

# השורש השיביעי:

## שאין ראוי למנות דקדוקי המצוה

דע כי המצוה האחת משפט אחד מקובל ויתחייבו מאותה ההקדמה צוויים ואזהרות רבות הם דיני המצוה. והמשל בזה, החליצה והיבום הם שתי מצות ממצות עשה (דיו-ריז) וזה מה שאין חולק בו וכשהסתכלנו דין שתי מצות אלו ממצות עשה ומה שיתחייב בהם לפי ההקדמות התוריות יתחייב שתהיינה קצת הנשים חולצות ולא מתיבמות וקצתן מתיבמות ולא חולצות וקצתן או חולצות או מתיבמות וקצתן לא חולצות ולא מתיבמות. וכן האנשים גם כן כלומר היבמים קצתם חולצין ולא מיבמין וקצתן מיבמין ולא חולצין וקצתן או חולצין או מיבמין וקצתן לא חולצין ולא מיבמין. וכן נמצא היבמות קצתן חולצות לזה ומתיבמות לזה וקצתן חולצות לזה ולזה ומתיבמות לזה ולזה. ומהן מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן ומותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן ואסורות לאלו ולאלו ומותרות לאלו ולאלו. ואילו מנינו כל חלק מאלו הדקדוקים מצוה בפני עצמה היה עולה מנין חלקי מסכת יבמות לבדה יותר ממאתים מצות ואין אחת מהן כי אם צווי ביחוד או אזהרה כמו שיאמר שזאת חייבת שתחלוץ על תואר כך או תתיבם על תואר כך או יאמר כי זאת אינה מותרת לזה או אי אפשר לה החליצה כלל או היבום. וכן מתחייב בכל מצוה ומצוה. ואחר שהיה זה כן, וזה ממה שאין חולק בו, הנה דקדוק המצוה גם כן כשיהיה כתוב בתורה אין ראוי למנותו. כי לא מפני שביאר הכתוב ודקדק אותה מצוה או התנאים שבה נמנה אנחנו כל תנאי או כל פרט שהוא דקדוק ונאמר שהוא מצוה.

וכבר טעו בזה רבים וכל מה שמצאו כתוב מנו מבלתי השתכלות בשורש המצוה ולא לדקדוקיה או תנאיה. המשל בזה, חייב הכתוב בספר ויקרא (ה) למטמא מקדש וקדשיו והנזכרים עמו קרבן חטאת. והנה זה מצות עשה בלי ספק. ואחר כך דקדק הכתוב בזה הקרבן מה יהיה ואמר שהוא יהיה כשבה או שעירה ואם לא תשיג ידו דמיה יביא שתי תורים או שני בני יונה ואם לא תשיג ידו דמיה יביא עשירית האיפה סולת. וזה הוא קרבן עולה ויורד. וזה באמת הוא ביאור הקרבן המתחייב לו מה הוא. אם כן אין ראוי שנמנה הנה שלש מצות ונאמר הציווי שצוה להקריב כשבה או שעירה והצווי שצוה להקריב עוף והציווי שצוה להקריב עשירית האיפה. כי הנה אינן שלשה ציוויין אבל הוא צווי אחד (מ"ע עב) והוא שיקריב קרבן על שגגתו ואותו הקרבן הוא כך, או כך אם אי אפשר כך. ומזה המין גם כן היא שגגת מצוה. והוא שהכתוב בא בספר ויקרא (ד) שמי ששגג ועבר על מצות י"י יקריב קרבן והיא מצות עשה אחת (ע' ט) והיא שיקריב השוגג

חטאת. ובתנאי שתהיה השגגה בדבר שחייבין על זדונו כרת ויהיה בו מעשה ויהיה מצות לא תעשה כמו שבארנו בפרוש הוריות (בהקד') וכתות (פ"א מ"ב). אחר כן דקדק הכתוב בתואר זה הקרבן וכתב בו כתובים ואמר (שם) אם היה השוגג מעם הארץ יקריב כשבה או שעירה ואם היה נשיא יקריב שעיר ואם היה כהן גדול יקריב פר. ואם היתה השגגה בעבודה זרה יקריב השוגג שעירה (ס"פ שלח), בין שהיה נשיא או הדיוט או כהן גדול. ולא בהתחלף מיני הבעלי חיים שיקריב מהם הקרבן יתרבה הקרבן האחד שהוא קרבן שוגג וישב מצות הרבה. ואילו היה זה כן היה מתחייב גם כן שנמנה אמרו כשבה או שעירה בשתי מצות ואמרו שתי תורים או שני בני יונה בשתי מצות. ואין הענין כן. אבל הצווי בקרבן הוא מצות עשה והיות זה מביא אותו הקרבן בעצמו שעירה וזה יביאהו שעיר הוא מתנאי אותו הקרבן ואין כל תנאי מתנאי המצוה ימנה מצוה. והבין זה מאד כי הטעות בו נעלם לא ירגיש אותו כי אם נבון.

ומזה המין גם כן אמרו יתעלה שנערה המאורסה כשזנתה היא בסקילה (תצא כב) ובת כהן בשריפה (ר"פ אמור). זה השלמת דקדוק משפט אשת איש. וכבר טעה בזה כל מי ששמעתי בו ומנה אשת איש מצוה ונערה המאורסה מצוה ובת כהן מצוה. ואין הדבר כך, אבל הוא כמו שאבאר. והוא כי מצוה אחת (ל"ת שמז) מכלל המצות הוא אמרו יתעלה לא תנאף ובאה הקבלה שזה הלאו אזהרה לאשת איש. אחר כן ביאר הכתוב שיהרג העובר על לאו זה והוא אמרו ית' (קדושים כ) מות יומת הנואף והנואפת. אחר כן השלים הכתוב דקדוק משפט זה ותנאי זו השאלה והתנה בו תנאים ואמר שאמרו מות יומת הנואף והנואפת יש בו חלוק, שאם היתה אשת איש זו בת כהן תשרף, ואם היתה נערה מאורסה בתולה תהיה בסקילה, ואם היתה בעולה ואינה בת כהן היא בחנק. ולא בהתנתותו במיני המות יתרבו המצות. שאנחנו בכל זה לא יצאנו מאיסור אשת איש. ובבאור אמרו בסנהדרין (נא ע"ב) הכל היו בכלל הנואף והנואפת הוציא הכתוב את בת ישראל לסקילה ואת בת כהן לשריפה. ירצו בזה שאיסור אשת איש כולל כל מי שאמר הכתוב בהם מות יומת הנואף והנואפת אבל הבדיל הכתוב במיתה זו ושם קצת האישים בשריפה וקצתם בסקילה. ואילו היה ראוי שיימנה דקדוק המצוה בעבור שנזכר בתורה היה מתחייב לנו שלא נמנה מכה נפש בשגגה גולה מצוה אחת. כי הכתוב כבר דקדק בזאת המצוה. והיינו מונים כן. מאמר הכתוב (מסעי לה) ואם בכלי ברזל הכהו וכו' מצוה אחת. והמצוה השנית אמרו ואם באבן יד אשר ימות בה הכהו. והמצוה השלישית אמרו או בכלי עץ אשר ימות בו הכהו. והמצוה הרביעית אמרו גואל הדם הוא ימית את הרוצח. והמצוה החמישית אמרו ואם בשנאה יהדפנו. והמצוה השישית אמרו או השליך עליו בצדיה. והמצוה השביעית אמרו או באיבה הכהו בידו. והמצוה השמינית אמרו ואם בפתע בלא איבה הדפו. והמצוה התשיעית אמרו או השליך עליו כל

כלי בלא צדיה. והמצוה העשירית או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות. והמצוה האחת עשרה אמרו ויפל עליו וימות והוא לא אויב לו. והמצוה השתים עשרה אמרו והצילו העדה את הרוצח. והמצוה השלש עשרה אמרו והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו. והמצוה הארבע עשרה אמרו וישב בה עד מות הכהן הגדול. והמצוה החמש עשרה אמרו ואם יצא יצא הרוצח וכו'. והמצוה השש עשרה אמרו ואחרי מות הכהן הגדול ישוב הרוצח. ואם עשינו כן בכל מצוה ומצוה היה עולה מספר המצוות יותר מאלפיים. וזה מבואר ההפסד. לפי שזה כלו דקדוק השאלה ואמנם המצוה המנויה (ע' רכה) הוא דין מכה נפש בשגגה והיא התורה שהורנו שנדון בו באלו הדקדוקין הכתובים בה. וכן קראם האל משפטים ולא קראם מצוות ואמר (שם) ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם על המשפטים האלה. וכבר התעורר בעל הלכות גדולות על קצת אלו הענינים והלך סביבם ומנה פרשיות פרשיות ואמר במניינו (אות מ מג נז) פרשת נחלות פרשת נדרים ושבועות פרשת מוציא שם רע. ומנה כמו כן פרשיות הרבה. אבל לא נתבאר לו זה הענין על השלמות ולא הגיע אליו. ולכן מנה באותן הפרשיות מה שכבר קדם לו מניינו והוא לא הרגיש. ובעבור שנעלם מזולתנו השרש הזה מנה במצוות צרעת אחת עשרה מצוות. ולא ידע כי הם מצוה אחת וכל מה שנזכר בכתוב אמנם הוא דקדוק ותנאי. ובאור זה שהוא הורה לנו שצרעת אדם יטמאנו וישב טמא ויתחייב לו מה שיתחייב לטמאים מהרחיק מהמקדש והקדשים ולצאת חוץ למחנה שכינה ואנחנו לא נדע אי זו צרעת תטמא ואי זו לא תטמא ובא הכתוב לבאר ולהבדיל המשפט שאם היה כך הוא טהור ואם היה כך הוא טמא ואם היה על ענין כך יעמוד זמן כך. ובבאור אמרו (ספרא ס"פ תזריע) לטהרו או לטמאו כשם שמצוה לטהרו כך מצוה לטמאו. והמצוה היא אמנם שיאמר טמא או טהור, אמנם חלוק ענינים שבהם יהיה טמא או טהור אין ראוי למנותם בעבור שהם תנאים ודקדוקים.

וזה כמו אמרנו כי הקרבת בעל מום מוזהר ממנו והיא מצוות לא תעשה. נשאר עלינו לדעת מה הם המומים. התראה שנמנה כל מום ומום מצוה. אם היה זה כך היה עולה מנינם קרוב לשבעים מום. וכמו שלא נמנה המומים מה מהם מום ומה מהם אינו מום אבל האזהרה שהזהרנו מבעל מום (ל"ת צא-צד) לבד כמו כן אינו ראוי למנות סימני הצרעת מה מהם טמא ומה מהם טהור אלא היות המצורע טמא (ע' קא) לבד. והאחרים כלם הם באור מה היא הצרעת. ועל הדרך הזה ראוי שיימנה כל מין ומין ממיני הטומאות מצוה אחת ולא יימנו דקדוקי המין ההוא מן הטומאות ותנאיו כמו שיתבאר ממנינו (ע' צו-קח). והבין זה השרש שהוא עמוד התוך למה שאנחנו בו.

## על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

### תוכן העניינים :

א. הקדמה

ב. מהלך הדין בשורש

הסבר העיקרון

דוגמאות נוספות - דקדוקים מפורשים

הפרשיות : פתרונו של בה"ג לסוג זה של ריבוי

הערה על המחלוקת בדבר תפיסות הענישה

ג. תיחום הדין

מבוא

השוואה לשורשים יא-יב

השוואה לשני חלקי שורש ט

הדגמה לטעות בהבנת הרמב"ם שנובעת מתיחום לא נכון

סיכום

ד. צמדי מצוות - מצוות שבנויות כאלטרנטיבות שונות

מבוא

אלטרנטיבות במצוות פטר חמור : השוואה ליבום

אלטרנטיבות במצוות פסח שני

סיכום : היחס לאלטרנטיבות

מחלוקת התנאים בהגדרת שני הפסחים כאלטרנטיבות

השלכה הלכתית

השוואה לדברי הרמב"ם לגבי פטר חמור ויבום

הצעתו של הרי"פ

הצעתנו בביאור שיטת הרמב"ם

מבט נוסף על היחס בין שלושת הצמדים

ה. שיטות רס"ג ור' דניאל הבבלי במחלוקתם עם הרמב"ם

מבוא

שיטת ר' דניאל ורס"ג על צמדי מצוות

שיטת ר' דניאל ורס"ג בעניין הסיבתיות

שיטתם בעניין ההכללה

סיכום : שתי נקודות המחלוקת העיקריות

ו. סיבתיות ואינדוקציה : מדע ופרשנות

## על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

---

מבוא : הגישות שבבסיס המחלוקת  
הבעיות היומיאניות : על הכללה, סיבתיות והקשר ביניהן  
שתי מסקנות אפשריות : אמפיריציזם ורציונליזם  
מדע ופרשנות  
בחזרה למחלוקת רמב"ם ורס"ג  
דוגמה לרמות קשר שונות בין אירועים : "תחילתו בפשיעה וסופו באונס"  
מבט כללי על הגישות השונות  
היחס לעמדות הראשונים בשורש השני  
ז. רציונליזם של הרמב"ם בסוגיות הלכתיות  
מבוא  
דין חבלה בשאר שרצים  
שינויא דחיקא  
שיטת הרמב"ם בסימני שוטה  
רציונליזם של הרמב"ם בסוגיות אמוניות  
ח. סיכום  
נספח : טיעון מכריע לטובת הרציונליזם  
מבוא  
הקונפליקט האקטואליסטי-אינפורמטיביסטי  
האם מחלוקת זו עוסקת בשאלה אמפירית?  
הסיבות למחלוקת  
הוכחה סטטיסטית לאינפורמטיביזם  
ההצדקה הפילוסופית של האינפורמטיביזם  
בחזרה למחלוקות בפרשנות

## פרק א. הקדמה

בשורש השביעי קובע הרמב"ם כי אין למנות בנפרד יישומים שונים של אותה מצוה (=דקדוקי מצוה). על פי חלוקת השורשים שהצענו בהקדמת ספרנו, שורש זה משתייך לקטגוריה החמישית, העוסקת במיון וסיווג של המצוות, קטגוריה הכוללת גם את השורשים יא-יב. שורש יד העוסק בשאלת מניית עונשים, עומד בתווך בין הקטגוריה הרביעית (הכוללת דיונים על אופיין של מצוות כציוויים) לבין החמישית, כפי שמוסבר במאמרנו עליו.

בהכללתנו את השורש בקטגוריה זו, אנו בעצם טוענים כי מדובר על שורש העוסק בעיקרון טכני, שאין לו השלכות הלכתיות כלשהן. דקדוקי המצוה הם חובות הלכתיות גמורות לכל הדעות, והדיון בשורש עוסק אך ורק בשאלה כיצד להתייחס לחובות הללו במניין המצוות. זוהי שאלה של מיון ולא של מהות.

ובכל זאת, כמו בשורשים אחרים, אנו נראה שגם כאן מצויים מאחורי העמדות שבדיון עקרונות כלליים יותר. עקרונות אלו נוגעים הן להלכה, הן למתודות פרשניות שונות ולתוקפן, ואולי אף לתורת ההכרה בכלל (הכרה מדעית או אחרת). בהקדמת הספר עמדנו על כך שהרמב"ם והרמב"ן חלוקים בגישתם הבסיסית לפרשנות ההלכתית. במינוח פילוסופי ניתן לומר שהרמב"ן נוטה לאמפיריציזם, כלומר הוא צמוד לעובדות שבמקרא ובמקורות חז"ל ומכפיף את מסקנותיו אליהן, ואילו הרמב"ם נוטה לרציונליזם, כלומר להסקת מסקנות מתוך חשיבה שקודמת לעובדות (אפריורית), ולפעמים הוא אף דוחק מכוחה את המקורות. במאמרנו לשורש זה נפגוש ביטוי נוסף לגישתו הרציונליסטית של הרמב"ם. אמנם, במקרה זה לא הרמב"ן (שכלל לא השיג על שורש זה) הוא שעומד כנגדו בקוטב האמפיריציסטי, אלא ראשונים אחרים.

לאחר שנעמוד בפרק ב על העקרון היסודי שבדברי הרמב"ם, נתחום בפרק ג את גבולות הדיון, ונבהיר בפרק ד את החריגות. בפרק ה נעסוק בדעות החולקות, בפרק ו נעמוד על העיקרון הפילוסופי המונח בבסיס הדיון, ובפרק ז נמחיש את גישתו העקרונית של הרמב"ם בתחומים נוספים. נסיים את המאמר בנספח שמציע הוכחה לגישה הרציונליסטית בהקשר המדעי, ונראה את ההשלכות על השאלות הפרשניות בהן עסקנו.

## פרק ב. מהלך הדיון בשורש

### הסבר העיקרון

הרמב"ם מתחיל את דבריו בשורש בהגדרה עקרונית שמבחינה בין מצוות לבין פרטי דיניהן (=דקדוקי המצוה). הדוגמה הראשונה בה הוא עוסק היא צמד המצוות יבום וחליצה, שהן שתי מצוות שיש להן פרטים רבים הכוללים גם יישומים שונים בנסיבות שונות (כמו נשים מסוימות שאינן חולצות או שאינן מתיבמות, וכך גם לגבי אנשים). הרמב"ם קובע שאין למנות את כל דיני יבום וחליצה כמצוות עצמאיות (להלן נברר מדוע אלו שתי מצוות ולא שני פרטים של מצוה אחת). ראייתו פשוטה: דיני יבום וחליצה הם יותר ממאתיים, ועל פי הגיון זה היה עלינו למנות גם במצוות נוספות את כל פרטי ההלכות, וכך מניין המצוות היה חורג בהרבה מתרי"ג. מעבר לטעון הזה הוא אינו מביא ראייה לדבריו, כנראה מפני שהם נראים לו מובנים מאליהם.

מתוך כך הוא קובע כלל זהה גם לגבי מצוות שלהן דקדוקים מעטים יותר, גם אם הם מפורשים בתורה. כלומר, לגבי יבום וחליצה אף אחד אינו חולק על כך שיש למנות אותן רק כשתי מצוות ולא יותר, שכן רק שני העקרונות הכלליים מבוארים בפסוקים, ואילו הדקדוקים אינם מופיעים בפירוש בתורה (ראה להלן את ההשוואה לשורש התשיעי). אך הוא ממשיך וטוען שגם במקרים שהדקדוקים כן מופיעים בפירוש בתורה, גם אז אין למנותם כמצוות נפרדות מפני שהם אינם אלא יישומים שונים של המצוה המנויה. נראה כעת כמה דוגמאות.

### דוגמאות נוספות - דקדוקים מפורשים

דוגמה לדקדוקי מצוה שמופיעים בפירוש בתורה היא קרבן עולה ויורד. טמא הנכנס בשוגג למקדש או אוכל קדשים חייב להביא 'קרבן עולה ויורד' - קרבן חטאת שערכו הכספי עולה או יורד בהתאם למעמדו הכלכלי של החוטא. עשיר מביא כשבה או שעירה, עני מביא שתי תורים או שני בני יונה, ועני מאד (=דלי דלות) מביא מנחה של עשירית האיפה סולת. את שלושת הדקדוקים הללו אנו מונים כמצוה אחת, על אף שהם מפורטים בפירוש בתורה. הוא הדין לגבי שגגה

בכל עבירה שיש בזדונה עונש כרת, שגם שם יש הבדל מעמדי בקרבנות שחייב להביא החוטא, בין כהן, לנשיא, לישראל פשוט, ובין רוב החטאים לחטא עבודה זרה.

דוגמה נוספת היא מצוות ענישת אישה נואפת. על כך הרמב"ם כותב את הדברים הבאים:

ומזה המין גם כן אמרו יתעלה שנערה המאורסה כשזנתה היא בסקילה (תצא כב) ובת כהן בשריפה (ר"פ אמור). זה השלמת דקדוק משפט אשת איש. וכבר טעה בזה כל מי ששמעתי בו ומנה אשת איש מצוה ונערה המאורסה מצוה ובת כהן מצוה.

כאן הרמב"ם נכנס למחלוקת עם כל מוני המצוות שהכיר, ובניגוד למה שניתן היה להבין מדקדוקי יבום וחליצה, השורש זה אינו מוסכם על שאר מוני המצוות. שאר מוני המצוות מונים דקדוקים שמופיעים בפירוש בתורה כמצוות עצמאיות, וכנגד זה יוצא הרמב"ם בשורש הזה:

ואין הדבר כך, אבל הוא כמו שאבאר. והוא כי מצוה אחת (ל"ת שמוז) מכלל המצוות הוא אמרו יתעלה "לא תנאף" ובאה הקבלה שזה הלאו אזהרה לאשת איש. אחר כן ביאר הכתוב שייהרג העובר על לאו זה והוא אמרו ית' (קדושים כ) "מות יומת הנואף והנואפת". אחר כן השלים הכתוב דקדוק משפט זה ותנאי זו השאלה והתנה בו תנאים ואמר שאמרו "מות יומת הנואף והנואפת" יש בו חלוק, שאם היתה אשת איש זו בת כהן תשרף, ואם היתה נערה מאורסה בתולה תהיה בסקילה, ואם היתה בעולה ואינה בת כהן היא בחנק.

המצוה הבסיסית היא "לא תנאף", שעוסקת באשת איש. התורה גם קובעת בפירוש עונש מיתה על הנואפת. מעבר לזה, התורה מפרטת יישומים מקבילים של עונש זה: נערה מאורסה שנאפה - עונשה בסקילה, נשואה בת ישראל - בחנק, ובת כהן - בשריפה. לדעתנו אלו הם דקדוקים של מצוה אחת, ולכן יש למנותם כמצוה אחת ולא כשלוש מצוות, שכן החילוק בעונש אין פירושו שאלו הן מצוות נפרדות. זהו איסור אחד, ויש חובה אחת להעניש נואפת, אלא שיש לה יישומים שונים. למרות שהם כתובים בפירוש בתורה בכל זאת הם נמנים כמצוה אחת.



על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

דוגמה נוספת, מעט שונה, היא דין רוצח בשגגה, שעונשו הוא לגלות לעיר מקלט. הרמב"ם מציג שש עשרה הלכות שונות, כמו פירוט כלי הרצח או המצבים של הרוצח וגם הלכות של תהליך העונש עצמו - וטוען שהחולקים עליו צריכים היו למנותן כמצוות נפרדות.

מלשון הרמב"ם ברור שכי כל מוני המצוות מסכימים שמצוה זו נמנית אחת על כל דקדוקיה, והוא משתמש בה כראיה לשיטתו. מדוע בה"ג וסיעתו מסכימים שזוהי מצוה אחת, למרות שהם מחלקים את עונשי הניאוף לשלוש מצוות שונות? עיון קל מעלה כי אכן דוגמה זו שונה. כאן לא מדובר רק ביישומים שונים של המצוה (=דקדוקים) אלא בפרטים הלכתיים במצוה. יישומים שונים הם מצבים שונים שבכל אחד מהם יש יישום אחר של המצוה. לעומת זאת, פרטים במצוה הם דינים שונים שמופיעים בכל המצבים בהם היא מתיישמת. למשל, צדיה, שנאה, כלי עץ וכדומה, אלו יישומים שונים של אותה מצוה (יש מצבים שונים שבהם הורגים בצדיה או לא, בשנאה או לא, בכלי עץ או ברזל וכדומה), אבל מות הכהן הגדול ודין הגולה היוצא מעיר המקלט אינם יישומים שונים אלא עוד פרטי דינים שנוגעים למצוה זו בכל הופעותיה ומצביה. האם שאלת מניית פרטים הלכתיים של המצוה קשורה גם היא לשורש זה? די ברור שלא ואנו נעמוד על כך להלן (כשנעסוק בהשוואה לשורשים יא-יב). הרמב"ם כנראה נוקט בכל אלו כאן רק כדי להפליג את תיאור הבעייתיות בגישת בה"ג וסיעתו.

#### **הפרשיות: פתרונו של בה"ג לסוג זה של ריבוי**

בהמשך דבריו מעיר הרמב"ם שבה"ג היה ער לבעיית מניית פרטים (שאינם יישומים מקבילים של אותה מצוה):

וכבר התעורר בעל הלכות גדולות על קצת אלו העניינים והלך סביבם ומנה פרשיות פרשיות ואמר במניינו (אות מ מג נז) פרשת נחלות פרשת נדרים ושבועות פרשת מוציא שם רע. ומנה כמו כן פרשיות הרבה. אבל לא נתבאר לו זה הענין על השלמות ולא הגיע אליו. ולכן מנה באותן הפרשיות מה שכבר קדם לו מניינו והוא לא הרגיש.

בה"ג פתר את הבעיה הזו באופן שונה. הוא התייחס למצוה מהסוג של רוצח בשגגה

כפרשיה<sup>1</sup> שמאגדת בתוכה את כל הפרטים (הדקדוקים) הללו. כאן הרמב"ם חוזר על הטענה שהבה"ג מנה בפרשיות מעט מצוות שכבר נמנו לחוד.

#### **הערה על המחלוקת בדבר תפיסות הענישה**

במאמרנו לשורש יד אנו עומדים על תפיסות ענישה שונות של הראשונים. יש מי שמונה את החיוב להטיל עונשים כמצוה על בית הדין (הרמב"ן). לפי שיטה זו יש מקום לומר ששלושת אופני ענישת הנואפת הם אכן שלושה חיובים שונים, שהרי אלו מיתות שונות שבי"ד מבצע. אך אם העונשים הללו הם תוצאות שמוטלות על העבריין, אזי אלו תוצאות שונות אבל העבירה היא אחת. ואכן, טיעונו של הרמב"ם כאן מתייחס לאיסור עליו עברו אותן נואפות, ולא לעונש שהן מקבלות עליו. כולן נאפו ועברו על איסור אשת איש, ובמובן זה יש כאן עבירה אחת. הרמב"ם לא עוסק כאן במניית העונשים, טענתו פונה רק כלפי התפיסה שבגלל שהעונשים שונים יש להבחין גם בין העבירות. עניין זה תלוי כמובן בשאלת היחס בין העבירה לעונש שתידון במאמר לשורש יד, ואכ"מ.

---

1 אודות עניין הפרשיות, ראה בנספח למאמרנו על השורש העשירי.

## פרק ג. תיחום הדיון

### מבוא

לאחר שראינו את דברי הרמב"ם והעלינו כמה תהיות, עלינו לחדד את תחום הדיון ולקבוע באלו מקרים עוסק השורש. התיחום נצרך לאור העקרונות שקבע הרמב"ם בכמה שורשים מקבילים (ט, יא, יב)<sup>2</sup>, שבמבט ראשון נראים דומים מאוד לעיקרון של השורש הזה. לאחר שנבחין בין התחום בו עוסק שורש זה לבין התחומים בהם עוסקים השורשים האחרים, נראה כיצד הבחנה זו מונעת טעות בהבנת דברי הרמב"ם והראשונים האחרים בסוגיה זו.

### השוואה לשורשים יא-יב

בשורש יא קובע הרמב"ם:

אין ראוי למנות חלקי המצוה בפרט חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת.

הדוגמה שהוא מביא לעיקרון זה היא מצוות נטילת ארבעת המינים בסוכות, המורכבת מארבעה חלקים (לולב, אתרוג, הדס וערבה). במקרים כאלו אין למנות כל חלק כזה כמצוה נפרדת, שכן המערכת כולה מהווה את חלקיה של מצוה אחת. בשורש יב קובע הרמב"ם עיקרון דומה:

אין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הציווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו.

הדוגמה שהוא מביא לכך היא בנין בית המקדש, שנמנה כמצוה אחת, על אף שהיא מורכבת מחלקים רבים, שכן כולם יחד מרכיבים את מצוות בנין המקדש (ואולי את המושג או האובייקט 'מקדש' עצמו, ואכ"מ). דוגמה נוספת היא מצוות הקרבת הקרבן, שמורכבת מכמה שלבים (שחיטה, קבלה, הולכה, זריקה וכדומה), וכולם

---

2 אמנם, על פי החלוקה שבהקדמת הספר, שורש ט שייך לקטגוריה השלישית אשר עוסקת בשורשים שמונעים כפילות - בשונה משרשי המיון (ז, יא, יב) ששייכים לקטגוריה החמישית. אך כפילות היא דוגמה לשאלות מיון וסיווג (התייחסנו לכפילות כקטגוריה עצמאית ונפרדת, מפני שהיא כוללת בתוכה כמה שורשים מובחנים), ולכן ברור ששתי הקטגוריות הללו מועדות לכפילויות ביניהן, ויש לדון בתיחום של השורשים השונים בתוכן.

יחד נמנים כמצוה אחת. ההבדל בין שני השורשים הללו לבין עצמם נדון בספרנו במקומם. כאן אנו מבקשים לבאר מה ההבדל בין שניהם לבין השורש שלפנינו. לכאורה בכולם הרמב"ם קובע שאין למנות חלקי מצוה כמצוות עצמאיות, ולכן לא ברור מדוע הוא מחלק את העיקרון הזה לשלושה שורשים שונים. למעלה כבר עמדנו על החילוק הבסיסי בין פרטים במצוה לבין יישומים שונים שלה. ואכן, בעל לב שמח על אתר מסביר את ההבדל בין תחומי הדיון, שהשורשים יא ו-יב עוסקים במצוה המורכבת מחלקים, באופן שקיום המצוה דורש את עשייתם של כל החלקים גם יחד (כלשון הרמב"ם: "שיהיה המקובץ מהם מצוה אחת"), ואילו בשורש השביעי הרמב"ם דן במקרים בהם יש למצוה פנים שונות שמופיעות בסיטואציות שונות, ולעולם לא ביחד (מה שכינינו למעלה יישומים שונים). לדוגמה, יש נשים (או גברים) שחולצות ולא מתייבמות, ויש שחולצות ומתייבמות. אלו אינם חלקים שונים המסתכמים לכדי מצוה אחת, או עבירה על לאו אחד, אלא אופנים שונים שבהם מופיעה המצוה. גם סוגי הטומאות, דיני הצרעת, פסול בעלי המום לקרבן, ומיני קרבן עולה ויורד השונים, כולם אופני הופעה של מצוה אחת, ולא חלקים של מצוה שמצטרפים ביחד לקיום מלא שלה. ניתן לסכם ולומר שבשורשים יא-יב נדונים חלקים של **קיום** המצוה (או עבירה עליה), ואילו השורש הנוכחי עוסק בחלקיו של ה**ציווי** עצמו (שאינם חלקים של הקיום, שכן כל אחד מהם מתקיים בסיטואציה נפרדת).

#### השוואה לשני חלקי שורש ט

לאור ניסוח זה עולה הדמיון לעקרונות השורש התשיעי, שמקבילים לכאורה לשורש דידן. בשורש התשיעי קובע הרמב"ם שאין למנות מצוה שחוזרת על עצמה כמה פעמים בתורה. המניין נקבע על פי תוכן המצוה, כלומר המעשים שיש לעשותם או להימנע מהם, ולא על פי מספר ההופעות או הפסוקים במקרא, ולכן כמה הופעות שונות של אותו תוכן יימנו כמצוה אחת. בחלקו השני של השורש התשיעי הרמב"ם דן במקרה הפוך: לאו שבכללות, שהוא לאו אחד הכולל עניינים רבים. הדוגמה לכך היא "לא תאכלו על הדם" (ויקרא יט, כו), שחז"ל דרשו ממנו כמה וכמה איסורים שונים (סנהדרין סג ע"א, ובספרא על הפסוק): איסור לאכול

על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

מבהמה קודם שתצא נפשה, איסור לאכול בשר קדשים כל עוד לא נזרק הדם, איסור על סנהדרין שהרגו את הנפש לטעום כל היום, ועוד. גם במקרה זה קובע הרמב"ם שיש למנות את כל אלו כמצוה אחת.

בנספח למאמרנו על השורש התשיעי נדונה סתירה שקיימת לכאורה בין שני חלקיו. מחלקו הראשון עולה שמניין המצוות נקבע על פי התכנים ולא על פי מספר הפסוקים, ואילו מחלקו השני עולה שמניין המצוות נקבע על פי מספר הפסוקים ולא על פי התכנים, שהרי תכנים שונים המופיעים בציווי אחד נמנים כמצוה אחת. ביארנו את הדברים בכך שלשיטת הרמב"ם נדרשים שני תנאים כדי שמצוה תופיע במניין המצוות: 1. שיהיה לה תוכן עצמאי. 2. שיהיה לה פסוק מיוחד לה (ומפורש. ראה גם בשורש השני, ובמאמרנו עליו).

בשורש שלנו לכאורה מופיע עיקרון דומה. כאמור לעיל, הרמב"ם אינו נצרך לעסוק כאן בדקדוקי מצוה שאינם מופיעים בתורה, כמו דיני יבום וחליצה, שמוסכם על כולם שאין למנות אותם. זה מתאים לעיקרון שנקבע בשורש התשיעי, שללא ציווי מפורש אין למנות זאת כמצוה. דקדוקי יבום וחליצה הובאו כאן רק כדי לבסס את העיקרון, אך הדיון הוא בעצם רק בדקדוקי מצוה שמופיעים בפירוש בתורה, כמו שלושת העונשים השונים על חטא הניאוף.

מחד, אם היינו מונים לפי קריטריון של מספר הפסוקים, היה עלינו למנות אותם בנפרד. מאידך, לפי המסקנה הנ"ל שיש צורך גם בציווי נפרד וגם בפסוק נפרד, יש למנותם כמצוה אחת על אף ריבוי הפסוקים.

אמנם היה מקום להתייחס לכל אחד מהם כמבטא תוכן אחר. בשורש שלנו - ארוסה, בת ישראל ובת כהן שנאפו, ניתן לומר שכל אחת מהן פגמה במשהו אחר. כך גם לגבי שורשים יא-יב, ניתן לומר ששחיטה, קבלה, הולכה וזריקה, כל אחת היא פעולה שונה לגמרי, ולא ביטוי שונה של אותו דבר - ובצירוף העובדה שלכל פעולה פסוק מיוחד, יש למנותן לחוד.

בא הרמב"ם וקובע, בשורש שלנו ובשורשים יא-יב, שגם הצטרפות של תכנים נחשבת כתוכן אחד. בשורש שלנו זהו תוכן משותף שהוא הכללה של שלוש המצוות (=איסור ניאוף), ובשורשים יא-יב אלו חלקים שלכל אחד פסוק מפורש בתורה, אבל התוכן שלהם מצטרף ביחד ומתכלל לתוכן אחד.

נמצאנו למדים ששלושת השורשים של המיון (ז, יא, יב) אינם אלא כללים שמורים לנו על האחדת התכנים של מצוות שמופיעות בנפרד. לכן, גם אם יש ריבוי פסוקים על כל חלק או דקדוק, התוכן של כולם נחשב כתוכן אחד, ונכון למנותם כמצוה אחת. זהו הקו שמבחין את שורשי המיון מהקטגוריה החמישית לעומת שורשי הכפילות של הקטגוריה השלישית.

נראה כעת השלכה שמבהירה את חשיבותה של הקביעה הזו.

### הדגמה לטעות בהבנת הרמב"ם שנובעת מתיחום לא נכון

דוגמה לחשיבותו של התיחום בעניינו של השורש הנוכחי היא טענתו של רבי דניאל הבבלי באגרתו לרבי אברהם בן הרמב"ם (להלן: ראב"ם)<sup>3</sup>, לפיה קיימת סתירה פנימית בדברי הרמב"ם. הרמב"ם מונה אוב וידעוני כשני איסורים נפרדים (לאוים ח-ט):

והמצוה השמינית היא שהזהירנו מעשות אוב... והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) "אל תפנו אל האובות" ... והמצוה התשיעית היא שהזהירנו מעשות מעשה הידעוני, והוא גם כן מין ממיני עבודה זרה... ובאה האזהרה בו בזה הלשון "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים"...

עד כאן אלו לכאורה שתי מצוות שונות, שאזהרתן מפסוק אחד. אולם הרמב"ם מעלה קושי:

ואל תחשוב שזה לאו שבכללות.

הסיבה לקושי היא שאמנם שתי האזהרות מפורטות בפסוק בנפרד, אבל מילת השלילה 'אלי', שנדרשת כדי להגדיר פסוק כלשהו כלאו, מופיעה כאן רק פעם אחת, ואם כן, זהו לאו שבכללות שיש למנותו כאחד.

מסביר הרמב"ם:

כי הוא כבר חילק אותם בזכרון העונש ואמר "אוב או ידעוני" וחייב בכל אחד מהם סקילה וכתת למזיד, והוא אמרו יתעלה (ס"פ קדושים) "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני מות יומתו" וכו'. ולשון ספרא (רפ"י): "לפי שהוא אומר 'ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני',

3 נדפסה בספר מעשה ניסים והובאה במהדורת פרנקל לשורש זה.

עונש שמענו אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים".

ההסבר הוא שיש למנות אוב וידעוני כשתי מצוות מפני שעונשיהם כתובים בנפרד בתורה, ועונשים נפרדים מחלקים בין המצוות גם אם אזהרתם אינה נפרדת.<sup>4</sup> הריפ"פ בהתייחסו לשורשנו מעיר שעונשי נערה המאורסה, בת כהן וישראלית, שנאפו נכתבו בנפרד. והוא מקשה על הרמב"ם לשיטתו שעונשים מחלקים מדוע הוא טוען בשורש השביעי שיש למנותם כמצוה אחת?<sup>5</sup> הריפ"פ מביא עוד מפרשים רבים שהקשו כן על הרמב"ם, וטוען שבתשובתו של ראב"ם לר' דניאל אין תשובה לקושיה זו, ולכן הוא דוחה את דברי הרמב"ם בשורש זה.

אמנם לאור ההבחנה שעשינו למעלה בין השורשים השונים, אין כאן שום קושי. הרמב"ם לא הקשה על הפרדה בין אוב וידעוני מפני שאלו דקדוקי מצוה, כלומר מן העיקרון שבשורש השביעי, אלא בגלל העיקרון שמופיע בחלקו השני של השורש התשיעי (לאו שבכללות). ראינו שיש הבדל גדול בין שני השורשים הללו. בחלק השני של השורש התשיעי הרמב"ם עוסק בלאו שבכללות, שהוא אוסף איסורים שעניינם (=תכניהם) שונה, אף שהם כתובים בפסוק אחד. וכך גם בלאווים ח-ט, שגם שם התכנים שונים, והסיבה שהם אינם נמנים בנפרד היא רק מפני ששניהם כתובים בפסוק אחד. במקרים כאלו, אומר הרמב"ם, שאם העונשים של כל חלק כתובים בנפרד - נחשב הדבר כאילו יש פסוקים נפרדים על האיסורים, ויש למנותם בנפרד.

הדיון בשורש השביעי, לעומת זאת, עוסק בחלקי מצוה המפורטים בפסוקים. הסיבה שהם אינם נמנים בנפרד היא מפני שהם מצטרפים יחד לבניית תוכן כולל אחד (בשורשים יא-יב), או מוכללים כחלופות של תוכן אחד (בשורש שלנו). בכל המקרים הללו, ברור שהעונשים לא מחלקים. העונשים לא יכולים ללמד אותנו שיש כאן תכנים שונים, שהרי התכנים מצטרפים לתוכן אחד. פסוקים נפרדים של עונשים יכולים רק להחשיב את פסוק האזהרה כריבוי של פסוקי אזהרה שונים.

4 מעין זה הוא קובע בהקדמת מניין המצוות (אחרי שורש יד), שאם האזהרה נדרשת באמצעות מידות הדרש והעונש כתוב בפירוש בתורה, זה "אזהרה מן הדין". ראה על כך במאמרנו לשורש השני.

5 יש להעיר שבאוב וידעוני העונשים זהים, אלא שהם כתובים בנפרד. כמובן שאם די בזה כדי לחלק בין המצוות, ק"ו בעונשים שמופיעים בנפרד והם גם שונים.

## **פרק ד. צמדי מצוות - מצוות שבנויות כאלטרנטיבות שונות**

### **מבוא**

כבר הזכרנו שהרמב"ן לא מעיר כלל על שורש זה, ונראה שהוא מסכים לכל האמור בו. ואמנם, לכאורה קשה שלא להסכים לקביעה העקרונית שאין למנות חלקי מצוה כמצוות עצמאיות, ולו רק מחמת העובדה שאם ננקוט כך יעלה מנין המצוות לאלפים. לכאורה נותר מקום רק לויכוחים מקומיים, האם דינים מסוימים הם דקדוקים של מצוה אחת או כמה מצוות שונות. לדוגמה, עונשי נשים נואפות, שם ניתן לתלות את הויכוח בשאלה אם העונש הוא מצוה על בית הדין או דין על הנענש. כך אכן נראים הויכוחים סביב שורש זה. אמנם כאשר נבחן את הדברים היטב נראה כי ישנה כאן מחלוקת עקרונית בפרשנות ההלכתית של התורה, שיש לה גם היבטים כלליים יותר, פרשניים ואף פילוסופיים כלליים.

### **אלטרנטיבות במצוות פטר חמור: השוואה ליבום**

הקשיים הראשונים שעולים לאור העיקרון שנקבע בשורש זה, עולים על ידי הרמב"ם עצמו. כאשר נולד פטר חמור יש לפדות אותו מהכהן תמורת שה, ואם לא פודים אותו, התורה מצווה לערוף אותו. הרמב"ם מונה את שתי המצוות הללו בנפרד (עשין פא-פב).

במצוה פב הרמב"ם עצמו מקשה כך:

ויש למקשה שיקשה עלי ויאמר לאי זה דבר מנית פדייתו ועריפתו בשתי מצוות ולא מנית אותן מצוה אחת, ותהיה עריפתו מדיני המצוה, כמו שקיבלת בשורש השביעי? הנה יודע הא-ל כי ההקש היה מחייב זה לולי מה שמצאנו לרבותינו ז"ל לשון יורה על היותם שתי מצוות. והוא אמרם (בכורות יג ע"א): "מצוות פדיה קודמת למצוות עריפה ומצוות ייבום קודמת למצוות חליצה". וכמו שהיבמה מוכנת אם לייבום או לחליצה, והיבום מצוה (עשה רטז) והחליצה מצוה (עשה ריז) כל אחת מצוה בפני עצמה כמו שנזכר, כן פטר חמור מוכן או לפדיה או לעריפה וזו מצוה וזו מצוה כמו שאמרנו.



על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

הרמב"ם מקשה מדוע למנות את מצוות עריפה כמצוה עצמאית, כאשר קודם לכן כבר נמנתה מצוות פדיון (עשה פא)? לכאורה אלו הם שני דקדוקים של מצוה אחת, ולפי השורש השביעי לא היה צריך למנותם בנפרד.

הנחת שאלתו היא שאלו שתי הופעות של חיובי האדם שנולד לו פטר חמור: אין לו להשאירו אצלו אלא לבחור אחד משני צורות הקיום של המצוה - לפדותו או לערוף אותו. כאמור, לפי העיקרון שבשורש זה עלינו למנותן כמצוה אחת בעלת שני אופני קיום (שני דקדוקים).

כבר למעלה ראינו כי הרמב"ם מתייחס לייבום וחליצה כשתי מצוות. הוא אינו מעלה את האפשרות להתייחס לייבום וחליצה כדקדוקים של מצוה אחת. לכאורה גם שתי אלה הן שני יישומים אלטרנטיביים של אותו חיוב, שאם רוצה לייבם - מייבם, ואם לא - עליו לחלוץ. זהו אותו מבנה כמו במקרה של פטר חמור. להלן נדון בתשובתו של הרמב"ם לשאלה זו.

#### **אלטרנטיבות במצוות פסח שני**

מצוה נוספת הנוגעת לשורשנו, הינה המצוה על מי שלא הקריב קרבן פסח, לשחוט פסח שני (עשה נז). גם שם הרמב"ם מקשה כך:

ובכאן יש למקשה שיקשה עלי ויאמר אלי למה זה תמנה פסח שני וזה סותר מה שהקדמת בשורש השביעי באמרך שדין המצוה לא יימנה מצוה בפני עצמה.

ידע מקשה קושיא זו שהחכמים כבר חלקו בפסח שני אם יהיה דינו כדין [תשלומין לדין] פסח ראשון או הוא ציווי נאמר בעצמו, ופסקה הלכה שהוא ציווי נאמר בעצמו, ולכן ראוי למנות אותו בפני עצמו.

הרמב"ם מעלה כאן קושי דומה למה שראינו למעלה: מדוע עלינו למנות את פסח שני, המוקרב על ידי מי שלא יכול היה להקריב את הפסח הראשון, כמצוה עצמאית? לכאורה זהו דין מדיני הפסח (דקדוק), שמי שלא יכול היה להקריבו מוטלת עליו החובה להביא פסח שני. גם כאן ישנן שתי הופעות שונות של חיוב אחד, החיוב להביא קרבן פסח, שמשנתנות לפי המצב (אם היה טמא או בדרך רחוקה, או לא), ולפי העיקרון שבשורש השביעי לכאורה היה עלינו למנותן כמצוה

אחת.

לעומת המצוה הקודמת, בה הסתמך הרמב"ם בתשובתו על אמירה מוסכמת של התנאים, כאן הרמב"ם טוען שהנקודה הזו שנויה במחלוקת תנאים. תנא אחד סבור כי פסח שני הוא תשלומין לראשון ולדבריו אכן עלינו למנות מצוה זו כחלק מדיני פסח ראשון. רק לדעת רבי (שנפסקה להלכה) פסח שני הוא רגל בפני עצמו, ולשיטתו עלינו למנות מצוה זו באופן נפרד.

### מחלוקת התנאים בהגדרת שני הפסחים כאלטרנטיבות

מקור הדיון במהותן של קרבנות אלו הוא בסוגיית פסחים (צג ע"א):

תנו רבנן: חייב כרת על הראשון, וחייב כרת על השני דברי רבי. רבי נתן אומר: חייב כרת על הראשון, ופטור על השני. רבי חנניא בן עקביא אומר: אף [על] הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני. ואזדו לטעמייהו, דתניא: גר שנתגייר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים - חייב לעשות פסח שני. דברי רבי. רבי נתן אומר: כל שזקוק לראשון - זקוק לשני, כל שאין זקוק לראשון - אין זקוק לשני. במאי קמיפלגי? רבי סבר: שני רגל בפני עצמו הוא, רבי נתן סבר: שני תשלומין דראשון הוא, תקוני לראשון לא מתקין ליה. ורבי חנניא בן עקביא סבר: שני תקנתא דראשון הוא. ושלשתן מקרא אחד דרשו...

הדין המפורש בתורה הוא שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הפסח, עליו לעשות פסח שני. לכאורה פסח שני הוא תשלומין לפסח הראשון, כלומר השלמה של החובה ההיא למי שלא יכול היה לבצע אותה בזמן. אבל בסוגיה כאן מתברר שמסקנה זו אינה מוסכמת. חכמים אמנם סברו כך, אבל רבי סבר שפסח שני הוא רגל בפני עצמו (ולא תשלומין לפסח ראשון). ההשלכה של המחלוקת היא לגבי קטן שהיה טמא ולא שחטו עליו את הפסח, והגדיל בין שני הפסחים (לדוגמה, בר"ח אייר). לפי חכמים, מי שחייב בפסח שני הוא רק מי שהיה חייב בראשון ולא מילא את חובתו. במקרה של קטן שהגדיל אין חובה שלא בוצעה ודורשת השלמה, שכן הוא לא היה חייב בפסח ראשון, ולכן הוא פטור מפסח שני. לעומת זאת, רבי סובר שפסח שני הוא חובה עצמאית (רגל בפני עצמו), ולכן אותו

קטן שלא הביא פסח ראשון והגדיל בר"ח אייר, משהגיע לתאריך יד אייר חייב בהבאת פסח שני, כמו כל גדול בישראל.

כיצד ניתן להבין את דעת רבי? לכאורה מפורש בתורה שפסח שני מיועד להשלים את קרבן פסח למי שלא יכול היה להקריבו, וכיצד ניתן לומר שזהו רגל בפני עצמו, או שהקרבן הוא חיוב קרבן עצמאי ומחודש? ואם אכן זהו חיוב מחודש, מדוע מי שהביא פסח ראשון נפטר ממנו?<sup>6</sup>

ישנם שני אופנים לצוות שני ציוויים אלטרנטיביים: אופן אחד הוא לצוות לעשות אחד משני המעשים (גם אם לכתחילה יש לקיים דווקא אחד מהם והשני מהווה השלמה למי שחיסר את הראשון). אופן שני הוא לצוות על מעשה א בלבד ואז לפנות מחדש אל מבטלי ציווי א ולצוות אותם לעשות את מעשה ב. באופן הראשון, כל המצויים צוו גם על מעשה ב כאלטרנטיבה. באופן השני, רק מי שלא קיים את הציווי הראשון נכנס לקבוצה המצטווה בציווי השני. במישור הרעיוני ניתן להסביר זאת כך: כאשר מטרה אחת יכולה להתקיים על ידי כל אחת משתי האלטרנטיבות בשווה, ייבחר האופן הראשון. האופן השני ייבחר כאשר ישנה מטרה המושגת רק באמצעות מעשה א, אלא שמעשה ב מסוגל לתקן חלק מהמטרה שהוחמצה בביטול מעשה א.

כעת נוכל להסביר את מחלוקת רבי וחכמים באופן הבא: לפי חכמים לפסח ראשון ושני יש את אותן מגמות, ושניהם מיועדים להשיג את אותה מטרה. לכן עקרונית ניתן היה לעשות כל אחד משניהם. אמנם לכתחילה יש לעשות את הראשון (אולי מפני שהוא עדיף במובן כלשהו שלא מעכב, או שסתם עדיף העיתוי הראשון) ורק כשלא עשה אותו עליו לעשות את השני. לעומת זאת, לפי רבי למצוות הקרבת פסח ראשון יש מטרה א ולמצוות הקרבת פסח שני יש מטרה ב. מדוע מי שהקריב פסח ראשון נפטר מפסח שני? כנראה מפני שבמקרה או שלא במקרה, הקרבת פסח ראשון משיגה גם את מטרה ב (בנוסף ל-א). לעומת זאת, מי שלא הקריב את הראשון, גם אם הביא את השני עדיין חסר אצלו משהו, שהרי את מטרה א הוא לא השיג, וזהו בבחינת "מעוות לא יוכל לתקון".

כעת נוכל להבין את דברי הרמב"ם לגבי פסח שני: אמנם לפי חכמים מדובר כאן

<sup>6</sup> הגר"ח בספרו על הרמב"ם, הל' קרבן פסח פ"ה ה"ז, עוסק בשאלה זו. וראה גם מידה טובה, פרשת וישב, תשס"ז.

## השורש השביעי

בשני דקדוקים של מצוה אחת, אבל לפי רבי אלו שתי מצוות שונות (שאמנם יש קשר ביניהן, אבל הן אינן יישומים אלטרנטיביים של אותה מצוה). ומכיון שהלכה נפסקה כרבי שפסח שני הוא מצוה בפני עצמה (ראה רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה ה"א-ה"ב וה"ז) יש למנותן כשתי מצוות.

### השלכה הלכתית

הדים למחלוקת זו אנו מוצאים במשנה תורה (הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ב), שם נחלקו הרמב"ם והראב"ד לגבי עונשו של מי שלא עשה את השני במזיד, האם טומאה ודרך רחוקה הם סוגים של אונס, או שהם פטור גמור. הרמב"ם כותב שם כך:

מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון, אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני פטור. הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה חייב כרת, שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד. אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת.

והשיג הראב"ד:

אע"פ שהזיד בשני. א"א עכשיו סותר את דבריו, ומאי שנא טמא ודרך רחוקה והזיד בשני משוגג או נאנס בראשון והזיד בשני.

לפי דרכנו ניתן להסביר את סברת הרמב"ם בהבדל שבין אונס לבין טמא או מי שהיה בדרך רחוקה. טומאה ודרך רחוקה אינם סתם אונסים אלא מחייבים מחודשים בהקרבת פסח שני, ולכן אם לבסוף הוא לא עשה פסח שני הוא עבר רק על מצוות פסח שני ואינו חייב כרת, שכן לדעתו הכרת הוא על הפסח הראשון. אבל באונס או שגגה בפסח ראשון, החיוב אינו מתחדש בפסח שני אלא החובה היא לחזור ולעשות פסח ראשון ב-יד אייר, ומי שלא עשאו במזיד חייב כרת על הראשון. ניתן לומר שבאונס ושגגה הפסח השני הוא תשלומין, אבל בדרך רחוקה או בטומאה הפסח השני הוא רגל בפני עצמו.

לעומת זאת, הראב"ד סובר שפסח שני הוא תמיד השלמה או תוצאה של אי עשיית

על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

הראשון. לכן לדעתו תמיד חייבים כרת, שכן בשני המקרים הוא לא השלים את הפסח הראשון. לפי הראב"ד מה שנאמר שפסח שני הוא "רגל בפני עצמו", אינו אלא לעניין חיוב כרת (שמי שלא עשה את הראשון באונס ואת השני במזיד - חייב כרת, כאילו לא עשה במזיד את הראשון). כלומר, הראב"ד אינו רואה מחייב שונה בראשון ובשני, ואילו הרמב"ם כן.

#### **השוואה לדברי הרמב"ם לגבי פטר חמור ויבום**

ראינו שהרמב"ם מקשה מדוע אנו מונים פדיית פטר חמור ועריפתו כשתי מצוות, וכך הוא משיב:

הנה יודע האל כי ההקש היה מחייב זה לולי מה שמצאנו לרבותינו ז"ל לשון יורה על היותם שתי מצוות. והוא אמרם: "מצוות פדיה קודמת למצוות עריפה ומצוות ייבום קודמת למצוות חליצה". וכמו שהיבמה מוכנת אם לייבום או לחליצה והיבום מצוה והחליצה מצוה כל אחת מצוה בפני עצמה כמו שנזכר, כן פטר חמור מוכן או לפדיה או לעריפה וזו מצוה וזו מצוה כמו שאמרנו.

מדבריו אלו עולה כי אכן זה מה שהיה מתבקש מן ההיגיון הפשוט, לולא דברי חז"ל. כלומר, שני אופני קיום של מצוה כלשהי אכן צריכות להימנות כמצוה אחת עם שני דקדוקים, אלא שלגבי פטר חמור חז"ל כתבו במפורש שפדיון ועריפה הן שתי מצוות.

לכאורה הרמב"ם מודה שהגמרא הזו עומדת בניגוד לעמדתו בשורש זה ומציג אותה כיוצאת דופן. כנגדו טוענים ר' דניאל הבבלי והריפ"פ שאין כל סיבה לראות זאת כיוצא דופן, אלא כפרט המעיד על הכלל, ויש לקבוע שכאשר יש שתי אלטרנטיבות עלינו למנותן כשתי מצוות שונות. כך כותב ר' דניאל:

ואי אפשר לנו לומר שהם ע"ה היו בלתי יודעים דרכי ההיקש. ואם הדבר כך, למה לא נמשך אחריהם בדרך ההיקש ונאמר שכל מה שגזר הכתוב לחלקו והבדיל בדיניהם של החלקים הרי זה מובדל במניין?

ראב"ם, בתשובתו לר' דניאל, כותב:

מה שמצוות עריפה מצווה בפ"ע זולת מצוות פדיה, וחליצה זולת יבום,

קבלה היא בידם. ולפיכך אין להקשות עליהם שהוא נגד דרכי ההיקש. כי סיבת זה אינה אי ידיעתם בהיקש, אלא כמו שאמרו (יבמות עו ע"ב, כריתות טו ע"ב): "אם הלכה נקבל, ואם לדין יש תשובה". מדבריו עולה כי הוא מודה במקצת לטענה זו של ר' דניאל. אכן הדבר אינו מובן לו, ולאור העיקרון שבשורש זה היה עלינו למנות כאן רק מצוה אחת, אבל אנחנו כופפים עצמנו לדברי חז"ל ("אם קבלה נקבל"), אבל בכל זאת לא מוותרים על העיקרון ההגיוני כשלעצמו, שדקדוקי מצוה אינם נמנים לחוד ("ואם לדין יש תשובה"), ולכן במקומות אחרים ממשיכים לנהוג לפי ההגיון הזה. נראה כי הוא למד שאין במקרה כאן היגיון פנימי אלא זהו סוג של גזירת הכתוב. אך בשיטת הרמב"ם עצמו בהחלט נראה שהיה לו הסבר הגיוני גם בהבנת יוצאי הדופן הללו. הרמב"ם רואה את העיקרון העולה מדברי חז"ל שצמדי מצוות נמנים לחוד, כחריגה שנוגעת רק למקרים שבהם יש אלטרנטיבות שונות לקיום המצוה, ולא כסתירה לכל העיקרון שבשורש. ואכן, בפדיית ועריפת פטר חמור, בפסח ראשון ופסח שני וכן ביבום וחליצה, מדובר בצמדים של אלטרנטיבות לקיום מצוה ולכן נכון למנותן כמצוות נפרדות ולא כמצוה אחת עם שני דקדוקים. מסתבר שתמונה זהה לשלושת הצמדים אינו צירוף מקרים בעלמא. זו אינה רק גזירת הכתוב מקומית, אלא טיפוס שונה של דקדוקים שצריכים להימנות בנפרד. מה פשר העניין? מדוע בצמדים כאלו הרמב"ם מסייג את גישתו, ומודה שיש למנות אותם כצמדי מצוות ולא כדקדוקים של מצוה אחת? מהו ההגיון הפנימי שיש בתת-העיקרון הזה שמסייג את העיקרון הכללי שבשורש הנוכחי?

### הצעתו של הרי"פ

הרי"פ בדבריו כאן הבין כנראה בדעת הרמב"ם, ששתי מצוות המותנות זו בזו יש למנותן כשתי מצוות. אלו אינם דקדוקי מצוות אלא צמד מצוות. דקדוקי מצוות שאינם נמנים בנפרד הם כמו העונשים השונים לנואפות שונות. שם הדקדוקים אינם מותנים זה בזה (כך שאם לא עשה את האחד עליו לעשות את השני), אלא אלו הן הופעות שונות של אותו דין (לענוש נואפת). בכל מצב חל חיוב אחר, והדבר

גם אינו תלוי באדם עצמו (הוא אינו יכול לבחור בין האלטרנטיבות)<sup>7</sup>. אמנם דברי הריפ"פ אינם סבירים בדעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם תולה את תירוצו לפסח שני במחלוקת רבי ורבנן. לפי רבנן שפסח שני הוא תשלומין לראשון, מסכים הרמב"ם שאין למנותו בנפרד, ובמה שונה מקרה זה מיבום וחליצה, או פדיון ועריפה? הרי גם שני הפסחים מותנים זה בזה. מוכח שלא זהו ההסבר בשיטת הרמב"ם, וההבחנה אינה קשורה לשאלה האם ה'דקדוקים' תלויים זה בזה או לא. כעת עלינו לחזור ולשאול את עצמנו, מדוע שלושת הצמדים הללו אינם בגדר דקדוקי מצוה?

### הצעתנו בביאור שיטת הרמב"ם

יתכן שיסוד הדברים אכן נעוץ בדברי הרמב"ם לגבי פסח שני, שכן שם הוא הסביר את כוונת דבריו, ואף תלה אותם במחלוקת תנאים. לגבי פסח שני ראינו את ההיגיון שעומד מאחורי שתי העמדות: מי שרואה את פסח שני כתשלומין לפסח ראשון, ימנה את שניהם כמצוה אחת. בפועל מונים אותן כשתי מצוות שונות, מפני שלהלכה אנו פוסקים שפסח שני הוא רגל בפני עצמו.

אם כן, לגבי פטר חמור נראה שבקושייתו הרמב"ם מניח (מהיקש שכלי) שאלו הן שתי אלטרנטיבות שהאחת משלימה את השנייה ("ואם לא תפדה וערפתו", כעין 'תשלומין'). אך לאור דברי חז"ל אנו מבינים שאלו הן שתי מצוות עצמאיות, אלא שמי שפדה את פטר החמור נפטר מעריפתו. לפי היגיון זה, העריפה אינה מוטלת רק על מי שלא פדה, אלא שמי שפדה נפטר מהעריפה (בדיוק כמו שראינו למעלה לגבי פסח שני).

מסתבר שלפי הרמב"ם זהו המצב גם לגבי יבום וחליצה. החליצה אינה תשלום אלטרנטיבי ליבום, אלא מצוה על כל יבמה אלא שאם היא התייבמה אזי היא נפטרת מהחליצה. לכן גם שתי האלטרנטיבות הללו נמנות כשתי מצוות. זוהי ההשוואה שעושה הרמב"ם עצמו בדבריו שהובאו כאן בין פטר חמור לבין יבום וחליצה.

---

7 אמנם גם בפסח אין ממש בחירה, שהרי מדובר במי שנאנס בפסח הראשון, אבל כוונתנו כאן לומר שבפסח אלו אלטרנטיבות שמעשיו של האדם קובעים באיזו מהן הוא יעסוק. זאת להבדיל מעונשים שונים לנואפות שונות.

אם כן, כל הצמדים הללו באופן בסיסי היו אמורים להימנות כדקדוקים של מצוה אחת לאור העיקרון של השורש הנוכחי. כאשר אנחנו רואים מבנה הלכתי של צמד מצוות, שבו רק מי שלא עשה אלטרנטיבה אחת מתחייב בשנייה, ההנחה הטבעית שלנו היא שהשנייה היא תשלומין לראשונה, ולכן יש למנותן כמצוה אחת עם שני דקדוקים. אמנם במקום שחז"ל מגלים לנו שאלו שתי מצוות, הם מגלים לנו בזה שהיחס בין שני ה'דקדוקים' הללו אינו יחס של תשלומין אלא של הכלה (כמו שראינו לגבי קרבן פסח), ובמקרים אלו יש למנות את שתי המצוות בנפרד.

### מבט נוסף על היחס בין שלושת הצמדים

ראינו שלושה צמדי מצוות, כשבכל צמד יש שתי אלטרנטיבות לקיום המצוה: פסח ראשון ושני, יבום וחליצה ופדייה ועריפה של פטר חמור. לפי מה שהסברנו למעלה (וכפי שכתב גם הלב שמח), צמדים כאלה שייכים מטבע הדברים לשורש הזה, שכן הם עוסקים ביישומים שונים (דקדוקים) של המצוה ולא בפרטי דיניה. ובכל זאת, ישנם הבדלים בין שלושת הצמדים הללו. פסח ראשון הוא חובה גמורה, ורק אם מישהו נאנס מוטל עליו להקריב פסח שני. אולם ביבום ובפטר חמור אלו הן אלטרנטיבות שניתן לבחור ביניהן. בהקשר של יבום מקובל להלכה שעדיף לייבם מאשר לחלוץ, אבל לגבי פטר חמור בפשטות אין אפילו עדיפות לפדות ולא לערוף.<sup>8</sup> ובאמת, יש לשים לב שהרמב"ם משווה את המקרה של פטר חמור ליבום, אבל לגבי פסח שני הוא מסביר זאת מתוך עצמו ואינו קושר זאת לשני הצמדים האחרים.

מכאן היה מקום לתהות שמא רק לגבי פסח שני הרמב"ם תולה את אופן מניית המצוות במחלוקת התנאים האם זה תשלומין או רגל בפני עצמו. אם היה תנא שסובר שעריפה היא תשלומין לפדייה, עדיין הרמב"ם אולי היה מודה שיש למנות כאן שתי מצוות שונות, שכן יש לאדם בחירה בין שתיהן. רק בפסח, שאין בחירה בין האפשרויות, אם התפיסה היא שזה תשלומין אזי היה עלינו למנות את שתי המצוות הללו כדקדוקים של מצוה אחת. כאן יש אולי מקום לדברי הרי"ף.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> אמנם בסוגיית בכורות יג ע"א, שמובאת אצל הרמב"ם בעשה פב הנ"ל, מוכח שעדיף לפדות.



## פרק ה. שיטות רס"ג ור' דניאל הבבלי במחלוקתם עם הרמב"ם

### מבוא

בפרק זה נראה את עמדותיהם של רס"ג ושל ר' דניאל הבבלי, אשר חולקים על הרמב"ם ביחס לעיקרון שנדון בשורש הזה. עמדתו של רס"ג מוצגת כאן לאור דבריהם של ר' דניאל ושל הריפ"פ בביאור שיטתו. נעיר כי רוב הויכוחים בין רס"ג (כפי שמציג אותו הריפ"פ) ור' דניאל לבין הרמב"ם הם ויכוחים מקומיים. העיקרון שאין למנות דקדוקי מצוות מוסכם על כולם, והשאלה היא מהם גבולות הכלל הזה, כלומר, מה מוגדר כדקדוקים. ר' דניאל תוקף את הרמב"ם במצוות מסוימות, ובתשובתו של ראב"ם מצויה תמיד נקודת ויכוח מקומית הנוגעת לסיווגם של דינים כדקדוקי מצוה כוללת או כמצוות עצמאיות. לכאורה אלו אוסף מחלוקות מקומיות, ולכן לא ניכנס אליהן כאן בפירוט. בדברינו נתאר בעיקר שתי נקודות ויכוח עקרוניות שבכל זאת עולות מבין השיטין, ובפרק הבא ננסה לבחון את הקשר בין שתיהן, ודרכן את שורשיו הפילוסופיים-הרמנויטיים<sup>9</sup> של הויכוח.

### שיטת ר' דניאל ורס"ג על צמדי מצוות

ר' דניאל פותח את דבריו בכך שהוא אינו מסכים לנאמר בשורש שלפנינו. אם היו העונשים, או הדינים (=הדקדוקים), אחידים בכל ההופעות השונות, אזי היה מקום למנות אותם כמצוה אחת. אולם כאשר בת כהן שנאפה נענשת בשריפה, ואילו ישראלית שנאפה נענשת בסקילה, מוכח שיש כאן שתי אזהרות שונות. כך גם לגבי קרבן עולה ויורד, ושאר הדוגמאות שמביא הרמב"ם. לעיל כבר ראינו מדוע לפי הרמב"ם השינוי בעונשים אינו רלוונטי לעניין מניין המצוות, שכן לשיטתו בשורש הארבעה-עשר העונש אינו נמנה כמצוה עצמאית (ראה מאמרנו שם).

בהמשך דבריו הוא טוען שבדוגמה של קרבן עולה ויורד ישנם שני רבדים של

<sup>9</sup> הרמנויטיקה היא תורת הפרשנות. ראה על כך להלן.

אלטרנטיבות: העשיר יכול לבחור באופן חופשי בין כשבה לשעירה, ובנוסף לכך יש עוד שתי רמות של קרבנות זולים יותר (דלות ודלי דלות) שתלויות במצבים אובייקטיביים. טענתו היא שכאשר יש לאדם זכות לבחור מרצונו בין אפשרויות שונות, נכון להתייחס אליהן כמצוה אחת, ולכן ברור שכשבה ושעירה הן דקדוקים של מצוה אחת. אולם כאשר הדין אינו תלוי בבחירתו אלא במצבו הכספי, ברור לו שיש למנות את האפשרויות השונות כמצוות עצמאיות. נעיר כי גם בפסח שני אין אפשרות בחירה, והדבר תלוי במצבו של האדם בפסח הראשון (אם הוא היה טמא או בדרך רחוקה). כך הבחנו בסוף הפרק הקודם בין פסח לבין שני הצמדים האחרים. כאן אנו מוצאים את ההבחנה הזו עולה בפירוש בדברי ר' דניאל.

ר' דניאל מעלה שתי הבחנות שמוליכות למנייה כפולה: העדר הבחירה בין האפשרויות, והעונש השונה (הבדל בין ההופעות). ראב"ם בתשובתו טוען כי אין להסתמך על כל אחד מן הקריטריונים שהעלה ר' דניאל בנפרד. העדר הבחירה בין האלטרנטיבות כשלעצמו אינו מספיק על מנת להרבות את המצוות המנויות, וכך גם השוני בין הדינים אינו מספיק (ראה את נימוקיו בתשובתו). לטענתו, הניסוח המתבקש לטיעונו של ר' דניאל כולל ככל הנראה את צירופם של שני הקריטריונים יחד: רק הופעות שונות של מצוה, שתהיינה מאופיינות בדינים שונים, ובנוסף גם אין לאדם בחירה ביניהן - יש למנות כמצוות נפרדות.

אמנם ראב"ם כשלעצמו אינו מקבל גם את הניסוח המורכב הזה. לטענתו הוא לא יעמוד בפני הביקורת כאשר נבחן את מצוות יבום וחליצה, או את מצוות פדיון ועריפה של פטר חמור. בשני צמדי המצוות הללו יש בחירה לאדם בין האלטרנטיבות, ובכל זאת, מכיוון שהדין שונה הן נמנות כמצוות עצמאיות. הוא כמובן צועד לאור שיטת הרמב"ם, אך ר' דניאל לא חייב להסכים לזה, והוא בהחלט יכול למנות כל צמד כזה כמצוה אחת. להלן נראה שרס"ג אכן מונה כל צמד כמצוה אחת.

הראיה אותה הביא הרמב"ם מסוגיית הגמרא בבכורות יג ע"ב לא מהוה בעיה לשיטתם. אמנם מהגמרא שם עולה לכאורה שיבום וחליצה הן שתי מצוות, וכך גם לגבי פדיון ועריפה של פטר חמור, אך אין זה אומר בהכרח שיש למנות אותן בנפרד. ישנן כמה וכמה דוגמאות למצוות שונות שנמנות כמצוה אחת. לדוגמה,

על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

מהגמרא (בבא מציעא ס ע"ב) עולה כי איסורי לקיחת נשך ותרבית הם שני איסורים, וכך נפסק ברמב"ם (מלווה ולווה פ"ד ה"א). אך בספהמ"צ מופיעה מצוה אחת הכוללת את שניהם (לאו רלה, ראה מאמרנו לשורש ט). אנו רואים שהקביעה ההלכתית שיש כאן שתי מצוות לא בהכרח באה לידי ביטוי במניין המצוות. אם כן, גם ביחס לצמדי המצוות הללו ניתן לומר שלמרות שאלו שתי מצוות שונות, כמבואר בגמרא, במניין המצוות הן יופיעו כדקדוקים של מצוה אחת.

### שיטת ר' דניאל ורס"ג בעניין הסיבתיות

למעלה עמדנו על כך שלפי הרמב"ם שלושת הצמדים החריגים נמנים כמצוות בודדות, מפני שבשלושתם הקשר בין מצוה א למצוה ב אינו קשר של סיבה (שאי עשיית מצוה א גורמת לחיוב במצוה ב), אלא קשר של תוצאה (מי שעשה את מצוה א נפטר ממצוה ב). כאשר הדקדוקים קשורים ביניהם בקשר של סיבה (ב היא תשלומין ל-א, כמו דעת חכמים על פסח שני), גם לפי הרמב"ם שני הדקדוקים מצטרפים להימנות כמצוה אחת. ואילו כשהקשר הוא ללא אלמנט של סיבה, לשיטתו אלו שתי מצוות.

לעומת זאת, ר' דניאל ורס"ג ככל הנראה אינם רואים הבדל בין סוגי הקשרים הללו. בכל המקרים שישנו קשר בין שתי המצוות, בין אם הוא קשר של סיבה ובין אם הוא קשר של תוצאה, מבחינתם מדובר במצוה אחת. וכך כותב הריפ"פ על הסברו של הרמב"ם לגבי פסח שני:

ודבריו אלו תמוהים מאוד אצלי, דודאי הקושיא היא קושיא עצומה, ותירוצו אינו מעלה ארוכה ואינו מובן כלל. דמה בכך דשני רגל בפ"ע הוא, וחייב כרת עליו כמו על הראשון. מ"מ ודאי לענין מניין המצוות, לפי מה שהשריש הרמב"ם ז"ל כאן, אינו אלא אחד מדקדוקי מצות פסח ראשון, ואין ראוי למנותו מצוה בפ"ע. שאחר שחייב הכתוב לעשות פסח ראשון, וקבע זמנו בי"ד ניסן, חזר ודקדק בקרבן זה ואמר שמי שיהיה אז טמא או בדרך רחוקה, או לשאר המקרים שלא עשה את הראשון בזמנו יעשה את השני בי"ד באייר. אבל אותן שעשו את הראשון בזמנו אי אפשר

לעולם שיתחייבו בשני.

הוא עומד על נקודת המחלוקת: הרי גם לשיטת רבי ישנו קשר בין פסח ראשון ושני, ומדוע הרמב"ם מונה אותם כשתי מצוות? הוא כנראה לא מוכן לראות הבחנה בין קשר סיבתי לבין קשר אחר, כפי שהסברנו לעיל בשיטת הרמב"ם. לאחר מכן הוא מזכיר סברא דומה לזו שהעלינו למעלה לחלק בין הצמדים:

ומה בין זה לקרבן עולה ויורד שהכניס הרמב"ם ז"ל כאן בכלל שורש זה וחשבהו לדקדוקי מצוה. אדרבה, פסח שני גרע טובא טפי לענין זה מקרבן עולה ויורד. דפסח שני ודאי יותר ראוי לומר שאינו אלא אחד מדקדוקי פסח ראשון, משום דעכ"פ לכתחילה עיקר המצוה מוטלת חובה על כל ישראל לעשות דוקא פסח ראשון. אלא שאם אירע לו לאדם איזה מקרה שלא עשה את הראשון אז הוא שאמרה תורה שעדיין לא עבר זמן מצוות פסח לגמרי, וחייבתו לעשות פסח ב"ד אייר. משא"כ התם בקרבן עולה ויורד, דהעשיר עיקר מצוות ומעיקרא אינו אלא קרבן עשיר, וכן הדל והיותר דל, כל אחד בקרבנו שהטיל עליו הכתוב חובה להביאו זו היא מצותו מעיקרא מתחילת חיובו. ולזה ראוי לומר דכל אחד מצוה מיוחדת בפ"ע הוא.

הוא טוען שפסח שני מגיע כהשלמה לראשון, שהרי לכתחילה כולם מצווים לעשות פסח ראשון. אבל בקרבן עולה ויורד כל אחד מהחיובים הוא מלכתחילה כלפי אדם מסויים, ואין כאן בכלל אלטרנטיבות שניתן לבחור ביניהן, ובודאי שאף אחת מהן אינה השלמה לאחרת.

אם כן, המחלוקת בין הראשונים נוגעת למושגים של סיבתיות: אותם ראשונים אינם רואים הבדל בין קשר סיבתי לקשר תוצאתי בין צמד הלכות, ואילו הרמב"ם רואה הבדל כזה.

**שיטתם בעניין ההכללה**

באשר למחלוקת בין הרמב"ם לרס"ג ור' דניאל יש להדגיש עוד נקודה חשובה. הריפ"פ כאן מסביר שחשוב לחלק בין שני סוגי הופעה של דקדוקי מצוה בתורה: דודאי הדבר ברור דכל מצווה הכתובה בתורה בדרך כלל, ואח"כ ביאר

על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

הכתוב בפרט כל דקדוקיה ודיניה, אע"פ שדקדוקים ודינים אלו מפורשים בקרא כל אחד בפני עצמו, מ"מ אין ספק כלל שאין למנותם במניין המצוות בפ"ע. ואין חולק בזה כלל. אבל יש הרבה מצוות פרטיות בתורה, והרבה מהן כתובות כל אחת בפרשה מיוחדת בפ"ע, ואין בהן בתורה כלל שיכלול כולן כאחת, עכ"פ בדרך כלל, ובכל זאת הכניסן הרמב"ם ז"ל בכלל שורש זה וחשבן לדקדוקי מצווה, וחרץ משפטן שלא למנותן אלא במצווה אחת.

כלומר, יש לחלק בין מצב בו התורה עצמה כוללת את הפרטים לכלל אחד, שם לכל הדעות יש למנות רק מצוה אחת, לבין מצב שבו אין הכללה מפורשת כזו בתורה, ושם נחלק רס"ג על הרמב"ם.

משמעות הדברים היא שהעיקרון של השורש כשלעצמו הוא מוסכם. אין למנות דקדוקי מצוה בפני עצמם. השאלה שבמחלוקת היא האם אנחנו יכולים להחליט על הכללה של דקדוקים והתכתם למצוה אחת כוללת לבדנו, או שמא רק כאשר התורה עצמה אומרת זאת ניתן להסיק שאלו דקדוקים של מצוה אחת.

אמנם, לקראת סוף דבריו הוא מעיר על רס"ג והראשונים שעמו, שבניאוף מנו שלוש מצוות אף שהתורה עצמה כללה אותן בפירוש למצוה אחת:

היא ודאי לכאורה השגה גדולה על רבנו הגאון והבה"ג ז"ל וסיעתם, שמנו אשת איש בת כהן ואשת איש בת ישראל ונערה המאורשה כל אחת מצוה בפ"ע. דהרי זהו ודאי לכאורה נגד עיקר יסוד שורש זה שלפנינו, דהא בהנך שלשה יש לנו בתורה מצווה כללית שכוללת כולן בדרך כלל כאחת, ואח"כ ביאר הכתוב בתנאים ודקדוקי המצוות בפרט, שחילק בין אשת איש בעולה בת ישראל לבת כהן ולנערה המאורשה בתולה. וא"כ ע"פ יסוד שורש זה ראוי למנותן מצוה אחת, ואעפ"כ מנאום כל אחת ואחת מצוה בפ"ע.

הריפ"פ מסתמך כאן על מה שהרמב"ם עצמו כבר מזכיר, ששלוש המצוות הללו נכללו בפירוש בתורה עצמה (ולכן על כולם להודות שזו מצוה אחת), שכך כתב הרמב"ם בדבריו כאן:

והוא כי מצוה אחת (ל"ית שמז) מכלל המצוות הוא אמרו יתעלה לא

תנאף... אחר כן ביאר הכתוב שייהרג העובר על לאו זה, והוא אמרו ית' (קדושים כ) מות יומת הנואף והנואפת... ובבאור אמרו בסנהדרין הכל היו בכלל הנואף והנואפת הוציא הכתוב את בת ישראל לסקילה ואת בת כהן לשריפה. ירצו בזה שאיסור אשת איש כולל כל מי שאמר הכתוב בהם מות יומת הנואף והנואפת אבל הבדיל הכתוב במיתה זו ושם קצת האישים בשריפה וקצתם בסקילה.

בתחילת דבריו הרמב"ם מציג פסוק שכולל את שלושת המקרים הללו בכלל עבירה אחת (של ניאוף), ולאחר מכן הוא מצביע על דרשת חז"ל שאומרת זאת בפירוש. לכאורה נראה מכאן שהראשונים הללו חולקים על עיקר השורש, ולא רק על היכולת לעשות הכללה בעצמנו כשהתורה אינה עושה זאת בפירוש. אך בהמשך דוחה הריפ"פ את הדברים ותולה זאת בשינוי העונש (כבר ענינו על כך לעיל וראינו שלפחות לשיטת הרמב"ם שינוי העונש בין העברייניות הללו לא יעלה ולא יוריד. ראה על כך עוד להלן), ומסיק שעיקר השורש מוסכם על כולם והמחלוקת היא רק לעניין ההכללה, ע"ש.

כעת הוא מביא דוגמה למקרה שבמחלוקת:

כמו כל מיני הנגעים, שכל מין ומין כתוב בפרשה מיוחדת בפ"ע, הכוללת כל פרטי ודקדוקי טומאתו וטהרתו של אותו מין ממיני הנגעים, בהרת בפ"ע ושאת בפ"ע מכוה בפ"ע נתקים בפ"ע וכל כיו"ב, ואין בהם בתורה כלל אחד שיכללם כולם יחד בדרך כלל, ואעפ"כ חשבן הרמב"ם ז"ל כולם לפרטי ודקדוקי מצוה אחת כללית, ומנאן (מצוה קיאה) מצוה אחת שכוללת כל מיני צרעת אדם עי"ש.

ובהמשך דבריו הוא מראה כך גם לגבי קרבן עולה ויורד, שגם הוא מופיע בתורה ללא הכללה מפורשת.

כעת הוא מסביר את יסוד המחלוקת (וזו נקודה חשובה מאד להמשך דברינו):

אבל רבנו הגאון ז"ל לא שמיעא ליה ולא ס"ל סברא זו כלל. ולא מנה כל מין ומין ממיני מראות נגעי אדם מצוה בפ"ע, וטעמו ונימוקו עמו. שאין לנו במנין המצוות אלא לשון התורה. ומאחר שאין לנו בתורה מצוה אחת כללית לכל מראות נגעי אדם כולם, אלא כל אחד ממיני הנגעים הללו נתייחדה לו בתורה פרשה מיוחדת בפ"ע, אין מקום לומר שאין כולם אלא תנאים ודקדוקי מצוה אחת כללית, שאינה כתובה כלל בתורה.

ואיך נעשה אנחנו מצווה כללית שלא נאמרה למשה בסיני, ואינה כתובה בתורה, ונאמר דכל פרשיות הללו אינם אלא דקדוקי המצוה הכללית הזאת אשר לא כתובה? וע"כ אין לנו אלא לומר שכל אחת ממראות נגעי אדם אלו נמנה מצוה בפ"ע, כדרך שנאמרו בסיני וכתובים בתורה. ישנה הסכמה שדקדוקי מצוה אינם נמנים כל אחד לחוד, גם אם הם מופיעים בפירוש בתורה. המחלוקת היא בשאלה האם דקדוקים שהתורה עצמה אינה כוללת אותם אכן נחשבים דקדוקים של מצוה אחת. דעת רס"ג היא שבמקום בו דקדוקי המצוה מופיעים בפירוש בתורה, ואין כלל שכולל את כולם בפירוש למכלול אחד, יש למנות את דקדוקי המצוות הללו כמצוות עצמאיות, ולפי הרמב"ם הדקדוקים נמנים כמצוה אחת ואנו מכלילים מדעתנו. תמצית המחלוקת היא באשר ליכולת להכליל בעצמנו את הפרטים בתורה למכלול אחד.

#### **סיכום: שתי נקודות המחלוקת העיקריות**

נמצאנו למדים שעל אף שאין מחלוקת בעיקר דברי הרמב"ם בשורש זה, שכן אף אחד לא מציע למנות את כל דקדוקי המצוות כמצוות עצמאיות, בכל זאת יש כמה נקודות השנויות במחלוקת, ולפחות שתיים מהן עיקריות, והן הפכיות זו מזו:

- 1. הסיבתיות:** האם למנות את צמדי המצוות המהוות אלטרנטיבות (יבום וחליצה, פדיון ועריפה של פטר חמור, ופסח ראשון ושני) כמצוות מאוחדות (רס"ג ור' דניאל) או כצמדי מצוות נפרדות (רמב"ם). הצענו שהמחלוקת היא האם להבחין בין סוגי קשר שונים בין מצוות, סיבתיים ותוצאתיים, או שבכל מצב בו יש קשר יש למנות רק מצוה אחת.
- 2. ההכללה:** במקרים שבהם התורה עצמה מכלילה את הדקדוקים לכלל חיוב אחד, לכל הדעות לא מונים אותם בנפרד. אולם כאשר הדקדוקים כתובים בנפרד ואין פסוק שמכליל אותם למצוה אחת, רס"ג ור' דניאל סבורים שאיננו מכלילים מדעתנו, ואנו מונים אוסף של מצוות נפרדות, ואילו הרמב"ם סבור שגם במקרה כזה מדובר במצוה אחת ואנו מבצעים את ההכללה מדעתנו. בפרק הבא נערוך דיון פילוסופי קצר ונשוב להבנת מחלוקת הראשונים בה אנו דנים כאן.

## פרק ו. סיבתיות ואינדוקציה: מדע ופרשנות

### מבוא: הגישות שבבסיס המחלוקת

בפרק הקודם עמדנו על שתי המחלוקות העיקריות בין הרמב"ם לבין רס"ג ור' דניאל, אשר עוסקות בהכללה ובסיבתיות. נראה כי למחלוקת בשאלת ההכללה יש שורשים עמוקים יותר. ר' דניאל הוא אמפיריציסט, כלומר מתבסס על נתונים תצפיתיים (בהקשר התורני התצפית היא על הטקסט המקראי, ולא על העולם כמו בהקשר המדעי). המיון שלו מבוסס על מה שהוא מוצא בתורה עצמה: אם בתורה עצמה מופיעות מצוות נפרדות והתורה אינה כוללת אותן בעצמה, הוא אינו מכליל אותן. מבחינתו אלו הם הנתונים העובדתיים והוא נצמד אליהם. הרמב"ם, לעומתו, הוא רציונליסט, כלומר פועל מכוח שכלו ולא רק מכוח נתונים אמפיריים. לכן הוא מוכן להכליל מסברתו, גם במקום שהתורה אינה עושה זאת. בתחילת הפרק הקודם ראינו שר' דניאל טוען כנגד הרמב"ם שדקדוקי מצוה שדיניהם שונים (כמו עונשי הנואפות), צריכים להימנות כמצוות נפרדות. הרמב"ם, לעומתו, אינו סובר שחילוק בעונשים מעיד בהכרח על חילוק לעניין מניין המצוות. דומה כי גם המחלוקת הזאת קשורה להבדל העקרוני שבין שתי הגישות הללו. הרמב"ם הוא רציונליסט, ולכן גם אם העובדות מורות על הפרדה הוא מפעיל את סברתו ומכריע מכוחה, ואינו נכנע לעובדות היבשות. ר' דניאל, לעומתו, הוא אמפיריציסט, ולכן במקום שהתורה מפרידה בין הדקדוקים וקובעת גדרים שונים לכל אחד מהם, הוא נצמד לנתונים שבטקסט המקראי ומסיק שאם המקרא מחלק אותם מדובר בהכרח במצוות שונות.

דוגמה נוספת היא קושייתו של ר' דניאל, מדוע אנחנו לא מונים את פדיון בכור אדם, הקרבת בכור בהמה טהורה, ודיני פטר חמור כמצוה אחת. הרי כל אלו בכורות, ומה בכך שדיניהם שונים? לכאורה זה ממש דומה לשלוש הנואפות שנענשו בעונשים שונים על אף שעניינן אחד (כולן נואפות). גם כאן יש גישה של היצמדות לטקסט, על אף שבסברא היה מקום גדול לחלק בין המקרים. דיון זה מעורר קונוטציה מיידית לשאלות אותן העלה הפילוסוף דיוויד יום, שגם הוא עסק בשתי אלו ובקשר ביניהן. ואכן, אלו שתי הסוגיות היסודיות שעומדות



על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

בבסיס הויכוח בין רציונליזם לבין אמפיריציזם, גם בהקשר הפילוסופי הכללי. אמנם הדיון של יום לא עסק בפרשנות, אלא במדע ובחקירה המדעית, אך כפי שנראה להלן ישנו קשר ברור בין דבריו והפולמוס שהם חוללו, לבין הסוגיות שלנו אשר עוסקות בשאלות פרשניות. נתחיל את הפרק בדיון קצר בדבריו של יום, כתשתית להסבר מחלוקות הראשונים אותן תיארונו בפרק הקודם.

### **הבעיות היומיאניות: על הכללה, סיבתיות והקשר ביניהן<sup>10</sup>**

בתחילת העת החדשה החלו כמה פריצות דרך מדעיות משמעותיות, והמדע החל את דרכו המודרנית. במאה ה-17 העלה הפילוסוף דיוויד יום כמה תהיות אודות הנחות היסוד של המדע החדש, האמפירי, ובכך איים למוטט מבחינה פילוסופית את המסד הפילוסופי עליו הוא בנוי, כלומר את ההצדקה לעצם המתודה המדעית. שתי הבעיות המרכזיות בהן דן יום היו בעיית הסיבתיות ובעיית האינדוקציה (=ההכללה). ההתייחסות לבעיות הללו עוררה את עמנואל קאנט ממה שהוא עצמו כינה "התרדמה הדוגמטית שלי", וגרמה לו לפתח את הפילוסופיה המהפכנית שלו. עד ימינו אלה מפלגות הבעיות הללו, בצורות שונות, את העוסקים בפילוסופיה של המדע, ויוצרות אצלם תפיסות שונות לגבי תפקידיו של המדע ולגבי הצדקת המתודות שלו. נתאר כעת בקצרה (ובסכמטיות, מחמת קוצר המצע) את הבעיות ואת הפתרונות שהוצעו להן.

בעיית האינדוקציה מתוארת כך: יום שאל על מה מבוססת אמונתנו שדברים שהתרחשו כמה פעמים עד כה ימשיכו להתרחש גם בעתיד? האם העובדה שכל העצמים בעלי המסה שראינו עד כה נטו ליפול לכיוון כדור הארץ, מספיקה בכדי לבסס מדעית את הטענה הכללית (=החוק המדעי) שכל עצם בעל מסה חייב לעשות

---

10 לתיאור מפורט יותר של הבעיות היומיאניות, ראה בתחילת ספרו של הוגו ברגמן, הפילוסופיה של עמנואל קאנט. השלכות לפילוסופיה המודרנית של המדע מתוארות בכל ספר העוסק בתחום זה. תיאור הכולל קישור לתחום התורני מופיע בחלק הראשון של ספרו של מנחם פיש, לדעת חכמה. סקירה מקיפה ותמציתית של הגישות השונות ביחס לתורת ההכרה בכלל, ניתן למצוא בפרק ט של ספרו של ברגמן, מבוא לתורת ההכרה, הקרוי: "השכלנות של העולם". ראה על כך בהרחבה גם בתחילת הספר שתי עגלות וכדור פורח, וביתר פירוט בשער השני של הספר את אשר ישנו ואשר איננו. ניתוח שיטתי יותר של הסיבתיות והבעייתיות היומיאנית מצוי בספרו של מ. אברהם, מדעי החופש, ידיעות ספרים 2013, בפרק החמישי.

כן (גם בעתיד)? ובכלל, האם ניתן להקיש מאוסף העובדות הפרטיות שצפינו בהן על קיומו של כח כללי בטבע (כמו כח הגרביטציה)? ההכללה היא ספקולציה שאין לה כל עיגון בעובדות הנצפות, ולכן, טען יום, היא אינה מוצדקת.

תשובה אפשרית לשאלה זו יכולה להסתמך על עקרון הסיבתיות. הנחה של אדם סביר היא שהנפילות של העצמים אותם ראינו, כמו כל אירוע טבעי אחר, כפופה לעקרון הסיבתיות. כלומר היא לא התרחשה ללא סיבה. מהי אותה סיבה? אנו מכנים אותה 'כח המשיכה' אותו מפעילה עליהם המסה של כדור הארץ. לכן המסקנה המתבקשת היא שכל זמן שמסה זו תהא עדיין קיימת, גופים בעלי מסה ימשיכו להימשך אליה. אם כן, האינדוקציה יכולה להיות מבוססת על עקרון הסיבתיות.

אך יום המשיך וטען כי אין בכך פתרון של ממש לבעיית האינדוקציה, וכאן הוא העלה את בעיית הסיבתיות. כאשר אני רואה עצם שנופל לכדור הארץ, אני מסיק שקיומו של כדור הארץ הוא הסיבה לנפילתו. כך גם הכנסתו של ענף עץ לתוך אש תגרום סיבתית לשריפתו, וגם בעיטה בכדור תגרום למעופו. אלא שהקביעות הסיבתיות הללו אינן מבוססות אמפירית (=תצפיתית). אין בכל התופעות שצפינו בהן אפילו רמז לכך שהכנסת הענף לאש היתה הסיבה הגורמת לשריפתו. לכל היותר ניתן לקבוע שתמיד זה קורה בעקבות זה, כלומר שישנה עקיבה זמנית בין הכנסת עץ לאש לבין שריפתו. אפשר לקבוע גם שההכנסה היא תנאי מספיק מבחינה לוגית לשריפה, אולם יחס הגרימה האקטיבי אינו עולה מן התצפיות כשלעצמן. הוא הדין לגבי כל קשר סיבתי: תצפית על בעיטה בכדור אינה מעידה שהמעוף שלו הוא תוצאה שנגרמה מהבעיטה. לכל היותר נוכל להסיק שכדורים עפים אחרי בעיטות. את הגרימה עצמה לא ניתן לראות בשום צורה שהיא (בחושים, או במכשירים).

אם כן, לא ניתן לפתור את בעיית האינדוקציה באמצעות הנחת הסיבתיות, שכן הנחת הסיבתיות עצמה מבליעה בתוכה ספקולציה דומה לזו שאנו מוצאים בהכללה - זוהי אותה בעיה מזווית שונה (וכך אכן עולה מהניתוח הקאנטיאני של הבעיות הללו. ראה על כך להלן).

### שתי מסקנות אפשריות: אמפיריציזם ורציונליזם

שאלותיו של יום מניחות גישה אמפיריציסטית. הנחתו היא שדבר שאינו עולה מתצפית לא יכול להיות בר תוקף. הוא הראה שהסיבתיות והאינדוקציה אינה מבוססות על תצפית, ומכאן שהחוקים הכלליים של המדע אינם בני תוקף.

יום מסיק שהסיבתיות, במובן של קשרי גרימה, היא פיקציה אנושית, ואין לה כל אחיזה במציאות. לדעתו, זו אינה אלא המצאה של ההכרה האנושית, אשר נעזרת בה בכדי לסדר את עולם התופעות. בעולם כשלעצמו אין כל יסוד להניח שקיימים קשרי גרימה, וגם אין יסוד להניח שהחוק הכללי אותו הסקנו אכן מתאר את המציאות עצמה. הוא אינו אלא צורת ארגון שלנו עבור העובדות. הדבר היחיד שניתן מבחינתו לומר על העולם עצמו הוא העובדות הקונקרטיות שבהן צפינו באופן ישיר (לדוגמה, שהכדור ששיחקנו בו אתמול אכן נופל לכדור הארץ, או עף בעקבות הבעיטה שקיבל). ההכללות והקשרים הסיבתיים אינם אלא אמירות עלינו עצמנו ועל הכרתנו, ולא על העולם כשהוא לעצמו.

כך לדוגמה יש לראות את חוק הגרביטציה. האמפיריציסט טוען כי אין במציאות 'כוח גרביטציה', שכן אף אחד אינו יכול לצפות בו. ישנו חוק גרביטציה, שמתאר את ההשפעה ההדדית של שתי מסות זו על זו, אך לא כוח שמפעיל את החוק הזה. הכוח הוא מושג תיאורטי, שאמנם נוח לנו להשתמש בו, אך לא בהכרח קיים דבר כזה במציאות. זוהי צורה של הכללה אלגנטית, שכל עצמה לא מיועדת אלא לנוחיות השימוש.

עד כאן עסקנו בהכללה התיאורטית. מתוך שיקול דומה מסיק יום מסקנה דומה לגבי הסיבתיות. הוא טוען שהסיבתיות היא יחס לוגי-זמני בין אירוע א לבין אירוע ב. אירוע א מהווה תנאי לוגי מספיק, הקודם בזמן, לאירוע ב. הקביעה שאירוע א 'גרם' להתרחשותו של ב אינה מבוססת, ולכן איננו יכולים להסיק אותה. תיאוריה מדעית יכולה לקבוע: "אם קרה א יקרה ב", אולם היא איננה יכולה לטעון: "בגלל שקרה א יקרה ב".

אך מה אם יבוא מישהו ויאמר שהוא הסיק את החוק הכללי (כלומר ביצע את ההכללה), או את קיומו של קשר סיבתי (=גרימה), מתוך סברא אפריורית, ללא תצפית? יום, כאמפיריציסט, דוחה זאת על הסף. הואקום הזה, שאינו מקבל

קביעות של סיבתיות או הכללות כאמינות, אלא רק עובדות פרטיות שנצפות באופן ישיר, הוא תוצאה של האמפיריציזם.<sup>11</sup> אנו רואים שדרישותיו הגבוהות של יום לוודאות אמפירית מוליכות אותו לספקנות כמעט גורפת.<sup>12</sup> כיצד ניתן לענות על תמיהותיו של יום? רק על ידי ויתור על האמפיריציזם הקיצוני שלו. אם נהיה מוכנים לקבל את הקביעה שקיים קשר של גרימה בין האירועים גם בלי לצפות בגרימה הזו באופן ישיר, נוכל לענות ליום ולומר שאמנם התצפית אינה יכולה להוות בסיס לקביעות כוללות או לקביעות של קשר סיבתי, אבל אנחנו בכל זאת מקבלים אותן מסיבות רציונליסטיות (ולא אמפיריות). הרציונליזם הוא האלטרנטיבה היחידה לואקום האמפיריציסטי.<sup>13</sup> עמנואל קאנט היה זה שהציג את העמדה הרציונליסטית ובכך ענה לטענותיו של יום. אמנם טיעונו אינם מספקים (ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח, בעיקר בחטיבה השלישית), ולהלן נדון בכך עוד.

לצורך ההמשך נעיר כי קביעות אלו לכאורה כל כולן מצויות בתחום הפילוסופיה של המדע. על פניו, נראה שאין להן השפעה של ממש על מהלכו של המדע והמחקר המדעי עצמו. המדע יכול לאמץ את ההגדרה של יום לסיבתיות, ולהמשיך בפעולתו כרגיל. אמור מעתה, אנו מגלים 'תנאים מספיקים קודמים בזמן' להתרחשויות ותופעות, אך לא את ה'סיבות' שלהן. כל הפעילות המדעית יכולה להימשך כרגיל, ובאותה צורה עצמה כמו שהיא התנהלה לפני יום, והשינוי הוא רק במילים בהם

11 בספר השלישי של הקוורטט, אנוש כחציר, עומד אברהם על כך שהגישה האנליטית, שעומדת בבסיס האמפיריציזם, מבוססת על הקוטב הקבלי הקרוי 'דין', בעוד הגישה הסינתטית מבוססת על הקוטב הקרוי 'חסד'. כאן אנחנו רואים השתקפות של ההבחנה הזו: בעולם האמפיריציסטי כל עובדה עומדת לעצמה. היא אינה קשורה לאחרות בקשרים סיבתיים, וגם אינה נכללת עמן בקבוצה שמצייתת לחוק כללי כלשהו. זוהי תמצית התמונה של עולם של 'דין', שאינו אלא פירוד. הוא מסביר שם שבעולם המחשבה והחשיבה קוטב ה'דין' הוא ספירת הבינה, וקוטב ה'חסד' שייך לעולם של ספירת החכמה. בינה היא הבנת דבר מתוך דבר, כלומר היא עוסקת בכללי הלוגיקה, בחשיבה האנליטית. החכמה, לעומתה, היא מכלול האמיתות שאינן גזירות לוגיות אלא תוצאות של אינטואיציה (או אולי החכמה היא כוח האינטואיציה, שמניב אמיתות כאלה, בעצמו). בטרמינולוגיה הנוכחית נכנה זאת 'רציונליזם' (אמון בשכל הישר, כלומר באינטואיציה, ולא רק בלוגיקה ובתצפית הישירה).

12 זוהי תופעה שנדונה בהרחבה בכל ספרי הקוורטט של שתי עגלות וכדור פורח.  
13 בשני הספרים הראשונים של הקוורטט, עמדנו על כך שאמפיריציזם קיצוני מבוסס על אנליטיות, ואילו רציונליזם אינו אלא שם נרדף לעמדה הסינתטית (שכן אין לו ביסוס אפשרי אחר, פרט לה).

משתמשים. להלן נראה שגם זה לא מדויק.

### מדע ופרשנות

התמונה אותה תיארונו נוגעת לסוגיות יסוד בפילוסופיה של המדע. ראינו שתי גישות עקרוניות ביחס לשאלת מעמדו של השכל לעומת הניסיון והתצפית: הרציונליסט מקבל הכללות ומסקנות בדבר קשרים סיבתיים, על אף שאין להן בסיס אמפירי ישיר, ואילו האמפיריציסט ממאן לעשות זאת.

בעולם הפרשנות קיימות מחלוקות דומות מאד (אם כי הן מופיעות מאוחר יותר בהיסטוריה, ובדרך כלל לא נקשרות ישירות לשאלות היומאניות), הן ביחס לפרשנות של טקסטים ספרותיים, או יצירות ספרותיות, ולאחר מכן גם ביחס לפרשנות של טקסטים משפטיים.<sup>14</sup> סוגיות אלו מכוננות את התחום הקרוי 'הרמנויטיקה' (=תורת הפרשנות).

גם בתחומים הללו עולות שאלות בדבר תקפותן של הכללות ומסקנות פרשניות. השאלות מנוסחות במונחים של יכולת לקלוע לכוונת המחבר/היוצר, או לפירושה ה'אמיתי' של היצירה, או הטכסט. הטענה הבסיסית היא שמה שעומד לנגד עיני הפרשן הוא אך ורק הטקסט, או היצירה האומנותית, ומתוכם הוא מנסה להגיע לכוונת המחבר/היוצר, באמצעות הכללות ומציאת קשרים בין חלקים שונים של האובייקט הנצפה/מתפרש. אך פרשנויות כאלה לעולם אינן יכולות להיגזר בצורה אמפירית טהורה מהטקסט, ותמיד יש בהן מימד של סברת הפרשן ומחשבותיו. לכן עולות ביקורות אודות תקפותן של ההכללות הללו.<sup>15</sup>

גם בהרמנויטיקה יש שתי גישות בסיסיות: האמפיריציסטית, זו שנצמדת רק לדברים שעולים מהטקסט עצמו ללא הכללות וקשרים ספקולטיביים. החלקים הקיצוניים בין הדוגלים בגישות אלו הגיעו במאה העשרים למסקנה שאין כל משמעות לפרשנות ביחס ל'אמת' כלשהי שמצויה מחוץ לפרשן עצמו. ההכללות אינן אלא אמירות של הפרשן ועל הפרשן, ולא על היצירה (זוהי העמדה הקרויה בעולם ההרמנויטיקה 'דקונסטרוקציה', מבית מדרשו של הפילוסוף היהודי-

14 ראה על כך בהרחבה בספר הרביעי של הקוורטט של מ. אברהם, רוח המשפט.

15 ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, בין מחקר לעיון - הרמנויטיקה של טקסטים קאנוניים, אקדמות ט.

צרפתי ז'ק דרידה). גם כאן הדרישות האמפיריציסטיות הקיצוניות מוליכות לואקום. לעומתן, עומדות גישות 'נאיביות' יותר, אשר הצד השווה לכולן הוא מידה של רציונליזם, כלומר, נכונות לקבל הכללות ומסקנות מסברא אפריורית, גם אם הן אינן נגזרות באופן חמור מתוך הטקסט עצמו. לפי בעלי עמדות אלו, אנו לא רק מקבלים מסקנות כאלה (שהרי את זה עושים גם הדקונסטרוקציוניסטים), אלא שאנו גם מאמינים שהן 'תקפות' במובן כלשהו (או ביחס ליצירה עצמה, או אפילו ביחס לכוונות היוצר).

כעת נוכל לחזור ולראות שהמחלוקות אותן תיארונו בין רס"ג ור' דניאל לבין הרמב"ם סובבות גם הן סביב הצירים הללו.

#### **בחזרה למחלוקת רמב"ם ורס"ג**

בפרק הקודם ראינו שקיימות שתי מחלוקות עקרוניות הפכיות בין הרמב"ם לבין רס"ג ור' דניאל: האחת בענייני העקרוני של השורש, כלומר האם ניתן להכליל כמה מצוות שמופיעות לחוד במקרא ולהבין שהן הסתעפויות של עיקרון כולל אחד. הרמב"ם טען שכן, ורס"ג ור' דניאל סברו שלא. המחלוקת השנייה נגעה למצוות שנראות כתלויות זו בזו, כמו פסח שני שבפסחות הוא תשלומין לפסח ראשון, כלומר, לכאורה נראה כי אי הקרבת פסח ראשון היא סיבתו של חיוב הקרבת פסח שני. הרמב"ם טען שלמרות זאת ניתן לנתק ביניהן ורס"ג ור' דניאל טענו שלא.

לאור דברינו למעלה ניתן לראות כי שתי המחלוקות ההפכיות הללו נובעות משורש אחד. אמונתו של הרמב"ם באפשרות להכליל אוסף של מצוות פרטיות שמופיעות בנפרד במקרא מבטאת אמון בעקרון האינדוקציה. במונחי ההקדמה הפילוסופית דלעיל, ניתן לומר כי הרמב"ם הוא רציונליסט שמאמין באינטואיציה המכלילה, ומקבל אותה על אף שאין לה בסיס אמפירי ישיר.

לעומתו, רס"ג ור' דניאל הם אמפיריציסטים, ולכן הם אינם מוכנים לקבל הכללות וקשרים סיבתיים שאינם עולים מתצפית ישירה. כפי שראינו, זו גופא הטענה שלהם כלפי הרמב"ם: כיצד הוא עושה הכללות שאין להן עוגן בכתוב?! כאשר הכתוב עצמו מכליל את הפרטים לכלל אחד, גם הם מודים שמדובר בחלקים

על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

של מצוה אחת. אך בלי הכללה מפורשת כזו, מצוות שמופיעות לחוד במקרא יפורשו על ידם כמצוות עצמאיות. הם נצמדים לעובדות התצפיתיות באדיקות אמפיריציסטית.

ניתן לראות בדברי הרמב"ם עצמו התייחסות שמשקפת שאכן כך הוא הבין את המחלוקת שיכולה להתעורר ביחס לדבריו בשורש זה:

וכבר טעו בזה רבים וכל מה שמצאו כתוב מנו מבלתי השתכלות בשורש המצוה ולא לדקדוקיה או תנאיה.

במשפט זה הרמב"ם מאבחן את הבעיה של אותם שטעו בשורש זה: הם לא מוכנים 'להשתכל', כלומר להבין בשכל את שורשיה של המצוה, וכך להסיק שאלו אותם שורשים כמו מצוות אחרות. מה שמונע את האמון בהכללה, הוא אי המוכנות לבחון את שורשיה של המצוה, שכן השורשים הללו אינם תוצר תצפיתי של העובדות ההלכתיות-מקראיות.<sup>16</sup> ה'השתכלות' אינה אלא החשיבה ההגיונית, כלומר הרציונליזם. האמפיריציסטים מתנגדים ל'השתכלות' ככלי להכרת העולם, ומתמקדים בהסתכלות, כלומר בתצפית החושית הישירה.

אם כנים דברינו בביאור המחלוקת הראשונה, זו שעוסקת בהכללה, נראה כי גם המחלוקת השנייה, אשר עוסקת בסיבתיות ההלכתית, נובעת מאותו מקור. הרמב"ם, האינטואיציוניסט, מוכן גם להאמין בסיבה 'גורמת', ולכן הוא מבחין בין תנאי לוגי להתרחשות אירוע כלשהו לבין סיבתו של אותו אירוע. הרמב"ם, כמו גם הרציונליסט המדעי, מבחין בין האמירה: 'אם א אז ב (=התנייה לוגית), לאמירה: 'בגלל א לכן ב' (=יחס של סיבה גורמת). הרס"ג ור' דניאל, לעומתו, ממשיכים להיצמד לגישתו של יום האמפיריציסט, והם מזהים את ההתנייה הלוגית עם הגרימה הסיבתית (בגלל שהקשר הסיבתי אינו תוצר של תצפית אלא של חשיבה, כפי שטען יום).

מבחינתם העובדה שפסח שני אינו קרב אלא על ידי מי שלא הקריב פסח ראשון, משמעותה היא שאי הקרבת פסח ראשון היא 'סיבתו' של החיוב להביא פסח שני.

16 ראה דברינו על השורש השני, שם הסברנו בדברי חלק מן הראשונים שביסודה של כל אנלוגיה עומדת אינדוקציה. שיטת הרמב"ם הינה להיפך: ביסוד כל אינדוקציה עומדת אנלוגיה. מכיון שכך, אי מוכנות להבין את העיקרון הכללי שעומד ביסוד כל מצוה (=לרדת לשורשה), שגורם גם לדמיון בינה לבין מצוות אחרות, מונעת את ההכללה האינדוקטיבית שלהן ויצירת עקרון-על שמבוסס עליהן.

לשיטתם, סיבה אינה אלא קשר לוגי. הרמב"ם, לעומתם, טוען שאכן רק מי שלא הביא פסח ראשון חל עליו החיוב להביא פסח שני, אולם זוהי התנייה לוגית, ואין לזהותה עם סיבה גורמת. לדעתו, זה בהחלט יכול להיות קשר תוצאתי. לפי רבי (החולק על רבנן) פסח שני אמנם מובא רק על ידי מי שלא הביא את הראשון, אולם אי ההבאה של הראשון אינה סיבת החיוב להביאו אלא רק התנאי הלוגי לחלותו של החיוב. החיוב של פסח שני הוא חיוב עצמאי שחל על כל אחד (אלא שהקרבת הראשון פוטרת ממנו). לעומת זאת, חכמים סוברים שאכן יש קשר סיבתי בין שתי המצוות הללו, אך אין הלכה כמותם. איך נדע האם הקשר הלוגי מבוסס על יחס סיבתי או תוצאתי? כאן רק הסברא תוכל להועיל לנו. הרי לנו הבסיס הרציונליסטי של שיטת הרמב"ם.

נשוב ונצטט מתוך לשונו של הריפ"פ בקושייתו על הרמב"ם, ממנה ניתן לראות שאכן זוהי נקודת המחלוקת. הריפ"פ טוען כך:

ודבריו אלו [= בדבר מחלוקת רבי ורבנן בפסח שני] תמוהים מאד אצלי, דודאי הקושיא היא קושיא עצומה ותירוצו אינו מעלה ארוכה ואינו מובן כלל. דמה בכך דשני רגל בפני עצמו הוא וחייב כרת עליו כמו על הראשון, מ"מ ודאי לעניין מנין המצוות, לפי מה שהשריש הרמב"ם כאן, אינו אלא אחד מדקדוקי מצות פסח ראשון, ואין ראוי למנותו מצוה בפני עצמה. שאחר שחייב הכתוב לעשות פסח ראשון וקבע זמנו בי"ד בניסן חזר ודקדק בקרבן זה ואמר שמי שיהיה אז טמא או בדרך רחוקה, או לשאר מקרים שלא עשה את הראשון בזמנו, יעשה את השני בי"ד באייר. **אבל אותן שעשו את הראשון בזמנו אי אפשר לעולם שיתחייבו בשני. ומה בין זה לקרבן עולה ויורד שהכניס הרמב"ם ז"ל כאן בכלל שורש זה וחשבהו לדקדוקי מצוה?...**

עיקר טענתו של הריפ"פ כנגד הרמב"ם היא מכך שלא יתכן שמי שעשה את הראשון בזמנו יתחייב בשני. כלומר הוא תופס שהתנייה לוגית היא בדיוק כמו גרימה (ולכן גם כמו בעולה ויורד). הריפ"פ תופס קושיה זו כקושיה שאין עליה תשובה. הסיבה לכך היא שאצלו אין כלל הבדל בין תנאי לוגי לגרימה סיבתית. הרמב"ם, לעומתו, סובר שנכון הוא שעשיית פסח ראשון מונעת את חיוב הפסח



על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

השני, אולם אין בכך כדי לומר שקיים ביניהם קשר גרימה, כלומר שאי עשיית הפסח הראשון היא סיבת החיוב בפסח שני.

שני המקרים הדומים לפסח שני, כפי שטוען הריפ"פ עצמו בדעת הרמב"ם, הם מצוות פדיון ועריפת פטר חמור, ומצוות יבום וחליצה. גם שם ישנו מצב דומה. הרמב"ם טוען שאלו שתי מצוות שונות מכיון שאין יחס של גרימה ביניהן. אי הפדיון לא גורם לחיוב העריפה אלא רק מהווה תנאי לוגי (שלילי) אליו, ואי היבום אינו סיבה לחיוב החליצה אלא רק תנאי לוגי אליו.

שאר המחלוקות של ר' דניאל עם הרמב"ם, כפי שהן מוצגות בחליפת המכתבים בינו לבין ר' אברהם בן הרמב"ם, נגזרות אף הן מן המחלוקת העקרונית בין הרמב"ם לר' דניאל כפי שהוצגה כאן, מחלוקת בין אינטואיציוניזם/רציונליזם פרשני לבין אמפיריציזם פרשני, ואכמ"ל.

נעיר כי בהקדמת הספר עמדנו כבר על כך שהרמב"ם הוא בעל עמדה רציונליסטית, שלפעמים כופה את ההיגיון האפרורי על המקורות ההלכתיים. הרמב"ם בדרך כלל מתקומם כנגד זה, ונוקט בגישה אמפיריציסטית יותר (שצמודה לעובדות העולות ממקורות ההלכה). כאן ניתן לראות את גישתו זו של הרמב"ם בצורה חדה וברורה.

#### **דוגמה לרמות קשר שונות בין אירועים: "תחילתו בפשיעה וסופו באונס"**

מדברינו עד כה עולה שלפי הרמב"ם אם תהינה שתי מצוות שהקשר ביניהן סיבתי (ולא רק תנאי לוגי), הן יימנו כמצוה אחת (כמו פסח שני לפי חכמים), אלא שבשלושת הדוגמאות בהן עסקנו הקשר הוא לוגי ולא סיבתי (בפסח שני רק לפי רבי), ולכן הן נמנות כשתי מצוות.

ניתן להביא דוגמה להתניה לוגית שאינה סיבה גורמת בהלכה, מסוגיית "תחילתו בפשיעה וסופו באונס" (התיאור כאן יהיה שטחי ולא ממצה, רק לצורך ההדגמה). הגמרא (ב"מ מב ע"א) דנה בשומר שהטמין את הפיקדון שבידו בצריף ציידים עשוי מערבות (= "צריפא דאורבני"). מקום זה נחשב כשומר מפני גניבה, שהרי גנבים לא אמורים להגיע דווקא למקום זה ולשער שטמון שם ממון, אולם הוא אינו שומר מפני אש, שכן אם תפרוץ אש ביער, המטמון עלול להישרף. בסופו של

דבר, כנגד כל הציפיות, הגיעו גנבים וגנבו את הפיקדון מן הצריף. מצב זה מוגדר כ'תחילתו בפשיעה' (=שכן השומר פשע כלפי האפשרות שתתלקח אש ביער) ו'סופו באונס' (=שכן לבסוף הגיעו גנבים, אירוע שלא היה מוטל עליו לצפותו). לשונות הגמרא חלוקות האם במקרה כזה חייב השומר לשלם למפקיד, או לא. מקרה נוסף המובא בגמרא (שם לו ע"ב) הוא שומר שהשאיר את דלת הרפת פתוחה, והבהמה המופקדת בידו יצאה לאגם ומתה שם מוות טבעי. גם כאן ניתן להגדיר את המצב כתחילתו בפשיעה וסופו באונס, שכן השארת דלת פתוחה היא פשיעה ביחס לגניבה, אולם סופו באונס שכן המוות לא היה תלוי בדלת הפתוחה. במקרה זה המצב לכאורה קל יותר מבחינת השומר, שכן לא היה כל קשר בין הפשיעה לאונס, כלשון הגמרא: "מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם". כלומר, ההערכה היא שהבהמה היתה מתה גם אם היתה נשארת ברפת. שיטת הרי"ף היא שאביי מחייב את השומר לשלם גם במקרה כזה, אולם רוב ככל הראשונים סוברים שאם אין קשר בין הפשיעה לאונס כל האמוראים בסוגיה מודים שהשומר פטור.<sup>17</sup>

נמצא שישנם שלושה סוגי יחס בין הפשיעה לנזק שנגרם לפיקדון:

1. הנזק נגרם כתוצאה ישירה מן הפשיעה. למשל, כאשר הדלת של הרפת נשארה פתוחה, והבהמה נגנבה. מצב זה מוגדר בהלכה כפשיעה רגילה של השומר ("כולה פשיעה היא". ראה ב"ק נו ע"א).
2. הנזק קשור לפשיעה, אולם לא נגרם ישירות בעטייה. למשל, כשהממון הוטמן בצריף ביער והגיעו אליו גנבים. זהו המצב הקרוי בהלכה 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס', ולגביו נחלקו האמוראים.
3. הנזק אינו קשור כלל לפשיעה. כאשר דלת הרפת נשארה פתוחה והבהמה יצאה ומתה כדרכה. לדעת רוב הראשונים, כולם מודים שזה קרוי אונס גמור, והשומר פטור מלשלם.

כעת עולה השאלה מדוע המקרה השני אינו זהה למקרה הראשון של פשיעה גמורה? לכאורה ישנה שם פשיעה, ובגללה קרה האונס, בדיוק כמו במקרה הראשון, ומדוע נחלקו כאן האמוראים? הרי אם השומר לא היה מטמין את המעות ביער הן לא

<sup>17</sup> גם הרי"ף מודה בכך להלכה. דבריו נסובים רק על עמדתו של אביי. ראה תוד"ה 'הוחמה', ב"מ עח ע"א.

היו נגנבות. מאידך, אם נתפוס שהפשיעה לא התממשה כלל (כי לא פרצה שריפה), ומה שקרה לבסוף (הגניבה) היה אונס גמור, שהרי לא הפשיעה גרמה לו, במה שונה מקרה זה מן המקרה השלישי שבו פוטרים כולם (להלכה)?

ראשית, נסביר את שיטת מי שמחייב במקרה השלישי (אב"י לפי הרי"ף). הוא כנראה תולה את החיוב בעצם הפשיעה.<sup>18</sup> לשיטתו, החיוב של השומר לשלם אינו נובע מכך שהבהמה אבדה, אלא מכך שהשומר פשע. אלא שאם הבהמה לא היתה אובדת, הוא היה מחזיר אותה עצמה כמימוש חובתו לשלם, אך משמתה הבהמה הוא חייב לשלם את תמורתה בגין פשיעתו. לכן השומר חייב גם אם אין שום קשר בין הפשיעה לאונס, והוא אינו אשם כלל בתוצאה. לפי שיטה זו חיוב התשלום הוא לא בגלל התוצאה אלא בגלל עצם הפשיעה.

לפי שיטה זו, ברור מדוע יש לחייב בתשלום גם במקרה השני, שכן גם אם לא ניחס קשר של גרימה בין הפשיעה לאונס, נחייב אותו בגין הפשיעה עצמה. אך להלכה אנחנו פוסקים שיש חיוב רק אם יש קשר בין הפשיעה לאונס, ולכן ברור שלהלכה עצם הפשיעה לא מחייבת את השומר לשלם. הוא משלם על אובדן הבהמה ולא על הפשיעה. אם כן, חוזרת השאלה מדוע להלכה אנחנו מחייבים במקרה השני?

נראה שהגדרת המקרה השני טומנת בחובה את ההבחנה דלעיל בין התניה לוגית לבין סיבה גורמת. במקרה של 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס' ישנה התניה לוגית בין הפשיעה לאונס, אולם אין יחס של גרימה סיבתית. ההטמנה ביער לא גרמה (משפטית) לגניבה, שכן גם לאחר ההטמנה הפיקדון נחשב מבחינה הלכתית כשומר מפני הגניבה (לכן השומר אינו אחראי לגניבה כי מבחינה הלכתית פשיעתו לא 'גרמה' לגניבה). אמנם נכון הוא שלולא ההטמנה ביער (שהיא פשיעה ביחס לאפשרות שתפרוץ אש ביער) הגניבה לא היתה מתרחשת. ההטמנה היא תנאי לוגי להתרחשותה של הגניבה, אולם היא אינה סיבתה הגורמת מבחינה הלכתית. לשון אחר: זהו תנאי שלילי ולא חיובי (אי ההטמנה ביער היתה מונעת את הגניבה, אבל לא שההטמנה גרמה לגניבה). זוהי בדיוק אותה הבחנה כמו זו שעשינו בין שתי התפיסות לגבי היחס בין פסח ראשון לפסח שני. לפי רבי, אי ההקרבה של פסח ראשון אינה סיבת החיוב בפסח שני, אלא רק תנאי לוגי לחיוב (אם היתה הקרבה

18 כך מסביר רעק"א בספרו דרוש וחיידוש, במערכה לסוגיה זו, את שיטת אב"י לפי הרי"ף.

בראשון היה פטור מהשני).

הויכוח לגבי "תחילתו בפשיעה וסופו באונס" הוא ויכוח על השאלה האם קשר לוגי שאינו סיבתי מספיק כדי לחייב את השומר בתשלום. זהו ההבדל בין המקרה הראשון לבין המקרה השני: בראשון ישנו קשר סיבתי (גרימה) בין הפשיעה לאונס, ובשני הקשר הוא לוגי ולא סיבתי (ושוב, מדובר בסיבתיות הלכתית-משפטית ולא פיסית).

### מבט כללי על הגישות השונות

לסיום הפרק הנוכחי, ברצוננו להעיר על נקודה כללית ביחס לשיטות הראשוניים במניית המצוות. הרמב"ם, הרמב"ן ורס"ג, נראים בעלי עמדות עקביות לגבי מידת הפירוט שהם נותנים למשפחות של מצוות במסגרת מנייני המצוות שלהם. הרמב"ן הוא ה'חסכוני' ביותר: אצלו טומאות לא נמנות כלל כמצוות, הקרבנות כולם נמנים כמצוה אחת (ראה שורש יב), והעונשים כולם גם הם מצוה אחת (ראה שורש יד). לעומתו, רס"ג הוא המפרט ביותר. הטומאות נמנות אצלו ארבעים וחמש מצוות, הקרבנות נמנים כולם, יש יא סוגי צרעת, וגם כל עונש נמנה לחוד (ראה מאמרנו לשורש יד). בתוך עומד הרמב"ם, אשר דוגל בשיטה ממוצעת: הוא מונה כל סוג טומאה כמצוה (לדוגמה, דיני הצרעת הם מצוה אחת), כל סוג קרבנות הוא מצוה, וכך גם כל סוג של עונש (ראה מאמרנו לשורש יד).

לאור דברינו כאן מסתבר שתמונה זו אינה מקרית. נראה שיש כאן היצמדות לעמדות הפילוסופיות והפרשניות שתוארו למעלה. הרס"ג כאמפיריציסט נצמד לטקסט, ולכן הוא מסרב לעשות הכללה כלשהי. הרמב"ן לעומתו, מכליל לגמרי, ואומר שאם כבר מכלילים אז יש לעשות זאת עד הסוף (ראה מאמרנו לשורש יד). ואילו הרמב"ם נוקט כאן דרך ביניים, הוא אינו מפרט לגמרי, כלומר הוא עושה הכללה כלשהי, אלא שזו 'נעצרת באמצע'. הוא אינו כולל את כל סוגי הטומאות והקרבנות לכלל אחד, והדבר טעון ביאור.

מובן מאליו שכל הכללה צריכה לקבל החלטה היכן להיעצר. ניתן להכליל את כל המצוות למצוה אחת ולומר שכולן סעיפים של העיקרון הכללי של עבודת ה'. ניתן להכליל את כל מצוות העשה תחת אהבת ה' ואת מצוות הל'ית תחת יראת ה' (ראה

בציטוט מראב"ם במאמרנו לשורש הרביעי).

הרמב"ם, כרציונליסט פרשני, נוטל לעצמו את החופש הפרשני להגדיר את הגבול של המיון למשפחות לפי הבנתו. רס"ג, לשיטתו האמפיריציסטית, נצמד לטקסט לפי עקרונות קשיחים הקובעים שכל מצוה שנכתבת לחוד נמנית כמצוה בפני עצמה. אך גם הרמב"ן, שעומד לכאורה בקוטב המנוגד, נוקט בגישה פשוטה שאינה נותנת לאינטואיציה של הפרשן מעמד של ממש. לכן אם כבר יש להכליל אז הוא בוחר ללכת עד הסוף, ולא לעצור באמצע (שזה ספקולטיבי יותר, ונראה מעט שרירותי). במובן הזה, הרמב"ן, שהוא בדרך כלל בעל עמדה אמפיריציסטית (ראה בהקדמת ספרנו), אינו כה מרוחק ממנה כפי שאולי נראה במבט ראשון.

#### היחס לעמדות הראשונים בשורש השני

נראה לכאורה שהביטוי הקיצוני ביותר לגישות הכלליות הללו מצוי בשורש השני. ראינו שם שהרמב"ם נצמד באדיקות לטקסט, וקובע שכל מה שיוצא מדרשה אינו חשוב ככתוב במפורש בטקסט, אלא כהרחבה של תוכן הטקסט. רס"ג, לעומתו, כמו רוב הראשונים, אינו מקפיד שם על צמידות לטקסט, וקובע שגם מה שיוצא מדרשות נחשב ככתוב בטקסט. לכאורה עמדות אלו הן הפוכות למה שהיינו מצפים מהם לאור המתואר כאן. דווקא הרמב"ם אמור היה להרשות לעצמו חריגות מהטקסט, ואילו רס"ג אמור היה להיצמד אליו.

אך אין כאן אלא סתירה לכאורה. עמדתו של הרמב"ם בשורש השני אינה שוללת פרשנות או דרש, אלא רק קובעת את גבולותיהם, ובעיקר את מעמדן ההלכתי של התוצאות. כפי שהסברנו שם, הרמב"ם טוען שאנלוגיה של המידות אינה בגדר פרשנות לכתוב, אלא בגדר הרחבה של הכתוב. עוד ראינו שם, שהרמב"ם עצמו מבחין בין פרשנות פשטית לכתוב, שתיחשב כהלכה מדאורייתא, לבין הרחבה על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, שאינה בגדר פרשנות לכתוב, ולכן התוצאות אינן נחשבות כהלכות דאורייתא.

הרמב"ם אינו מפקפק בתוקפן של ההלכות שנלמדות מדרשות, אלא רק קובע שמעמדן הוא כדברי סופרים. אין כאן שום ספק באשר לנכונותן, כפי שהוא עצמו קובע שם בפירוש:

ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו הסבה אבל הסבה כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור והם תרי"ג מצות. ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם. בכל אופן, אם כנים דברינו אזי דבריו שם אינם סותרים את שיטתו כאן. אין שם כל פקפוק בתוצאות הדרשה, ולכן גם שם הרמב"ם נותן קרדיט מלא לדרשות ולפרשנות האנושית לתורה. אם כן, גם בשורש השני הוא מבטא עמדה רציונליסטית.<sup>19</sup> שאלת המעמד ההלכתי של ההלכות המדרשיות היא שאלה אחרת, שלא בהכרח נוגעת למחלוקת הרציונליסטית-אמפיריציסטית. גם רס"ג שיש לו עמדה אחרת בשורש השני, חולק על הרמב"ם בנושא מעמדן ההלכתי של ההלכות שנלמדות מדרשות, ולא ביחס לאמינותן.

---

19 כפי שראינו שם, גם הכלל "אין עונשין מן הדין", שמתפרש על ידי כמה מפרשים כחשש מטעות בק"ו (ראה אנצ"ית, ע' 'אין עונשין מן הדין'), אצל הרמב"ם מתפרש אחרת (ראה מאמרנו לשורש השני). זהו ביטוי נוסף לאמון הרציונליסטי שלו בפרשנות האנושית.

## פרק ז. רציונליזם של הרמב"ם בסוגיות הלכתיות

### מבוא

עסקנו בשיטתו המטא הלכתית של הרמב"ם, וראינו כיצד הרציונליזם שלו, המגדיר מושגי מצוה על פי ההיגיון, בא לידי ביטוי באופני מניית המצוות שלו, וביחס בין מניית המצוות לבין ה"עובדות" המקראיות והתלמודיות. עמדנו על כך שכרציונליסט הוא לא נצמד לגמרי לעובדות, ולפעמים אף כופה עליהן את סברותיו האפריוריות. בפרק זה נבחן האם הוא נוהג כך גם ביחסו לפסיקת הלכה. הדבר טעון כמובן מחקר מקיף ורחב ביותר לכל אורך חיבוריו ההלכתיים של הרמב"ם. כאן נביא רק כמה נקודות שהזדמנו לנו במבט ראשוני, ובוודאי יש עוד רבות אחרות.

### דין חבלה בשאר שרצים

המשנה הפותחת את פרק יד במסכת שבת דנה באיסורי צידה וחבלה בשרצים בשבת (שבת קז ע"א):

שמנה שרצים האמורים בתורה - הצדן והחובל בהן חייב, ושאר שקצים ורמשים - החובל בהן פטור.

המשנה קובעת שאיסור חבלה מן התורה נוהג רק בשמונת השרצים המפורטים בתורה בהקשר של טומאת נבילות, ואילו החובל בשאר שקצים ורמשים פטור. הגמרא שם מנמקת שלשמונת השרצים הללו יש עור. מדוע זה משנה לגבי מלאכת צידה? רש"י על המשנה מסביר:

והחובל בהן חייב - דיש להן עור, כדמפרש בגמרא, והויא ליה חבורה שאינה חוזרת, והויא ליה תולדה דשוחט.

ההבדל שמניחה המשנה הוא כאשר לא יצא הדם מהשרץ לגמרי. בשאר שקצים ורמשים שאין להם עור, כל עוד לא יצא הדם לגמרי, הוא יחזור ויבלע בבשר, אבל בשמונה שרצים שיש להם עור, הדם נשאר צרור בינו ובין הבשר ולא חוזר ונבלע בבשר. לפי זה, אם יצא הדם לגמרי, גם בשאר שקצים יתחייב משום נטילת נשמה. המשנה קשה להבנה לפי זה, שהרי אין מציאות שבה החובל בשקץ שאין לו עור

יהיה פטור וכשעושה כן באחד משמונה שרצים חייב. אם יצא הדם לגמרי - כאן וכאן חייב, אם הדם יחזור - כאן וכאן פטור, ואם יצא הדם מהבשר ונותר תחת העור - בשמונה שרצים אכן חייב, אך בשאר שקצים ורמשים מציאות זו אינה קיימת. מתי אם כן נאמר הפטור על שאר שקצים ורמשים בשונה משמונה שרצים? הרמב"ם בפירוש המשנה מסביר מיהו עושה חבורה:

שיחבול בבעל חיים שיש לו עור ויצא הדם, או יצרר תחת העור כדרך שנעשה ממכת אבן וכיוצא בה.

גם במשנה תורה הוא פוסק (שבת פ"ח ה"ט):

שמנה שרצים האמורים בתורה הן שיש להן עורות לענין שבת כמו חיה ובהמה ועוף, אבל שאר שקצים ורמשים אין להן עור, לפיכך החובל בהן פטור. ואחד החובל בבהמה חיה ועוף או בשמנה שרצים ועשה בהן חבורה ויצא מהם דם, או שנצרר הדם אף על פי שלא יצא - חייב.

כלומר, בשאר שקצים ורמשים פטור אף אם יצא הדם לגמרי.

המ"מ מקשה מברייתא שהובאה בחולין מט ע"א:

מדברי רבינו נראה ששאר שקצים ורמשים אפי' הוציא מהן דם פטור אבל בפרק אלו טרפות גבי ריאה שהאדימה אמרו בגמרא מי לא תניא ושאר שקצים ורמשים עד שיצא מהן דם. ופירש"י ז"ל ושאר המפרשים שאינו חייב בחבלתן בצרירת הדם עד שיצא, אבל אם הוציא דם חייב. וכתב רש"י ז"ל הך מתני' לא ידענא היכא מיתניא. וכבר הקשו מזה לרבינו ז"ל ואפשר שהוא סבור דהיא ברייתא אתיא דלא כהלכתא לפי ששנינו במשנה החובל בהם פטור סתם ולא חלקו בין יצא מהן דם ללא יצא. ואף לדברי רש"י ז"ל שפירש שחייב החבלה משום צובע צריכין אנו לומר כן. ומכל מקום אין זה משמעות הסוגיה ודברי רבינו צ"ע.

בברייתא מבואר שבשאר שרצים אינו חייב עד שיוציא מהם דם, אבל אם יצא הדם חייב גם בהם.

המגיד משנה מסביר שלפי הרמב"ם הברייתא אינה להלכה כי היא נוגדת את פשט לשון המשנה בשבת (כפי שהערנו למעלה). אם כן, הרמב"ם העדיף את לשון המשנה על סוגיה מפורשת, אך עדיין צריך להבין את סברתו של הרמב"ם, מדוע



לא יהיה חיוב חובל כאשר הוציא דם לגמרי משרץ ללא עור?

בפירוש המשנה שם כותב הרמב"ם :

וזולתם מן השרצים והרמשים אין להם עור, ולפיכך החובל בהם פטור לפי שהוא מתחדש וחוזר לקדמותו... וכבר נתברר במלאכת הרפואות כי העור כשיחבול לא ישוב כמו שהיה לעולם, ולפיכך הוא חייב על כל מה שיש לו עור.

נראה שכוונתו לומר שרק אם נותרה צלקת חייב. אמנם החיוב אינו על הצלקת עצמה אלא על הוצאת הדם (שכן לשיטת הרמב"ם החובל חייב משום דש), והצלקת חשובה רק כדי להגדיר את החבלה כבלתי הפיכה. זוהי הסברה שנתן הרמב"ם לדינו שאף שיצא דם בשאר שקצים פטור, שכן במקרה זה החברה אינה בלתי הפיכה.

נמצא שהרמב"ם מעדיף את הסברה (שבמקרה הזה מבוססת גם על ידע מדעי ממש) ואת הפירוש הסביר יותר למשנה, גם אם יש 'עובדה' תלמודית מובהקת (=הברייתא בחולין) נגדו.

#### **שינויא דחיקא**

בסעיף הקודם ראינו מקרה שבו הרמב"ם מעדיף את הפירוש ההגיוני והסביר בעינינו על פני עובדה שמופיעה בפירוש בגמרא. הב"ח (או"ח תחילת ס"י שטז, שעוסק בדין צידת עופות) קובע זאת ככלל בדרכם של הרי"ף והרמב"ם :  
וזה דרכו של הרי"ף והרמב"ם בדוכתי טובא דלא סמכי אשינויא,  
דהשינויא הוא לדחות הקושיא דאפילו לאידך לא קשיא, אלא תופסים עיקר כסתם משנה לפי פשוטה.

עוד אחרונים עמדו כבר על דרכו זו של הרמב"ם.<sup>20</sup>

#### **שיטת הרמב"ם בסימני שוטה**

במשנה בתחילת פרק שביעי של גיטין (סז ע"ב) נאמר :

נשתתק ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו, בודקין אותו שלושה

---

<sup>20</sup> ראה למשל בספר חיי עולם, לרב שלמה אבינר, עמ' 188 סעיף יא.

פעמים, אם אמר על לאו לאו ועל הן הן הרי אלו יכתבו ויתנו. בגמרא (ע"ב) נחלקו אמוראים לגבי אופני הבדיקה (ראו סיכום הדברים בבית יוסף אבהע"ז סי' קכא), ואילו הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"ז) הביא את דיני השפיות הדרושה בציווי לכתוב גט באופן כללי מאד, בלי להיכנס לכל העולה בסוגיה. נראה כי הנחתו היא שהדיין אמור לקבוע בכל מצב מיהו שוטה כמיטב הבנתו, וכלשונו של הב"י שם, אחרי שעמל להבין את הפרטים החסרים בדברי הרמב"ם: "אלא תלה הדבר בדעת הבודקין אותו".

גם בסוגיית חגיגה ג סוע"ב הגמרא דנה בסימני שוטה ומביאה שלושה כאלה (יוצא יחידי בלילה, לן בבית הקברות ומקרע את בגדיו). הגמרא דנה אם צריך את שלושתם או די באחד מהם, ומהו היחס ביניהם. אבל גם במקרה זה הרמב"ם, כדרכו, משמיט את כל זה בדבריו בהל' עדות (פ"ט ה"ט):

השוטה פסול לעדות מן התורה לפי שאינו בן מצות, ולא שוטה שהוא מהלך ערום ומשבר כלים וזורק אבנים בלבד, אלא כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים, אף על פי שהוא מדבר ושואל כענין בשאר דברים הרי זה פסול ובכלל שוטים יחשב. הנכפה, בעת כפייתו פסול ובעת שהוא בריא כשר, ואחד הנכפה מזמן לזמן או הנכפה תמיד בלא עת קבוע, והוא שלא תהיה דעתו משובשת תמיד, שהרי יש שם נכפים שגם בעת בריאותם דעתם מטרפת עליהם, וצריך להתיישב בעדות הנכפין הרבה.

הרמב"ם מסתפק בתיאור כללי ומיד מוסיף הכללה שכל כעין זה גם הוא שוטה. הוא שוב לא נצמד למקורות אלא משתמש בהם כבסיס להכללה. בסופו של דבר יכריע הדיין כל פעם לפי המקרה והנסיבות.<sup>21</sup>

21 כדי לחדד את הדברים יש להשוות לדברי השו"ע בהל' שחיטה (יו"ד סי' א ס"ה), שמפרט את שלושת סימני השוטה שמופיעים בגמרא ומסכם את העולה משם להלכה: חרש שאינו שומע ואינו מדבר, ושוטה, דהיינו שהוא יוצא יחידי בלילה, או מקרע כסותו, או לן בבית הקברות, או מאבד מה שנותנים לו, אפילו באחת מאלו, אם עושה אותם דרך שטות, וקטן שאינו יודע לאמן ידיו לשחוט, אין מוסרין להם לשחוט, לכתחלה, אפילו אחרים עומדים על גביהם. ואם שחטו, שחיטתן כשרה אם אחרים עומדים על גביהם. ואין מוסרין להם לכתחלה לשחוט כשאין אחרים עומדים על גביהם, אפילו אם רוצים להאכיל לכלבים. ואם הקטן יודע לאמן ידיו, אם אחרים עומדים על גביו, שוחט לכתחלה ומותר לאכול משחיטתו.

### רציונליזם של הרמב"ם בסוגיות אמוניות

הרמב"ם כתב לגבי אמונת חידוש העולם שאילו היה משתכנע מבחינה שכלית שתפיסת הקדמות נכונה, הוא לא היה מהסס להוציא את פסוקי התורה מפשוטם ולפרשם על פיה (מו"נ ב, כה) :

דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש, כי אין הכתובים המורים על חדוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות השם גשם, ולא שערי הפירוש שתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בענין חדוש העולם, אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקת הגשמות, ואולי זה היה יותר קל הרבה, והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם, כמו שפירשנו הכתובים והרחקנו היותו ית' גשם.<sup>22</sup>

הרי שהרמב"ם נכון היה ללכת מן העמדה האמונית-פילוסופית שלו אל הטקסט, ובסוגיית שלילת הגשמות הוא אף עשה כך למעשה. בסוגיית הקדמות הוא לא מצא צורך בכך כי הוא לא השתכנע שאריסטו צדק בכך כלומר שאכן העולם הוא קדמון.

בדרכו זו הניח הרמב"ם כללים בפרשנות המקראות, וקבע למשל שכל מקום שהוזכר בו מלאך הוא מראה נבואה (שם, מב), וכל ציווי לנביאים לעשות מעשים מוזרים או משפילים לא אירע במציאות אלא במראה הנבואה (שם, מו). ר"י אברבנאל (הושע א, א) תקף את הרמב"ם על גישה זו :

האם נכחיש כולם או נבאר לנו כרצוננו זה אמת וזה שקר או נאמר נאמין מה שאין בו זרות וקושי ולא נקבל מה שיש בו מהזרות ומי נתן בידנו הבחירה הזאת?

הרמב"ם אכן סמך על רוחב דעתו. הוא ניגש אל המקראות מתוך תפיסותיו האמוניות, ועל פיהן פירש את הכתובים.

אמנם בהלי עדות (חו"מ סי' לה ס"ח) השו"ע סותם ומכליל כלשון הרמב"ם, ומשמע קצת שלשיתו השוטה לעניין עדות שונה מהשוטה לעניין שחיטה.  
22 כבר לפניו כתב זאת הכוזרי (א, פט) לגבי ההגשמה. ריה"ל מסביר שבתורה לא נאמר במפורש שה' אינו גשמי, אך יש יסוד בתורה שהיא אינה סותרת את השכל (כלומר, יש דברים שהשכל לא מבין, אך אין בתורה דברים שהשכל מבין שלא), ומכיוון שההגשמה סותרת את השכל - הרי שהיא נגד התורה.

בדומה לכך, באגרת גזירת הכוכבים שלו (אגרות הרמב"ם מהדורת שילת, עמ' תפח) הוא כותב:

שכל דברי החוזין בכוכבים שקר הן אצל כל בעלי מדע. ואני יודע, שאפשר שתתפסו ותמצאו דברי יחידים מן החכמים בתלמוד ובמדרשות שדבריהם מראין שבשעת תולדתו של אדם יגרמו לו הכוכבים כך וכך. אל יקשה זה בעיניכם... אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת ושכבר נתאמתו בראיות וינער כפיו מהן... הלא תדעו, שהרי כמה פסוקים מן התורה הקדושה אינן כפשוטם. ולפי שנודע בראיות של דעת שאי אפשר שיהיה הדבר כפשוטו, תרגמו המתרגם תרגום שהדעת סובלת. ולעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו - שהעיניים לפניו הן, ולא לאחור. משמעות הדבר היא שהרמב"ם מעדיף את הסברא וההיגיון שלו על פני מה שכתוב לכאורה במקורות. הוא יפרש את המקורות באופן יצירתי כדי להתאימם לסברתו, וזהו ביטוי נוסף לרציונליזם שלו (בניגוד לאמפיריציזם של הרמב"ן שנצמד למה שכתוב בטקסט, ואכן הוא חולק בתקיפות על הרמב"ם בעקרון של ראיית מלאך למשל [בפירושו לבראשית יח, ג],<sup>23</sup> וכן בשאלת הפער בין פשט הפסוקים לשלילת הגשמות [שם מו, א]<sup>24</sup>).

23 ראה מאמרו של י"מ יעבץ, אברהם כנביא הפיכתה של סדום, מגדים נב, שבמקרה של פרשת וירא דווקא פירושו של הרמב"ם עולה היטב מפשוטו של מקרא, ואף אברבנאל בפירושו למו"נ רמז על כך.

24 הרמב"ן שולל גם הוא את הגשמות מכל וכל, ועם זאת הוא מתאמץ שם ליישב את המקראות כלשונו, ולשם כך הוא פונה ל'דרך האמת', בשונה מהרמב"ם המוציא את המקראות מפשוטן ביתר קלות.

## פרק ח. סיכום

הרמב"ם בשורשנו מבחין בין כלל לפרטיו באופן הבא: מצוה אחת שיש כמה דרכים מקבילות לקיימה בנסיבות שונות, הן אם הבחירה נתונה בידי האדם והן אם היא כפויה עליו מתוקף הנסיבות, תימנה כמצוה אחת, גם אם הדרכים השונות מפורטות בתורה במפורש, אלא אם כן חכמים קבעו בפירוש שמדובר בשתי מצוות. כפי שהסברנו, המשמעות של דברי חכמים היא שהקשר בין האלטרנטיבות השונות אינו סיבתי - כלומר שביטולה של האחת יוצר את החיוב לקיים את השניה, אלא תוצאתי - כל חיוב עומד לעצמו, אלא שקיומה של אלטרנטיבה מקבילה פוטר מן החיוב האחר. מאידך, ראינו שהרמב"ם מכליל פרטים שונים במצוה אחת, גם אם אין כלל מפורש בתורה הכולל אותם יחד.

רס"ג ור' דניאל הבבלי, שמסכימים לעיקרון הבסיסי שאין למנות דקדוקי מצוה, חולקים בשתי הנקודות הללו: חלופות שונות למצוה לעולם תחשבנה כמצוה אחת אם הן נובעות מכלל אחד המפורש בתורה, ומאידך, לעולם לא תיכללנה חלופות או דקדוקים במצוה אחת, אם אין כלל מפורש בתורה שממנו הם נובעים. העמדנו את המחלוקת על בסיסן של שתי גישות פילוסופיות מנוגדות: הרמב"ם הוא רציונליסט, ונוטה לסמוך על ההיגיון כמשלים את המקורות המפורשים, ואף לעיתים כמנוגד לפשוטם, ואילו החולקים עליו נוקטים בגישה אמפיריציסטית ושמים את חקר הטקסט במרכז הדיון, ואינם מאפשרים לטיעונים אפריוריים להטות את פרשנות המקורות.

## נספח: טיעון מכריע לטובת הרציונליזם

### מבוא

כפי שראינו, מתוך בעיית האינדוקציה והסיבתיות הגיע יום למסקנה שהתיאוריה המדעית והחוק המדעי הכללי אינם אלא פיקציות שלנו, ולא טענות על העולם עצמו. בגלגולים מודרניים יותר, פילוסופים של המדע עוסקים בשאלות של אישוש והפרכה של תיאוריות מדעיות, ובשאלות של ברירה בין תיאוריות. ובכל זאת, בעיות רבות בתחומים אלו אינן אלא השתקפויות שונות של הבעיות היומיומיות ושל העימות בין רציונליזם לאמפיריציזם.

האמפיריציזם מוליך פילוסופים רבים של המדע לגישות שלהן קורא זאב בכלר<sup>25</sup> 'אקטואליזם': אמונה רק באקטואלי (=מה שנוכח מול עינינו). האקטואליזם הוא תוצאה מתבקשת של האמפיריציזם, אשר דוגל בבלעדיות של הניסיון. מתוך כך כל מה שאינו נגזר ישירות מהחושים או באופן לוגי צרוף מהניסיון אינו קביל כטענה על העולם.

הגישה ה'נאיבית' יותר, אשר מתייחסת לחוקי המדע ולתיאוריות שהוא מפתח כטענות על העולם, משקפת רציונליזם. השקפה רציונליסטית מוכנה להתייחס גם למסקנות שאינן נגזרות לוגית מהעובדות שנצפו ישירות, כמסקנות אודות העולם (בלשונו של בכלר, גישות אלו קרויות 'אינפורמטיביזם'. הן מאמינות שהתיאוריות מכילות מידע על העולם, מעבר לעובדות הספציפיות שבבסיסן).

אם כן, המחלוקת האמפיריציסטית-רציונליסטית במישור הפילוסופי הכללי, מתבטאת בפועל במחלוקת האקטואליסטית-אינפורמטיביסטית במישור המדעי. האמפיריציזם הקיצוני מוליך לאקטואליזם, ומנגד - הרציונליזם מוליך לאינפורמטיביזם. בדברינו להלן נזהה את שני המישורים הללו, ולא נבחין בין אמפיריציזם לאקטואליזם ובין רציונליזם לאינפורמטיביזם.

25 ראה זאב בכלר, שלוש מהפיכות קופרניקניות, אוני' חיפה וזמורה-ביתן, תל-אביב 1999. הספר כולו מוקדש לתיאור ההיסטוריה של העימות האקטואליסטית-אינפורמטיביסטית. ככל שהבנתנו מגעת, לכל אורך הספר הוא אינו מציע טיעון קונקרטי נגד האקטואליזם, ואפילו אינו דן בבסיס הפילוסופי שלו. הוא מסתפק בתיאור היסטורי של תנודות המטוטלת הפילוסופית-מדעית הזו, ונראה כי הנחתו היא שדי בתמונה המתקבלת עצמה כדי לשכנע את הקורא באבסורד שבגישה האקטואליסטית.

על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

אמנם השאלה היא מנין באמת היכולת לדעת דברים שלא נלמדו מן הניסיון? השאלות של יום הן שאלות טובות מאד, ונדרשת תשובה כלשהי עבורן כדי לבסס רציונליזם רציונלי.<sup>26</sup> בעצם מטרתנו כאן להראות מה מקור הביטחון של הרמב"ם בסברותיו, עד שהוא מוכן לכפות אותן על ה"עובדות" ההלכתיות והתלמודיות. בנספח זה נציע הוכחה סטטיסטית לרציונליזם, ומתוכה יתבהר הבסיס לביטחון של הרמב"ם בסברותיו, ביכולתו להכליל ולעשות אנלוגיות. אנו נקשור זאת לביטחון שיש לנו במדע. חשוב לציין שהנספח רק מביא את ההוכחה לרציונליזם<sup>27</sup>, אך לא מציע לו בסיס פילוסופי. בסיס כזה מתואר בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח של מ. אברהם ובספרו אמת ולא יציב.

#### הקונפליקט האקטואליסטי-אינפורמטיביסטי

כאמור, ה'אקטואליזם' היא גישה שרואה בחוקי המדע ובתיאוריות המדעיות טענות שאינן עוסקות במציאות אלא במדען, או בקהילייה המדעית. התיאוריה, לפי האקטואליזם, אינה אלא סידור נוח ושימושי של מכלול העובדות המדעיות בתחום הנדון. לפי גישה זו, הערך המוסף שיש בתיאוריה מעבר לאוסף העובדות הפרטיות שנצפו באופן אמפירי, אינו מכיל כל אינפורמציה על העולם. ומכאן שהיישים התיאורטיים אינם אלא פיקציות נוחות המשמשות אותנו באותה שפה שהמדע מפתח כדי לסדר את מכלול העובדות הידועות לו. האקטואליזם אינו רואה בתיאוריה המדעית מאומה מעבר לאוסף העובדות הפרטיות הידועות באופן אמפירי שכלולות בה.

האינפורמטיביזם, לעומת זאת, היא גישה, שיהיו שיכנו אותה 'נאיבית', אשר רואה במפעל המדעי תהליך של התקדמות וצבירת ידע אודות העולם. לפי גישה זו, התיאוריה המדעית טוענת טענות אודות העולם עצמו. בעלי גישה זו גורסים שהיישים התיאורטיים יכולים להיות קיימים (אם כי, לא בהכרח. ייתכנו

---

26 חשוב להבחין בין רציונליות לבין רציונליזם. רציונליזם הוא עמדה שדוגלת בעליונות השכל, אך הוא אינו בהכרח תמיד רציונלי. לא תמיד רציונלי יותר לפעול עם השכל. בהשאלה המונח 'רציונליסטי' משמש כתיאור לעמדה ששוללת מיסטיקה, וגם כאן לא נכון לזהות זאת עם רציונליות (כמאמרו הידוע של דוד בן גוריון: אצלנו בישראל, מי שאינו מאמין בניסים אינו ריאלי).  
27 עוד בענין ראה אצל מ. אברהם, תערו של אוקהאם, בד"ד 25, תשע"ב; וכן כנספח ב, בספרו אלוהים משחק בקוביות.

תיאוריות שגויות, או תיאוריות פנומנולוגיות - כאלו שאינן מתיימרות לטעון טענות אודות העולם אלא רק להציע תיאור נוח של קבוצת עובדות שמכוננת תחום מדעי). האינפורמטיביזם רואה בתיאוריה המדעית טענה על העולם, שמכילה תוכן אמפירי מעבר למכלול העובדות האמפיריות הספציפיות שידועות לנו מתצפית ישירה, אשר מהוות את הבסיס ממנו נוצרה התיאוריה.

אותה מחלוקת מקרינה גם על תפיסת תפקידו ומעמדו של הניסוי ושל תוצאותיו. לפי הגישה האקטואליסטית, הניסוי המדעי אינו מהווה אמצעי להתקדמות לכיוון בניית תיאוריה שתואמת באופן שלם יותר למציאות, אלא אמצעי לאיסוף של עוד עובדה מדעית השייכת לאותו תחום מדעי, אשר בונה התיאוריה צריך יהיה להתחשב גם בה, ולכלול גם אותה במבנה הפיקטיבי אותו הוא יוצר. הצלחה של הניסוי אינה אלא אישוש לכך שהשפה הפיקטיבית בה משתמשת הקהילייה המדעית (נכון לעכשיו) אינה דורשת שינוי. כמו כן, כישלון של ניסוי אינו הפרכה של טענה כלשהי אודות העולם, אלא הוספת עוד פתית מידע שמאלץ אותנו לשנות שפה (ולפעמים גם את היישים התיאורטיים, אשר נכללים בה), או לבנות תיאוריה שונה (במידה זו אחרת) כך שהיא תוכל להכיל גם את המידע הזה.

לעומת זאת, לפי הגישה האינפורמטיביסטית, התיאוריה טוענת טענות על העולם, ולכן הניסוי המדעי הוא אבן בוחן לתקפותה של התיאוריה. אם הניסוי מצליח הדבר מהווה אישוש לטענה שהתיאוריה אכן מתארת אל נכון את העולם. אם הניסוי נכשל, כי אז התיאוריה הופרכה. במצב זה היא אינה יכולה לשמש אותנו ולתת תיאור הולם לעולם, ועל כן יש לחפש תיאוריה אחרת, אשר תתאים למכלול העובדות כולו כולל זו האחרונה.

תיאור סכמטי זה מכיל תחת כל אחת משתי כנפיו כמה וכמה גוונים ובני גוונים של גישות שונות בפילוסופיה של המדע, אולם די לנו בו לצרכינו כאן.

#### **האם מחלוקת זו עוסקת בשאלה אמפירית?**

שתי הגישות הללו תופסות באופן שונה את העולם, ובעיקר את המדע. האקטואליזם (=תוצאת האמפיריציזם) רואה את העולם כמכלול של עובדות פרטיקולריות. החוקים הם קונסטרוקציות סובייקטיביות, או בין-סובייקטיביות,



שמתבצעות במסגרת הקהילייה המדעית, אך בהחלט לא תיאורים של העולם. גם אם נניח כי באופן תיאורטי ישנם חוקים כוללים כאלה במציאות עצמה, אין באפשרותנו לגלות אותם באמצעים אמפיריים. האמפיריקה מאפשרת לנו להבחין אך ורק בעובדות פרטיות ולא בחוקים כלליים. לעומת זאת, האינפורמטיביזם (=תוצאת הרציונליזם) רואה בעובדות הפרטיקולריות ביטויים שונים של חוקי טבע כוללים. המדע אמור להתקרב עד כמה שניתן לתיאור מלא של אותם חוקים, שמהווים תיאור של העולם עצמו.

המסקנה מן האמור עד כאן היא שהמחלוקת הזו אינה רק מחלוקת פילוסופית גרידא, אלא היא עוסקת במציאות העובדתית שמחוצה לנו.

כעת עלינו לשאול את עצמנו האם יש דרך אמפירית להכריע בשאלה עובדתית זו? מקובל לחשוב שלא. לכאורה נראה כי שתי הגישות הללו מצויות כולן בעולם התיאורטי-פילוסופי, ולא בספירה האמפירית-מדעית. הן עוסקות רק במטא-מדע, ובמשמעות הפרוצס המדעי, אך לא בתכניו ובמתודה שלו. כבר למעלה הערנו כי אין כל השלכה לתפיסות אלו על ההתנהלות בפועל של המחקר המדעי.

מזווית אחרת נאמר זאת כך: על פניו נראה כי אין כל הבדל מעשי בין שתי הגישות, ושתיהן מתארות בדיוק באותה צורה את הפרוצס המדעי. הן לפי הגישה האקטואליסטית והן לפי הגישה האינפורמטיביסטית, המדע אמור להכליל את העובדות הידועות לו, ולעשות זאת באמצעות יישום תיאורטיים וקונסטרוקציה תיאורטית שמלכדת אותם לכלל מבנה קוהרנטי, ולבסוף לבחון את עצמו באמצעות ביצוע ניסויים שבודקים 'פרדיקציות' של התיאוריה. הצלחה של הניסוי תותיר את המבנה על כנו, וכשלונו שלו יאלץ אותנו להחליף את התיאוריה.<sup>28</sup> לכאורה ההבדל בין שתי הגישות הללו נוגע רק למשמעותו של התהליך הזה, ולא לצורתו ומאפייניו.

דוגמה טובה לעניין זה היא קריטריון הפשטות והכלליות של התיאוריה. בדרך כלל מקובל שהכללה הפשוטה והאלגנטית ביותר היא הכללה הנכונה.<sup>29</sup> יש

28 גם התיאור הזה הוא מעט נאיבי, שכן ישנה מסה קריטית של כישלונות שבלעדיה לא מחליפים תיאוריה מדעית, וכמובן שקשה מאד להגדיר את הקריטריון הזה. ניתן תמיד להציל תיאוריות באמצעות הוספת הנחות ויישום אד-הוק, וגם להוספות אלו ישנה מסה קריטית, עד שהמבנה התיאורטי (=הפרדיגמה) קורס. לצרכינו כאן הפרטים אינם חשובים.  
29 המושג 'פשטות' גם הוא אינו חד משמעי, ובכלר עוסק גם בכך.

שמתייחסים לכך כקריטריון של התיאוריה הכללית ביותר (המסבירה בצורה החסכונית ביותר את המספר הפרטים הרב ביותר), שהיא גם היעילה והאלגנטית ביותר.<sup>30</sup>

אך ברור שהעובדה כי תיאוריה כלשהי היא הפשוטה ביותר, אינה ערובה לתקפותה האמפירית. מדוע להניח שהפשטות במונחי החשיבה שלנו היא מדד הולם לאופן התנהלותה של המציאות? על כן, האקטואליזם גורס שאמנם הפשטות היא קריטריון רלוונטי לאימוץ התיאוריה על ידי הקהילייה המדעית. אך הסיבה לכך היא שהפשטות היא ערובה להיותה של התיאוריה יעילה ושימושית (גם אם לא בהכרח אמיתית), והרי זה מה שנדרש מתיאוריה מדעית לפי האקטואליסטים. אולם האינפורמטיביזם רואה בקריטריון הפשטות ערובה לאמיתיות, שהרי בעיניו התיאוריה מתארת את העולם ולא רק את אופן החשיבה של קהיליית המדענים בתחום הנדון. ועל כך עולה שוב השאלה האמפיריציסטית: מהי ההצדקה לתפיסה 'מיסטית' שכזו?

אם כן, שתי הגישות משתמשות באותן מתודות, ואפילו באותם קריטריונים לברור בין תיאוריות אלטרנטיביות (קריטריון הפשטות), ולכן נראה שאין כל הבדל מעשי ביניהן, והשאלות בהן עוסקת המחלוקת נמצאות בספירה הפילוסופית בלבד. לא יפלא, אפוא, ששתי הגישות הללו ממשיכות להתעמת לאורך ההיסטוריה ללא הכרעה ברורה. התנודות הזמניות של המטוטלת במחלוקת הזו הן תוצאה של אופנות יותר מאשר של טיעונים, ובודאי לא של ניסויים. ואכן לא מפתיע שגם בכלר, לאורך כל הספר שלו, אינו מציע שום טיעון או מבחן שיכריע לטובת עמדתו האינפורמטיביסטית, ונגד האקטואליזם שנוא נפשו.

---

30 ראה בספרו של הרב יוסף קלנר, קריטריון לאמת, קריטריון למוסר (על פלורליזם, פנאטיזם וכלליות). הוא מניח שם שקריטריון הכלליות הוא מדד לאמיתיות, ומכוחו טוען כנגד הגישות הפוסטמודרניות. טיעון זה חוזר בכמה מסות שנכתבו ושנאמרו בשנים האחרונות בבית המדרש של 'מרכז הרב', שכן שם הכלליות נתפסת כמרכיב מאד יסודי במשנה התורנית-פילוסופית, מיסודו של הראי"ה קוק.

אך יש בטיעון זה טעות יסודית מאד, שכן הפוסטמודרניות, שהיא ביטוי לאמפיריציזם האקטואליסטי (כפי שמראה מ. אברהם בקוורטט שלו), כלל אינה רואה את הכלליות כמדד לאמת. עצם הויכוח מתנהל על הנקודה הזו (האם הכלליות, או האלגנטיות, הוא מדד לאמת), ולכן לא ניתן להשתמש בטיעון שרואה בכלליות מדד לאמיתיות ככלי שמכריע את הויכוח.

### הסיבות למחלוקת

ראינו שהמחלוקת האקטואליסטית-אינפורמטיביסטית עוסקת במציאות, ושורשיה נעוצים במחלוקת הפילוסופית בין האמפיריציזם לרציונליזם. עוד הערנו שהטענות היומיאניות הן אכן טענות טובות, וככל הידוע לנו לא הוצעו לאורך ההיסטוריה תשובות שיתנו הסברים משכנעים לרציונליזם האינפורמטיביסטי.

די ברור שרוב גדול של המדענים (בודאי מבין אלו המוכרים לנו אישית) דוגלים בגישה האינפורמטיביסטית, שהיא האינטואיטיבית יותר. הם רואים את המדע כמגלה מציאות ולא כיוצר קונסטרוקציות תיאורטיות מנותקות. לעומתם, חלק ניכר מן הפילוסופים של המדע נוטים במידה זו או אחרת דווקא לכיוון האקטואליסטי. מה גורם להוגים אלו לפנות לכיוון כל כך רחוק מהאינטואיציה? אם אכן אין עובדות אמפיריות שמתנגדות לאינטואיציה האינפורמטיביסטית, מדוע לנטות ממנה? מסתבר שהסיבה לאימוץ תפיסה אקטואליסטית אכן אינה נעוצה בתחום העובדתי אלא במישור הפילוסופי. ישנה בעייתיות פילוסופית שמלווה את האינפורמטיביזם, ומחמת אופייה הפילוסופי רוב אנשי המדע כנראה אינם מודעים לה. בעייתיות זו מתמצה בצמד הבעיות שהעלה דייויד יום, ובגלגוליהן המודרניים יותר.

קאנט, אשר ניסה להתמודד עם הבעייתיות היומיאנית, העמיד את שתי הבעיות היומיאניות על מה שהוא כינה שאלת הסינתטי-אפריורי. ההסבר אותו הוא הציע נדון בהרחבה בשני הספרים הראשונים של הקוורטט, ושם ניתן לראות שאין בו תשובה של ממש לטענותיו של יום.

ככל הידוע לנו, אין בתולדות הפילוסופיה תשובה אלטרנטיבית לזו של קאנט. ולענייננו, אין ביסוס פילוסופי אחר לאינפורמטיביזם. אין הסבר או בסיס משכנע לתפיסה שרואה ביישים התיאורטיים יישים ממשיים, ובתיאוריה מכלול של טענות על העולם.<sup>31</sup> הרציונליזם נמצא לכאורה במיצר תיאורטי שנראה כדרך ללא מוצא.

---

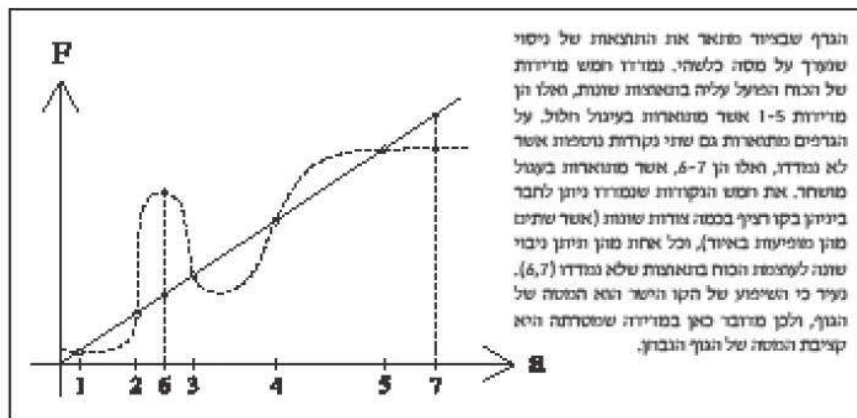
31 ראה בספרו של הוגו ברגמן, מבוא לתורת ההכרה, מאגנס, ירושלים תשל"ו, פרק ט ('השכלנות של העולם'), הסוקר תשובות שונות שניתנו לבעיה זו, ודוחה את כולן אחת לאחת.

**הוכחה סטטיסטית לאינפורמטיביות**

כאן ברצוננו לטעון כי השאלה האקטואליסטית-אינפורמטיבית דווקא כן ניתנת להכרעה אמפירית. אנו נציע כאן שיקול סטטיסטי שמוכיח את האינפורמטיביות.

ניטול כדוגמה את החוק השני של ניוטון, אשר קובע יחס ישר בין הכוח הפועל על גוף ( $F$ ) לבין התאוצה שהוא מפתח ( $a$ ), כלומר:  $F=ma$ . מקדם הפרופורציה הוא המסה של הגוף  $m$ .

כעת נניח שאנחנו מנסים לבחון את שאלת היחס בין הכוח לתאוצה באמצעות ניסוי. אנו מבצעים חמישה ניסויים על גוף שמסתו  $m$ , ומודדים את התאוצות שלו עבור חמישה ערכים שונים של כוח שפועל עליו (1-5). התוצאות של הניסוי מוצגות כעיגולים קטנים וריקים על הגרף המשורטט כאן.



חמשת התוצאות מצויות על קו ישר, ולכן ההכללה המתבקשת (=האלגנטית והנוחה) היא להעביר את הקו הרציף ששיפועו הוא המסה של הגוף הנמדד. לפיכך במצב כזה הקהילייה המדעית מחליטה שהיחס בין הכוח לבין התאוצה אותה מפתח הגוף עליו פועל הכוח הוא יחס ישר, ומקדם הפרופורציה הוא המסה. חוק הטבע שמצאנו (או שאישרנו) הוא יחס ישר בין כוח לבין תאוצה.

אולם עובדה מתמטית פשוטה היא, שישנן אינסוף צורות הכללה נוספות עבור חמשת התוצאות הללו, שכולן תתאמנה לכל החמש. לשון אחר: ישנו מספר אינסופי של קווים שיחרזו את חמשת העובדות הפרטיקולריות שנמדדו בניסוי,

כלומר את חמש הנקודות הנתונות בגרף. נעיר כי מספר האפשרויות אינו רק גדול, אלא אינסופי (אינסוף שאינו בן מניה). רק כהדגמה, אחת מהן משורטטת בצורת קו מקווקו על הגרף שלמעלה, וכמובן שישנם אינסוף קווים נוספים כאלה.<sup>32</sup> כיצד עלינו לברור בין האפשרויות השונות? מהי תוצאת הניסוי, או: מהו החוק הנכון? כאמור, המדע תמיד ייטול את האפשרות הפשוטה מביניהן, כלומר את הקו הישר. כבר עמדנו על כך שהאקטואליסט יסביר שזוהי האפשרות הנוחה יותר, ואנו מאמצים אותה כל עוד היא לא הופרכה. בעינינו זו אינה טענה על היחס האמיתי בין הכוח לבין התאוצה, אלא איסוף יעיל של חמש העובדות הפרטיקולריות הידועות לנו. לעומתו, האינפורמטיביסט יאמר שהקו הישר היא האפשרות הנכונה, שכנראה גם מתארת באופן הולם את העולם עצמו. זהו החוק הנכון, כפי שהוא התקבל בניסוי.

הוא, בניגוד לאקטואליסט, גם נוטה לחשוב שניסוי עתידי יאשר את החוק הזה. כמובן שגם האינפורמטיביסט יסכים שניסוי עתידי עלול להפריך את התיזה הזו, ולכן הוא רואה בה עובדה מותנית, שתלויה בתוצאות אמפיריות עתידיות. כאמור, הן לפי האקטואליסט והן לפי האינפורמטיביסט, השלב הבא של המחקר יהיה עריכת ניסוי נוסף, בעוצמת כוח אחרת, ומדידת התאוצה במצב זה (ראה נקודות 6-7 בגרף). אם הניסוי 'יצליח', כלומר ערך התאוצה בנקודות אלו יימצא גם הוא על הקו הישר, התיאוריה תיוותר על כנה (נכונה על תנאי - לפי האינפורמטיביסט, או יעילה ונוחה - לפי האקטואליסט). ואם הניסוי ייכשל, כלומר התוצאה לא תימצא על הקו הישר, התיאוריה תוחלף. החוק החדש יהיה הגרף של הקו הפשוט ביותר אשר חורז את שש העובדות האמפיריות הידועות לנו (חמשת הראשונות בתוספת המדידה האחרונה).

---

32 ישנה הוכחה פשוטה לכך, באמצעות תיאור של קו תיאורטי כפולינום ממעלה חמישית, אשר מכיל ששה מקדמים כפרמטרים. האילוץ שיקבע את ערכי המקדמים הוא שהפולינום ייפול על כל חמש התוצאות של הניסוי. אין ספק שישנם אינסוף פתרונות של שישיות מקדמים כאלו. אם נבחר פולינום ממעלה גבוהה יותר נקבל עוד אינסוף פתרונות. לשיקול דומה, ראה לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות (תרגום: עדנה אולמן מרגלית), מאגנס, ירושלים תשנ"ה. ראה שם סעיפים 143-245, בסוגיית העקיבה אחרי כללים. הוא מראה שם באותה צורה מתמטית שישנן אינספור אפשרויות להמשיך כל סדרת מספרים נתונה, ולכל אחת מהן יהיה היגיון מתמטי משלה. מסקנתו היא שלאף סדרה של מספרים אין המשך פשוט, או טבעי, במובן אובייקטיבי כלשהו.

עד כאן נראה כי ההליך זהה לפי שתי הגישות, ולכן אין ביניהן כל מחלוקת באשר למתודולוגיה המדעית. אולם כעת נשאל את עצמנו שאלה, שהיא אמנם אמפירית אך בכל זאת לא מדעית בעליל: מהו הסיכוי האפריורי לכך שהתוצאה הבאה (השישית במספר) אכן תיפול על הגרף הנוכחי (הקו הישר)? כאן, למרבה הפלא, התשובה תהיה תלויה בשאלה האם אנו יוצאים מנקודת מבט אינפורמטיביסטית, או אקטואליסטית.

נתחיל בתיאור מנקודת מבט אקטואליסטית. כאמור, ישנן אינסוף אפשרויות הכללה של חמש הנקודות הנתונות, והקו הישר הוא רק קו אחד שנבחר שרירותית (לדעת האקטואליסטים) מבין כולן. ישנן גם אינסוף תוצאות אפשריות לניסוי העתידי (כל הערכים באים בחשבון אפריורי). אם כן, הסיכוי שהתוצאה הבאה תיפול גם היא על הקו הישר הוא... 0 בדיוק (פרופורציוני הפוך למספר האפשרויות).

יש לזכור שלפי האקטואליסט חמש הנקודות הידועות אינן מועילות לנו במאומה לדעת את חוק הטבע הכללי, או את הקו הנכון. הקו מתאר באופן נוח אך ורק את התוצאות שכבר נמדדו, ולגבי העתיד הוא אינו אומר מאומה. האקטואליסט סובר כי זוהי הכללה טנטטיבית, עד לניסוי הבא. הקווים השונים שמחברים את חמש הנקודות הידועות יתנו פרדיקציות (=ניבויים) שונות עבור הניסוי העתידי (ראה את האפשרות המקווקוות והרציפה בגרף). לפי האקטואליסט כל הקווים באים בחשבון, והסיכוי לקבל את כולם הוא שווה. הוא בוחר בקו הישר רק מפאת פשטותו. אם כן, לשיטתו חמש התוצאות הידועות אינם רומזות לנו במאומה על הקו הנכון, ולכן גם על תוצאת הניסוי הבא.

גם אם נתעקש שכל תוצאה עתידית חייבת ליפול על גרף כלשהו, שניתן לתיאור מתמטי רציף ו'הגון', הנחה בלתי סבירה לחלוטין בעיניים אקטואליסטיות, עדיין מספר התוצאות הוא אינסופי. ניתן לראות זאת באופן הבא. נבחר ערך שרירותי של תאוצה, ונסמן אותו כנקודה כלשהי מעל (או מתחת) לערך הנמדד של הכוח. כעת נחבר את הנקודה ששרטטנו לחמש הנקודות הידועות, כאילו ששת התוצאות הללו נתקבלו בניסוי. אמנם ישנן אינסוף אפשרויות לחבר את שש התוצאות (כמו במקרה של חמש תוצאות), אך אנו נבחר אחת מהן (למשל,

הפשוטה ביותר). הקו שנוצר מתלכד כמובן גם עם אחת האפשרויות להכללה של חמשת התוצאות הניסיונית הידועות לנו מקודם, ובנוסף לכך הוא עובר גם דרך התוצאה ההיפותטית השישית. כך ניתן לעשות עבור כל ערך של תאוצה בו נבחר עבור הנקודה 6.

המסקנה היא שבאופן אפריורי ניסוי עתידי שימדוד את התאוצה בעוצמת הכוח השישית (נקודה 6 או 7) יכול להניב כל ערך שהוא, ובהיעדר מידע אודות התוצאה העתידית, אנו קובעים כי ההסתברויות של כל האפשרויות הללו הן שוות. אם כן, הסיכוי שהערך השישי יהיה בדיוק הערך שצפוי באמצעות הקו הישר הוא 0 בדיוק (אחד חלקי מספר האפשרויות).

לעומת זאת, האינפורמטיביסט רואה בהכללה של הקו הישר הכללה מועדפת. אמנם לא הכרחית, שכן ניסוי עתידי עשוי להפריך אותה, אך בהחלט היא נחשבת על ידו כתוצאה הכללית שהתקבלה מחמשת הניסויים הראשונים. הוא רואה בה תיאור של המציאות האמיתית, ולא רק כלי יעיל ונוח לסידור חמש העובדות שכבר מצויות בידו. בעיניו הקו הישר הוא הצעה לתיאור המציאות כפי שהיא נראית לנו עד כה. על כן הוא כמובן לא יתפלא לגלות שהניסוי הבא, השישי במספר, יניב את התוצאה הצפויה, וייפול גם הוא על הקו הישר.

יסוד הדברים הוא שהשיקול הסטטיסטי מנקודת המבט האינפורמטיביסטית הוא שונה. מבחינת האינפורמטיביזם, אינסוף התוצאות האפשריות (הקווים השונים שמחברים את הנקודות) אינן שקולות זו לזו, אפילו אפריורי. לכן המשקל הסטטיסטי של כל אחת מהן אינו שווה לזה של חברתה. האפשרות הפשוטה היא מועדפת, כלומר נכונה יותר, שכן לדעתו הפשוטה היא טענה אודות העולם. ההכללה הפשוטה נבחרה כי היא נכונה יותר ולא רק בגלל שהיא נוחה יותר. מכיון שהיא אינה נבחרת באופן שרירותי, אזי מבחינת האינפורמטיביסט הסיכוי להצלחה בניסוי הבא אינו 0.

נעיר כי עדיין לא הצדקנו את העמדה ה'מוזרה' הזו, אך לצורך הדיון כעת אנו מתייחסים אליה כהיפותזה שנבחנת אמפירית מול ההיפותזה האקטואליסטית. שאלת ההצדקה הפילוסופית של ההנחה האינפורמטיביסטית ה'תמוהה' הזו תידון להלן.

עד כאן תואר שיקול סטטיסטי, אך עדיין לא הצבענו על ההיבט האמפירי שלו. איך בוחנים ומכריעים מבחינה אמפירית את הדילמה האקטואליסטית-אינפורמטיביסטית? בכל מקרה שניסוי בודד כלשהו מצליח או נכשל, אין בכך כל בעיה, לא מבחינת האינפורמטיביסט וגם לא מבחינת האקטואליסט. הרי תוצאה כלשהי צריכה לצאת בניסוי גם לפי האקטואליסט (והסיכוי לכל תוצאה שתתקבל הוא 0, כמו בכל מקרה של מספר תוצאות רציף שכולן שוות סיכוי).

כדי להכריע את הדילמה נשאל את עצמנו: האמנם באופן סטטיסטי בתולדות המדע עד ימינו מספר התוצאות המוצלחות של ניסויים שנערכים לבחינתן של היפותזות תיאורטיות הוא קטן מאד (במשקל סטטיסטי 0)? האם אכן המדע כמעט לעולם אינו מצליח לערוך ניסוי שמתאים לפרדיקציות התיאורטיות שהוא מניח? אם אכן כך היה, הרי שגם במאה ה-21 היינו שרויים באפילה מדעית גמורה. כל הכללה מדעית היתה מופרכת בכל ניסוי שהיה נערך לבחינתה. הרי אין כל סיכוי אפרירי לכך שהכללה אשר נבחרה על ידינו באופן שרירותי, אך ורק בגלל פשטותה ונוחיות השימוש בה, תעמוד במבחן אמפירי גם בניסוי הבא. התוצאה של ההנחה האקטואליסטית היתה צריכה להיות שהמדע לא היה מצליח לנסח אפילו חוק טבע אחד שעומד במבחן אמפירי כלשהו (או שפה מדעית אחת שתוכל להתאים לאוסף כלשהו של עבודות בלי להשתנות בכל ניסוי וניסוי). לפי האקטואליזם, כמעט כל הניסויים בתולדות המדע היו אמורים להיכשל (מספר הצלחות במשקל סטטיסטי 0).

מתוך נקודת מבט כזו אסור היה לנו לעלות על מכונית, או מטוס, שכן הניסויים שערכנו בכדי לנסח את חוקי הפיסיקה שעומדים בבסיס הטכנולוגיות הללו, וכך גם הניסויים של הטכנולוגיה הזו עצמה, הם חסרי בסיס. אין כל סיכוי שההכללות אותן הניבו הניסויים הללו יעמדו בניסוי הבא, אותו אנו עומדים לערוך כעת (=הטיסה). זו אינה אלא השלכה של בעיית האינדוקציה של דיוויד יום. לפי האקטואליזם, המטוס נבנה על בסיס הכללות שמעבר לפשטותן התיאורטית אין להן דבר וחצי דבר עם המציאות הריאלית.

אך העובדה ההיסטורית היא שיש אחוז לא אפסי של ניסיונות שכן מצליחים לאושש את התיאוריות שהן בוחנות. אמנם לא כל הניסיונות מצליחים, אך



על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

משקלם הסטטיסטי של הניסיונות המוצלחים אינו 0. עובדה מוצקה זו מהווה הוכחה סטטיסטית נגד האקטואליזם.

לסיכום, העובדה שלא כל הניסיונות המדעיים נכשלים, ושיש כמה וכמה תיאוריות מדעיות שעומדות במבחנים אמפיריים כלשהם, היא גופא מהווה הוכחה אמפירית-סטטיסטית חד משמעית נגד האקטואליזם. כמובן שישנם לא מעט ניסיונות שכן נכשלים, אך בלי להיכנס להערכה סטטיסטית של כמות הניסיונות הללו (זוהי, כמובן, שאלה סבוכה ביותר), ברור שהאחוז שלהם מכלל הניסיונות שנערכים אינו 0. די לנו שנראה כי המדע אכן מתקדם, כלומר התיאוריות הולכות ומתאוששות ומתאימות ליותר פרטים אמפיריים (ולא רק מוחלפות כל העת ללא כל סדר והתקדמות). לצורך ההוכחה כאן די לנו בזה.

בכך הפסיקה התיזה האקטואליסטית להיות אלטרנטיבה פילוסופית. ההכרעה הזו היא אמפירית, וככזו היא אמורה להתקבל ע"י אמפיריציסטים כמו יום. טעות היא לחשוב, אם כן, שמדובר בשאלה של אינטרפרטציה פילוסופית שאינה ניתנת להכרעה בכלים מדעיים.

#### **ההצדקה הפילוסופית של האינפורמטיביזם**

גם לאחר שהוכחנו באופן אמפירי את העמדה האינפורמטיביסטית, הקושי הפילוסופי עליו הצבענו למעלה בעינו עומד. כיצד ניתן להסביר את העובדה שהכללות אפריוריות אשר נעשות באופן שרירותי (כלומר בוחרות בצורה שהיא לכאורה אקראית ועיוורת בהכללה אחת מתוך אינסוף צורות/הכללות אפשריות) אכן מצליחות לנבא תוצאות של ניסויים במובהקות שונה מ-0? לכאורה העובדות האמפיריות הפרטיקולריות שנאספות באמצעות תצפית ישירה (בדוגמה הקודמת אלו הן חמש המדידות הראשונות) אינן יכולות להוות הצדקה להכללה בה בחרנו. ישנן עוד אינספור הכללות שתואמות לאותו מכלול של עובדות (כמו הקו המרוסק בגרף שלמעלה), ואנו דוחים אותן משיקולים אפריוריים ולא אמפיריים. אז כיצד ניתן להסביר את העובדה שההכללה שלנו, שאין לה כל בסיס אמפירי, עומדת במבחן הניסוי העתידי?

זוהי למעשה בבואה של הבעיה היומיאנית-קאנטיאנית של הסינתטי-אפריורי:

כיצד אנו יכולים לטעון טענות כלליות או טענות סיבתיות אודות העולם באמצעים שאינם נלמדים מהתצפית, או הניסוי? אלא שהפעם אנחנו כבר ניצבים בפני עובדה, ולא בפני מוטיבציה רציונליסטית גרידא, כפי שראינו. זו אינה ירייה באפילה אלא כושר אנושי שקיים בנו.

האדם הרציונלי, להבדיל מן הרציונליסט, אמור להכיר קודם כל בעובדות, ללא תלות באופיין, ורק לאחר מכן לחפש להן הסבר סביר. הכחשת עובדות אך ורק בגלל שהן נשמעות מיסטיות היא אולי עמדה רציונליסטית, אך בהחלט לא רציונלית.

כפי שראינו, במקרה שלנו היא אינה עומדת במבחן המציאות האמפירית. כעת לא נותר לנו אלא לחפש הצדקה תיאורטית לעובדה זו, ולא לשאול את עצמנו האם היא אכן נכונה. השאלה עמה עלינו להתמודד אינה השאלה האם האינפורמטיביזם צודק או שמא האקטואליזם? השאלה הנכונה היא כיצד זה קורה שהאינפורמטיביזם באמת עובד?<sup>33</sup>

בשני הספרים הראשונים של הקוורטט, משורטט כיוון אפשרי להסבר התופעה המדהימה הזו. היא כרוכה בויתור על ההבחנה החדה בין הכרה לבין חשיבה. כאן לא נוכל לפרט יותר, וגם אין בכך צורך. די לנו בכך שאנחנו נוכחים בקיומו של כושר אנושי להכליל את העובדות בהן אנו צופים. כתוצאה מהכושר הזה, החוק הכללי (=תוצאת ההכללה) או הקביעה התיאורטית (=כמו קיומו של קשר סיבתי בין אירועים) אינם שרירותיים (אף כי אינם וודאיים כמובן).

### בחזרה למחלוקות בפרשנות

כעת אנחנו שבים למחלוקת הראשונים באשר לפרשנות. עמדנו למעלה על כך שהדילמות שמהוות את צירי המחלוקת בכמה מן השורשים, דומות מאד לאלו שמצויות במוקד המחלוקת בהקשר הפילוסופי-מדעי. בשני המקרים, השאלה הגדולה היא איזו רמת הכללה יש בידינו לקבוע את קיומו של קשר סיבתי, אף שלא ההכללה ולא הקשר הסיבתי נצפים על ידינו באופן ישיר. ראינו שהתשובה בהקשר המדעי היא בהחלט חיובית. אמנם לא הצענו כאן הסבר כיצד זה פועל, אבל נוכחנו שעובדתית הכושר הזה בהחלט קיים.

---

33 היפוך הניסוח הזה הוא קאנטיאני במקורו, ולא בכדי.

על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

אם נשאל את עצמנו האם יש לנו יכולות כאלה בתחום הפרשני, אין לנו סיבה להניח שלא. גם כאן אנו יכולים להתבונן בעובדות ההלכתיות, משפטיות, אסתטיות וכדו', ולהסיק מתוכן מסקנות שונות באמצעות כלי ההכללה, או למצוא קשרים שונים (כמו קשר סיבתי) בין חלקי האובייקט המתפרש. התהייה האמפיריציסטית שמבוססת על בלעדיות החושים והתצפית הישירה כבר אינה כה ברורה מאליה.

אמנם בהקשר הפרשני אין לנו אפשרות לקבל פידבק להכללות שלנו. אין לנו דרך בלתי תלויה לדעת האם הכללנו נכון, או שמא ההכללה שלנו שגויה.<sup>34</sup> אבל בתחום המדעי קיימת אפשרות לבחון את ההכללות שלנו, ואנחנו למדים משם שהכושר הזה אכן קיים אצלנו. מכאן ניתן להסיק במידה רבה של סבירות כי ישנו כושר מקביל גם ביחס למעשי פרשנות. הפילוסופיה של המדע מסייעת לנו לאשש את האמון ביכולת הרציונלית שלנו להסיק מסקנות.

זהו הבסיס לרציונליזם האופטימי של הרמב"ם, אשר נותן אמון בהסקת המסקנות שלו, ומרשה לעצמו לקבוע הכללות גם בלי שאלו נמצאות בפירוש בתורה. הסברא הפרשנית-הלכתית שלו אינה אלא שימוש בכושר ההכללה והפרשנות שאת קיומו (לפחות בהקשר המדעי) הוכחנו לעיל. כדי לחדד את העניין, נשאל את הקורא: אם היית מוצא בטקסט כלשהו (בתורה, או בתלמוד) סתירה לחוק מדעי (שידוע לכותב), האם היית מרשה לעצמך לכפות על הטקסט פרשנות שתתאים לו? או שמא היית אומר שמדובר בהכללה ואין סיבה לכפות אותה על הטקסט? הביטחון שיש לנו בחוקי המדע מבוסס על אותו כושר (הכללה) שמשמש אותנו במדע. אם יש לי אמון בחוק הגרביטציה, אזי בה במידה יש לי אמון בסברות והכללות אחרות שנראות לי הגיוניות.

---

34 יש אפשרות לבחון את ההכללות בטקסט עצמו. אבל כמו במדע, גם ביחס לעובדות טקסטואליות ניתן לטעון שמספר ההכללות האפשריות לכל קבוצת עובדות היא אינסופית, ולכן אין לדעת האם ההכללה שלנו נכונה. מאידך, אם ננסה לבחון באופן אמפירי ושיטתי את תוצאות ההכללה הזו (כגון להסיק מסקנות על הלכות ידועות, ולבחון האם אכן קלענו אם לא), יתכן שיש מקום לקבל פידבק לכושר ההיסק שלנו גם במישור הפרשני, כמו בתחום המדעי.

