליהנות ניתנו".

בשלב זה רבא חוזר בו מעמדתו שפסלה את תקיעת השופר שבוצעה בשופר של קורבנות עולה ושלמים. כעת טוען רבא שהן במקרה של תקיעת שופר בקרבן עולה והן במקרה של תקיעת שופר בקרבן שלמים התקיעה נחשבת כקיום מצווה תקין. לטובת המפנה בעמדתו מוצע מה שאמור להיות נימוק לעמדתו הנוכחית: "מצוות לאו ליהנות ניתנו". נדמה כי עיקרון זה, שהחל משלב זה עומד בלב הסוגייה התלמודית בצורות שונות, אמור לפתור את הבעיה שעומדת ברקע הדיון; הבעיה שמתעוררת במקרים של קיום מצווה תוך הפרת איסור ההנאה.

בפשטות, כוונת דברי רבא היא שמכיוון ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו" הרי שכלל לא בוצעה הפרה של איסור לצורך קיום המצווה. שהלא, האיסור מראש הוא איסור להפיק תועלת מקורבנות המוקדשים לה'. אולם, לטענת רבא, מטרת ביצוע המצוות כולן אינה להפקת תועלת. נראה אפוא שרבא מכוון אותנו להסיק, באמצעות הנימוק שהוא מספק לדבריו, שכאשר מקיימים מצווה באמצעות אובייקט שאסור בהנאה כלל לא הופר איסור ההנאה. משום כך, מי שמבצע מצווה בכזה אובייקט יוצא ידי חובתו.⁹ כבר כעת אציין

⁸ ראו בפירוש הריטב"א למסכת ראש השנה דף כח, א דיבור המתחיל "אמר רב יהודה". הצעה מעניינת נוספת שמציע הריטב"א ופרשנים נוספים היא שמכיוון שהפרת האיסור תלויה בקביעה שפעולת תקיעה זו מוציאה אותו ידי חובה – שהלא אילו נקבע שאין יוצא בתקיעה הזו, יתברר כי לא הופר איסור המעילה – מוטב אפוא לקבוע, מערכתית, שאין יוצאים ידי חובה בכאלו פעולות וכך להימנע מהפרות איסורי ההנאה. יש לציין כי קו המחשבה השני רלוונטי לכאורה רק לשיטת רבא שלא מבחין בין האיסור הכרוך בשימוש בקרבן שלמים ובין האיסור הכרוך בקרבן מעילה. לעומת זאת, רב יהודה שמבחין בין המקרים, יתקשה להסביר את ההבחנה ביניהם שלא על בסיס עקרון מצווה הבאה בעבירה תוך הבחנה בין עבירה שמתבצעת בו-זמנית עם קיום המצווה לבין עבירה שמתבצעת לפני קיום המצווה.

בנוגע לשאלה העקרונית האם העיקרון התלמודי "מצווה הבאה בעבירה" שמופיע במספר מקורות תלמודיים אחרים, אך לא מופיע מפורשות בסוגיה הנוכחית, פוסל את קיום המצווה, ראו בהרחבה אצל שוחטמן 1981, פרק ד, בעיקר בעמ' 164-166.

⁹ בהתאם לכך, ניתן לטעון שכלל אין טעם להימנע מקיום מצווה באמצעות חפץ שאסור בהנאה וניתן לעשות זאת לכתחילה (בניגוד לעמדת הרמב"ם בהלכות שופר א, ג). ראו בשו"ת 'עונג יום טוב' סימן צה וב'קהילות יעקב' על מסכת ראש השנה, סימן כב, עמ' נז-נח ובמקורות המובאים שם.

שהשלמת הטיעון דורשת הצדקה למעבר שרברא עושה מההנחה לפיה "מצוות לאו ליהנות ניתנו" למסקנה לפיה ניתן לקיים מצוות באובייקטים שאסורים בהנאה. נקודה זו תעסיק אותי בפירוט החל מהסעיף הבא, אולם לפני שאגש לבעיה זו אשלים את הצגת הסוגייה התלמודית.

הסוגייה ממשיכה לדון בדוגמאות נוספות שקיום מצוות תקיעת השופר כרוך בהפרת איסור הנאה:

"אמר רב יהודה¹⁰: בשופר של עבודה זרה לא יתקע ואם תקע יצא. בשופר של עיר הנידחת לא

יתקע ואם תקע לא יצא. מאי טעמא? עיר הנדחת כתותי מיכתת שיעוריה."

לכאורה, בדומה להבחנה שרבר יהודה הבחין בשלב הקודם של הסוגייה בין סוגי הקורבנות, כעת מבקש רב יהודה להבחין בין סוגי העבודות הזרות. אולם, בניגוד לשלב הקודם של הסוגייה – שם ניתן נימוק לשני צידי ההבחנה בין קרבן עולה וקרבן שלמים – הקטע הנוכחי סתום. שהלא, רב יהודה אמנם מספק הסבר לכך שלא ניתן לצאת ידי חובה באמצעות שופר של עיר הנידחת – שמכיוון שדינו להישרף, הרי שהוא נחשב מבחינה הלכתית כחסר את הגודל הנדרש לצורך כשרות השופר – אולם רב יהודה לא מספק הסבר לכך שניתן לצאת ידי חובה באמצעות שופר של עבודה זרה. כזכור, רב יהודה בשלב הקודם של הסוגייה לא מקבל את העיקרון של "מצוות לאו ליהנות ניתנו", ואם כן אמור היה להיות שלשיטת רב יהודה לא ניתן לצאת ידי חובה באמצעות קיום מצווה גם בחפץ של עבודה זרה, שהלא עבודה זרה אסורה בהנאה.¹¹ בעיה זו גוררת דיון פרשני וטקסטואלי מסועף, תוך השוואת סוגיה זו למקבילותיה בתלמוד. ניתן גם להציע את המחשבה שבשלב זה רב יהודה חזר בו וכעת הוא מקבל את עמדת רבא (או לפחות, כך רוצה עורך הסוגייה שנחשוב). גם כאן, מטעמי פשטות, אמנע מהצגה מפורטת של דיון זה. רק אזכיר כי עצם הרעיון לפיו עקרון "מצוות לאו ליהנות ניתנו" מתיר לקיים מצוות באמצעות חפץ שנעבדה בו עבודה זרה מקובל על מרבית הפרשנים, גם אם לא על כולם.¹² ניתן לתמוך במחשבה זו גם באופן בו נערכה הסוגייה על ידי עורכי התלמוד ששיבצו את הדיון בדוגמה זו לאחר הופעת עקרון "מצוות לאו ליהנות ניתנו".

¹⁰ עדי הנוסח של התלמוד, וגם פרשנים שונים, חלוקים האם אכן נכון לייחס קטע זה לרב יהודה או שמא לרבא, ראו אפשטיין, 1962, עמ' 48 ה"ש 13. דומה כי דיון טקסטואלי זה חשוב להבנת רצף הסוגיה, והבעיה ההלכתית שאיתה הסוגיה מבקשת להתמודד. עם זאת, מטעמי התמקדות ופשטות אני מניח את הדיון הזה בצד במסגרת הנוכחית, וראו להלן ה"ש 17.

¹¹ דברים יג, יח; משנת עבודה זרה, ה"ט; רמב"ם הלכות עבודה זרה פרק ז, הלכות א-ג.

¹² ראו בראשונים השונים (פירוש התוספות, ריטב"א, רשב"א, רמב"ן, ר"ן) על מסכת ראש השנה כח,א ועל מסכת חולין פט,א המשנים את הנוסח התלמודי ומייחסים אמירה זו לרבא, ולא לרב יהודה. פרשנים אלו דנים בהרחבה גם בשיטתו היחידה של רבינו תם שמאפשרת להמשיך להחזיק בגרסה לפיה הקטע הנוכחי הוא משל דברי רב יהודה. כפי שצינתי בה"ש 14 עדי הנוסח השונים מהדהדים את ההתחבטות הפרשנית הזו; כמחציתם מייחסים את הקטע הנוכחי לרב יהודה ומחציתם האחרת מייחסים קטע זה לרבא.

בשלב זה של הסוגייה מובאות על ידי רבא דוגמאות נוספות של ביצוע מצוות על ידי הפרה לכאורה של איסורי הנאה :

”אמר רבא : המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה.”

דברי רבא אלו מתפרשים כהמשך לעמדתו המתירה לקיים מצוות באמצעות איסורי הנאה ; עיקרון ”מצוות לאו ליהנות ניתנו” מוכלל גם על מקרים בהם איסור ההנאה הוא איסור שהאדם יצר בעצמו באמצעות נדר. הטענה היא שגם לגבי מקרים אלו, העובדה שמטרת קיום המצוות אינה לתועלת האדם מוליכה לכך שמותר לקיים מצוות בעזרת אדם אחר שנאסר עליו באמצעות נדר או בעזרת חפצים שאדם אסר על עצמו בנדר. בשלב החתימה של הסוגייה, מוסיף רבא לדיון הסתייגות חשובה באמצעות הדיון בדוגמאות נוספות בהם אובייקט מסוים נאסר על ידי נדר :

”ואמר רבא : המודר הנאה מחבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. המודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה.”

על פי ההלכה, כאשר אדם נוגע במת הוא הופך לטמא ועל מנת להיטהר מטומאתו הוא נדרש להזאת מים שמעורב בהם אפר פרה אדומה. על פי העיקרון של ”מצוות לאו ליהנות ניתנו” מתיר רבא לקיים את מצוות ההזאה גם על ידי אדם שאסור בהנאה על חברו בעקבות נדר. באופן דומה, מי שנוגע בנבלות שרצים ובעלי-חיים מסוימים או בהפרשות גוף מסוימות נדרש לטבול במקווה או במעיין על מנת להיטהר.¹³ גם כאן מתיר רבא לטבול במעיין שהאדם אסר אותו על עצמו בהנאה באמצעות נדר.

אולם בשלב זה מוסיף רבא לדיון הסתייגות חשובה. על פי הסתייגות זו, ההיתר לטבול במעיין שאסור בהנאה או לקבל הזאת מים ממי שאסור עליו בהנאה הוא רק בחורף, ”בימות הגשמים”, אך לא בקיץ, ”בימות החמה”. הטעם להבחנה הוא שבחורף התועלת היחידה שיש בטבילה או בהזאה היא קיום המצווה. לעומת זאת, בימות הקיץ החמים לצד התועלת שבקיום המצווה מתקיימת גם תועלת גופנית מעצם הרחצה או ההזאה. לטענת רבא, במקרים בהם יש תועלת נפרדת, במקביל לקיום המצווה, עקרון ”מצוות לאו ליהנות

ניתן להעלות כאן כמה השערות שונות על האופן בו עורכי תלמוד קיבצו את הציטוטים השונים לכדי טקסט אחיד. לראשיתן של השערות אלו, ראו שושטרי 2022. נדמה כי נדרשת כאן עוד עבודה פילולוגית וטקסטואלית רבה על מנת לשחזר את רבדיה השונים של הסוגיה. עבודה פילולוגית וטקסטואלית זו אינה חלק ממטרת הדיון במאמר הנוכחי.

¹³ בחלק מהמקרים – אך לא בכל המקרים, למשל לגבי טומאת נדה – דרישת טהרה זו עיקרה בנוגע לטהרה לצורך כניסה למקדש ולאזורים הסמוכים לו והיא (כמעט) אינה נוגעת לימינו. מצוות טהרה אינה חובה מוחלטת, אלא היא מוצגת כחובה מותנית; ”אם אתה רוצה לעשות כך וכך, עליך לטבול לטהרתך”.

ניתנו" לא פותר את הבעיה של הפרת איסור ההנאה הכרוכה בקיום המצווה. במקרים אלו לא ניתן לצאת ידי חובת קיום המצווה תוך הפרת איסור ההנאה.¹⁴

לפני שאפנה להציג את הבעיה שעולה בנוגע להיסק המרכזי של רבא, חשוב לציין כי הדיון התלמודי אינו עיקרון שולי ומקומי. כפי שניתן לראות מהדוגמאות שעולות בסוגיה, עיקרון זה לא נאמר רק לגבי מצווה ספציפית זו או אחרת והוא שב ומופיע במגוון רחב של סוגיות תלמודיות והלכתיות. עיקרון זה משחק תפקיד בנוגע לקיום מצוות עירוב באמצעות מאכלים שאסורים בהנאה (תלמוד בבלי, עירובין לא, א). עקרון זה גם נידון בנוגע לאופנים שונים של קיום מצוות סוכה באמצעות סוכה שאסורה בהנאה (תלמוד בבלי, נדרים טז, ב). עקרון זה שב ומופיע גם בהקשר של מצוות כיסוי הדם – מצווה מדאורייתא שנדרשת לאחר שחיטת חיה או עוף – באמצעות עפר שאסור בהנאה (תלמוד בבלי, חולין פט, א). הדומיננטיות של עיקרון זה באה לידי ביטוי גם בכך שהוא נפסק להלכה על ידי הפוסקים המרכזיים, בני דורות שונים ובהקשרים שונים ומגוונים.¹⁵

את העיקרון עצמו לפיו "מצוות לאו ליהנות ניתנו" ניתן אולי להסביר בדרכים שונות. למשל, ניתן להצביע על הרוח הפרגמטית שהוא מבטא בנוגע למה חשוב יותר ומה חשוב פחות, עבור חז"ל, בנוגע לקיום המצוות. ניתן להעלות גם השערות אחרות. כך או כך, אני נוטה לחשוב שהדומיננטיות של העיקרון ומופעיו המגוונים תומכים במחשבה שפענח מוקפד של עיקרון זה והשלכותיו עשוי לספק בסיס לתמונה רחבה יחסית על אודות טיבה של הלכה. על מנת לעמוד על תמונה זו אעבור לדון בהיסק של רבא, ההיסק שעומד בלב הסוגייה התלמודית.

ג. הבעיה

כפי שניתן היה להבין לאורך הסעיף הקודם, עיון קפדני בסוגיה התלמודית ומקבילותיה מעלה לא מעט בעיות פרשניות, פילולוגיות וטקסטואליות שמחלקן אני בוחר להתעלם במסגרת הנוכחית. הבעיה שבה אני

¹⁴ דומני שהעובדה שהסתייגות זו מופיעה רק בשלב זה של הדיון, ולא כבר בחלקה הראשון של הסוגיה שעסק בתקיעת שופר נעוץ בכך שתקיעת שופר לא נראית כמשהו שיש בו היבט כלשהו של הנאה גופנית מעבר לקיום המצווה, בניגוד לטבילה במים בימות החמה. בסיס למחשבה זו הוא בטענה לפיה "קול, מראה וריח אין בהם משום מעילה" (בבלי, פסחים כו, א). העובדה שבכל זאת התקיעה בשופר של הקדש נחשבת בראשית הסוגיה כמעילה נעוצה בעובדה שמדובר בתועלת הכרוכה בקיום המצווה (אותה, לבסוף, שלל רבא), ראו בפירוש המאירי וב'קהילות יעקב' לעיל ה"ש 13. אם אני צודק, אזי העובדה שהסתייגות זו הובאה רק בסוף הסוגיה היא רק עניין של מבנה הסוגייה וסדר הדוגמאות שמוצגות בה.

¹⁵ רמב"ם הלכות שופר א, ג; ארבעה טורים, אורח חיים סימן תקפו; שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקפט סעיף ז; משנה ברורה סימן רבג ס"ק יג וסימן שפו ס"ק מט, ועוד.

מבקש להתמקד היא בנוגע לגרעין המרכזי של הסוגייה; הטיעון של רבא שלפיו העיקרון ש"מצוות לאו ליהנות נתנו" מוליך למסקנה שניתן לקיים מצוות באמצעות אובייקטים שאסורים בהנאה.

כזכור, האופן שבו עקרון "מצוות לאו ליהנות נתנו" אמור לפתור את הבעיה הוא שמכיוון שעל פי עיקרון זה מטרת המצוות אינה התועלת שמופקת מהן, הרי שביצוע המצווה אינו כרוך בהפרה של איסור ההנאה. אלא שניתן מיד לראות שההיסק הזה נראה מוזר בעליל. שהלא, כדי שלא תהיה הפרה של איסור ההנאה לא מספיק לטעון כיצד המצוות ניתנו; נראה כי נדרשת גם טענה לגבי מה שקורה בפועל בעת קיום המצווה. השאלה הנכונה שאמורה אפוא להישאל היא האם כעניין שבעובדה קיום המצוות כרוך בהפקת תועלת או לא, ולא האם מטרת המצוות היא הפקת התועלת; אם קיום המצוות כרוך בפועל בהפקת התועלת, הרי שגם אם מטרתן של המצוות אינה התועלת הכרוכה בהן, לא ניתן יהיה לקיים את המצווה באמצעות חפץ שאסור בהנאה.

אדייק עוד את הבעיה. נראה שהטיעון של רבא כולל בעצם שני מעברים שונים שכל אחד מהם כשלעצמו נראה לא מוצדק. ראשית, רבא עובר מהנחה לגבי מטרת המצוות – ההנחה שמטרת המצוות אינה לתועלת האדם – למסקנת הביניים הנורמטיבית לגבי איך ראוי לקיים את המצוות. על פי מסקנת ביניים זו, אין זה נכון שראוי לקיים את המצוות משום התועלת שכרוכה בהם. כבר מעבר זה נראה לא מוצדק; אין שום בעיה לחשוב שמטרת מתן המצוות על ידי האל אינה התועלת שכרוכה בהן ושיחד עם זאת ראוי לקיים אותן משום אותה תועלת. חישבו למשל על הדוגמה הבאה: הבן שלי מבקש ממני שארשום אותו לחדר כושר ואני נענה לבקשתו. כמובן, המטרה של הבקשה אינה שאני זה שאפיק תועלת מההיענות לבקשתו. האם יש טעם לחשוב שאין זה ראוי שאענה לבקשתו תוך הפקת תועלת מהיענות זו לבקשתו? נראה לי ברור שההיסק הזה מוזר. מדוע אם כן לחשוב אחרת בנוגע לקיום המצוות וההיענות לצו האל? שנית, יש כאן מעבר ממסקנת הביניים הנורמטיבית – הטענה לפיה אין זה נכון שראוי ליהנות מקיום המצוות – למסקנה נוספת לפיה מה שראוי שיקרה הוא גם מה שקורה בפועל. הוספת הנחה זו נראית כמי שלוקה בכשל "משאלת הלב" (wishful thinking); מכך ש"ראוי ש-P" כמובן לא נובע ש-P מתקיים¹⁶. לכאורה, רק אם שני מעברים אלו יהיו

¹⁶ בספרות הפילוסופית יש ניסיון ראשוני להבחין בין הקשרים בהם wishful thinking הוא אכן כשל לבין הקשרים נורמטיביים מסוימים בהם הוא אינו כשל, ראו Enoch, 2009 ותגובתו של Van Someren, 2011. אנוך מצביע על כך שלפחות לגבי מקרים של אמיתות מוסריות בסיסיות היסק מהסוג "ראוי ש-P ומכאן ש-P" נראה פחות מגוחך ממקרים אחרים והוא מציע אנליזה באמצעות זיהוי התכונות הלוגיות של חלק מהאופרטורים הנורמטיביים הרלוונטיים. ון-סומרן דוחה את הצעתו. מבלי להיכנס לפרטי הדיון הפורמלי, אציע כי יש טעם להבחין בין אופרטורים נורמטיביים שחלים על עובדות מעריכות בסיסיות (basic evaluative facts) לבין אופרטורים דיאונטיים (deontic operators) שמבטאים חובות (או אופרטורים מערכים שחלים על עובדות נורמטיביות לא בסיסיות). את הפתרון שאני מציע להלן לסוגיה ההלכתית ניתן לראות כהצעה להבין את עקרון "מצוות לאו ליהנות נתנו" לא כטענה

מוצדקים, ניתן יהיה להגיע מהעיקרון לפיו "מצוות לאו ליהנות ניתנו" למסקנה לפיה מותר לקיים מצוות באמצעות אובייקטים שאסורים בהנאה.

נדמה כי על מנת לבחון את השאלה העובדתית – השאלה האם כעניין שבעובדה שומרי המצוות מפקים תועלת מביצוען – היה כדאי "לקום מהכורסה" ולבדוק את העובדות בקרב שומרי המצוות. למרבה המזל, יש לנו מספר עדויות בגוף ראשון של פרשני התלמוד שמתקשים בהבנת ההיסק של רבא ושלפחות על פי עדותם קיום המצוות כרוך גם בהפקת תועלת.

מספר פרשנים מעלים את הבעיה בנוגע לתוצאות אליהן מוביל ביצוע המצוות. כך, למשל, יש מי שמצביעים על העובדה שקיום המצוות מוליך לשכר בעולם הבא או בעולם הזה. כמו כן, הם מצביעים על כך שכתוצאה מפעולות כמו טבילה במקווה, מתאפשרים לטובל כמה דברים שהיו אסורים עליו לפני שטבל. באופן דומה, קיום מצוות חליצה לאישה שבעלה מת ללא ילדים, מתירה לאישה להינשא. המשותף לתועלות אלו שהן תוצאות מסוימות שבאות בעקבות ביצוע המצווה. קיומן של תועלות אלו אמור אפוא לאסור את קיומן של אותן מצוות באמצעות אובייקטים שאסורים בהנאה למרות ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו". הפתרון המשותף, והקל יחסית, לכל בעיות אלו הוא ראיית תועלות אלו כתוצאה עקיפה בלבד של הפעולה, שאינה חלק מאיסור ההנאה ההלכתי.¹⁷

אולם, בניגוד להתייחסות לתועלות שמופיעות כתוצאות של ביצוע המצוות, אליהן מוצע להתייחס כאל תועלות עקיפות בלבד, פרשנים אחרים מתייחסים לתועלת הישירה שכרוכה בעצם פעולת קיום המצוות. כך למשל שואל ה'חתם-סופר': "ויש להקשות [...] העבד ישראלי יפה לו שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חי העולם הבא?".¹⁸ כלומר, עצם פעולת קיום המצווה היא פעולה מועילה עבור שומרי ההלכה. באופן מעט שונה שואל ה'אבני-נזר' על הפתרון הנזכר, שמציע לראות בתועלות שמגיעות מקיום המצוות רק תוצאה עקיפה: "ולכאורה מה גרמא זה, הלא הטבילה עצמה מטהרתו?".¹⁹ ניתן להבין שמה

נורמטיבית על אודות חובות של נמעני ההלכה, אלא גם, ובעיקר, כטענה על אודות עובדות נורמטיביות הלכתיות בסיסיות. אני מקווה שבסעיף 2 הדברים יתבהרו.

¹⁷ ראו פירוש הר"ן על הרי"ף למסכת סוכה, דף יד, א בדפי הרי"ף שכותב: "ואע"פ שמקבל עליהן שכר, אין זה אלא גרמא בעלמא [...] וכדאמרינן נמי בסנדל של עבודה זרה דלא תחלוץ ואם חלצה חליצתה כשרה משום דמצות לאו ליהנות נתנו ואף על גב דמרווחא טובא בההיא חליצה, אפילו הכי כיון דלא מתהניא מגופו של אסור גרמא בעלמא הוא ולית לן בה". באופן דומה ראו בריטב"א בפירושו למסכת ראש השנה דיבור המתחיל "אמר רב יהודה" שכותב: "דאף על גב דאיכא שכר מצות בהאי עלמא, אין הנאת ההוא עם עשיית המצוה ממש שיהנה הוא בעשייתה בשעת עשייה, אלא שהמעשה גורם לו טובה והוא לא חשיבא הנאה באיסורי הנאה אלא כשהנאה מגוף הדבר האסור".

¹⁸ הרב משה סופר (פרשן ופוסק בן המאה ה-18), פירוש ה'חתם-סופר' למסכת סוכה, לא, ב.

¹⁹ הרב אברהם בורנשטיין (פרשן ופוסק בן המאה ה-19), שו"ת אבני נזר, חושן משפט, סימן קמה.

שמטריד את ה'אבני-נזר' הוא שגם אם ניתן להתייחס לתועלות התוצאתיות כתועלות עקיפות בלבד, הלא עצם פעולת ההיטהרות היא פעולה בעלת תועלת דתית עבור הטובל במים, תועלת ההיטהרות. אם כן, פעולת הטבילה במים שאסורים בהנאה צריכה להיות אסורה משום שהיא כרוכה בהפקת תועלת דתית מהמים האסורים בהנאה, וזאת בניגוד לעמדת רבא.

חשוב לחדד נקודה משמעותית שתהיה רלוונטית גם להמשך הדיון. גם אם לא ניתן להסיק מעדויות אלו של ה'חתם-סופר' וה'אבני-נזר' משהו כללי לגבי כל שומרי המצוות, די באפשרות זו לגרור בעיה בהבנת דברי רבא. מרגע שמבחינה עובדתית קיום המצוות עשוי להיות כרוך בפועל בהפקת תועלת, לפחות אצל חלק מהאנשים ולפחות בחלק מהמקרים, הרי שבמקרים אלו נימוקו של רבא לא אמור להתיר לקיים מצוות באמצעות אובייקט שאסור בהנאה. כלומר, עמדתו של רבא צריכה להיות תלויה בשאלה אם בפועל מתרחשת כזו הפקת תועלת או לא, מה שלחלוטין לא מוזכר בסוגיה כהסתייגות לדברי רבא.²⁰

ניתן לחדד בעיה זו באופן השוואתי באמצעות ההסתייגות שחותמת את הסוגייה התלמודית. כזכור, רבא בעצמו טוען כי אמנם עקרון "מצוות לאו ליהנות ניתנו" מתיר לטבול במעיין שאסור בהנאה, אולם הוא מגביל זאת רק לחורף. בקיץ, לעומת זאת, מכיוון שיש תועלת שכרוכה בטבילה, אסור לטבול במעיין גם לצורך מצווה. כלומר, כפי שטוען רבא באופן מפורש, כאשר בפועל יש תועלת מהפעולה, הרי שהפעולה אסורה גם אם זו פעולת מצווה. מדוע אם כן העובדה שבפועל (לפחות חלק מ)שומרי המצוות מפקים תועלת מקיום המצוות לא אוסרת באותו אופן בדיוק לקיים את המצוות באמצעות אובייקטים שאסורים בהנאה? מדוע העובדה שהתועלת מופקת מכך שהפעולה היא מצווה, מתירה את ביצוע המצווה באמצעות חפץ שאסור בהנאה?

בניגוד למתבקש, ההבחנה היחידה שרבא מציע היא בין מקרים בהם קיום המצווה כרוך בתועלת טבעית לבין מקרים שלא – טבילה ב"ימות החמה" לעומת טבילה ב"ימות הגשמים". אולם רבא כלל לא מבחין בין

²⁰ בנקודה זו אני חושב שניתן להבחין בין דברי החתם-סופר לבין דברי האבני-נזר. אם אני קורא נכון את דברי שניהם, הרי שניתן להבחין בין התועלת עליה מצביע החתם-סופר, לבין התועלת עליה מצביע האבני-נזר. בפשטות, את דברי החתם-סופר ניתן להבין כמי שמתמקדים בתועלת הסובייקטיבית של "העבד הישראלי". ניתן כמובן לדמיין "עבד ישראלי" שלא "יפה לו" שעה אחת בתשובה ומעשים טובים". לעומת זאת, את דברי האבני-נזר ניתן להבין כמי שמתמקדים בתועלת הדתית האובייקטיבית – למשל, עצם ההיטהרות – שאינה תלויה בשאלה הסובייקטיבית כיצד הטובל חווה את הדברים. מובן מאילוי שגם אם דברי החתם-סופר והאבני-נזר לא תומכים בהבחנה בין התועלת הדתית הסובייקטיבית ובין התועלת הדתית האובייקטיבית, ההבחנה בין שני סוגי התועלות הדתיות במקומה עומדת.

ההתמקדות בתועלת הדתית האובייקטיבית רק מחריפה את הבעיה בהיסק של רבא. בעוד שלגבי התועלת הסובייקטיבית היה מצופה שרבא יבחין בין מי ש"יפה לו" תועלת זו לבין מי שלא, הרי שלגבי התועלת האובייקטיבית אין טעם בהבחנה זו; תמיד אמור להיות אסור לקיים מצוות באמצעות אובייקטים שאסורים בהנאה בשל אותה תועלת דתית אובייקטיבית.

מקרים בהם שומרי המצוות מפיקים תועלת דתית מעצם קיום המצווה לבין מקרים בהם שומרי המצוות אינם מפיקים תועלת מעצם קיום המצווה. מהעובדה שהבחנה זו לא נזכרת בדברי רבא, ניתן להסיק שגם אם בפועל יש תועלת דתית לשומרי המצוות מעצם קיום המצווה הספציפית, אין בכך כדי לאסור את קיום המצווה באמצעות חפצים שאסורים בהנאה. אולם לא ברור כיצד עקרון "מצוות לאו להנאה ניתנו", שמדבר כאמור על מטרת נתינת המצוות ולא על מה שמתרחש בפועל, מוליך למסקנה זו. יש כמובן תחושה חזקה, שגם עולה באופן מובהק מהבחנה זו בין "ימות החמה" ל"ימות הגשמים", שמטעם כלשהו תועלת הלכתית-רוחנית, בניגוד לתועלת פיזית-גשמית, אינה חלק מהתועלות שנאסרות כאשר אובייקט מסוים אסור בהנאה. הסעיפים הבאים יוקדשו להצדקות אפשריות לתחושה חזקה זו.

ד. פתרון ה'חתם-סופר' ושני 'מבחני-אילו'

בניסיון לפתור את הבעיה מציע ה'חתם-סופר' קו-מחשבה מעניין וחידתי כאחת. הנה דבריו הקצרים במלואם:

ויש להקשות: נהי שניתנו מהקב"ה לעבודת עבד, אבל העבד ישראלי יפה לו שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא?

ויש לומר: הכא נמי מתהני אותה הנאה עצמה אם יניח מליטול הלולב הלז, לקיים "לא ידבק בידך מאומה מן החרם" (דברים יג, יח). וכשם שנהנה מן הדרישה כך נהנה מן הפרישה. נמצא אין קיום המצווה הלז הנאה יותר [מביטולה].²¹

הגרעין המרכזי בטיעון של ה'חתם-סופר' נשען על ההנחה – שעוד אשוב לדון בה – שהתועלת הדתית של "העבד הישראלי" מקיום המצוות זהה בכל המצוות השונות; התועלת שבציות לדבר האל. בהתבסס על הנחה זו, ממשיך ה'חתם-סופר' במבחן-האילו הבא: אילו היה אסור מבחינה הלכתית לקיים את מצוות נטילת הלולב באמצעות חפץ שאסור בהנאה, הרי שהייתה מתקיימת אותה התועלת בדיוק בשל קיום מצוות ההימנעות משימוש בעבודה-זרה.

אולם, מדבריו הקצרים של ה'חתם-סופר' לא לגמרי ברור כיצד בדיוק הוא מתכוון לפתור את הבעיה. לצורך הדיון נניח לרגע שההנחה נכונה ומכל המצוות אכן מפיקים את אותה התועלת בדיוק; כיצד בדיוק זה מתיר להפיק את התועלת הזו מחפץ שאסור בהנאה? נראה כי נדרשת כאן השלמה תיאורטית משמעותית. ניתן

²¹ לעיל ה"ש 23. במקור החתם סופר כתב כך: "נמצא אין קיום המצווה הלז הנאה יותר מהנאתה". אם אני לא טועה נפלה כאן טעות שמקשה להבין את כוונתו. אני משער שהתיקון הנכון הוא כפי שהצעתי בגוף הטקסט: "נמצא אין קיום המצווה הלז הנאה יותר מביטולה".

לשער שכוונתו היא שגם אם יש תועלת שכרוכה בביצוע המצווה, תועלת זו לא מופקת מהחפץ האסור בהנאה. כלומר, מה שאמור להראות מבחן-האילו שמציע החתם-סופר זה שהחפץ האסור בהנאה אינו חלק ממה שמחולל את התועלת. נראה אפוא ששחזור מלא של הטיעון של דורש להניח ברקע עיקרון טכני מסוים שאמור לקשור בין מבחן-האילו שמציע החתם-סופר לבין זהותו של מחולל-התועלת. הנה עיקרון כזה שניתן לשקול כאן:

לכל שני מצבי עניינים $P_1 \neq P_2$, לכל סוכן S ולכל תועלת U : אם אפשרי ש- P_1 ולא P_2 הוא חלק מהנסיבות שבהן S משיג את U , אזי לא נכון ש- P_1 הוא מחולל-התועלת U וגם לא נכון ש- P_2 הוא מחולל-התועלת U .

במילים פשוטות, המשמעות של עיקרון זה היא שאם תועלת ספציפית יכולה להיות מושגת בשני מצבי עניינים שונים, הרי שאף לא אחד משני מצבי העניינים הוא מחולל-התועלת של אותה תועלת. כעת ניתן לשחזר את הטיעון של החתם-סופר' כמי שיוצא מההנחה של זהות התועלת שכרוכה בקיום מצוות נטילת לולב לתועלת שכרוכה בקיום איסור ההנאה של שימוש בעבודה זרה. מכך שיש שני מצבי עניינים בהם מושגת אותה תועלת בדיוק, ניתן אפוא להסיק שאף לא אחד משניהם אינו מחולל-התועלת. אם בכל זאת נתעקש למצוא את מחולל-התועלת, נראה שמה שנשאר הוא רק צו האל שהציות לו הוא מחולל-התועלת. על בסיס שיקול זה ניתן להצדיק את עמדת רבא המתירה לקיים את צו האל באמצעות אובייקטים שאסורים בהנאה; אובייקטים אלו, על פי השיקול הזה, פשוט אינם מחוללי-התועלת כאשר מדובר בקיום מצווה באמצעותם. כלומר, במקרים אלו כלל לא הופר איסור ההנאה שיש על אותו אובייקט.

הבעיה עם השחזור הזה, שהעיקרון שהצעתי להשלמת הטיעון של החתם-סופר נראה שגוי בעליל. חישובו על הדוגמה הבאה: הניחו שאני מפיק תועלת מפאי לימון טוב. הניחו שיש לי אפשרות לבחור רק באחת משתי חתיכות פאי שמוגשות לי. הניחו גם שאפיק את אותה תועלת בדיוק מכל אחת משתי החתיכות שמוגשות לי ואין לי שום טעם להעדיף אף אחת מהן. האם העובדה שכך או כך אפיק את אותה תועלת בדיוק מוליכה למסקנה שחתיכת הפאי בה בחרתי אינה מחוללת-התועלת? נראה לי שברור שלא. יתירה מזאת, האם במקרה שאחת משתי חתיכות הפאי אסורה עלי בהנאה מטעם הלכתי כלשהו, יהיה מותר לי לאכול אותה, למרות שאותה חתיכה אסורה עלי בהנאה, רק משום שאני יכול להפיק תועלת זהה לזו שאפיק מחתיכת הפאי המותרת בהנאה? ברור שלא.²² ובהקשר שלנו, העובדה שהציות לדבר האל יכול להיות ממומש בשתי

²² הלכות מפורשות רבות תומכות בטענה זו. למשל, כאשר אדם אוסר חפץ ספציפי בנדר או בשבועה, אותו חפץ אסור בהנאה למרות שניתן להפיק את אותה תועלת בדיוק מחפץ אחר, ראו משנת נדרים ז,ו; שבועות ג,ז. באופן דומה, כאשר חפץ ספציפי נעבד בעבודה זרה, אותן חפץ אסור בהנאה למרות שניתן להפיק את אותה תועלת בדיוק מחפץ אחר, ראו משנת עבודה זרה פרק ג.

דרכים שונות, לא אמורה להוליך למסקנה שהפעולה הספציפית בה אבחר אינה זו שתחשב כמחוללת- התועלת. גם אם אכן נקבל את הנחת החתם-סופר לפיה התועלת מקיום כל המצוות זהה, לא ברור כיצד היא מובילה למסקנה שהאופן בו מתבצעת בפועל ההיענות לצו האל אינו נחשב כמחולל-התועלת במקרה הספציפי.

עם זאת, ניתן לשקול כאן תיקון לעיקרון שהצעתי, ובמקום לדבר על שני מצבי עניינים חלופיים ניתן לדבר על מצב עניינים ושליטתו. הנה הניסוח המתוקן:

לכל מצב עניינים P , לכל סוכן S ולכל תועלת U : אם אפשרי ש- P הוא חלק מהנסיבות שבהן S משיג את U וגם אפשרי ששליטת P הוא חלק מהנסיבות שבהן S משיג את U , אזי לא נכון ש- P הוא מחולל-התועלת U .

עיקרון זה חלש יותר מהעיקרון הקודם; הוא לא עוסק באופן כללי במקרים בהם קיימות סתם שתי דרכים שונות להשיג את אותה תועלת בדיוק, אלא רק במקרים בהם בין אם נסיבות מסוימות מתקיימות ובין אם לאו, מושגת אותה תועלת בדיוק. למרות שמבחינה לוגית שליטת מצב עניינים P היא רק סוג מסוים של מצב עניינים חלופי, העיקרון הזה נראה סביר יותר מהעיקרון הקודם, ואני מתקשה למצוא לו דוגמת נגד. נראה שהקושי טמון בכך שגם אם מבחינה פורמלית העיקרון הזה אמור להיות בלתי-מוצדק בדיוק כמו העיקרון הקודם – שהלא אין בעיה עקרונית עם ההנחה שניתן לממש את אותה תועלת באמצעות דרכים מנוגדות – אולם נראה שיש מוטיבציה הסברית לאמץ אותו. זה נראה מוזר לחשוב שניתן להשיג תועלת ספציפית בין אם מתקיים מצב עניינים מסוים ובין אם לאו ועדיין לחשוב שמצב העניינים הזה (או שליטתו) הוא מחולל-התועלת. העיקרון הקודם נראה מופרך משום שהעובדה שאותה תועלת ניתנת להשגה באמצעות אלטרנטיבות שונות אינה מפתיעה במיוחד והיא לא קוראת להסבר. לעומת זאת, העיקרון הנוכחי נראה סביר משום שהעובדה שאותה תועלת ניתנת להשגה בין אם מתקיים מצב עניינים מסוים ובין אם לאו, קוראת להסבר. בהקשר שלנו, אם אותה תועלת יכולה להיות מושגת בין אם מתקיים מצב העניינים של "נטילת לולב" ובין אם מתקיים מצב העניינים של "אי-נטילת לולב", הרי שסביר להסיק שמחוללת-התועלת היא לא נטילת הלולב ולא אי-נטילתו. אם בכל זאת נתעקש לאתר את מחולל-התועלת במקרה זה, הדבר היחיד שנראה באופן כמועמד סביר להיות מחולל-התועלת הוא צו האל שמחולל את אותה תועלת בדיוק בשני מצבי העניינים.

כלומר, כדי שהפקת תועלת תהיה אסורה, אין צורך שאותה הנאה תהיה כזו שנגרמת באופן בלעדי רק על ידי אותו על ידי אובייקט. העובדה שבפועל התועלת מופקת מאותו חפץ ספציפי, דיה כדי לאסור הלכתית את אותה תועלת.

אלא שמרגע שאנחנו מגיעים לנקודה זו, חשוב לדייק היבט חשוב שהתעלמתי ממנו לאורך הדיון עד כה. בניסיון לשחזר את הטיעון של החתם-סופר התייחסתי למחולל-תועלות כעובדה בודדת, שאו שהיא נחשבת כמחוללת-תועלת או שלא. נראה כי דרך יותר נכונה לחשוב על זה, לפחות לעיתים, היא כעובדה חלקית שהיא חלק ממכלול נסיבתי מקיף יותר. לעיתים נרצה לומר שעובדה מסוימת יחד עם עובדות נוספות, מחוללות תועלת מסוימת. כלומר, בלא מעט מקרים עובדה כלשהי רגישה להקשר הרחב ולתנאים הרלוונטיים ובהקשר הספציפי היא חלק ממחולל-התועלת. במקרים אלו, סביר לחשוב שלעיתים עובדה מסוימת נוטלת חלק בביסוס התועלת, ולעיתים דווקא שלילתה היא שנוטלת חלק בביסוס של אותה תועלת בדיוק. נראה כי המקרה הנוכחי הוא בדיוק כזה. גם אם נניח שנטילת הלולב (כאשר הוא מותר בהנאה) ואי-נטילת הלולב (כאשר הוא אסור בהנאה) מחוללות את אותה התועלת בדיוק, אין כאן שום חידה הקוראת להסבר מיוחד; העובדה שבמקרה השני, ולא במקרה הראשון, מדובר באובייקט ששימש לצורך עבודה זרה והוא הפך לאסור בהנאה מבחינה הלכתית, היא בדיוק מה שעושה את ההבדל. ממילא, אין אפילו טעם הסברי שמושך בכיוון המחשבה שהן מצב העניינים והן שלילתו אינם חלק ממחוללי התועלת. אם כן, הבעיה חוזרת בדיוק לנקודת הראשית שלה; מדוע מותר לקיים מצווה באמצעות אובייקט שאסור בהנאה, למרות שבמקרה הספציפי האובייקט האסור יהיה חלק ממחולל התועלת שכרוכה בקיום המצוות?

מלבד הקושי הטכני בשחזור הטיעון של החתם-סופר שהצגתי זה עתה, אני חושב שההנחה עליה מבוסס כל הטיעון של החתם-סופר דורשת מחשבה נוספת. כזכור, החתם-סופר יוצא מהנחה לפיה התועלת של "העבד הישראלי" מקיום המצוות זהה בכל הפעולות השונות של קיום המצוות, תהיינה אשר תהיינה. לצורך הדיון, נניח שזה אכן המצב הפנומנולוגי אצל החתם-סופר ואצל עוד משומרות ושומרי ההלכה. אולם, לצורך פתרון הבעיה ממנה התחלתי בנוגע להיסק של רבא, לא די בהנחה לגבי החתם-סופר עצמו או לגבי חלק משומרי המצוות. נדרשת כאן הנחה כללית לגבי כל שומרי המצוות ולפיה התועלת שמפיקים כל שומרי המצוות זהה בכל פעולותיהם השונות של קיום המצוות השונות. אולם, כאן בדיוק חוזרת הבעיה אתה התחלתי; גם אם נניח שזה המצב אצל החתם-סופר ואצל חלק משומרי המצוות, ואפילו אם נניח שזה גם המצב הראוי, קשה לחשוב שזה המצב הכללי, בפועל, אצל כל שומרי המצוות. לפחות אני יכול להעיד, בגוף ראשון, שהתועלת הדתית שאני מפיק משתנה ממצווה למצווה. נראה אפוא כי כשל "משאלת הלב" (wishful thinking), אתו אני מבקש להתמודד, רודף אחרינו גם אם נצליח לשחזר את הטיעון של החתם-סופר. אם בכל זאת זו הייתה ההצדקה לעמדת רבא, הרי שהיה מצופה שרבא יבחין בין מי שבדומה לחתם-סופר מפיק בדיוק את אותה התועלת מכל המצוות – ולו אכן יהיה מותר לקיים מצוות באובייקטים שאסורים בהנאה – לבין מי שכל מצווה ומצווה מעניקה לו תועלת בעלת אופי שונה – ולו יהיה אסור לקיים מצוות באובייקטים שאסורים

בהנאה. הסתייגות זו, כמובן, לא מוזכרת כלל בסוגייה התלמודית ואם כן נראה שלא ממש התקדמנו בדרך להגנה על הטיעון של רבא.²³

עם זאת, ולמרות השיקולים שהעליתי כנגד הטיעון של החתם-סופר, דומני שניתן לחלץ מדברי החתם-סופר תובנה חשובה שעשויה בכל זאת לקדם משמעותית את הדיון. אם עד כה עקרון "מצוות לאו ליהנות ניתנו" הובן רק כעיקרון נורמטיבי, על אודות מטרת המצוות, הרי שכעת מוצע להבינו כפרפרזה לעיקרון מטפיזי על אודות טיב הקשר שבין פעולת קיום המצווה לבין התועלת שבקיומה.²⁴ "מבחן-האילו" שמוצע על ידי החתם סופר אמור לשכנע – לדעתי לא בהצלחה, מהשיקולים הנזכרים – שמחולל התועלת במקרה של קיום מצווה אינו האובייקט באמצעותו בוצעה המצווה. כעת, אבקש לטעון שגם אם מבחן-האילו שהציב החתם-סופר כושל בביסוס מסקנה זו, ניתן להציע מבחן אילו אחר, הרבה פחות מתוחכם, שעשוי לקדם את הדיון באותו הכיוון, אך בלי להישען על עקרונות לא סבירים.

על מנת להתקדם, נחזור להבחנה שעולה בסוגייה עצמה. במקום הצעת החתם-סופר להשוות בין קיום מצוות שונות – 'נטילת לולבי לעומת 'אי-שימוש בעבודה זרה' – ניתן להשוות בין שתי הדוגמאות שחתמו את הסוגייה התלמודית; "טבילה בימות החמה" לעומת "טבילה בימות הגשמים". נחשוב על המקרה בו אדם טובל לטהרתו בימות הקיץ החמים ונשאל אילו טבילתו לא הייתה מצווה האם הוא היה מפיץ תועלת מהטבילה? כאן התשובה המתבקשת שמונחת ברקע הסוגייה התלמודית היא חיובית. כעת נחשוב על המקרה

²³ החתם-סופר יכול לאמץ קו הגנה בהשראת הספרות הפילוסופית שעוסקת באינדיפרדנציה של חלופות לפעולה, ראו Broome, 1993, b. על פי ברומ, עקרונות רציונליים של אדישות (rational principle of indifference) הם תנאי הכרחי למגבלות על עקביות של העדפות. עקרונות אלו קובעים אילו הבדלים בין חלופות אינם מספיקים כדי להצדיק העדפה של אחת מהן על פני אחרת. לדוגמה, העדפה בין שתי חלופות שההבדל היחיד ביניהן הוא האם הן מתרחשות בשעה עגולה או לא, אינה יכולה להיחשב (לפחות במרבית ההקשרים) כהצדקה רציונלית להבחנה בין החלופות. ברוח זו, יכול לטעון החתם-סופר כי ההבחנה בין התועלות שכרוכות בסוגי המצוות השונות, חסרת בסיס הצדקתי שיחשב כלגיטימי מבחינה רציונלית. אני מודה לאיתי ניסן-רוזן על הפניית תשומת ליבי להצעה אפשרית זו.

אולם, לצורך הצעה זו נדרשת טענה הרבה יותר חזקה מזו שבה התחיל החתם-סופר את טיעונו. כלומר, הטענה צריכה להיות לא רק שהתועלות הכרוכות בכל המצוות הן זהות, אלא שזה גם לא-רציונלי להבחין בין התועלות של סוגי המצוות השונות. בנוסף, הבעיה הגדולה יותר היא שעדיין נשארנו כאן עם ה-wishful thinking ממנו אנחנו מנסים להיפטר. כעת, ה-wishful thinking עבר מהמישור ההלכתי למישור של עקרונות של רציונליות. כלומר, כעת אנחנו מניחים ששומרי ההלכה מתנהגים בפועל לא רק בהתאם לעקרונות ההלכה ("מצוות לאו ליהנות נתנו") אלא גם בהתאם לעקרונות רציונליים של אדישות. אני תוהה אם יש כאן התקדמות ממשית.

²⁴ על האסטרטגיה של שימוש בפרפראזות כאסטרטגיה פרויה בדיונים פילוסופיים ובשאלות של מחויבויות מטפיזיות ואונטולוגיות, ראו Von Solodkoff, 2014; Lewis & Lewis, 1970. אסטרטגיה זו מנחה אותי במחשבה מחדש על עקרון "מצוות לאו ליהנות ניתנו" והעברתו מטענה נורמטיבית על אודות מטרת המצוות, לטענה מטפיזית על אודות האופן בו התועלת ההלכתית מושגת.

בו אדם טובל לטהרתו בחורף ונשאל אילו טבילתו לא הייתה מצווה האם הוא היה מפיך תועלת מהטבילה? כאן התשובה המתבקשת שמונחת ברקע הסוגייה התלמודית היא שלילית.²⁵ נדמה כי ההשוואה הפשוטה הזו עשויה לבודד את מחוללי-התועלת בשני המקרים. בעוד שבמקרה של טבילה בקיץ מחולל-התועלת הוא האירוע הפיזיקלי של רחיצה במים, הרי שבמקרה של טבילה בחורף לפחות חלק ממחולל-התועלת הוא היותה של הטבילה הזו פעולה שהיא תחת צו האל. נראה שזיהוי מחוללי-התועלת השונים הוא בדיוק מה שמסביר את העובדה שאילו הטבילה לא הייתה טבילת מצווה, הרי שלא הייתה מתקיימת התועלת.²⁶

כעת ניתן להיעזר בהבחנה נוגדת-המציאות שהצעתי למסגר את הבעיה, אך חשוב לשים לב שהיא עדיין לא פותרת אותה. זה נכון אמנם שכפי שמראה מבחן-האילו שהצעתי, מחולל-התועלת במקרה של טבילה בימות הגשמים הוא היותה של טבילה זו תחת צו האל. אולם מצד שני, צו האל דורש שהטבילה תתקיים באמצעות במים. ושוב במונחי אילו: אילו לא הייתה מתרחשת טבילה במים, לא הייתה מושגת הטהרה. אם כן, מדוע לא לחשוב שגם המים הם חלק ממחולל-התועלת, יחד עם צו האל? למה העובדה שתועלת כלשהי כרוכה בכך שהמצווה היא מחוללת-התועלת – כפי שהראה מבחן האילו שהצעתי – מתירה את קיום המצווה ואת התועלת שמופקת ממנה באמצעות המים שאסורים בהנאה? בנקודה זו אני מבקש לעבור לאחת השאלות המרכזיות בפילוסופיה של ההלכה – שאלת הקשר שבין עובדות טבעיות ועובדות הלכתיות – מה שיחזיר את הדיון לנושא בו פתחתי את המאמר, שאלת יחסי אלוהים-עולם.

²⁵ ניתן לחשוב על השוואה זו גם במונחי היקבעות יתר מוטיבציונית (motivational overdetermination). בטבילה בימות החמה קיימות שתי תועלות בלתי תלויות – התועלת הטבעית והתועלת ההלכתית – שכל אחת מהן מספקת באופן עצמאי טעם לטבילה במים. לעומת זאת, בטבילה בימות הגשמים, על פי הנחת הסוגייה התלמודית, התועלת היחידה שקיימת היא התועלת ההלכתית. תחת קריאה זו של הבחנת רבא, גם אם התועלת הדתית עשויה להיות מוטיבציה מספיקה לטבילה, העובדה שהתועלת הטבעית גם היא מוטיבציה מספיקה ובלתי תלויה לפעולת הטבילה, אוסרת את הפעולה הזו. לעומת זאת, במקרה של טבילה בימות הגשמים, המוטיבציה היחידה שברקע היא התועלת ההלכתית. משום כך פעולת הטבילה מותרת למרות איסור ההנאה, כפי שאמשיך להסביר בגוף הטקסט.

²⁶ שאלה מעניינת שעולה כאן היא מה יהיה מצב העניינים במי שחושב שפעולה כלשהי היא מצווה, אולם הוא טועה בכך. כאן לכאורה מופקת תועלת סובייקטיבית שאינה נשענת על עובדת היותה של פעולה זו מצווה. על בסיס השיקול של החתם-סופר, במקרה זה, בדיוק כמו בכל מקרה של קיום מצווה, התועלת מופקת מהציות (המוטעה) לדבר האל ואם כן, לא הייתה כאן כלל הפרה של איסור ההנאה. לעומת זאת על בסיס השיקול שאני מבקש לפתח להלן, שנשען על ניתוח הקשר האובייקטיבי בין הפעולה לתועלת, אני סבור שבמקרה כזה הוא יחשב כמי שהפר איסור את ההנאה בשוגג. נקודה זו היא דוגמה למקרה שבו הדיון הפילוסופי מסדר שני נוטל חלק בדיון ההלכתי מסדר ראשון.

ה. שלוש גרסאות של נון-נטורליזם הלכתי

לא מעט מהספרות בפילוסופיה של ההלכה מתרכזת סביב הניגוד בין שתי תזות מרכזיות, "ריאליזם הלכתי" לעומת "נומינליזם הלכתי".²⁷ כפי שכבר עמדו על כך, כל אחת משתי התזות כוללת תחתיה כמה טענות שונות והגדרת כל אחת מהן אינה מספיק בהירה (לורברבוים, תשע"ב). אחת הדרכים שניתן להבין את העמדה הריאליסטית היא כמי שטוענת לקשר חזק בין טבעם של דברים לבין מעמדם ההלכתי. את העמדה הנומינליסטית, לעומת זאת, ניתן להבין כמי שמערערת על חוזקו של קשר זה. לאור אפיון זה, אני מציע במאמר הקודם בעבודה זו למקד את הדיון בשאלה על אודות טיבו של הקשר שבין עובדות טבעיות לבין עובדות הלכתיות. להצעתי שם, ניתן לבחון את שאלת הקשר שבין עובדות טבעיות ועובדות הלכתיות גם תחת העמדה הריאליסטית, תוך התמקדות יותר ספציפית בשתי מגמות תיאורטיות שעולות מספרות ההלכה, 'נטורליזם הלכתי' לעומת 'נון-נטורליזם הלכתי'.

שתי מגמות אלו מתיישבות עם עמדה ריאליסטית – שמנקודת מבט פנים-הלכתית נראית מתבקשת – לפיה העובדות ההלכתיות אינן הבנייה זו או אחרת של אנשי ההלכה אלא הן מתקיימות "שם בחוץ", באופן בלתי תלוי בתודעת נמעני ההלכה. עם זאת, גם תחת העמדה הריאליסטית ניתן לזהות את שתי המגמות המנוגדות – הנטורליסטית והנון-נטורליסטית – באשר לטיבו של הקשר שבין עובדות טבעיות לעובדות הלכתיות. לכל אחת משתי המגמות התיאורטיות ניתן להציע פשרים מטפיזיים שונים. בדיון הנוכחי לא אשחזר בפירוט את כל הדיון הקודם ואציג בקצרה רק את מה שחשוב לעניינינו.

כזכור, נקודת פתיחה לדיון היא המחשבה על הקשרים שבין המישור הטבעי למישור ההלכתי באמצעות יחס הביסוס, יחס שהספרות הפילוסופית העכשווית מקדישה לו דיון נרחב.²⁸ אפיון סביר לעמדה הנטורליסטית הוא שעובדות טבעיות מבססות באופן מלא את העובדות ההלכתיות. על פי עמדה זו, צו האל מתחקה אחר העובדות שמתקיימות באופן בלתי תלוי בציוויים אלו, כאשר הציוויים ההלכתיים רק חושפים עובדות אלו

²⁷ ראו: סילמן, 1986; וזנר, תשס"ח; נועם, 2009; Furstenberg, 2015; Rubenstein, 2015; Hayes, 2011; שוורץ, 2015; הברטל, 2020, עמ' 29-31, 81-82.

²⁸ לסקירת הדיון הפילוסופי בנוגע ליחס הביסוס, ראו Bliss & Trogon, 2021. יש הרואים ביחס זה סוג ספציפי של קשרים סיבתיים, ראו Wilson, 2018, אולם, לצורך הדיון הנוכחי שלי אין צורך לנקוט עמדה בנוגע לשאלה זו; המהלך המרכזי להלן מתיישב עם שתי גישות אלו.

לשימוש בדיונים במטפיזיקה של יחס הביסוס בנקודת מוצא למחשבה על תיאוריות קלאסיות של המשפט, מחוץ להקשר ההלכתי, ראו Chilovi & Pavlakos, 2019; Chilovi, 2020. אדגיש, כי לא כל החלופות שאני שוקל להלן – בעיקר הגרסה החזקה של העמדה הנון-נטורליסטית – נראות סבירות בהקשר המשפטי או המטא-אתי הכללי יותר, מחוץ להקשר ההלכתי. השאלה מה עומד בבסיס ההבדל האינטואיטיבי שבין תחום הדיון ההלכתי-דתי ובין המשפט והמוסר מזמינה דיון בתפר שבין פילוסופיה של הדת ופילוסופיה של ההלכה. אגע בדיון זה בקצרה בסעיף האחרון של המאמר הנוכחי ואני מקווה לחזור אליו במחקר עתידי.

בפני נמעני ההלכה.²⁹ העמדה הנון-נטורליסטית, לעומת זאת, שוללת את טענת הביסוס המלא של ההלכתי על הטבעי והיא רואה בצו האל כמי שמשחק תפקיד מכונן בקביעתן של העובדות ההלכתיות.³⁰ נקודת המוצא של העמדה הנון-נטורליסטית היא מספר מקורות בספרות הרבנית מהן עולה הטענה לפיה אין קשרים הכרחיים בין עובדות טבעיות ועובדות הלכתיות. כפי שהראיתי שם, משלילת נסמכות (supervenience) – כלומר, מכך שהעובדות ההלכתיות היו יכולות להיות שונות, גם אילו העובדות הטבעיות כולן היו נשארות בדיוק אותו הדבר – מוצדק להסיק שהעובדות הטבעיות אינן מבססות במלואן את העובדות ההלכתיות. היסק זה נשען על טיבו הלוגי והמטפיזי של יחס הביסוס המלא, שקיומו כולל מחויבות לקשרים הכרחיים בין העובדות המבססות לעובדות המבוססות.

עם זאת, גם תחת נקודת המוצא הנון-נטורליסטית, השוללת את טענת הביסוס המלא של ההלכתי על הטבעי, הצעתי להבחין בין שלוש גרסאות שונות של העמדה. מה שמבחין בין הגרסאות השונות של העמדה הנון-נטורליסטית אלו הדרכים השונות להבין מה בכל זאת התפקיד שמשחקות העובדות הטבעיות בביסוס העובדות ההלכתיות.

על פי הגרסה הראשונה, לה קראתי 'נון-נטורליזם סטנדרטי', החוק ההלכתי, יחד עם העובדות הטבעיות הרלוונטיות, מבססים את העובדה ההלכתית הספציפית. המבנה הפורמלי של גרסה זו הוא:

$$(L \& N) \Rightarrow H$$

כאשר האות L מייצגת את החוקים ההלכתיים (Laws), האות N מייצגת את העובדות הטבעיות הספציפיות (Natural facts), האות H מייצגת את העובדות ההלכתיות הספציפיות (Halakhic facts) והסימן \Rightarrow מייצג את יחס הביסוס. חסרונה המרכזי של גרסה זו הוא שהיא לא מביאה לידי ביטוי את ההבחנה האינטואיטיבית שבין האופן שבו העובדות הטבעיות מבססות את העובדות ההלכתיות הספציפיות לבין האופן שבו החוק ההלכתי עושה זאת.

על פי הגרסה השנייה, לה קראתי 'נון-נטורליזם איטרטיבי', אמנם גם החוק ההלכתי וגם העובדות הטבעיות נוטלות חלק ביסוס העובדות ההלכתיות הספציפיות, אולם זאת בשני מישורים שונים. החוק ההלכתי מבסס "מבחוץ" את העובדה שהעובדות הטבעיות מבססות "מבפנים" את העובדות ההלכתיות הספציפיות. המבנה הפורמלי של גרסה זו הוא:

²⁹ עמדות אלו חוזרות ומופיעות אצל כמה אנשי הלכה, ראו למשל בדיוניו של הרמב"ן בפירושו על התורה ויקרא יא, לח ובהשגות הרמב"ן לספר המצוות להרמב"ם, מצווה צו אותם ניתן לקרוא כמי שמבטאים עמדה נטורליסטית כפי שאפיינתי אותה בגוף הטקסט.
³⁰ ראו, לדוגמה, את עמדת הרמב"ם בספר המצוות, מצווה צו.

$$L \Rightarrow (N \Rightarrow H)$$

על פי הגרסה השלישית, לה קראתי 'נון-נטורליזם חזק', העובדות הטבעיות אינן נוטלות כלל חלק בביסוס העובדות ההלכתיות הספציפיות. במקום זאת, העובדות הטבעיות רק מספקות את ההזדמנות לחוק ההלכתי לבסס את העובדות ההלכתיות הספציפיות. על פי עמדה זו, החוק ההלכתי הוא המבסס המלא והבלעדי של העובדות ההלכתיות הספציפיות, בעוד שהעובדות הטבעיות הן רק אלו שמאפשרות לחוק ההלכתי הכללי לחול על המקרה הספציפי. המבנה הפורמלי של גרסה זו הוא:

$$\text{Given } N, (L \Rightarrow H)$$

עד כאן ההצגה התמציתית של העמדה הנון-הנטורליסטית על שלוש גרסאותיה, כפי שפיתחתי אותן במאמר הקודם. לשתי הגרסאות האחרונות כאחת יש עדיפות תיאורטית בהשוואה לנון-נטורליזם הסטנדרטי בכך שהן רגישות להבחנה האינטואיטיבית בין החלק אותו נוטלות העובדות הטבעיות בביסוס העובדות ההלכתיות לבין החלק אותו נוטל החוק ההלכתי בביסוס העובדות ההלכתיות. אולם כעת אני מבקש להכריע בין שתי הגרסאות האחרונות באמצעות זיהוי יתרונה ההסברי של הגרסה האחרונה, הנון-נטורליזם החזק. יתרונה ההסברי של גרסה זו נעוץ בכך שהיא מספקת פתרון לבעיה שהצגתי בנוגע לסוגיית "מצוות לאו ליהנות ניתנו". אגש אפוא לפתרון הבעיה.

ו. הפתרון: אוקזיונליזם הלכתי

מטעמי פשטות לשונית איצמד מכאן והלאה אך ורק למקרה של טבילה במקווה, מתוך מחשבה שניתן להשלים את הדיון באופן דומה גם בנוגע לדוגמאות הנוספות שנידונות בסוגיות השונות.³¹ הנתון ההלכתי, הקדם-תיאורטי, הוא שכאשר אדם טובל במקווה הוא הופך לטהור. מה טיב הקשר בין שני מצבי עניינים אלו, אירוע הטבילה במקווה והפיכתו של הטובל לטהור? ניתן לחשוב על זה באופן לא מאוד שונה ממה שנחשוב על קשרים סיבתיים "רגילים" כמו אלו שהצגתי בדוגמה של השרשרת הסיבתית בה פתחתי את

³¹ מכיוון שאני מבקש לבחון קשרים בין מצבי עניינים, טבעיים והלכתיים, נוח לי יותר להדגים זאת באמצעות הקשר בין מצב העניינים הטבעי 'א טובל במקווה' לבין מצב העניינים ההלכתי 'א טהור', זאת בלי להיגרר למוזרויות לשוניות. במקרה של תקיעה בשופר, למשל, אצטרך לדבר על מצב העניינים ההלכתי, המוזר למדי, של 'היות תקוע בשופר מבחינה הלכתית'. ניתן לראות בתיאור עובדתי של מצב עניינים זה, במונחי מצב עניינים, כתרגום של המושג ההלכתי-נורמטיבי "יציאה ידי חובה". אני חושב שהמוזרות הלשונית לא גוררת מוזרות מהותית שמשפיעה על הדיון עצמו להלן. דומני שהשימוש בפרפראזות בסגנון זה, גם אם היא מוזרה מבחינה לשונית, היא מוצדקת מבחינה פילוסופית, ראו בהפניות שהוזכרו בה"ש 30.

המאמר. אולם, לאור הגרסאות השונות שהצעתי בסעיף הקודם לעמדה הנון-נטורליסטית, נראה שהדברים אינם כה פשוטים.

הנקודה המרכזית שמבדילה בין הנון-נטורליזם החזק, לבין שתי הגרסאות האחרות של העמדה הנון-נטורליסטית, היא שאלת טיבו של הקשר שבין אירוע הטבילה במים לבין אירוע ההיטהרות. על פי הנון-נטורליזם הסטנדרטי, צו האל ואירוע הטבילה הם שני חלקים, שווים במעמדם, שמבססים יחד את הטהרה. על פי הנון-נטורליזם האיטרטיבי, התמונה מעט מורכבת יותר, אולם גם תחתיה נשמר קשר הביסוס שבין הטבילה לטהרה. על פי גרסה זו, מנקודת מבט "פנימית", בתוך המערכת ההלכתית, עובדת הטבילה במקווה מבססת את הטהרה. לעומת זאת, "מבחוץ", דבר האל שמתגלם בחוק ההלכתי הוא שמבסס את קיומם של קשרי הביסוס ששולטים בתוך המערכת ההלכתית. על פי שתי גרסאות אלו כאחת, אירוע הטבילה במים הוא חלק ממה שמבסס את הטהרה. כך או כך, תחת שתי גרסאות אלו, העובדה שההיטהרות כרוכה בתועלת ושתועלת זו מבוססת, ולו באופן חלקי, על טבילה במים שאסורים על הטובל בהנאה, הבעיה אותה העליתי בסעיף ג בנוגע להיסק של רבא, בעינה עומדת; מדוע העובדה שמטרת המצוות אינה תועלת האדם מתירה לקיים את המצווה באמצעות המים שאסורים בהנאה, כאשר בפועל מקיים המצווה מפיק מהם תועלת?

בניגוד לכך, על פי הנון-נטורליזם החזק, גם לאחר דבר האל, הטבילה במקווה אינה חלק ממה שמבסס את הטהרה. על פי גרסה זו של העמדה הנון-נטורליסטית, מה שמבסס את הטהרה הוא החוק ההלכתי בלבד. הטבילה במקווה, לעומת זאת, היא רק מצב העניינים שמספק הזדמנות לחוק ההלכתי לחול על המקרה הקונקרטי.³² תחת גרסה זו, אין שום בעיה בכך שההיטהרות כרוכה בהפקת תועלת, שהלא התועלת היא תוצאה בלעדית של קיום המצווה – כפי שהראיתי באמצעות מבחן האילו בו השווייתי בין טבילה בימות החמה לטבילה בימות הגשמים – אולם במקרה זה, המים האסורים בהנאה אינם חלק ממה שמבסס את אותה תועלת. במקום זאת, הטבילה במים האסורים, היא רק זו שמספקת את ההזדמנות לחוק ההלכתי לחול על המקרה הספציפי ולטהר את הטובל. המבסס המלא, על פי גרסה זו של העמדה הנון-נטורליסטית,

³² שאלת הקשר בין המקרה הקונקרטי לבין החוק הכללי היא שאלה שתעסיק אותי בהרחבה להלן במאמר השלישי. בקצרה אציין כי על פי התזה הפרטיקולריסטית אותה אני מפתח במאמר השלישי, דבר האל שמתגלם בחוק ההלכתי, למרות שהוא נראה בעל אופי כללי, מבחינה מטפיזית הוא בעצם "הכללה יומיאנית" של אין ספור חוקים הלכתיים פרטיקולריים שחלים על כל מקרה ומקרה בנפרד.

עמדה זו מתלבדת היטב עם העמדה אותה אני מפתח במאמר הנוכחי. אם אהיה יותר מפורש הרי שתזת הפרטיקולריזם ההלכתי מאפשרת את העמדה הנוכחית. שהלא, סביר לראות ביחס הביסוס צורה מסוימת של הסבר. אולם, לחוק ההלכתי הכללי, ללא העמדה הפרטיקולריסטית, אין בו כשלעצמו כדי להסביר את חלותו על מקרה ספציפי, ללא פנייה לעובדות הטבעיות הרלוונטיות. אם כן, ניתן לחשוש באופן סביר שחזרנו לבעיה ממנה יצאתי במאמר הנוכחי; כיצד ניתן להפיק תועלת הלכתית מאובייקטים שאסורים בהנאה? אולם, מרגע שאנו רואים, מבחינה מטפיזית, בחוק ההלכתי רק "הכללה יומיאנית" של אין ספור חוקים פרטיקולריים, ברור כיצד החוק ההלכתי לבדו יכול לבסס את העובדה ההלכתית הרלוונטית במקרה מסוים; על פי העמדה הפרטיקולריסטית, זה בדיוק מה שחוקים הלכתיים עושים. אני מקווה שבמהלך המאמר השלישי, לאחר הצגה מפורטת של העמדה הפרטיקולריסטית, הדברים יתבהרו. בפרק הסיכום אשוב לדון ביחס בין שתי התזות אותן אני מפתח בשני מאמרים אלו.

הוא אך ורק החוק ההלכתי. משום כך, העובדה שהטובל בפועל מפיך תועלת מקיום המצווה, אינה הופכת פעולה זו לאסורה, למרות שהמים אסורים עליו בהנאה.

כעת, במסגרת פתרון זה, עקרון "מצוות לאו ליהנות נתנו" הופך מעיקרון נורמטיבי – עיקרון לגבי מטרתו הראויה של קיום המצוות – לעיקרון מטפיזי – עיקרון לגבי הקשרים שבין פעולות ביצוע המצוות לבין התועלות הדתיות המופקות מהן. על פי קריאה זו של העיקרון, זה לא שאין הפקת תועלת שכרוכה בקיום המצוות. במקום זאת, התועלות שכרוכות בקיום המצוות מבוססות במלואן אך ורק על החוק ההלכתי ולא על "טבעם של הדברים". דבר האל שמתגלם בחוק ההלכתי, על פי ההנחה ההלכתית, הוא המבסס המלא להתרחשותן של העובדות ההלכתיות; האירועים הטבעיים אינם אלא רק מי שמספקים את ההזדמנות לדבר האל לחול על המקרה הקונקרטי. ממילא, התועלות המופקות מקיום המצוות הן תוצאה אך ורק של דבר האל.³³

במילים אחרות: מרגע שמקבלים את העמדה הנון-נטורליסטית בגרסתה החזקה, ההיסק של רבא הופך להיות מוצדק. העובדה שאין קשרי ביסוס בין התועלות שמושגות על ידי קיום המצוות, היא בדיוק מה שמתיר לקיים מצוות באמצעות אובייקטים שאסורים בהנאה. כעת, בניגוד לפתרון של החתם-סופר שדנתי בו בהרחבה בסעיף ד, אין שום בעיה של כשל "משאלת הלב" (wishful thinking). בניגוד להנחת הזהות בין התועלות השונות של כל המצוות עליה נשען החתם-סופר, התזה הנון-נטורליסטית בגרסתה החזקה אינה מבוססת על *עובדות לגבי אנשים* אלו או אחרים. אם עמדה זו נכונה, כטענה לגבי *הסדר המטפיזי* של העולם ולגבי היחסים בין הטבעי להלכתי, הרי שהיא נכונה באופן שהוא בלתי לחלוטין בגישתו של אדם זה או אחר. משום כך, גם אם מישהו חווה באופן שונה את התועלת ממצוות נטילת לולב מאשר התועלת שכרוכה בהימנעות משימוש בעבודה זרה – ובניגוד לטענתו הפנומנולוגית של החתם-סופר – או אם מישהו סבור

³³ כך ניתן להבין את דברי ה'אבני-נזר' שמתייחס בקצרה לעקרון "מצוות לאו ליהנות ניתנו":

"אין המים עצמם מטהרים בעצם כמו דברים הטבעיים שפועלים בעצם, כמאמר המדרש 'לא המת מטמא ולא המים מטהרים רק אמר הקב"ה חוקה חקתי גזירה גזרתי אי אתה רשאי לעבור עליהם'. והיינו, שגזירת הכתוב שאם יגע במת יטמא, וכשטובל יטהר. והמת גורם שתהיה גזירת הכתוב לטמא. וכן הטבילה גורמת לגזירת הכתוב לטהר" (הרב אברהם בורנשטיין, שו"ת אבני נזר, חושן משפט, סימן קמה).

באמצעות טענות אלו לפיהן "המת גורם שתהיה גזירת הכתוב לטמא" ו"הטבילה גורמת לגזירת הכתוב לטהר", הוא מבקש להבהיר בקצרה את סוגיית מצוות לאו ליהנות ניתנו. הוא אמנם משתמש בתוך דבריו בלשון "גורם" בהתייחסות למים ולמת, אולם מתוכן דבריו נראה שהוא מבקש לטעון כי המים והמת אינם גורמים סיבתית לטומאה ולטהרה, וגם אינם מבססים את הטומאה והטהרה (לשאלת ההבחנה בין קשרים סיבתיים לקשרי ביסוס, ראו בהפניות לעיל ה"ש 34). נראה שהדרך הסבירה להבין את כוונתו היא לטענה שהצעתו בגוף הטקסט לפיה האירועים הטבעיים רק מספקים הזדמנות לתחולתו של החוק ההלכתי, "גזירת הכתוב" בלשונו, שהוא המבסס המלא לטומאה ולטהרה.

שהוא מפיך תועלת הלכתית מהמים שאסורים עליו בהנאה, כל זה כלל לא משנה. הצעתי אפוא אינה חשופה לבעיה שהעליתי כנגד פתרון החתם-סופר.

אולם, חשוב לשים לב שנדרשת כאן תוספת משמעותית כדי להשלים את הפתרון. עד כה הצעתי פתרון שמגן על טיעונו של רבא מפני כשל "משאלת הלב". כלומר, הובהר כיצד מההנחה ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו" – תחת ההבנה של עיקרון זה לא כטענה נורמטיבית, אלא כטענה מטאפיסית על אודות שלילת הקשרים הסיבתיים וקשרי הביסוס שבין קיום המצוות לתוצאותיהן – ניתן לקבל את המסקנה שמותר לקיים מצוות באמצעות דברים האסורים בהנאה. אולם זה עדיין לא מספיק. על מנת להשלים את התמונה, ולפתור את הבעיה ההשוואתית, נדרשת גם טענה לגבי הקשרים שבין אירועים טבעיים לבין ההנאה הטבעית, הלא-הלכתית, המופקת מהם.

כזכור, ניתן לקיים מצוות באמצעות אובייקטים שאסורים בהנאה, רק כאשר התועלת המופקת מהם היא תועלת הלכתית. אולם, "טבילה בימות החמה" היא אסורה למרות שמדובר בקיום מצווה משום שהתועלת היא תוצאה לא רק של קיום המצווה אלא גם של עצם הרחיצה. אם נחשוב על שרשראות אירועים טבעיים באותו האופן שהצעתי לחשוב על שרשראות אירועים הלכתיים, בעיה זו נשארת בעינה. כלומר, אם נחשוב שבאירועים סיבתיים טבעיים, מי שמוביל לתועלת הוא האל, כאשר האירועים הטבעיים אינם אלא הזדמנות להתערבותו של האל, הרי שגם טבילה בימות החמה אמורה להיות מותרת בדיוק מאותו הטעם שטבילה בימות הגשמים מותרת.

למעשה, אם נקבל עמדה דומה לגבי קשרים סיבתיים באופן כללי – עמדה שנקראת בספרות הפילוסופית "אוקזיונליזם" (Occasionalism) – ולפיה הגורם הסיבתי היחיד לכל אירוע בעולם הוא האל,³⁴ הרי שכל איסורי ההנאה ההלכתיים אינם אפשריים. שהלא, על פי העמדה האוקזיונליסטית בכל מקרה בו מופקת תועלת מאירוע כלשהי, תהא זו תועלת הלכתית או טבעית, נאמר שהאל הוביל אליה סיבתית ולא האירוע הטבעי. על פי אותו קו מחשבה שהצעתי להעמיד בבסיס הטיעון של רבא, כל איסור הנאה יהיה מותר משום שהאל הוא הגורם הסיבתי המלא של התועלת ולא האובייקט האסור. מה שעומד כמובן בסתירה מפורשת לסוגיות ההלכתיות שאוסרות הנאה במקרים רגילים שאינם מקרים של קיום מצווה.³⁵ נדרשת כאן, אם כן,

³⁴ להצגת עמדה זו ראו Nadler, 2011. כעמדה מטפיזית לגבי סיבתיות באופן כללי, ולא רק בנוגע ליחסי גוף-נפש, ראו בעיקר בפרקים 8-9. במספר נקודות נוספות אגע בהמשך.

³⁵ ניתן לראות בבעיה זו חלק מבעיה כללית יותר עם העמדה האוקזיונליסטית; אם האל הוא הגורם הסיבתי הבלעדי של תוצאות פעולותינו, ולא פעולותינו הן הגורם הסיבתי, כיצד אחריות מוסרית אנושית היא מן האפשרי? ראו Rogers, 2001, עמ' 364-366. צידה השני של בעיה זו הוא שהאחריות המלאה על תוצאות הפעולה צריכה להיות אך ורק על האל, ראו Sen, 2022; Shea & Ragland 2018.

השלמת התמונה באמצעות הנגדה בין שרשראות סיבתיות טבעיות לשרשראות סיבתיות הלכתיות; הנושא בו פתחתי את המאמר.

הצדקת ההיסק של רבא לא יכולה להסתפק רק בטענה ששרשראות סיבתיות הלכתיות הן כאלו שהאל הוא הגורם הסיבתי האמתי של התוצאות ההלכתיות. כעת אנחנו נדרשים גם לקבל את הטענה לפיה בסיבתיות טבעית, בניגוד לסיבתיות הלכתית, הדברים הטבעיים הם הגורמים הסיבתיים האמיתיים, או לפחות חלק מהגורמים הסיבתיים האמיתיים. משום כך, בימות החמה, שם התועלת היא תוצאה (לפחות חלקית) של המים, הרחצה במעיין האסור בהנאה אסורה וזאת למרות שמדובר בקיום מצווה. ובאופן כללי, במקרים בהם ההנאה אינה קשורה רק לקיום המצווה, אלא היא תוצאה גם של האובייקטים, ההנאה אסורה. עמדה זו – המבחינה בין שרשראות אירועים טבעיים, בהן האובייקטים נוטלים חלק, לבין שרשראות אירועים הלכתיים בהן הדברים הטבעיים אינם חלק ממנגנון הביסוס או מהקשרים הסיבתיים – לוכדת היטב את האינטואיציה בה פתחתי את המאמר בנוגע להבחנה בין חוקי ההלכה וחוקי הטבע. עמדה זו, מבחינה בנוגע לאופן מעורבותו של האל בין שרשראות של אירועים טבעיים לבין שרשראות של אירועים הלכתיים. לעמדה זו אני קורא 'אוקזיונליזם הלכתי'.

אם אכן יש צדק בטענתי ובכוחה של עמדה זו לספק הצדקה להיסק המרכזי של רבא בסוגיית מצוות לאו ליהנות ניתנו, הרי שיש בכך טעם לאמץ אותה כתיאוריה שמספקת הסבר לסוגיה. זה כמובן לא טעם מכריע. היסק מהסבריות כרוך בכך שהוא ההסבר הטוב ביותר, וכזוה הוא תמיד טנטטיבי; הוא תמיד תלוי בעובדה שטרם נמצאו בסביבה הסברים אחרים טובים יותר. כך גם, היסקים מהסבריות הם הוליסטיים במובן זה שתוקפם עולה ככל שהם מספקים הסבר לא רק לסוגיה ספציפית ולבעיה ספציפית, אלא למכלול של סוגיות. נקודה נוספת, ולא פחות קריטית, היא שספרות ההלכה אינה עוסקת במטפיזיקה ואפילו לא במטפיזיקה תיאורית. ההלכה מציגה מערכת נורמות שאמורות להדריך את נמעניה לפעולה, ולא תמונת עולם תיאולוגית או מטפיזית כוללת. לבסוף, גם אם ניתוח עקרוני הלכתיים חושף קדם-הנחות על אודות העולם, הנחות שעומדות בבסיס הדין-ודברים ההלכתי, עובדה זו כשלעצמה אינה מהווה טיעון בזכות העמדה שהלא אין בדיון ההלכתי, כשלעצמו, טיעון שתומך בעמדה זו. כל מה שהטיעון שפיתחתי עד כה מראה זה שכך מניחה הסוגייה התלמודית ולא שזו האמת, ואלו, כמובן, טענות שונות לחלוטין. נדמה אפוא שכאן מתפצלות הדרכים בין הפילוסופיה של ההלכה לבין המטפיזיקה; הפילוסוף של ההלכה מציג לכאורה טענות וטיעונים על אודות ההלכה, לעומת המטפיזיקאית שטוענת טענות על אודות העולם.

עם זאת, וכתגובה לנקודות ביקורתיות אלו, אני מבקש לקראת סוף הדיון לטעון באופן ראשוני כי עמדת האוקזיונליזם ההלכתי שחילצתי מהדיון בסוגיה ההלכתית מצליחה לאזן בין כמה אינטואיציות מטפיזיות ותיאוריות כלליות יותר. איזון זה שמספקת העמדה – מעבר לעובדה שהעמדה מספקת הסבר לדיון

ההלכתי בעקרון "מצוות לאו להנות ניתנו" – עשוי לספק טעם נוסף לאמץ את העמדה, טעם שמתלכד עם ההיסק מההסבריות אותו פיתחתי עד כה. לשיקולים אלו אפנה כעת.

ז. במקום סיכום: מ"אלוהי הטבע" ל"אלוהי ההלכה"

בטיעון שגיבשתי עד כה ביקשתי לחלץ את העמדה אותה אני מכנה 'אוקזיונליזם הלכתי' מתוך סוגיה הלכתית ספציפית. עמדה זו מורכבת משתי טענות שונות. טענה אחת היא לגבי קיומם של קשרים סיבתיים טבעיים: כאשר מצב עניינים טבעי A גורר אחריו מצב עניינים טבעי B, אזי A הוא (לפחות חלק מ) הגורם הסיבתי האמתי של B. טענה זו מספקת הסבר לכך שכאשר כרוכה תועלת טבעית בקיום מצווה, אסור לבצע את המצווה באמצעות חפץ שאסור בהנאה. הטענה השנייה היא לגבי שלילת קיומם של קשרים סיבתיים או קשרי ביסוס הלכתיים בין אובייקטים ואירועים טבעיים לבין עובדות הלכתיות: כאשר מצב עניינים טבעי A גורר אחריו מצב עניינים הלכתי B, אזי: (1) A הוא לא הגורם הסיבתי האמתי של B, וגם (2) דבר האל הוא הגורם הסיבתי האמתי של B. טענה זו מספקת הסבר לכך שכאשר כרוכה תועלת הלכתית בקיום מצווה, מותר לבצע את המצווה באמצעות חפץ שאסור בהנאה.

כפי שניתן לראות, בעוד שטענת שלילת קיומם של קשרי ביסוס או קשרים סיבתיים הלכתיים מניחה את קיומו של אלוהים – כמי שמבסס באופן מלא את התועלות ההלכתיות – הרי שטענת קיומם של קשרים סיבתיים טבעיים שותקת לגבי קיומו של אלוהים. במילים אחרות, עולם הטבע מנקודת מבטו של התיאיסט ההלכתי, אינו שונה במיוחד מעולם הטבע מנקודת מבטה של האתאיסטית. התיאיסט ההלכתי פשוט מוסיף לאונטולוגיה שלו רכיבים נוספים – אלוהים ותכונות הלכתיות – אולם אלו, כשלעצמם, אינם גוררים הבדלים במערך האונטולוגי הפיזיקלי עליו יכולים להסכים התיאיסט והאתאיסטית. במילים אחרות, התיאולוגיה אינה אלא "הרחבה שמרנית" ביחס לפיזיקה.³⁶ בסיס אונטולוגי משותף עליו מסכימים התיאיסט ההלכתי והאתאיסטית, בלי שהתיאיסט יהיה מחויב לרביזיה אונטולוגית מרחיקת לכת, נראית

³⁶ את הרעיון של הרחבה שמרנית אני שואל מדיונו של Field, 1980 בנוגע לאונטולוגיה של ישויות מתמטיות. פילד מבקש להראות שניתן לעשות "מדע בלי מספרים" כאשר כל תיאורמה פיסיקלית שכוללת ישויות מתמטיות יכולה להפוך לתיאורמה פיסיקלית שלא כוללת את אותן ישויות. בעקבות זאת, טוען פילד: "If this is right, then we can safely adhere to a fictionalist view of mathematics, for adhering to such a view will not involve depriving ourselves of a theory that explains physical phenomena and which we can regard as literally true" (Ibid., p. 8). כלומר, המתמטיקה אינה אלא פיקציה שימושית. אם נחיל את אותו קו מחשבה על ההקשר הנוכחי, הרי שנגיע לכאורה למסקנה שהתיאולוגיה אינה אלא פיקציה שימושית ביחס לפיזיקה. עם זאת, דומה כי קו מחשבה זה מקעקע – הן בהקשר המתמטי והן בהקשר התיאולוגי – רק טיעונים שמבקשים לגזור את קיומם של האובייקטים הרלוונטיים מהנחות פיסיקליות. כלומר, גם אם נקבל את הטענה שהשיח התיאולוגי הוא הרחבה שמרנית ביחס לשיח הפיסיקלי, האתגר הפיקציונליסטי שעולה לגבי השיח התיאולוגי הוא רק בנוגע לטיעונים שהנחותיהם הן הנחות פיסיקליות. אלו, כמובן, לא סוג הטיעונים היחיד בזכות קיומו של האל ואני חושב שגם לא סוג הטיעונים החזקים שבהם.

לי יתרון תיאורטי משמעותי. כמובן, שיתרון תיאורטי זה כרוך בויתור שעשוי להיחשב כבלתי סביר, ואולי אפילו לא לגיטימי, מנקודת מבט דתית. על פי התפיסה הדתית הרווחת, ובניגוד להצעת, האל מעורב באופן אקטיבי לא רק בעובדות הלכתיות אלא גם בעובדות טבעיות. כדאי אם כן להתקדם כאן מעט יותר לשיקולים תיאולוגיים ומטפיזיים רחבים יותר.

כדי לעמוד על התמונה התיאולוגית שעולה כאן יהיה מועיל להציג בקצרה את הדיון הפילוסופי הכללי, מחוץ לתחומי ההלכה, בנוגע ליחסי אלוהים-עולם. בעקבות מילר (Miller, 2021), אני מציע למקם את הגישות השונות בנוגע למעורבותו של אלוהים בעולם על ציר שבקצהו האחד עומדת העמדה הדיאיסטית – עמדה המקבלת את קיומו של אלוהים, אך כופרת במעורבותו בעולם – ובקצהו השני עומדת העמדה האוקזיונליסטית – עמדה הטוענת למעורבותו המתמדת של אלוהים כגורם סיבתי מלא ובלעדי של כל אירוע ואירוע. בין קצוות אלו יש עמדות ביניים המייחסות לאלוהים כוח סיבתי ספציפי המוגבל לשמירת קיומו של העולם, או כוח סיבתי הפועל יחד עם סיבות טבעיות. גרסאות ביניים נוספות, אותן לי מכנה "אוקזיונליזם לוקאלי" (Lee, 2007; 2020), מבחינות בין אירועים מסוגים שונים כמו למשל סיבתיות פסיכופיזית, ששולטת ביחסי גוף ונפש, לעומת סיבתיות פיזיקלית אחרת. לכל אחת מהעמדות יש היסטוריה פילוסופית ארוכה וגם תומכים בני זמננו.³⁷ הדיון בגרסאות שונות של עמדות אלו לא פסח גם על ההגות במסורת היהודית שבמסגרתה הוא נערך בעיקר סביב רעיון ה"השגחה".³⁸

נדמה כי יש פיתוי דתי חזק לקבל עמדה אוקזיונליסטית או משהו בסביבה. נראה כי עמדה זו מכבדת את האינטואיציה הדתית בנוגע לריבונות האל שראוי לעבודתו. מקובל לחשוב כי אלוהים שראוי לעבודתו, הוא לא רק מי שברא את העולם באקט ספציפי בראשית ההיסטוריה ומעורב "מרחוק" ביקום, באמצעות חקיקת חוקי הטבע. אלוהים אותו סביר לשבץ בתמונת העולם הדתית הוא מי ששליטתו באה לידי ביטוי גם בכך שהוא פונה אלינו באופן כלשהו ושהוא מקיים אתנו אינטראקציה מתמדת.³⁹

אולם, אם הניתוח שהצעתי לסוגיה ההלכתית הוא הולם, הרי שניתן לזהות בה עמדה ייחודית בנוגע לשאלת יחסי אלוהים-עולם. מעורבותו האינטנסיבית של אלוהים בעולם באה לכדי מימוש אך ורק במסגרת ביצוע החובות ההלכתיות. מחוץ למסגרת זו, אלוהים אינו מפגין את נוכחותו. לאובייקטים טבעיים יש כוחות

³⁷ העמדה האוקזיונליסטית אינה רק עמדה מההיסטוריה של הפילוסופיה ויש לה גם תומכים בני זמננו על בסיס שילוב בין שיקולים מטפיזיים ותיאולוגיים שונים. ראו למשל (Plantinga, 2016; Ratzsch, 1987).

³⁸ לפירוט הגישות השונות במסורת היהודית ולהצעה מקורית נוספת ראו, (Goldschmidt & Lebens, 2022).

³⁹ כך למשל כותב Billy: If the word of God is to concern me, it must be a word addressed to me individually and to the particular concrete situation in which I am standing now" (Quoted by Mavrodes, 1988, p.143). דברים דומים ניתן למצוא גם אצל רוזנצוויג, 1970, עמ' 209.

סיבתיים שאינם דורשים את התערבותו המתמדת של אלוהים. על פי עמדה זו, נוכחותו המתמדת של אלוהים באה לידי ביטוי בעיקר, ואולי אך ורק, בזמינותו המתמדת של אלוהים להיענות לפרקטיקות ההלכתיות ולא בהתערבותו המתמדת בהתנהלות הטבע. הצעה זו מצליחה לכבד את האינטואיציה הדתית, אך זאת בלי להיקלע לחוסר האינטואיטיביות שכרוך בעמדה האוקזיונליסטית הגלובלית.⁴⁰

לצד הטעמים האינטואיטיביים הכלליים לפקפק בעמדה האוקזיונליסטית, גם מנקודת מבט דתית נראה לי שיש טעם לפקפק בה. תחת האינטואיציה הסבירה שאירועים סיבתיים הם חלק מהעולם, העמדה האוקזיונליסטית אינה מתיישבת עם דוקטרינת טרנסצדנטליות האל. בפשטות, על פי העמדה האוקזיונליסטית, אלוהים הוא חלק מכל אירוע סיבתי. מנגד, על פי דוקטרינת הטרנסצדנטליות, אלוהים הוא "מעל ומעבר" לעולם. כפי שמציע סיגל בעקבות הרמב"ם, ניתן לנסח את הדוקטרינה במונחים מיראולוגיים: "God is separate and apart from the universe, that He is wholly distinct from it. [...] That is, [...] God and the universe share no parts or constituents in common." (Segal, 2020). אולם, אם אנחנו מקבלים את האינטואיציה הסבירה לפיה אירועים סיבתיים הם חלק מהעולם, ומוסיפים לכך את העמדה האוקזיונליסטית המחויבת לכך שאלוהים הוא חלק מכל אירוע סיבתי הרי שאלוהים הוא חלק מהעולם. זאת בניגוד לדוקטרינת הטרנסצדנטליות.

כמובן, שתחת לחץ תיאורטי ניתן יהיה לוותר על כל אחת מהטענות הנזכרות. ניתן יהיה, אולי, לוותר על דוקטרינת הטרנסצדנטליות,⁴¹ לוותר על האינטואיציה שאירועים סיבתיים הם חלק מהעולם, או שעבודת האל קדם-מניחה את מעורבותו המתמדת של אלוהים בעולם. מן הסתם גם יהיה כדאי לשקול אם יש טעם להבחין בין יחס ה"היות חלק מהעולם" שמשחק תפקיד בנוגע לקשרים סיבתיים, לעומת שלילת קיומו של יחס זה בהקשר של דוקטרינת הטרנסצדנטליות. אולם, נדמה כי תיאוריה שבמסגרתה ניתן לקבל את כל אלו, זוכה ביתרון תיאורטי. נדמה שתזת ה"אוקזיונליזם ההלכתי" מאפשרת להחזיק בכל הטענות האלו יחד. אם אני צודק, הרי שעובדה זו מספקת טעם נוסף לאמץ עמדה זו, לצד היתרון שהיא מספקת הסבר הולם לסוגיה התלמודית הספציפית אותה בחנתי לאורך המאמר.

על פי הצעתי, מעורבותו המתמדת של אלוהים בעולם לא באה לידי ביטוי באמצעות אף אירוע סיבתי שהוא חלק מהעולם, אלא אך ורק בזמינותו של אלוהים להיענות לעבודתנו, היענות שאינה "חלק מהעולם"; בדיוק באותו האופן שאלוהים אינו חלק מהעולם, כך גם טומאה, טהרה, קדושה ושאר התכונות ההלכתיות אינן

⁴⁰ למחירים התיאורטיים שהעמדה האוקזיונליסטית נדרשת לשלם, ראו למשל Koperski, 2023.

⁴¹ כפי שמציע שקול Segal, 2020 מטעמים אחרים. ראו שם, בסעיף 4, את מחיריו הדתיים של יותר זה.

חלק מהעולם. זמינותו של אלוהים להיענות לעבודתנו – עבודה שמתרחשת כאן ועכשיו "בתוך העולם", אך שתוצאותיה אינן חלק מעולם הטבע – היא שעומדת כמושא המכוון של עבודת האל ההלכתית.

כמובן, שחשיבה זהירה על כך אחת מהטענות המטפיזיות והתיאולוגיות בהן דנתי בסעיף הנוכחי דורשת דיון מוקפד יותר, ולא אעמיד פנים שעשיתי את זה בדיון הנוכחי. אני מציע לראות בדיון הנוכחי הזמנה לדיון בנוגע למעבר מפילוסופיה של ההלכה – מסגרת הדיון הנוכחית, לה הוקדש עיקר המאמר – לפילוסופיה של הדת בהקשר הרחב יותר. אני מקווה לשוב לדיון זה בעתיד.

אחתום בכך שעמדה זו מהדהדת רעיונות מרכזיים במסורת ההלכתית. אמירה קצרה וידועה מתארת את מה שניתן לתאר כ"מפנה ההלכתי" מיהדות המקרא ליהדות חז"ל כך: "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה" (בבלי, ברכות ח,א). אלוהי המקרא, שמתואר כשולט בהיסטוריה ובטבע, מצטמצם עם החורבן לאלוהי ההלכה שאין לו בעולמו אלא תת-קבוצה ספציפית של עובדות טבעיות; ההיענות לפעולותיהם של נמעני ההלכה. מאז החורבן, עולמו של הקב"ה שוב אינו 'מקום' ספציפי בתוך העולם – בית המקדש, ירושלים, ארץ ישראל. מאז החורבן, האל נוכח אך ורק בפעולות ההלכתיות שתוצאותיהן חורגות מעולם הטבע. עם החורבן, אלוהי הטבע מתכנס לדי' אמות של הלכה ואין לו בעולמו דבר מלבדן.

מאמר שלישי

מהם חוקים הלכתיים?

עיון פילוסופי בעקבות עקרון 'אין איסור חל על איסור'¹

תקציר

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 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 השני של המאמר אני טוען כי יש בכוחה של העמדה הפרטיקולריסטית להצדיק עיקרון הלכתי ייחודי ותמוה שלפיו במקרים של היקבעות-יתר נורמטיבית, מקרים שבהם אותה פעולה אסורה משום שני חוקים הלכתיים שונים, הרי ש"אין איסור חל על איסור". לבסוף, בחלק השלישי, אני משווה בין ההצדקה שאני מציע לעיקרון הנזכר לבין 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.

¹ מאמר זה, בשינויים מסוימים, התפרסם בכתב העת 'דיני ישראל' כרך ל"ז, תשפ"ג, עמ' 71-107. תודתי נתונה לאהרן סיגל, דוד אנוך, אביב הופמן ואיתי ניסן-רוזן על דיונים מעמיקים, קריאת טיטות קודמות ועצות מועילות. לאורך כתיבת המאמר דנתי בנוגע לנקודות שונות עם מרק שטיינר ז"ל, ימימה בן מנחם, חנינה בן מנחם, מאיר בוזגלו, שי וזנר, יאיר לורברבוים, שלומית ויגודה כהן, איתמר וינשטוק סעדון, יוסף מילר, נועם אורן, דן ברא"ז, עופר מלכאי ועמירה ליוור. נוסף על כך, הדיונים עם עמיתותי 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 ובכנס Central Division of the American Philosophical Association ועם משתתפי כנס צובה ה-12 למשפט עברי, הפרו את מחשבותיי. לבסוף, הערותיהם של השופטים האנונימיים וחברי מערכת כתב העת 'דיני ישראל' קידמו רבות את המאמר.

"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 לא רק על כל אחת ואחד בנפרד, אלא גם על כל פעולה ופעולה בנפרד במובן שיתבהר להלן. תפיסה זו מהדהדת רעיונות תיאולוגיים על אודות טיבה של ההתגלות, הציווי והציות ההלכתיים – נקודות שאגע בחלקן לאורך המאמר – אם כי את הדין-וחשבון התיאולוגי שתפיסה זו מזמינה אשאיר להזדמנות אחרת. המאמר הנוכחי הוא פרק במטפיזיקה של החוק ההלכתי.

לאורך המאמר אני מציג ובוחן 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 השראה 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.²

א. החוק הכללי, המקרה הפרטי ושאלת הקדימות המטפיזית

א.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 "אֶת הַחֵזֶר [...] טָמֵא הוּא לָךְ, מִבְּשָׂרְךָ לֹא תֹאכְלוּ וּבְגָבְלֵתֶם לֹא תִגְעוּ" (דברים יד, ח). חוק זה קובע כי כאשר מונח לפני נתח

² להצדקה מתודולוגית של גישה זו, ראו בסעיפים ג-ד בפרק המבוא של העבודה הנוכחית.

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 עובדות הלכתיות מוסכמות.

ההתלבטות התיאורטית שאני מבקש לשקול היא לגבי מה שניתן לכנות כ"סדר המטפיזי" שבין מקרי 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 ממקרי 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 שמקרי 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 מקרי האיסור הפרטיקולריים. כלומר, העובדה הכללית מתקיימת הודות לעובדה שכל אחת ואחת מהפעולות הפרטיות של אכילת חזיר היא פעולה אסורה.³

מה שמבחין 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.⁴ 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

³ מקור השראה, לא מחייב, לכינויים שהענקתי לשתי התזות המתחרות הוא מהספרות המטא-איתית, שם מתקיים דיון ער בכמה גרסאות של עמדות פרטיקולריסטיות. לדיון זה מוקדשים שני ערכים באנציקלופדיה הפילוסופית של סטנפורד, ראו: Ridge & McKeever, 2020; Dancy, 2017). להבחנות חשובות בין הדיון בהקשר המוסרי ובין הדיון הנוכחי בהקשר ההלכתי ראו להלן בה"ש .4

⁴ להבחנה המושגית בין עושי-פסלות (wrong-makers) לבין קריטריונים לפסלות, תוך יישומה על הדיון בהקשרו המוסרי (אך באופן שאני חושב שהוא לא לגמרי משכנע), ראו Chappell, 2021, ממנו אני שואל את ההבחנה.

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 עושת-הפסלות של כל אחד ממקרי האיסור הפרטיים.⁵

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 לפתח את הטעון בזכות העמדה, אדייק מספר היבטים לוגיים, מטפיזיים ונורמטיביים של כל אחת משתי העמדות.

⁵ 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 שמבחינה בין הדיון המרכזי בפרטיקולריזם מוסרי לגרסה הפרטיקולריסטית שאני מציע לדיון לגבי ההקשר ההלכתי היא שחלק מהדיון בפרטיקולריזם מוסרי נשען על התובנה שהכללות מוסריות גורפות אינן מן האפשר, ראו אצל Dancy, 2004, pp. 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.

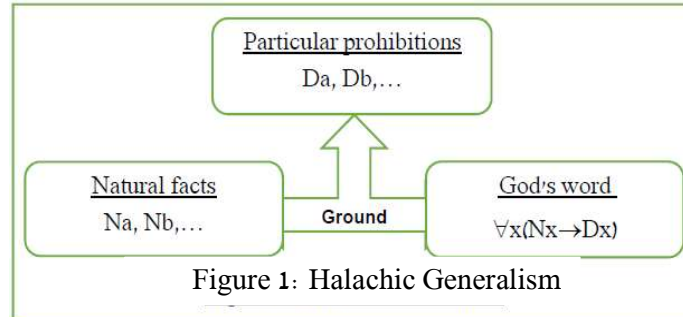
הניגוד בין העמדה הפרטיקולריסטית ובין העמדה הג'נרליסטית בהקשר המוסרי, בגרסה שקרובה ברוחה לניגוד שאני בוחן אך בדגשים שונים, עלה לאחרונה גם בהקשר של חוקי המוסר, ראו Berker, 2019, לעמדה הפרטיקולריסטית, ואצל Enoch, 2019, לעמדה הג'נרליסטית.

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, נראה שהתכונות הכלליות רלוונטיות במהותן לפסלותה של הפעולה, כפי שאטען להלן בסעיף א.4. עובדה זו דוחפת בכיוון של העמדה הג'נרליסטית בעיקר בהקשר המוסרי.

א.2. היבטים לוגיים⁶

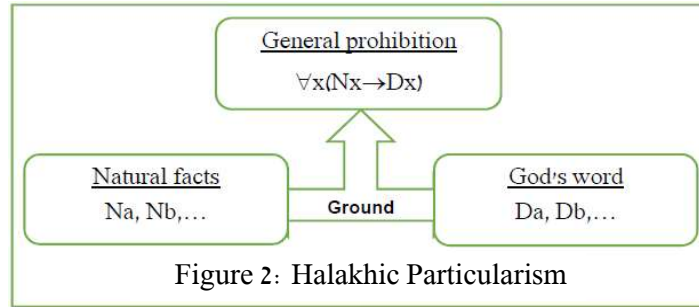
כאמור, שתי העמדות מסכימות על כך שהטענה ההלכתית הכללית שלפיה 'כל אכילות החזיר הן אסורות' היא טענה אמיתית. את הטענה הכללית אייצג כפי שמקובל בלוגיקה קלאסית: $\forall x(Nx \rightarrow Dx)$. תחום הדיון הוא כל הפעולות האפשריות; אות הפרדיקט N מייצגת תכונה של פעולה, אכילת חזיר בדוגמה שלנו; אות הפרדיקט D מייצגת מעמד דיאונוטי של פעולה, היות אסורה בדוגמה שלנו. כמוכן, 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 קונוונקציה 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 הציווי האלוהי.

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.



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- $\forall x(Nx \rightarrow Dx)$.

⁶ סעיף זה מניח היכרות מסוימת עם לוגיקה בסיסית ועיקרו בהצגה ובהבהרה של שתי התזות המתחרות באופן מוקפד יותר. במקרה הצורך, ניתן לדלג לסעיף הבא.



הבדלים אלו באשר לסדר של יחסי הביסוס שבין העובדה הכללית והעובדות הפרטיות מבטאים הבדלים יסודיים באשר לעושי-האמת (truth-makers)⁷ 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 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 הגינרליסטית, העובדה שהמקרים הפרטיים משתנים מעולם לעולם, אינה משנה את עושה-האמת שבבסיס הטענה הכללית, שהלא, המקרים הפרטיים, על פי הגינרליסט, כלל אינם חלק מעושה-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 עושה-האמת של הטענה הכללית על פני עולמות שונים, על פי העמדה הגינרליסטית, 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

⁷ באופן בסיסי, עושי-אמת, כשם, הם אותן עובדות שהודות להן טענה מסוימת היא אמיתית, ראו Armstrong, 1989, p. 88. לסקירת הדיון בטיבם של עושי אמת ראו MacBride, 2022.

שעומדים בבסיס ההכללה – משקפת את העובדה שהתכונה הכללית של הפעולה אינה משחקת 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 יכל גוש זהב אינו שוקל יותר מ-100,000 ק"ג לבין ההכללה שלפיה יכל גוש שעווה נמס בטמפרטורה שהיא מעל 60 מעלות. סביר לחשוב שלמרות ששתי הטענות הן בעלות צורה אוניברסלית – כלומר הן טענות כוללות – ולמרות ששתיהן טענות אמיתיות, יש ביניהן הבדלים חשובים. ההכללה לגבי משקלם של גושי הזהב היא הכללה מקרית, לעומת ההכללה לגבי טמפרטורת ההמסה של שעווה שהיא עולה כדי חוק טבע.

כפי שהמפל (Hempel, 1966, sec. 5.3) מציע לחשוב על זה, 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). יש עולם קרוב, כלומר עולם שדומה בחוקי הטבע שלו לעולם האקטואלי, 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 (Kment, 2014), אולם לצורך האנלוגיה שלי להקשר הנורמטיבי די בתחושה הראשונית שמאפיינים אלו מספקים.

חידה אחת שהספרות נדרשה אליה היא מה – מבחינה מטפיזית – עומד בבסיס ההבדל העמוק בין הכללות מקריות ובין חוקי טבע (Carroll, 2020). 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 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 (Armstrong, 1983, p. 85).⁸

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 (Lewis, 1983, p. 366). 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. 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 Ψx 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, בהכרח⁹ – לתכונה שכן מספקת טעם כזה, נראה סביר לראות בהכללה זו אך ורק יחסים בין עובדות, בלי שום יחסים בין תכונות.

⁸ לדובר מרכזי נוסף של העמדה, ראו Dretske, 1977.

⁹ אני לא רואה טעם להיכנס לשאלות סבוכות לגבי היפר-אינטנסיביות, 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.

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.

א.4. היבטים נורמטיביים

כפי שפיתחתי עד כה את שתי העמדות המתחרות, עולה החשד כי העמדה הפרטיקולריסטית מוזרה מאוד: תחת ההנחה שיש 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 (ראו לורברבוים, 2021). 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

דומני כי אפשר להניח שאלה זו בצד במסגרת הדיון הנוכחי. אם כי, לדיון זה עשויה להיות זיקה לשאלת מעמדן המודאלי 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. אולם, הן משום שאני לא מקבל את הכרחיותן של העובדות ההלכתיות הבסיסיות (ראו כהן, 2018, פרק ג וכן Cohen, Forthcoming [גרסה עברית של מאמר זה היא המאמר הראשון בעבודה הנוכחית]), והן משום שאינטואיטיבית העמדה בדבר זהותן של תכונות שוות אקסטנציה בכל עולם נראית לי בלתי סבירה, אני מרשה לעצמי להתעלם מאתגר תיאורטי זה.

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) תעקנה מקום מרכזי לשאלת המוטיבציה של הסוכן המוסרי (Hursthouse, & Pettigrove, 2018). 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 מהאדם הנעלה היא שהוא יפעל מתוך מה שבאמת משנה נורמטיבית. כלומר, הציפייה היא שהטעם המוטיבציוני – העובדות שמניעות 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 את האדם "בר-המעלה" הלכתי. באופן דומה לתובנה שעלתה בפסקה הקודמת, נראה שהציפייה שלנו מהאדם בר-המעלה 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 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 סותרים¹⁰ – עונה על שאלה זו תוך שימוש בהבחנה ידועה בין שתי קטגוריות של מצוות, ה'שמעיות' לעומת ה'שכליות'. כמובן, לא תמיד קו-הגבול בין שני סוגי המצוות ברור, והוגים שונים מסווגים באופן שונה מצוות שונות, אולם עצם ההבחנה העקרונית מקובלת ואינטואיטיבית.¹¹

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 בדיוק 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.

טענה זו, לגבי צו האל כמוטיבציה הנעלה לקיומן של המצוות השמעיות, מתקבלת מהעמדה הפרטיקולריסטית. כזכור, על פי עמדה זו, האל בחקיקתו לא אסר את התכונות הכלליות של הפעולה, אלא

¹⁰ 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 אִתָּה רע" [משלי כא,י]; "שמחה לצדיק עשות משפט" [שם, טו]) 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]).

¹¹ לסקירת מופיעה של ההבחנה בין המצוות השמעיות והמצוות השכליות אצל הוגים נוספים ראו Chill, 2000, Ch. 1.

רק הצביע באמצעותן 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, ושמספק 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?¹² האם נצפה, למשל, מנותן הצדקה בר-המעלה לפעול מתוך רגישות לעובדות האבולוציוניות שהפכו את הרעב לסבל? או באנלוגיה שאולי מדויקת יותר: האם נצפה מנותן הצדקה בר-המעלה לפעול מתוך רגישות לחוקי המוסר שהופכים את פעולתו לחובה מוסרית? נדמה שלא, לפחות לא באופן טריוויאלי.¹³

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 השמעייות, העמדה הפרטיקולריסטית עושה זאת באופן אלגנטי.

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.

¹² את ההבחנה בין מוטיבציה שרגישה למה שחשוב מבחינה נורמטיבית לבין מוטיבציה שרגישה למה שהופך את מה שחשוב מבחינה נורמטיבית לכזה אני שואל מ-Schroeder, 2005. שדן בזה בהקשר שונה, אך קרוב לענייננו.

¹³ 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 Hurka, 2019. לדיון בבעיות תיאורטיות דומות ולפתרון מפתיע בהקשר ההלכתי, ראו Weinshtock Saadon, 2022.

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 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. 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-יתר נורמטיבית שבהם אותה פעולה נופלת תחת שני חוקים הלכתיים שונים "אין איסור חל על איסור" (להלן: אאחע"א). לאחר הצגת העיקרון ופרשנויותיו 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 הגינרליסטית.

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".¹⁴ על פי עיקרון זה, כאשר אותה פעולה אסורה משום שני חוקים הלכתיים שונים, היא אינה אסורה יותר, או באופן 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"*,¹⁵ אולם מבחינת המעמד הדיאונטי של הפעולה אין הבדל אם פעולה זו מפירה חוק הלכתי אחד או שניים. אף על פי שניסוח

¹⁴ 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 זיין, 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: בענין אין איסור חל על איסור (בני ברק, תשס"ה).

¹⁵ בבלי, יבמות לב, ע"ב.

מפורש של העיקרון אינו מופיע בספרות התנאים, וממספר משניות אף עולה לכאורה שלילת העיקרון,¹⁶ עיקרון זה הפך בהדרגה למרכזי בתלמוד ואף נפסק להלכה.¹⁷ המשניות שנראות כסותרות לעיקרון מתפרשות בתלמוד ובמפרשים לאור סייגיו של העיקרון (שיוזכרו בקצרה להלן בסעיף ב.4).

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 ההרשעתית 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 הטקסטית 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 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.¹⁸

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

¹⁶ "יש חורש תלם אחד וחייב עליו שמונה לאוין" (משנה, מכות ג, ט); "יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד" (משנה בריות 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.

¹⁷ רמב"ם, משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יז, הלכות ח-יא; שם, מאכלות אסורות, פרק יז, הלכות יח-יט; שם, שגגות, פרק ד כולו.

¹⁸ 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.

אירוע ההיטמאות השני, גם אם על פי דיני הטומאה השנייה טומאה זו אמורה הייתה להמשיך ולהתמיד.¹⁹ 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.²⁰ 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:

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

3.3. 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

¹⁹ 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.

²⁰ 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-ר; הרב 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 שביכר 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 בהצעתי להלן כדי לבאר הבחנה זו, אולם אני מניח שלא עלי המלאכה לגמור.

היעדר מקור מקראי לעיקרון זה לא מעט מהפרשנים סבורים כי הבסיס לעיקרון הוא ב"סברא",²¹ כלומר בהיגיון הפנימי של המערכת ההלכתית. אולם, לא ברור מה טיבו של היגיון פנימי זה, שהלא במקרים אלו כל אחד מהחוקים ההלכתיים הופר 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).²² 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 כלשהי להרשיע משפטית אדם על שתי הפרות חוק שונות – ובלתי תלויות²³ – 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.²⁴ גם בהקשר המוסרי נראה שמוצדק לייחס אשמה מוסרית כפולה בגין פעולה אחת של הפרת הבטחה שהיא גם משפילה, בדיוק כמו מי שעשה כל אחת מעוללות מוסריות אלו בפעולה נפרדת, ובשונה ממי שרק הפר הבטחה

²¹ 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'.

²² בהמשך, בסעיף ג.3, אחזור לקו-המחשבה הבינארי אותו דחיתי כאן בזריזות, ואנסה בכל זאת להגן עליו במסגרת הדיון בהצעה הנומינליסטית.

²³ המקרה של עבירות נבלעות הוא מקרה שונה, משום שמתקיימת בו תלות בין העבירות השונות. במקרים אלו מקובל להרשיע רק בעבירה הבלועת, 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, 1992, פרק ב.

²⁴ הספרות המשפטית נדרשת לא מעט למקרים של ריבוי עבירות, הן בפסיקה, הן בחקיקה והן בכתיבה התיאורטית, ראו באסופת המאמרים Ryberg, Roberts & De-Keijser, 2017 וכן אצל דגן וקנאי, 2017. עם זאת, למיטב התרשמותי הזווית המרכזית שמעסיקה את הספרות המשפטית היא בשאלות של ענישה חופפת או מצטברת. ככל שידוע לי המשפט אינו מוטred מבעיה תיאורטית כלשהי של הרשעה כפולה, מלבד אלו שהזכרתי בה"ש 23.

או ממי שרק השפיל אדם.²⁵ כלומר, בהקשרים המוסרי והמשפטי נראה שעקרון אחע"א הוא עיקרון שגוי. מה עשוי לעמוד בבסיס המחשבה שדווקא בהקשר ההלכתי עיקרון זה מוצדק?

למעשה, הבעיה ההשוואתית עולה גם מהשוואה בין תחומים הלכתיים שונים. באופן כללי, עקרון אחע"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 אחע"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 אחע"א תקף, לבין המשפט, המוסר והחלק ה'שכלי' של ההלכה שלגביהם עיקרון זה אינו תקף?

ב.4. עקרון אחע"א כעקרון אקסטנציונליות

כצעד אנליטי ראשון, נראה שניתן לראות את עקרון אחע"א כתפיסה אקסטנציונלית של האיסור ההלכתי. אבהיר את הדברים. על פי עקרון אחע"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.²⁶ 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 פעמיים 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".²⁷ דומה כי ניתן לזהות בדברים אלו את הרעיון שלפיו השתייכות פעמיים של אותה פעולה לקבוצת הפעולות האסורות אינה גוררת הבדל נורמטיבי.

²⁵ 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 Williams, 1965, ולדיונים שהוא הוביל ב"פרדוקס הרוצח העדין" (Forrester, 1984), ב"פרדוקס הפרופסור הדחין" (Jackson & Pargetter, 1986) ובפרדוקסים דומים שעולים בעיקר במסגרת הדיון בלוגיקה דיאונטית. לסקירה עדכנית של פרדוקסים אלו והדיונים שבעקבותיהם, ראו Carr, 2017. לדיון בפרדוקסים אלו ראו Brown, 2018. הקבלה קרובה יותר, אך לא לגמרי זהה, ניתן לראות בדיון העוסק בצבירת משקלם של טעמים, ראו למשל אצל Nair, 2021; Nair, 2016.

²⁶ ובניסוח פורמלי: $\forall x[x \in A \leftrightarrow x \in B] \Rightarrow A=B$.

²⁷ הרב שמעון שקופ, לעיל ה"ש 19.

באופן מעניין, המידול של עקרון אחע"א כעקרון אקסטנציונליות תופס היטב גם את הסייגים המרכזיים של העיקרון שאותם טרם הזכרתי. על פי הסייג הראשון, שנקרא בספרות התלמודית "איסור כולל", כאשר העובדות הטבעיות שרלוונטיות לקביעת האיסור השני מרחיבות את האיסור לאובייקטים נוספים, עקרון אחע"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 אחע"א אינו תקף. על פי הסייג השלישי, שנקרא "חמור על הקל", כאשר העובדות הטבעיות שרלוונטיות לקביעת האיסור השני יש בהן, בפני עצמן, להגדיל את חומרת האיסור, עקרון אחע"א אינו תקף ודרגת החומרה רגישה הן לחומרת כל אחד מהאיסורים, והן להצטברותם של שני האיסורים. המשותף לשלושה סייגים אלו הוא שהם מחריגים מעקרון אחע"א מקרים שבהם יש בעובדות הטבעיות הנוספות, באופן שהוא בלתי-תלוי בעובדות הטבעיות האחרות, כדי לשנות את היקפו של האיסור ההלכתי לסוכנים נוספים, לאובייקטים נוספים או לדרגת חומרה גבוהה יותר.²⁸

דומה כי סייגים אלו לעקרון אחע"א, המקובלים בספרות התלמודית וההלכתית, תומכים במידול העיקרון תחת התפיסה האקסטנציונלית של האיסור ההלכתי. כדי לראות כיצד תפיסה זו ממדלת גם את סייגי העיקרון הנוכחים, במקום לדבר על פעולות כאובייקטים פשוטים שהם איברי D (קבוצת הפעולות האסורות), ניתן לדבר על שלשות סדורות מהצורה $\langle o_i, a_i, d_i \rangle$ שמייצגות את העובדה הנורמטיבית כיחס בין אובייקטים (o) , סוכנים (a) ודרגת חומרה מסוימת (d) . על פי הסייגים הנוכחים, 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 איזשהו 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.²⁹ נמצא, ודומני שבאופן מפתיע,

²⁸ מטעמי פשטות ואילוצי מסגרת אני נמנע מלהציג את הסייגים השונים בפירוט ועם דוגמאות שונות. לפירוט הסייגים, לדוגמאות שונות ולהפניות למקורות התלמודיים, ראו אנציקלופדיה תלמודית, לעיל ה"ש 14 ובחיבורים הנוספים שנזכרים שם.

²⁹ חשוב לציין כי גם את המסגרת הפורמלית של העובדה ההלכתית בשלשה 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 רק יחס אורדינלי 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.

שהקריאה האקסטנציונלית של עקרון אחע"א תופסת באופן אלגנטי לא רק את העיקרון אלא גם את סייגיו המרכזיים.³⁰

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 ששייך 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, שבבירור נראה שהוא לא אקסטנציונלי? ושוב: מה מבחין בין ההקשרים ההלכתיים הדתיים האקסטנציונליים – המצוות

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 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 40). אני מקווה לחזור בעתיד לעיון בשאלת טיבן של דרגות חומרה בהלכה, במוסר ובמשפט.

³⁰ 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 בו-זמנית, איסור כן חל על איסור. להצגת סייג זה ראו במקורות הנזכרים בה"ש 13. 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 ג של המאמר הנכחי, אינן מספקות לו הצדקה מיוחדת. אני נוטה להבין את הצדקתו של סייג זה כשיקול מסדר-שני ברוח דברי התוספות ר"ד, קידושין נ, ע"ב. לדבריו: "כשבאים [שני איסורים] ביחד כגון אשת איש ואשת אח חייב שתים דהי מנייהו מפקית?". כלומר, החלתו של עקרון אחע"א במקרה של שני איסורים שחלים בו-זמנית תגרור תוצאה לא קבילה ששני האיסורים לא יחולו, ולפיכך באופן חריג נאמר שחלים שניהם.

השמעיות – לבין ההקשרים המשפטיים והמוסריים של ההלכה – המצוות השכליות – שלגביהם כאמור עקרון אחע"א לא מופיע ונראה שהם לא מתפקדים באופן אקסטנציונלי?

5.2. מפרטיקולריזם הלכתי לעקרון האקסטנציונאלי

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 אחע"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 אחע"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 אחע"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 א של המאמר הנוכחי, 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 הבדל; 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-הפעולה של הפרטיקולרית, יחד עם צו האל. משום כך, העובדה שאותה פעולה היא בעלת שתי תכונות שונות, שכל אחת מהן אסורה בפני עצמה, בהחלט אמורה לגרור הבדל 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 אחע"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 א.4) 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 אחע"א בעקבותיה.³¹

³¹ באופן דומה להצעת לגבי עקרון אחע"א דומני שניתן לחשוב גם על העקרונות הדומים שהזכרתי בסוף סעיף ב.2. כנזכר, 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 וטרה.

כפי שציניתי בה"ש 19, 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 כי, אני גם לא רואה כיצד ההצעות האחרות שיידונו להלן בחלק ג של המאמר הנוכחי 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 מוצעות 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 השמעיות, נראה כי אנשי ההלכה הניחו במובלע את התמונה הפרטיקולריסטית – אולי בשל תודעת הציות הכרוכה בה כפי שטענתי בסעיף א.4 – גם אם זו מעולם לא עלתה על דעתם. תמונה זו מספקת לבסוף הצדקה לעקרון אחע"א.

ג. הצדקות אלטרנטיביות לעקרון אחע"א

ג.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 (לורברבוים, תשע"ב). 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 אחע"א.

ג.2. נטורליזם הלכתי

הצעה אחת שהועלתה להצדקת עקרון אחע"א נשענת על עמדה נטורליסטית באשר לטיבו של האיסור ההלכתי. לדברי זילברג, "טעמו של דבר הוא מאוד 'נטורליסטי': משירד האיסור הראשון ותפס, הרי הוא חופף עליו כאילו מכל עבריו, ושוב אין לו לאיסור ה'צעיר' יותר מקום לתפוס בו" (זילברג, 1981, עמ' 166). 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"³².

כפי שעמד על כך ווזנר, ברקע הצעה זו עומדת הבחנה לא פשוטה בין שני ממדים שונים של תכונת האיסור ההלכתי; הממד העובדתי לצד הממד הנורמטיבי (ווזנר, 2016, פרק 4; ווזנר תשע"ה). חשוב להדגיש כי אין מדובר כאן בהבחנה בין הממד הנטורליסטי לבין הממד הנורמטיבי של האיסור, שהיא הבחנה פחות בעייתית. ההבחנה שעליה מצביע ווזנר, 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 ברורה אם היא לא מבולבלת ביסודה. עם זאת, אני מציע להבין הבחנה זו ברוח יחס ההדגמה (the exemplification relation), אותו אנחנו מכירים מהקשר המטפיזי הכללי. יחס זה, בהקשר המטפיזי הכללי, מתקיים בין תכונות לבין אובייקטים על פי תיאוריות מטפיזיות ריאליסטיות (Lowe, 2006, p. 77). 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 שבעניין שבעובדה הפעולה או האובייקט הקונקרטיים מדגימים את תכונת האיסור – במילים אחרות, הפעולה היא בעלת "חלות איסור" – נגזרת הדרישה להימנע מפעולה ספציפית זו. לדוגמה, העובדה שתערובת קונקרטית של בשר וחלב מדגימה את תכונת האיסור, מבססת את הדרישה להימנע מאכילת אותה תערובת.³³

נקודת המוצא של ההצעה הנטורליסטית היא שעקרון אחע"א הוא עיקרון ששייך לחוקיות של הממד העובדתי ולא לחוקיות של הממד הנורמטיבי. כלומר, בממד הנורמטיבי, על פי הצעה זו, אין שום בעיה עם

³² הרב שמעון שקופ, לעיל ה"ש 20.

³³ במסגרת הדיון הנוכחי לא אדרש לשאלה אם יש כמה תכונות איסור, אחת של איסור אכילה, אחרת של איסור ביאה, נוספת שחלה על מצוות הנוגעות לזמן וכן הלאה. לשאלה זו יש השלכה מעניינת על נושא הדיון הנוכחי – עקרון אחע"א – ראו למשל אצל הרב חיים סולובייצ'ק אליו הפניתי לעיל בה"ש 20, בעמ' קצב, שכותב: "לא אמרין 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.

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 אחע"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" (זילברג, 1981, עמ' 162-163). 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 אחע"א.

ג.3. דיון ביקורתי: נטורליזם מוסרי ונטורליזם הלכתי

הבעיה עם ההצדקה הנטורליסטית לעקרון אחע"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 (Lutz, 2021).³⁴ לעיתים מוצגת טענת רדוקציה זו באמצעות הטענה המטפורית 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.³⁵ אם נאמץ את התובנה המרכזית מהנטורליזם המטא-אתי גם להקשר ההלכתי נרצה

³⁴ השאלה מהו קו הגבול בין עובדות טבעיות ובין עובדות נורמטיביות היא שאלה סבוכה שאין בוונתי 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.

³⁵ 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

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-א' מועמדת על העובדה ש'האלהמסורתההלכה ציוו להימנע מ-א', ולפחות תחת עמדות תיאולוגיות לא מתוחכמות מדי, אלו עובדות נטורליסטיות. אולם, עמדה נטורליסטית כזו לא תעשה את העבודה התיאורטית להצדקת עקרון אחע"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 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.

הלא נורמטיביות – זהות, דוקציה, ביסוס או אחר. בגוף הטקסט הנחתי, די בפזיזות אך באופן שמשפיק לצרכי, כי על פי הנטורליזם המטא-אתי מדובר ביחס של דוקציה ובאופן שקרוב מאוד ליחס זהות. לדיון ביקורתי בהצעות השונות בנוגע ליחס זה בהקשר המטא-אתי הכללי ראו McPherson, 2015. מקפרסון מציע לעשות שימוש ביחס מטפיזי 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, Forthcoming שגרסה עברית שלו כלולה בעבודה הנוכחית כמאמר הראשון.

זה נכון אמנם שיש תכונות טבעיות שמוציאות זו את זו, ואז אותו אובייקט לא יכול להדגים את שתייהן. 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 אחע"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 אחע"א.

גרסה נוספת של נטורליזם של תכונות שאפשר להציע כאן, היא המחשבה שכל סוגי האיסורים – או לפחות איסורים מאותו סוג – הם אותה תכונת איסור בדיוק.³⁶ כך, בדיוק כמו שאובייקט לא יכול להיות אדום פעמיים, הוא גם לא יכול אסור פעמיים. הצעה זו אכן מספקת הצדקה לעקרון אחע"א, אם כי אני לא רואה כיצד היא קשורה באופן כלשהו לגרסה זו או אחרת של עמדה נטורליסטית. הצעה זו קשורה להיבט הבינארי של תכונת האיסור, וכמובן בינאריות של תכונות אינה תלויה בצורה כלשהי בנטורליות של התכונה הרלוונטית. גם תכונות נטורליות וגם תכונות נון-נטורליות יכולות להיות בינאריות. אם יש משהו בהקשר הנטורליסטי שעושה כאן עבודה הסברית, זוהי רק אנלוגיה ולא מהות. כך או כך, לבינאריות של תכונת האיסור ולרלוונטיות שלה לעקרון אחע"א, אגיע מיד בסעיפים הבאים. רגע לפני, אנסה בכל זאת לחשוב על דרך נוספת לקרוא את ההצעה הנטורליסטית.

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, חיזירים – 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 אחע"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.

³⁶ ראו לעיל ה"ש 33 הפניות לגבי ספציפיקציה של סוגי איסורים ולטענה כי עקרון אחע"א נאמר רק כאשר מדובר על איסורים מאותו סוג. טענה זו עשויה לתמוך בהצעה שאני מציג כאן לדיון בגוף הטקסט.

הבעייתיות בעמדה זו היא שנראה שייחוס מקום בחלל-זמן לאיסור הלכתי לוקה בכשל קטגורי מובהק. כך ניתן להבין גם את הרב שקופ שדוחה על הסף את התובנה הנטורליסטית הבסיסית שממנה מתחיל קו המחשבה של זילברג והוא קובע ש"קשה להשיג עניין זה בדבר רוחני".³⁷ 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 וככאלו 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 ושתהפוכה את העמדה הנטורליסטית מצד אחד לסבירה יותר, ומצד שני לכזו שמצדיקה את עקרון אחע"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 אחע"א, אותם הזכרתי בסעיף ב.4; 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 ב.3 ועקרון אחע"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.

4.ג. נומינליזם הלכתי כטענת בינאריות של האיסור ההלכתי

כיוון אחר שהוצע להצדקת עקרון אחע"א נשען על תזה שקיבלה בספרות, בעקבות סילמן, את השם 'נומינליזם הלכתי', תזה שמוצגת בספרות כניגוד לתזה הנטורליסטית (סילמן תשמ"ה; סילמן, 2012, עמ'

³⁷ הרב שמעון שקופ, לעיל ה"ש 20.

375-412). 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 הטיעון הראשון, לו אקדיש את הסעיף הנוכחי, הוא בהבנת תכונת האיסור ההלכתית כתכונה בינארית, קו מחשבה ששללתי בזריזות בסעיף ב.3. כעת אנסה לדייק קו מחשבה אפשרי זה ולאפיין את מחיריו התיאורטיים.

בדומה 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 מהריהוט הבסיסי של היקום (Rodríguez-Pereyra, 2019). 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, העובדתי והנורמטיבי, כאשר הממד העובדתי 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 בעצם יחס בינארי. על פי עמדה זו כל פעולה יכולה לקבל אחד משני ערכים בלבד, 'אסורה' או 'לא-אסורה'. השיקול שמוליד 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 שנראית אלגנטית לעקרון אחע"א.

למרות שטיעון זה אומנם מספק הצדקה לעקרון אחע"א, אולם הוא כרוך בוותורים 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 דרגות חומרה שונות לאיסורים הלכתיים שונים. כלומר, בדיוק כמו תכונות רבות שבאות בדרגות שונות – תכונת הגובה, המשקל, מסה וכן הלאה – כך גם תכונת האיסור היא תכונה שבאה

בדרגות שונות. עובדה זו עומדת בניגוד מפורש לטענת הבינאריות, הרכיב המרכזי בטיעון הנומינליסטי בגרסה שהצעתי לו.³⁸

סתירה מפורשת זו לטענת הבינאריות מלמדת לכאורה שמהו פגום בשיקול שמוביל 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.³⁹ כך או כך, נראה שאיבדנו 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-וחשבון 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.⁴⁰ 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.

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

³⁸ 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 ב.4. זה מה שמעניק לה יתרון תיאורטי.

³⁹ למתח שבין ההיבט הבינארי וההיבט המדרגי של עובדות נורמטיביות באופן כללי, מחוץ להקשר ההלכתי, ראו אצל Alexander, 2008.

⁴⁰ האסטרטגיה הדיאלקטית של שימוש בפרפרוזות היא אסטרטגיה נפוצה במהלך דיונים במטפיזיקה, ראו Von Solodkoff, 2014; Lewis & Lewis, 1970.

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.⁴¹ 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 אחע"א – אם ניתן יהיה להשלים את הפרטים, כפי שהערתי בפסקה הקודמת – אך זאת תוך מחיר תיאורטי באשר לעובדת הדירוג ההלכתי.

בניגוד להצדקה הנטורליסטית לעקרון אחע"א – שלגביה אני חושב שהדיון בסעיף 3.ג 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 אתגרים תיאורטיים משמעותיים.

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 וכמובן לא ניתן לאסור דברים שאינם קיימים.

מנקודה זו ניתן להמשיך בהצדקה הפרטיקולריסטית לעקרון אחע"א שפיתחתי במהלך החלק השני של המאמר; האיסור ההלכתי חל רק על המקרים הפרטיים כאשר התכונה הכללית היא רק קיצור דרך לשוני,

⁴¹ הרעיון שניתן להעמיד תכונות נורמטיביות מדרגיות על יחסי העדפה בינאריים בין חלופות שונות לפעולה עולה גם אצל אתיקנים תיאורטיים, ראו Broome, 1993, a. 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 "א טוב מ-γ", אני תוהה אם ניתן להציע הצעה דומה בנוגע למושגים המקבילים בהקשר ההלכתי. נקודה זו דורשת עיון נוסף, תוך דיון גם בהבחנה בין תכונות דיאונטיות (Deontic Properties) ותכונות הערכתיות (Evaluative Properties). עיון זהיר בנקודות אלו חורג מגבולות המאמר הנוכחי ואני מקווה לחזור אליהן בעתיד.

ומשום כך העובדה שלאותה פעולה יש שתי תכונות שונות אינה עושה שום הבדל 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 כזו שהיא "עמדת 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 שהצעתי 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 למקריו הפרטיים. על פי החלופה השנייה, אותה כיניתי פרטיקולריזם הלכתי, ההיבט הכללי של החוק ההלכתי אינו אלא הסכום של כל מקריו 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 הפרטיים. 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.

לבסוף 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 לעיקרון 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 מוחץ להקשר ההלכתי. הנחת רקע נומינליסטית זו היא מחויבות שהעמדה הפרטיקולריסטית אינה צריכה לעמוד בה, מה שמזכה אותה ביתרון. לבסוף, 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 לעיקרון אאחע"א.

אחתום בכך שאימוץ העמדה הפרטיקולריסטית אינו חף מקשיים. על פי העמדה הפרטיקולריסטית, הציוויים ההלכתיים הספציפיים חלים לכאורה רק על מקרים קונקרטיים של פעולות, ולא על פעולות אפשריות. שהלא, אילו הציוויים ההלכתיים היו חלים על פעולות אפשריות, ולא רק על פעולות אקטואליות, הם היו נדרשים להיות ציוויים שאוסרים סוג (type) של פעולות כך שהם יכללו גם פעולות אפשריות, ולא רק מקרים ספציפיים (tokens) של פעולות. זאת אומרת, שפעולה היא אסורה רק אם היא מבוצעת בפועל; פעולה שטרם קיימת, עדיין אינה אסורה. מסקנה זו מוליכה למסקנה האבסורדית לפיה פעולה שנמנעתי ממנה – משום שהייתה אסורה! – למעשה אינה אסורה משום שהיא בכלל לא קיימת. ניתן אולי לראות בבעיה זו גרסה תיאולוגית-הלכתית משעשעת לפרדוקס ניוקום.

יתכן שניתן לחמוק מבעיה זו אלו באמצעות עמדת הריאליזם המודאלי – עמדה מטפיזית שנויה במחלוקת – המערערת על ההבחנה בין עובדות אקטואליות לעובדות אפשריות. דרך אולי יותר מבטיחה להתקדם כאן היא באמצעות השאלה לגבי מובנה של נצחיות האל ואופני התייחסותו של אלוהים לעובדות שמתרחשות בתוך הזמן – פעולותיהם של בני אדם, למשל. מרגע שנצחיות המחוקק ההלכתי והיותו מעבר לזמן מונחת ברקע, ניתן אולי לחשוב מחדש על בעיה זו. שוב, הקדימות הרלוונטית כאן של התממשותן של הפעולות

הפרטיקולריות היא קדימות מטפיזית, ולא קדימות בזמן. ניתן אולי להציע שילוב של שני כיווני מחשבה אלו לעמעום תחושת האבסורד. כך או כך, בעיה זו דורשת דיון המשך תוך התכתבות עם סוגיות קלאסיות בפילוסופיה של הדת על אודות טיבו של אלוהים, יחסו לזמן ויחסו לעובדות אקטואליות ואפשריות. התקדמות זו בכיוון הפילוסופיה של הדת באופן כללי יותר חורגת מגבולות המאמר הנוכחי. כולי תקווה לשוב לעיון זה בקרוב.

מסקנות ומבט לעתיד

לאורך העבודה טענתי בזכות שלוש תזות; נון-נטורליזם הלכתי, אוקזיונליזם הלכתי ופרטיקולריזם הלכתי. המאמר הראשון הוקדש לפיתוח תזת הנון-נטורליזם הלכתי. לפי תזה זו, עובדות טבעיות אינן מבססות באופן מלא את העובדות הלכתיות. בחלקו הראשון של הדיון במאמר זה, הראיתי שהטיעונים שעולים בספרות בזכות נטורליזם הלכתי, או שהם מוליכים לגרסה בלתי סבירה של נטורליזם הלכתי, או שהם כושלים במשימתם והם לא מוליכים לעמדה הנטורליסטית (הסבירה). חלקו השני של הדיון במאמר זה הוקדש לפיתוח טיעון חיובי בזכות נון-נטורליזם הלכתי. ליבו של הטיעון נשען על חולשתו המודאלית של הקשר שבין הטבעי להלכתי, על פי מספר מקורות ההלכתיים ותוך דיון במאפיינים המודאליים של יחס הביסוס. בנקודה זו נשארה פתוחה האפשרות שעובדות טבעיות אמנם לא מבססות באופן מלא את העובדות ההלכתיות, אך הן בכל זאת חלק ממה שמבסס אותן.

המאמר השני הוקדש לפיתוח תזת האוקזיונליזם ההלכתי. לפי תזה זו, אין כל קשרי ביסוס, ולו קשרי ביסוס חלקיים, בין הטבעי להלכתי; המבסס המלא והבלעדי של העובדות ההלכתיות הוא דבר האל המתגלם בחוק ההלכתי. העובדות הטבעיות, על פי תזה זו, הן רק ההזדמנות של החוק ההלכתי לחול על המקרה הספציפי. זאת, בניגוד לקשרים סיבתיים שמתקיימים בין עובדות טבעיות רגילות, שלגביהן הטענה היא שיש כוחות סיבתיים עצמאיים הבלתי תלויים במעורבותו המתמדת של האל. תזה זו הוצעה כגרסה הלכתית לאוקזיונליזם לוקאלי, הטוען למעורבותו המתמדת של האל רק בנוגע לסוג מסוים של עובדות. על פי הגרסה הספציפית שהצעתי, סוג העובדות בהן האל מעורב באופן מתמיד היא בעיקר, ואולי רק, קבוצת העובדות ההלכתיות. עיקרו של מאמר זה הוקדש לחילוץ תזה זו מהסוגייה התלמודית שבמרכזה המעבר של רבא מעקרון "מצוות לאו להנות נתנו" למסקנה ההלכתית לפיה ניתן לקיים מצוות באמצעות אובייקטים שאסורים בהנאה. הטיעון המרכזי של מאמר זה נשען על כך שתחת תזת האוקזיונליזם ההלכתי, המבחינה בין שרשראות אירועים טבעיים לבין שרשראות הלכתיות, המעבר של רבא נראה מוצדק. בתוך כך, דנתי באופן ביקורתי בהצעתו האלטרנטיבית של החתם-סופר לפתרון הבעיה. בסיום המאמר הצעתי מתווה לטיעון עצמאי בזכות תזה זו על בסיס מספר אינטואיציות כלליות, מטפיזיות ותיאולוגיות, מחוץ להקשר ההלכתי.

המאמר השלישי הוקדש לפיתוח תזת הפרטיקולריזם ההלכתי, שאני מציע לראות בה תמונה משלימה לתזת האוקזיונליזם ההלכתי. לפי תזה זו, ההיבט הכללי של החוק ההלכתי אינו אלא הסכום של כל מקרי הפרטיים. לטענתי, חוקים הלכתיים, הכלולים בקבוצת 'המצוות השמעות', דומים מבחינה לוגית להכללות אוניברסליות ולא לחוקי טבע. התכונות הכלליות של הפעולות, הן רק קריטריון הזיהוי שבאמצעותו

מתווכים אין-ספור האיסורים ההלכתיים הפרטיקולריים לנמעניו של החוק ההלכתי והן לא חלק מעושי-הפסלות (wrong-makers) של הפעולות הפרטיקולריות. הטיעון בזכות תזה זו נשען על העובדה שהיא מספקת הצדקה לעיקרון הלכתי מרכזי לפיו במקרים בהם אותה פעולה אסורה משום שני חוקים הלכתיים שונים הרי ש"אין איסור חל על איסור". השלמת הטיעון התבססה על בחינה ביקורתית של הצדקות אלטרנטיביות לעיקרון.

אני מציע לראות בשלוש תזות אלו – גם אם לא כולן תלויות זו בזו¹ – תמונה מאוחדת אחת. במרכזה של התמונה העולה משלוש התזות יחד עומד המפגש המתמיד עם האל באמצעות הפרקטיקה ההלכתית. התובנה שעומדת בלב התזה הנון-נטורליסטית היא שהטבע כשלעצמו אדיש מבחינה דתית, ללא דבר האל שמתגלם בחוק ההלכתי ושמאפשר להתעלות אל מעל ומעבר לאותו טבע אדיש. התובנה שעומדת בלב התזה הפרטיקולריסטית היא שבכל פעולה בעלת משמעות הלכתית האל מופיע כמצווה שמתעניין באותה פעולה באופן ספציפי וייחודי. התובנה שעומדת בלב התזה האוקזיונליסטית היא שבכל פעולה בעלת משמעות הלכתית האל המתגלם בחוק ההלכתי הוא שמקדש ומטהר את האדם. הטבע האדיש נשאר פתוח לפעילות ההלכתית שסביבה מתארגנת מערכת היחסים עם האל. שלוש תזות אלו מתלכדות אפוא לתמונה מאוחדת – תמונה שאני שואב מהמסורת היהודית-הלכתית – של אל אישי שהתערבותו המתמדת באה לידי ביטוי באמצעות ההיענות לפרקטיקות ההלכתיות.

¹ כמובן, התזה האוקזיונליסטית מנביעה את תזת הנון-נטורליזם. התזה האוקזיונליסטית היא פשוט גרסה חזקה במיוחד של התזה הנון-נטורליסטית יחד עם תוספת לגבי קיומם של קשרים סיבתיים רגילים בין אובייקטים. התזה הפרטיקולריסטית, תחת תמונה מסוימת – וסבירה לדעתי – של חוקי הטבע ולפיה התכונות הכלליות הטבעיות הן חלק חשוב מרעיון החוקיות וממה שמבחין בין הכלליות מקריות ובין חוקי הטבע, גם היא תומכת בשלילת נטורליזם הלכתי.

עם זאת הקשר בין תזת האוקזיונליזם ההלכתי ותזת הפרטיקולריזם הלכתי סבוך יותר. בפשטות, בלי הוספת הנחה מסוימת לגבי טיבו הייחודי של הקשר בין פעולותיו של אלוהים לבין ההזדמנויות שמספקות העובדות הטבעיות הפרטיקולריות לפעולתו ובלי הוספת הנחה לגבי המעקב של פעולות אלו אחרי חוקיות, אין תלות בין שתי התזות. הנחות אלו אמורות להעסיק לא רק אותי בהקשר ההלכתי, אלא כל תזה אוקזיונליסטית צריכה לתת עליהן את הדעת. ואכן, פרשנים שונים של התזה האוקזיונליסטית חלוקים לגבי טיבם חוקי הטבע והתפקיד שהם משחקים בפעולותיו של האל כגורם הסיבתי האמתי לאור התזה האוקזיונליסטית. יש הסבורים כי כדי שאלוהים יוביל לתופעות טבעיות, די בכך שהוא ייצור רצונות כלליים. אחרים סבורים כי על פי העמדה האוקזיונליסטית אלוהים מוביל לכל אירוע באמצעות רצונות נפרדים. להפניות לדיון הפרשני ראו Schmid, 2020, footnote 14. כמובן, שהדיון הפרשני של העמדה האוקזיונליסטית הוא לא מה שחשוב לענייננו. מה שכן חשוב לעניינו זה השאלה אם יש טעם ענייני – ולא רק פרשני – לקבל את ההנחה הנוספת לפיה אם האוקזיונליזם נכון לגבי אירועים בתחום דיון כלשהו, הרי שרצונותיו הפרטיקולריים הנפרדים של האל הן הגורם הסיבתי המלא לאירועים באותו תחום דיון. אם יש טעם לקבל כזו הנחה הרי שתזת האוקזיונליזם ההלכתי גוררת בעקבותיה גם את תזת הפרטיקולריזם ההלכתי. אני עדיין לא רואה טעם לקבל את הנחה זו.

בנקודה זו אחתום את הדיון במספר מילים על המעבר מפילוסופיה של ההלכה לפילוסופיה של הדת. באופן מסורתי, הפילוסופיה האנליטית של הדת נטתה להתמקד בתוכן של האמונות הדתיות והבעיות הפילוסופיות שהן מעלות.² במרכזן עומדות כמובן שאלות על אודות קיום האל, אבל גם שאלות על אודות האפיסטמולוגיה הדתית, שאלות על אודות יחסי דת ומדע, יחסי דת ומוסר ושאלות שמתעוררות בעקבות העובדה שיש ריבוי של דתות שכל אחת מהן "טוענת לכתר". כך גם, עולות שאלות יותר ספציפיות לגבי תכונותיו של אלוהים. למשל: כיצד האמונה באי-השתנות האל מתיישבת עם הטענה שהאל ברא את העולם ברגע נתון מסוים או עם הטענה שניתן להשפיע על האל באמצעות תפילה? כיצד האמונה בכל-יכולתו של האל, בהיותו יודע כל ובהיותו טוב ומיטיב, מתיישבת עם עובדת קיומו של רוע בעולם? שאלות אלו הן כמובן שאלות חשובות ומרכזיות בכל עיסוק פילוסופי בתופעת הדת ולו משום שהן כלליות במובן זה שהן חוצות דתות שונות. הן מאפשרות לחשוב על הדת כתופעה כללית, ולא כתופעה ייחודית לתרבות זו או אחרת.

אולם, כפי שטוען לבנס,³ נדמה כי ההתמקדות בתוכן האמונה מגיעה, לעיתים, על חשבון עיסוק פילוסופי בהיבטים המגוונים של הדת החיה. כלומר, היבטים של החיים הדתיים שאינם מתמקדים רק באמונה, אלא גם בריטואלים ובפרקטיקות הדתיות. לבנס קושר את היעדרם של היבטים אלו בעובדה שלדתות לא נוצריות בהן קיים דגש חזק על המעשה הדתי יש תת-ייצוג בפילוסופיה האנליטית של הדת בת-זמננו. תת-ייצוג זה, בתורו, קשור לדעת לבנס בכך שהפילוסופיה האנליטית מתנהלת בעיקר בארצות דוברות אנגלית בהן הנצרות היא המסורת הדומיננטית ובכך שפילוסופיה אנליטית של הדת נולדה בזכות מאמציהם של מספר פילוסופים נוצריים משפיעים. נדמה אפוא כי ניסיון לחשוב באופן פילוסופי על ההיבטים המגוונים של הדת החיה – מבלי לנסות למשטר את הדתות השונות לתוך מסגרת מושגית אחת, אך תוך ציפייה להפריה בין-דתית הדדית – דורש לחשוב באופן פילוסופי גם על מסורות דתיות ספציפיות ולא רק על הדת באופן כללי ומופשט.

אני מקווה כי העבודה הנוכחית מדגימה את האפשרות של חשיבה פילוסופית אנליטית על ההלכה כתופעה מרכזית שעומדת בלב המסורת היהודית לדורותיה. לרוב, החשיבה הפילוסופית על ההלכה התפתחה והתבצעה במסגרות של חקר המשפט העברי או מחקרים היסטוריים בחוגים שונים למדעי היהדות, כפי שניתן ללמוד מספרות המחקר הענפה אליה הפניתי לאורך העבודה. במקרים אלו, יש אמנם ראשיתה של חשיבה פילוסופית – שנעזרתי בה רבות – לצד קפדנות מחקרית היסטורית, פילולוגית, משפט משווה וכן הלאה. אולם, לעיתים נעדרת ממנה הקפדנות הפילוסופית המקובלת בפילוסופיה האנליטית. אני מקווה שהעבודה הנוכחית ראויה להצטרף לניסיונות לחשוב על היהדות ועל ההלכה בדרכים המקובלות

² לסקירה מבואית ראו: Taliaferro, 2008 ובהפניות הרבות שם. לספר מבוא, הכולל גם זוויות יהודיות, ראו Lebens, 2022.

³ ראו Lebens, 2022, pp.5-6.

בפילוסופיה האנליטית, פרויקט מחקר שהחל לתפוס תאוצה בשנים האחרונות. אני גם מקווה כי העבודה הנוכחית מספקת בסיס להמשך מחקר פילוסופי של תופעת ההלכה כתופעה דתית שמאז חורבן הבית אין לו לאלוהי היהודים בעולמו דבר מלבד ארבע אמותיה.

רשימה ביבליוגרפית

- אורבך, אפרים א. (1984). ההלכה מקורותיה והתפתחותה. גבעתיים: מסדה ויד לתלמוד.
- אפשטיין, יעקב נחום (1962). מבואות לספרות האמוראים. ירושלים: הוצאת מאגנס.
- בוזגלו, מאיר (2011). פילוסופיה של המדע והלשון: המדען, הפוסק והוראת שמות. בתוך: א' רוזנק (עורך), הלכה, מטא-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי. עמ' 302-312.
- בלברג, מירה (2013). פתח לספרות חז"ל. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.
- בן מנחם, חנינה (התש"ט-תש"ס). טענת קים לי: לקראת ניתוח יורספרודנטי. שנתון המשפט העברי, ו-ז: 45-60.
- בן מנחם, חנינה ובן מנחם, ימימה (תש"ע). עדות שאינה ניתנת להזמה ועקרון ההפרכה של פופר. אקדמות כד: 128-136.
- בן מנחם, חנינה ואטינגר, שמשון (2006). סוגיות במשפט העברי. רעננה: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.
- בן מנחם, ימימה (תשפ"ב). הבניה רציונלית. דיני ישראל, לה-לו: 13-29.
- דגן נתנאל וקנאי רות (2017). ריבוי עברות: אתגרים והצעת פתרונות לאור עקרון ההלימה (בעקבות סעיף 40 יג לחוק העונשין). בתוך, גורדון א. (עורך): ספר אדמונד לוי. עמ' 613-656.
- הלברטל, משה (1997). מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה. ירושלים: הוצאת מאגנס.
- הלברטל, משה (תשע"ג). תולדות ההלכה והופעת ההלכה. דיני ישראל, 29: 1-23.
- הלברטל, משה (2020). הולדת הספק: ההתמודדות עם אי-ודאות בספרות התנאים. ירושלים: הוצאת מאגנס.
- ווזנר, שי ע. (תשס"ח). חשיבה אונטולוגיה ונטורליסטית במשפט התלמודי ובישיבות ליטא. דיני ישראל, 25: 41-97.
- ווזנר, שי ע. (תשע"ה). היבטים אונטולוגיים של איסור במשפט התלמודי. דיני ישראל, ל: 91-138.
- ווזנר, שי ע. (2016). חשיבה משפטית בישיבות ליטא: עיונים במשנתו של הרב שמעון שקופ. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס.

זילברג, משה (1981). באין כאחד: אסופת דברים שבהגות, בהלכה ובמשפט. ירושלים: הוצאת מאגנס.

כהן, ישראל י. (2018). אי-ודאות נורמטיבית בהלכה: עיון לוגי-פילוסופי. עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

כהן, ישראל י. (תשפ"ג). 'אין איסור חל על איסור': עיון פילוסופי בטיבם של חוקים הלכתיים. דיני ישראל, 37: 71-107. [גרסה של מאמר זה כלולה בעבודה הנוכחית, עמ' 70-102]

כהן, ישראל י. (בהכנה). ספינת תיזאוס וסנדלו של רבי יוחנן: זהות לא טרנזיטיבית בתלמוד.

כהנא מנחם, נועם ורד, קיסטר מנחם ורוזנטל דוד (2018). ספרות חז"ל הארץ ישראלית (שני כרכים). ירושלים: יד יצחק בן צבי.

לורברבוים, יאיר (תשע"ב). ריאליזם הלכתי. שנתון המשפט העברי, כז: 61-130.

לורברבוים, יאיר (2021). על כללים וטעמים במשפט ובהלכה: מסגרת מושגית חדשה לעיון בטעמי המצוות וההלכות. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 26: 1-76.

לייבוויץ, ישעיהו (1975). יהדות, עם ישראל ומדינת ישראל. ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן.

מלמד, יצחק (2010). מיהו [פילוסוף] יהודי מודרני: שלמה מימון וכישלונה של הפילוסופיה היהודית המודרנית. מטעם, 21: 47-59.

נועם, ורד (2009). האומנם 'לא המת מטמא'? לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים. תרביץ: רבעון למדעי היהדות, 78(2): 157-188.

נועם, ורד (2010). מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה. ירושלים: הוצאת יד יצחק בן צבי.

סטטמן, דניאל (2010). מוסר והלכה: כמה הערות מתודולוגיות. מחקרי משפט, 9-27: 26.

סיגל, אהרן (2021). מגבלה הלכתית על חקירה פילוסופית: האם תתכן? עיון, 69: 119-129.

סילמן, יוחנן (1986). היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה. דיני ישראל, 12: 249-266.

סילמן, יוחנן (2012). בין "ללכת בדרכיו" ו"לשמוע בקולו": הוראות הלכתיות – כהנחיות או כציוויים. אלון שבות: הוצאת תבונות.

עובדיה, בן ציון א. (תשפ"ג). על משפט, הלכה ומטפיזיקה: הינימוקי יוסף ומיקום פעולות כמקרה בוחן. דיני ישראל, לז: 145-180.

פורסטנברג, אריאל (2017). שפות השיח התלמודי: עיון פילוסופי בדרכי ההתהוות של ההלכה האמוראית. ירושלים: ון-ליר ומאגנס.

פורסטנברג, יאיר (2016). טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה. ירושלים: הוצאת מאגנס.

פורת, בנימין (תשע"ה). הפילוסופיה של המשפט העברי: עיון מתודולוגי. דיני ישראל, ל: 179-213.

פלא, שניאור ז. (1992). יסודות בדיני עונשין, כרך ג. ירושלים: המכון למחקרי חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הרי סאקר, האוניברסיטה העברית.

קלר, מנחם (2016). אמונה שאינה מגיעה לעיקר. תרגם: שי סנדיק. ירושלים: הוצאת שלם.

רבינוביץ, נחום אליעזר (2018). סבירות והסתברות בספרות חז"ל והראשונים. תרגם: א. קליין. מעלה אדומים: הוצאת מעליות.

רוזן-צבי, ישי (2020). בין משנה למדרש: קריאה בספרות התנאית. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

רוזנק, אבינועם (2016). מבחני אמת ופילוסופיה של ההלכה. בתוך: א' אלקיים וחי' פדיה (עורכים), חלמיש למעינינו מים, מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות מוגשים לפרופ' משה חלמיש. ירושלים: הוצאת כרמל. עמ' 94-118.

רוזנצווייג, פרנץ (1970). כוכב הגאולה. תרגם, יהושע עמיר. ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק.

שגיא אבי (2003). עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ובמשמעותם. בתוך: ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה – עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי. עמ' 221-241.

שגיא, אבי (2008). הרהורים על המכשלות ועל האתגרים בפילוסופיה של ההלכה. בתוך: א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה. עמ' 27-41.

שוורץ, דניאל (2015). מקל וחומר לגזרה שווה - על ריאליזם ונומינאליזם, טבע וגלות. דיני ישראל, 30: 154-139.

שוחמטן, אליאב (1981). מעשה הבא בעבירה. ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי באוניברסיטה העברית ומוסד הרב קוק.

שושטרי, רבין (2022). "מצוות השופר בקולו או בגופו?". סידרא ; כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה, לד, עמ' 143-163.

שטיינזלץ, עדין (1967). "עתיד הקב"ה להחזירו". תרביץ : רבעון למדעי היהדות, 36(3) : 298-297.

שרמר, עדיאל (2019). מעשה רב: שיקול הדעת ההלכתי ועיצוב הזהות היהודית. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

Adams, Robert M. (1979). Divine command metaethics modified again. *The Journal of Religious Ethics*, 66-79.

Alexander, Larry (2008). Scalar Properties, Binary Judgments. *Journal of Applied Philosophy*, 25(2): 85–104

Armstrong, David M. (1983). *What Is a Law of Nature?*. Cambridge: Cambridge University Press.

Armstrong, David M. (1989). *Universals: An Opinionated Introduction*, Boulder: Westview Press.

Bealer, George (1998). Intuition and the Autonomy of Philosophy. In Michael DePaul & William Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Rowman & Littlefield. pp. 201-240.

Berker, Selim (2019). The Explanatory Ambitions of Moral Principles. *Noûs*, 53: 904-936.

Bliss, Ricki & Trogon, Kelly (2021). Metaphysical grounding. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Brown, Campbell (2018). Maximalism and the Structure of Acts. *Noûs*, 52: 752-771.

Broome, John (1993, a). Goodness is Reducible to Betterness the Evil of Death is the Value of Life. In Peter Koslowski Yuichi Shionoya (ed.), *The Good and the Economical: Ethical Choices in Economics and Management*. Springer Verlag. pp. 70–84.

- Broome, John (1993, b). Can a Humean be moderate?. In: Frey, R. G. & Morris, Christopher W. (eds.), *Value, Welfare, and Morality*. Cambridge University Press. *Value, Welfare and Morality*. Pp. 51-73
- Carr, Jennifer (2017). Deontic Modals. In Tristram McPherson & David Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*. Routledge. pp. 194-210..
- Carroll, John W. (2020). Laws of Nature. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Chappell, Richard Y. (2020). The Right Wrong-Makers. *Philosophy and phenomenological research*, 103(2): 426-440.
- Chill, Abraham (1974). *The mitzvot: the commandments and their rationale*. Bloch Pub. Co.
- Chilovi, Samuela (2020). Grounding-based formulations of legal positivism. *Philosophical Studies*, 177: 3283-3302.
- Chilovi, Samuele & Pavlakos, George (2019). Law-determination as grounding: A common grounding framework for jurisprudence. *Legal Theory*, 25(1): 53-76.
- Cohen, Israel J. (Forthcoming). The Metaphysics of Halakha: Halakhic Naturalism vs. Halakhic Non-Naturalism. In: *Routledge Companion to Jewish Philosophy*, Daniel Rynhold & Ty Goldschmidt (eds.). [גרסה עברית של מאמר זה כלולה בעבודה הנוכחית, עמ' 18-38]
- Cohen, Israel J. & Sommer, Avraham (forthcoming). Mitzvot. In: Giuseppe Veltri (ed.), *Encyclopedia of Scepticism and Jewish Tradition*, Leiden: Brill.
- Dancy, Jonathan (2004). *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Dancy, Jonathan (2017). Moral Particularism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Daniels, Norman (1980). On some methods of ethics and linguistics. *Philosophical Studies* 37 (1): 21 - 36.
- Dasgupta, Shamik (2014). The Possibility of Physicalism. *Journal of Philosophy* 111 (9-10): 557-592.
- Dretske, Fred I. (1977). Laws of Nature. *Philosophy of Science*, 44: 248–268.

Della Rocca, Michael (2013). The Taming of Philosophy. In: Mogens Laerke, Justin E. H. Smith, and Eric Schliesser (eds.), *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Enoch, David (2009). Wouldn't It Be Nice If p, Therefore, p (for a moral p). *Utilitas*, 21(2): 222-224.

Enoch, David (2011). *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford: Oxford University Press.

Enoch, David (2017). Non-naturalistic Realism in Metaethics. In *The Routledge handbook of Metaethics* (pp. 29-42). Routledge.

Enoch, David (2019). How principles ground. *Oxford studies in metaethics*, 14: 1-22.

Field, Hartry H. (1980). *Science Without Numbers: A Defence of Nominalism*. Princeton, NJ, USA: Princeton University Press.

Fine, Kit (2002). Varieties of Necessity. In Tamar Szabo Gendler & John Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*. Oxford Up. pp. 253-281.

Fine, Kit (2012). Guide to Ground. In Fabrice Correia & Benjamin Schnieder (eds.), *Metaphysical Grounding*. Cambridge University Press. pp. 37-80.

Foot, Philippa (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review* 5: 5-15.

Forrester, James W. (1984). Gentle murder or the adverbial Samaritan. *Journal of Philosophy*, 81 (4): 193-197.

Furstenberg, Yair (2015). Controlling Impurity: The Natures of Impurity in Second Temple Debates. *Dine Israel*, 30: 163-196.

Goldschmidt, Tyron (2014). Commanding Belief. *Ratio* 28 (2): 163-174.

Goldschmidt, Tyron, & Lebens, Samuel (2022). Judaism and Providence. *Abrahamic Reflections on Randomness and Providence*. Pp. 147-169.

- Goltzberg, Stefan (2011). Three Moments in Jewish Philosophy. *Bulletin du Centre de Recherche Français à Jérusalem* 22: 1–11.
- Hayes, Christine (2011). Legal Realism and the Fashioning of Sectarians in Jewish Antiquity. In *Sects and Sectarianism in Jewish History* (pp. 119-146). Brill.
- Hayes, Christine (2015). *What's divine about divine law? Early perspectives*. Princeton University Press.
- Helmreich, Jeffrey S. (2019). A Jurisprudential Puzzle as Old as the Talmud. In *Jewish Philosophy in an Analytic Age*: Oxford University Press.
- Hempel, Carl (1966). *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Hireche, Salim (2023). Grounding, Necessity, and Relevance. *Philosophical Studies*: 1-22.
- Hirsch, Eli (1999). Identity in the Talmud. *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1): 166–180.
- Hirsch, Eli (2006). Rashi's View of the Open Future: Indeterminateness and Bivalence. *Oxford Studies in Metaphysics*, 2: 111-135.
- Hirsch, Eli (2019). Talmudic destiny. In Samuel Lebens, Dani Rabinowitz & Aaron Segal (eds.), *Jewish Philosophy in an Analytic Age*. Oxford University Press, Usa. Pp. 13-33.
- Hurka, Thomas (2019). A Surprisingly Common Dilemma. *Journal of Moral Philosophy* 16 (1): 74-84.
- Hursthouse, Rosalind & Glen Pettigrove (2018). Virtue Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Jackson, Frank (1998). *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford University Press.
- Jackson, Frank, & Pargetter, Robert (1986). Oughts, options, and actualism. *Philosophical Review*, 95 (2): 233-255.
- Kagan, Shelly (1998). *Normative Ethics*. Westview Press.
- Kamm, Frances Myrna (ed.) (2015). *The Trolley Problem Mysteries*. New York: Oup Usa.

- Keller, John A. (2017). Paraphrase and the symmetry objection. *Australasian Journal of Philosophy*, 95(2): 365-378.
- Kment, Boris (2014). *Modality and Explanatory Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Koperski, Jeffrey (2023). God, the laws of nature, and occasionalism. *Religious Studies*, 1-14.
- Lebens, Samuel (2022). *Philosophy of Religion: The Basics*. Routledge.
- Lee, Sukjae (2007). Passive Natures and No Representations: Malebranche's Two "Local" Arguments for Occasionalism. *The Harvard Review of Philosophy* 15 (1): 72-91.
- Lee, Sukjae (2020). Occasionalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Lewinsohn, Jed (2006). Philosophy in Halakhah: The Case of Intentional Action. *The Torah U-Madda Journal*, 14: 97-136.
- Lewis David & Lewis Stephanie (1970). Holes. *Australasian Journal of Philosophy* 48(2): 206-212.
- Lewis, David (1983) "New Work for a Theory of Universals". *Australasian Journal of Philosophy* 61(4): 343-377.
- Lewis, David (1999). Putnam's Paradox. In: *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, pp. 56-77.
- Lowe, E. Jonathan (2006). *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Clarendon Press.
- Lutz, Matthew (2021). Moral Naturalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Marmor, Andrei (2019). What's left of general jurisprudence? On law's ontology and content. *Jurisprudence*, 10(2): 151-170.
- Mavrodes, George I. (1988). *Revelation in Religious Belief*. Temple University Press.
- MacBride, Fraser (2022). Truthmakers. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- McDowell, John (1985). Values and Secondary Qualities. In Ted Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*. London: Routledge. pp. 110-129.
- McPherson, Tristram (2015). What is at Stake in Debates among Normative Realists?. *Noûs*, 49: 123-146.
- Miller, Timothy D. (2021). On Three Varieties of Concurrentism and the Virtues of the Moderate Version. *Faith and Philosophy* 38 (4): 484-504.
- Mittleman, Alan (2015). The Problem of Holiness. *Journal of Analytic Theology*, 3: 29-46.
- Moore, Michael S. (2002). Legal Reality: A Naturalist Approach to Legal Ontology. *Law and Philosophy* 21 (6): 619-705.
- Nadler, Steven (2011). *Occasionalism: Causation among the Cartesians*, Oxford: Oxford University Press.
- Nair, Shyam (2016). How do reasons accrue?. In E. Lord & B. Maguire (Eds.), *Weighing Reasons* (pp. 56–73). Oxford University Press.
- Nair, Shyam (2021). “Adding Up” Reasons: Lessons for Reductive and Nonreductive Approaches. *Ethics*, 132 (1): 38-88.
- Newman, Louis E. (2012). *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*. State University of New York Press.
- Oren, Noam (2023). A philosophical account of repentance. *Religious Studies*, 59(2): 191-201.
- Plantinga, Alvin (2016). Law, cause, and occasionalism. In Bergmann, M and Brower, JE (eds), *Reason and Faith: Themes from Richard Swinburne*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 126–144.
- Railton, Peter (2017). Naturalistic realism in metaethics. In *The Routledge handbook of metaethics*. Routledge. Pp. 43-57.
- Ratzsch, Del (1987). Nomo (theo)logical necessity. *Faith and Philosophy*, 4(4): 383-402.

Ridge, Michael & McKeever, Sean (2020). Moral Particularism and Moral Generalism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Rodriguez-Pereyra, Gonzalo (2019). Nominalism in Metaphysics. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Rogers, Katherin A. (2001). What's wrong with occasionalism?. *American Catholic philosophical quarterly*, 75(3): 345-369.

Rosen, Gideon. (2010). Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction. In: Hale B. & Hoffmann A. (eds.), *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. : Oxford University Press.

Rubenstein, Jeffrey L. (1999). Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment. *Dead Sea Discoveries*, 157-183.

Rubenstein Jeffrey L. (2015). "Nominalism and Realism Again". *Dine Israel*, 30: *79–*120.

Ryberg, Jesper, Roberts, Julian V. & De Keijser Jan W. (2017). *Sentencing for Multiple Crimes*. Oxford: Oxford University Press.

Saiman, Chaim N. (2018). *Halakhah: The Rabbinic Idea of Law*. Princeton University Press.

Salinger, Elliot (2022). Moral laws and moral worth. *Philosophical Studies* 179 (7): 2347-2360.

Schaffer, Jonathan (2009). On what grounds what. In David Manley, David J. Chalmers & Ryan Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford University Press. pp. 347-383.

Schmid, Stephan (2020). Causation and cognition in Malebranche. In Dominik Perler & Sebastian Bender (eds.), *Causation and Cognition in Early Modern Philosophy*. London: Routledge.

Schroeder, Mark (2005). Cudworth and Normative Explanations. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 1 (3): 1-28.

Schwartz, Daniel (1992). "Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law", in *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, ed. D. Dimant and U. Rappaport (Leiden: Brill), 229–240 .

Segal, Aaron. (2019). *Metaphysics Out of the Sources of the Halakha*. In: *Jewish Philosophy in an Analytic Age*, eds. S. Lebens, D. Rabinowitz, and A. Segal Oxford: Oxford University Press. Pp. 34-59

Segal, Aaron (2020). Dependence, Transcendence, and Creaturely Freedom: On the Incompatibility of Three Theistic Doctrines. *Mind* 130 (520): 1099–1127

Segal, Aaron (in preparation, a). 'Who Is To Say Your Blood is Redder?' (Sanhedrin 74a): Halakha and Religious Quietism.

Segal, Aaron (in preparation, b). Causation in Halakha: Rabba and the Metaphysics of Double Prevention.

Şen, Sümer (2022). Doing, Allowing, and Occasionalism. *Religious Studies*, 58(3): 505-521.

Shapiro, Marc B. (2003). *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*. Liverpool University Press .

Shafer-Landau, Russ (2003). *Moral Realism: A Defence*, Oxford: Clarendon Press.

Shea, Matthew, & Ragland Clyde P. (2018). God, evil, and occasionalism. *Religious Studies*, 54(2): 265-283.

Skiles, Alexander (2015). Against Grounding Necessitarianism. *Erkenntnis* 80 (4): 717-751.

Smilowitz, Mark (2023). The Lonely Man of Faith as Halakhic Philosophy. *Tradition*, 55(2): 138-175.

Smith, Steven D. (2009). *Law's quandary*. Harvard University Press.

Solomon, Norman (1993). *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his circle*. Atlanta, Ga: Scholars Press.

- Soloveitchik, Joseph D. (1986). *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*. New York: Free Press; London: Collier Macmillan Publishers.
- Steiner, Mark (2000). Rabbi Israel Salanter as a Jewish Philosopher. *The Torah u-Madda Journal*, 9: 42-57.
- Strawson, Peter F. (1959). *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge.
- Taliaferro, Charles (2008). Philosophy of religion. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Thomson, Judith J. & Harman, Gilbert (1996). *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Cambridge, Mass., USA: Blackwell. Edited by Judith Jarvis Thomson.
- Trogon, Kelly (2013). Grounding: Necessary or Contingent?. *Pacific Philosophical Quarterly*, 94: 465-485.
- Tropper, Amram D. (2005). Yohanan ben Zakkai, Amicus Caesaris: A Jewish Hero in Rabbinic Eyes. *JSIJ-Jewish Studies; an Internet Journal*, 4: 133-149.
- Van Inwagen, Peter (2015). *Metaphysics* (4th ed.). Routledge.
- Von Solodkoff T. (2014). Paraphrase Strategies in Metaphysics. *Philosophy Compass*, 9(8): 570-582.
- Van Someren Greve R. (2011). Wishful Thinking in Moral Theorizing: Comment on Enoch. *Utilitas*: 23(4), 447-450.
- Von Solodkoff, Tatjana (2014). Paraphrase Strategies in Metaphysics. *Philosophy Compass* 9 (8): 570-582.
- Weinshtock Saadon, Itamar (2022). A Dilemma for De Dicto Halakhic Motivation: Why Mitzvot Don't Require Intention. *Journal of Analytic Theology* 10: 76-97.
- Williams, Bernard (1965). Ethical Consistency. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 39(1), 103–124.
- Wilson, Alastair (2018). Metaphysical Causation. *Noûs*, 52(4): 723-751.

Wygoda Cohen, Shlomit (2018). Not All Partial Grounds Partly Ground: Some Useful Distinctions in the Theory of Grounding. *Philosophy and Phenomenological Research* 100 (1): 75-92.

Wygoda Cohen, Shlomit (2021). Mind Independence versus Mind Nongroundedness: Two Kinds of Objectivism. *Ethics*, 132 (1): 180-203.