

על הידורים ותארים

הנקודות הנדונות:

- מעשה מצווה וקיום מצווה
- מאפיינים ועצמות של מצווה
- הידור הוא חלק מהמעשה ולא חלק מהקיום
- האם חובת הידור מצווה היא מדאוריתא?
- האם יש לברך על 'הידור מצווה'?

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בהידור מצווה. לכאורה יש פסוק שמצווה אותנו להדר במצווה: "זה א-לי ואנוהו", אך בפועל הוא אינו נמנה במניין המצוות, ולא לגמרי ברור מעמדו ההלכתי והלוגי-אונטולוגי. אנו עוסקים בכמה שאלות הלכתיות ביחס להידור, כמו מה דין ספק הידור? או, האם ניתן להדר אחרי קיום המצווה? האם ניתן לברך על הידור מצווה לחוד? על מה בכלל נאמרת ברכה כזו? לבסוף אנו נוגעים גם בשאלה האם ניתן לחזור ולקיים מצווה בשנית כדי להדר בה? מסקנתנו היא שהעמדה המטא-הלכתית הרווחת ביחס להידור היא שזהו חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מקיום המצווה (חילוק שהופיע במאמרנו לפרשת וישב, תשסז).

לאחר מכן אנו מציעים אנלוגיה פילוסופית, שמצביעה על ההידור כמשהו שהוא בין תואר של המצווה לבין חלק מהעצמות שלה. אנו עוסקים בקיומם של תארים, ומתוך כך מציעים הבהרה של מסקנתנו ההלכתית. אנו מסיימים בהצעה מדוע החובה להדר במצווה נלמדת דווקא מפסוקי השירה, וזאת על ידי השוואה בין הידור לבין שירה.

מבוא

שירת הים פותחת בפסוק הבא (שמות טו, ב):

עֲזִי וְזַמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה זֶה אֱלֹהֵי וְאֵנֹהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאַרְמְמָנֶהוּ:
כלומר יש לשירה שתי מטרות: לרומם ולנאות את הקב"ה.
רש"י על אתר מפרש:

ואנוהו - אונקלוס תרגם לשון נוה, (ישעיה לג כ) נוה שאנו, (שם סה י) לנוה צאן. דבר אחר ואנוהו לשון נוי, אספר נוי ושבחו לבאי עולם, כגון (שיר השירים ה, ט - י) מה דודך מדוד דודי צח ואדום, וכל הענין: לשון 'נוי' מתפרשת לשני כיוונים: מלשון נוי, ומלשון נוה (=בית, משכן). הרשב"ם דוחה את הפירוש הראשון של רש"י:

ואנוהו - ואייפהו. כמו הנוה והמעונגה דמיתי בת ציון. ואינו לשון נוה משולח, כי כפל סופו מוכיח, וארוממנהו. ואנוהו [וארוממנהו] שניהם לשון כיבוד להק':

לעומת זאת, באבע"ז שם מוסיף עוד פירוש נגזר:

זה אלי ואנוהו - כדברי המתרגם ארמית, והטעם: זה הוא אלי ואני ארצה לעשות לו נוה שידור עמי לעולם. ואמר הגאון, שטעמו - 'אנוה אליו'. וזה הפך הכתוב: זה הוא אלהי אבי, ולעד ארוממהו:

כלומר מטרת השירה היא לא רק שהקב"ה יגור אצלנו, אלא שאנחנו נגור באוהליו שלו.

והנה חז"ל דורשים מהפסוק הזה (ירושלמי, פאה פ"א, ה"א, ומקורו במכילתות):

רב חביבא בשם רבנין דתמן מהו שליש לדמים היך עבידא לקח אדם מצוה וראה אחרת נאה הימינה עד כמה מטריחין עליו עד שליש תני רבי ישמעאל זה אלי ואנוהו וכי איפשר לו לאדם לנוות את בוראו אלא אנוה לפניו במצות אעשה לפניו לולב נאה סוכה נאה שופר נאה ציצית נאה תפילין נאין אבא שאול אומר אדמה לו מהו חנון ורחום אף את תהא חנון ורחום.

הירושלמי מבין לשון 'ואנוהו' מלשון 'נוי', אך הוא מניח שלא ניתן לנאות את הבורא עצמו, ולכן המסקנה היא שאני אתנאה לפניו במצוות.¹ זהו המקור המקובל בחז"ל לחובה להדר במצוות, והוא מופיע במקומות רבים בש"ס (ראה

¹ משתמע מכאן שהדרשה גרמה להיפוך משמעות: במקום לנאות את הקב"ה, אני מתנאה בעצמי לפניו. אמנם היה מקום לומר שזו גופא הדרך לנאות את הקב"ה.

שבת קלג ע"ב, נזיר ב ע"ב, סוכה יא ע"ב ול"ג ע"א, ומקבילות).

א. מעמדו ההלכתי של ההידור ויחסו לעיקר המצווה

ההידור כמצווה

ישנן סוגיות אשר מתייחסות לנוי המצוות כמצווה בפני עצמה. לדוגמא, הגמרא במסכת סוכה עוסקת במחלוקת תנאים האם יש חובה לאגוד את מיני הלולב ביחד. לפי ר' יהודה זוהי חובה ולפי חכמים אין חובה בכך. בהמשך, הגמרא מביאה ברייתא ומשייכת אותה לחכמים (סוכה יא ע"ב, מנחות כז ע"א):

כמאן אזלא הא דתניא: לולב מצוה לאוגדו, ואם לא אגדו - כשר. אי רבי יהודה - כי לא אגדו אמאי כשר? אי רבנן - אמאי מצוה? - לעולם רבנן היא, ומשום שנאמר. (שמות טו) זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות.

מכאן משתמע בבירור שההידור הוא עצמו מצווה. הוא אמנם אינו מעכב את מצוות ארבעת המינים עצמה, אך ישנה מצווה להדר אותם. מה מעמדה של המצווה הזו?

אפשרויות שונות בדבר מעמדו ההלכתי של ההידור

לכאורה ההידור הוא פרט צדדי ביחס למערכת המצוות שבתורה. מעבר לחובה לקיים את המצוות השונות, אנו נדרשים להדר אותן, כלומר לעשות אותן באופן נאה. מהו מעמדה של הדרישה הזו? האם זהו פרט מפרטי המצוות השונות? האם זוהי מצווה עצמאית? האם זו בכלל חובה, או שמא זה נותר להכרעתו האישית של כל אחד מאיתנו?²

ניתן לשאול זאת לגבי אדם שקיים מצווה כלשהי בלא הידור, לדוגמא אדם שמל את בנו בלי להוריד את הציצים שאינם מעכבים את המילה (ראה שבת קלג ע"ב). מתוך ההגדרה עולה שהוא יוצא ידי חובת מצוות מילה כשלעצמה. אז מה בעצם חסר כאן? האם נאמר שהוא קיים את המצווה באופן לא שלם? האם הוא קיים אותה באופן שלם אך הוא אינו חסיד? האם הוא קיים את המצווה במלואה אך לא קיים את מצוות ההידור (שהיא חובה גמורה, רק שאינה מעכבת את המצווה העיקרית עצמה)?

נעיר כי ניתן לשאול שאלות דומות לגבי כמה וכמה 'הלכות רחב' כאלו, הן

² המונח 'מצווה' בסוגיית סוכה הנ"ל אינו אומר שיש כאן מצווה גמורה. ייתכן שניתן לפרש אותו במובן של מעשה חיובי גרידא, ומצינו כמה דוגמאות כאלה בחז"ל.

ביחס למצוות והן ביחס לעבירות, כגון: חצי שיעור, לפני עיוור (=הכשלה בעבירה), ספיית (= נתינת) איסור בידיים לקטן, מצווה הבאה בעבירה, ספק, מכשירי מצווה, כוונה במצווה ועוד. כל ההלכות הללו אינן מוסיפות חובה מסויימת, אלא נוגעות בכל המכלול של המצוות, או העבירות, ולכן ניתן לשאול מה מעמדן ביחס למצוות הספציפיות, והאם הן כשלעצמן מהוות מצוות, ובאיזה מובן?³ נציין כי רוב מוחלט של הפוסקים רואים את ההידור כחובה גמורה. אמנם נראה כי ישנה מחלוקת האם זהו חובה מדאורייתא או מדרבנן, ויסודה הוא בסוגיית ב"ק ט.

סוגיית ב"ק ט

בבבלי ב"ק ט ע"א-ע"ב ישנה סוגיא קצרה שעוסקת בהידור מצווה: **א"ר זירא אמר רב הונא: במצוה - עד שלישי. מאי שלישי? אילימא שלישי ביתו, אלא מעתה, אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתיב לכוליה ביתא? אלא אמר ר' זירא: בהידור מצוה - עד שלישי במצוה. בעי רב אשי: שלישי מלגיו או שלישי מלבר? תיקו. במערבא אמרי משמיה דרבי זירא: עד שלישי משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה.**

בגמרא מסיקים שיש חובה להוציא עד שלישי מעלות המצווה כדי להדר אותה. מסתבר שזוהי חובה ולא תיאור גרידא, שכן הגמרא מקשה על הה"א כיצד מחייבים אדם לכלות את כל ממונו על שלוש מצוות. אמנם מדברי אנשי מערבא בשם ר' זירא נראה שמוציאים על ההידור כמה שרוצים, אלא שכל מה שמעבר לשליש הראשון אינו הפסד של האדם אלא יינתן לו 'מלמעלה' (ויש שפירשו שהידור מעל שלישי הוא רשות ולא חובה).⁴

רש"י ותוס' נחלקו בהבנת הגמרא: לפי רש"י מדובר במצב בו מונחים לפניו שני אתרוגים, ומחירו של המהודר גבוה משל הרגיל. החובה היא לקנות את המהודר אם מחירו אינו עולה על שלישי יותר ממחיר הרגיל. לעומת זאת, בתוד"ה 'עד' מסבירים שמדובר במי שכבר קנה אתרוג, וכעת הזדמן לו אתרוג נוסף,

³ שאלה דומה ניתן לשאול לגבי התכלת בציצית. להלכה התכלת אינה מעכבת את הלבן, ולכן יש שנוטים להבין שמצוות התכלת היא סוג של הידור למצוות ציצית. אך ההבנה הפשוטה היא שזוהי מצווה גמורה, אלא שאם לא קיים אותה עדיין מצוות הלבן לא נפגעה. ברור שמי שמטיל פתיל לבן ללא תכלת ביטל עשה של תכלת, אך קיים את מצוות ציצית ע"י הלבן. ראה על כך במאמרו של מ. אברהם 'על מהותם של מושגים בהלכה ובכלל', שעתיד בעז"ה להתפרסם באקדמות.

⁴ ראה מ"ב סי' תרנו סק"ו.

מהודר יותר. לפי שיטתם הוא חייב לקנות אותו, אם מחירו הוא עד שליש יותר ממחיר הרגיל.⁵

מלגיו ומלבר: דין ספק בהידור

כפי שהבאנו, בתוך הדברים הגמרא מסתפקת האם השליש נמדד מלגיו (=מבפנים). כלומר שהתוספת היא שליש מהמחיר עצמו) או מלבר (=מבחוץ). כלומר שהתוספת היא שליש מהמחיר + התוספת עצמה). לדוגמא, אם אתרוג כשר עולה 30 ש, האם עלינו לחפש אתרוג מהודר עד מחיר 40 ש (=מלגיו), או עד מחיר של 45 ש (=מלבר).
הרא"ש על אתר כותב (פ"א סי' ז):

הדור מצוה עד שליש במצוה. אם מצא אתרוג שהוא ראוי לצאת בו שהוא כאגוז יוסיף שליש לקנות יפה ממנו ולא שיהיה מחויב לקנות אתרוג היפה [ממנו] שימצא בתוס' שליש על אתרוג שחפץ לקנות. ועד שליש מלגיו כיון דלא איפשיטא הבעיא.

הוא פוסק שיש להוציא שליש ממחיר המצווה כדי להדר אותה. מדבריו עולה בבירור שזוהי חובה גמורה, שהרי הוא מוסיף שאין חובה להוציא יותר משליש על אתרוג מהודר ביותר. לאחר מכן הוא פוסק במחלוקת כיצד לקבוע את השליש, שיש לעשות זאת מלגיו מפני שהבעיא נותרה בספק בגמרא. ה**ב"י** (או"ח סי' תרנו), מסביר זאת כך:

ובמאי דאיבעיא לן שליש מלגיו או מלבר כתב הרא"ש (שם) דכיון דלא איפשיטא נקטינן דשליש מלגיו קאמר ונראה שהטעם משום דספיקא דרבנן היא ולקולא:

כלומר ה**ב"י** מבין שהרא"ש פסק לקולא כיון שהחובה להדר היא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, וכן כתב בעל הפלפולא **חריפתא** על הרא"ש כאן סק"ק. אמנם הר"ח על אתר כתב בפירושו: "ועלתה בתיקו ועבדינן לחומרא מלבר". וכן הרי"ף כאן (טז ע"א בדפיו) לא הכריע האם הולכים מלגיו או מלבר, והר"ן הבין מסתימת דבריו שיש להכריע לחומרא, כדן ספק דאורייתא. אם כן, נראה שיש כאן מחלוקת ראשונים, האם זוהי חובה דאורייתא או דרבנן. והסתפק בזה בתוד"ה 'אין פוטר', מנחות מא ע"ב (וראה גם ריטב"א בסוכה יא ע"ב ומאירי שבת קלג ע"ב, וכן דן בזה בשאג"א סי' נ). וה**ב"י** (וכן הוא בשו"ע שם) מכריע להלכה כשיטת הרא"ש. נראה שלפי הרא"ש וה**ב"י** הלימוד

⁵ מרש"י נראה שאם כבר קנה אחד, בכל אופן לא צריך לקנות אחר.

הבין שהחובה להדר אינה דין עצמאי אלא פרט שנספח לעיקר המצווה. מהרש"ל כנראה הבין את מצוות ההידור כחובה לעשות את המצווה באופן מעולה יותר, ולכן זו אינה חובה גמורה אלא רק מעליותא בקיום המצווה העיקרית. בשל כך המהרש"ל גם סובר שספק הידור לקולא שכן החובה להחמיר בדיני דאורייתא נובעת מהרצון לצאת ידי חובה בכל מקרה. לכן, אם החובה להדר היתה חובה נפרדת מעיקר המצווה ההיגיון אומר שהיה עלינו להחמיר בה מספק, כדי לוודא שיצאנו ידי חובה. ברם, אם החובה היא חלק מעיקר המצווה, כי אז בעיקר המצווה יצאנו, והדרישה להדר את עיקר המצווה אינה חובה גמורה, ולכן לגביה אין סברא שמחייבת להחמיר.

ניתן אולי לנסח את הסברא הזו באופן מעט שונה: החובה להחמיר בדיני דאורייתא נובעת מהסתכלות כאילו יש חזקה שלא קיימתי את המצווה (או שכן עברתי את העבירה) אלא אם ברור שכן קיימתי אותה (או לא עברתי עליה). אך אם החובה להדר נספחת למצווה העיקרית, ובפרט שזהו נספח שאינו מעכב את המצווה עצמה, אזי כשקיימתי את המצווה העיקרית נוצרת חזקה שהמצווה קויימה (שהרי בכל אופן היא קויימה, כי ההידור אינו מעכב גם אם הוא לא קויים), אלא שמתעורר ספק האם היא קויימה כראוי או לא. כאן 'חובת הראיה' היא על הטוען שהמצווה לא קויימה כראוי, ולכן ניתן להקל.⁶

ב. אספקטים הלכתיים של דין ההידור

ברכה על הידור מצווה

האחרונים דנו האם ניתן (או צריך) לברך על הידור מצווה. בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' יג טוען שיש לברך גם על הידור מצווה. השאלה בה הוא עוסק היא לגבי אדם

⁶ במאמרנו משבוע שעבר הבאנו את שיטות הפוסקים שסוברים שאין להחמיר בספק מצוות עשה, אף אם היא מדאורייתא. לכאורה הדיון כאן מניח שיש חובה להחמיר גם במצוות עשה, שהרי ההידור הוא ודאי בגדר מצוות עשה ולא לאו (אם בכלל). אך הסברא שהעלינו שם היתה שאין חובה להחמיר במצוות עשה בגלל שגם אם יחמיר לא בטוח שיקיים בכך מצווה, כמו בספק תכלת בציצית, שגם אם יטיל אותו לא בהכרח יקיים את מצוות תכלת (שהרי אם זו אינה התכלת הנכונה הוא לא קיים בכך מצווה. ההחמרה היא להיכנס למצב שאולי תתקיים מצווה). ובהחמרה בספק עבירה אנו מרוויחים שבכל מקרה לא נעברה כאן עבירה. מבחינה זו הספק שלפנינו דומה לספק בלאו ולא לספק בעשה. הרי אם יחמיר ויהדר מלבר, אז הסכום של ההידור הוא גדול יותר, ולכן ברור שבכל מקרה הוא יקיים את מצוות הידור. בספק מהסוג הזה לכל הדעות יש להחמיר גם במצוות עשה.

ששכח לברך על הדלקת נר חנוכה ונזכר שלא בירך לפני שסיים להדליק את כל הנרות. כעת נותר לפניו רק הידור המצווה, והשאלה האם הוא עדיין יכול לברך.⁷ רעק"א טוען שהפוסקים חלוקים בשאלה זו. **הפרי חדש** בסי' תרעב נשאל שאלה לגבי מי שהדליק ששה נרות והתברר לו שהוא מצוי ביום השביעי, האם יברך על הנר הנוסף. להלכה הוא קובע כדבר פשוט שלא יברך כי אין מברכים על הידור מצווה. לאחר מכן הוא גם מביא ראייה מדברי **הב"י**, שכתב בשם **הארחות חיים**: **וכתוב בארחות חיים** (הל' חנוכה אות י) **מי שלא הדליק בליל שלישי אלא שתי נרות או בליל רביעי אלא שלשה זה היה מעשה בלוני"ל והחמירו שידליק מה שחסר להדליק ואין צריך לברך פעם אחרת כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה.**

מכאן הוכיח **הפר"ח** שאין לברך על הידור. אמנם מפשט לשון **הב"י** דווקא נראה בדיוק הפוך, שכן כל מה שאינו מברך הוא רק בגלל שהברכה בהתחלה חלה על הכל, ומשמע שבאופן עקרוני גם הידור טעון ברכה, ובאמת כך דייק בעל **האליהו רבה** על אתר. על כן ראיית **הפר"ח** נדחית, אך דעתו היא שאין לברך על הידור. רעק"א מסיק שיש בזה מחלוקת בין שני הפוסקים הללו, ולכן בספק ברכות יש להקל. אך הוא מוסיף שבמקרה שלנו יש לברך בכל אופן, שכן כל זמן שהנרות דולקים, נחשב הדבר כהמשך עשיית המצווה, ולכן עדיין לא חלף זמן הברכה.⁸ בשו"ת **דעת מרדכי** (הוצאת 'בני תורה', תשס) בסי' מח מוכיח שמברכים על הידור מצווה מדברי הרמ"א יו"ד סי' רסג ה"ג שפסק לברך על הורדת ציצים שאינם מעכבים את המילה. לפי דרכו של רעק"א אין משם ראייה גורפת, שכן גם במילה יש מצווה להיות מהול, ורק עקב כך אפשר לברך אחרי עשיית המצווה, ובזה אולי כולם מודים.

הסתייגויות וחילוקים

יש להעיר שרעק"א מניח שהמחלוקת הזו נוגעת לשאלה האם ניתן לברך על הידור. אך השאלה בה הוא עצמו עסק היתה שונה: אם אדם שכח לברך על

⁷ הנדון כאן הוא רק על ברכת 'להדליק', שכן בשתי הברכות האחרות יכול לברך גם על ראייה בלי להדליק בכלל.

⁸ הוא מביא ראייה מהרא"ש בפסחים פ"א סי' ג, שמסביר שיש מצוות שברכתן כוללת את פעולת המצווה ('להתעטף בציצית', 'להניח תפילין', 'להדליק נר של חנוכה' וכדו'), ואלו מצוות שיש בהן 'שיהיו מצווה'. וקצ"ע מה הוסיף בזה, הרי לפי **הא"ר** שמתיר לברך על הידור, הוא מתיר גם בלי זה, ולפי **הפר"ח** שאוסר לברך על הידור הוא עוסק בדיוק במצווה כזו (נר חנוכה). וראה שם מה שהוסיף צדדים להקל ולדון בזה.

עיקר המצווה, האם הוא יכול לברך על עיקר המצווה בזמן שהיא כבר הסתיימה והוא עוסק כבר בהידור. ייתכן שתהיה דעה לפיה לא ניתן לברך על הידור, אך במקרה של רעק"א האדם יוכל לברך, שכן זו אינה ברכה על הידור אלא על עיקר המצווה.

ממילא גם הקשר למקורות שרעק"א מביא אינו לגמרי ברור. כפי שראינו, הב"י מדבר על ברכה על הידור כאשר כבר בירך על עיקר המצווה. ראינו שבגלל העובדה הזו עצמה רעק"א והא"ר טוענים שהב"י סובר שיש דין לברך על הידור אלא שהברכה הראשונה כבר הוציאה אותו ידי חובה. אך כאן אנו מציעים השלכה נוספת של העובדה הזו: גם אם הברכה הראשונה לא היתה חלה על ההידור, עדיין ייתכן שלא מברכים על הידור במקום שבו היתה ברכה על המצווה עצמה. אבל בסיטואציה שבה אנו מקיימים הידור לחוד (או במקום שעל עיקר המצווה לא היתה ברכה) ייתכן שכן נידרש לברך.

גם החילוק שמביא רעק"א, לפיו ניתן לברך על הידור במקום שיש 'שיהוי מצווה' (כלומר שהמצווה היא מתמשכת), נראה רלוונטי דווקא עבור ברכה על המצווה ולא לברכה על ההידור. כל עוד המצווה מתמשכת ניתן לברך עליה עצמה, אבל לגבי ברכה על ההידור כשלעצמו החילוק הזה לא נראה רלוונטי. מדוע יהיה הבדל בין הידור של מצווה מתמשכת לבין הידור של מצווה רגעית לעניין ברכה?

ביצוע ההידור אחרי שהסתיימה המצווה

דיון דומה לזה של רעק"א ביחס להידור מצוי בשו"ת **בית הלוי** ח"ב סי' מז, ובחי' מרן רי"ז הלוי (נכדו) על הרמב"ם הל' חנוכה, פ"ד ה"א. גם הם מבחינים בין מצוות מתמשכות לבין מצוות חד פעמיות, אלא שהדיון שם אינו בשאלת הברכה אלא בשאלה עד מתי ניתן לעשות הידור מצווה. יסוד הדברים הוא במחלוקת הרמב"ם והטור ביחס לסוגיית חזרה על ציצין שאינם מעכבים את המילה. המשנה בשבת קלג ע"א אומרת:

משנה. עושין כל צרכי מילה [בשבת]; מוהלין ופורעין ומוצצין, ונותנין עליה איספלנית וכמון.

הגמרא שם ברע"ב דנה בשאלה מה פירוש 'כל צרכי מילה':

מכדי קתני כולהו, כל צורכי מילה לאתויי מאי? - לאתויי הא, דתנו רבנן: המל, כל זמן שהוא עוסק במילה - חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על ציצין המעכבין את המילה - חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה - אינו חוזר.

אם כן, הגמרא אומרת שכל זמן שהוא עוסק בצרכי מילה הוא חוזר גם על ציצין שאינם מעכבים את המילה. אבל אם כבר פירש מהמילה (סיים את המצווה ולא חתך את הציצין שאינם מעכבים), אזי הוא חוזר רק על ציצין מעכבים ולא על ציצין שאינם מעכבים. בהמשך הסוגיא מבואר שציצין שאינם מעכבים מהווים הידור מצווה, מדין 'זה א-לי ואנוהו'.

והנה ה**טור** מביא את המימרא הזו להלכה כפשוטה (או"ח סי' שלא ויו"ד סי' רסד). אך הרמב"ם מביא את ההלכה הזו כך (הל' מילה פ"ב ה"ד):

המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר, מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל.

הרמב"ם פוסק את הברייתא הזו כפשוטה, אך הוא אינו מזכיר ברמז שמדובר כאן על שבת. נראה מלשונו שאם כבר סיים את המילה ופרש, אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבים גם ביום חול.

את המחלוקת הזו מסבירים האחרונים הנ"ל בשתי צורות:

לפי **בית הלוי** שני הראשונים מסכימים שלא ניתן להדר מצווה אחרי פרישה מביצוע המצווה. המחלוקת ביניהם היא בשאלה האם מצוות מילה היא מצוות פעולה או מצוות תוצאה. הרמב"ם סובר שמצוות מילה היא רק מצוות פעולה, ולכן לאחר שהוא פורש המצווה הסתיימה, ולכן בשלב זה לא ניתן כבר להדר בה. מסיבה זו גם ביום חול הוא אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבים. ואילו ה**טור** סובר שמצוות מילה היא גם מצוות תוצאה (המצווה היא להיות מהול, ולא רק למול), ולכן גם אחרי סיום פעולת המילה הוא מקיים מצווה, ולכן ניתן להדר את המצווה גם בשלב שאחרי הפרישה. לשיטתו זהו עדיין הידור בזמן ביצוע המצווה.

לפי הגר"ז המחלוקת היא בשאלה זו גופא: האם ניתן לבצע הידור אחרי סיום ביצוע פעולת המצווה או לא. כלומר שני הראשונים מסכימים שמצוות מילה היא מצוות פעולה, אלא שהרמב"ם סובר שלא ניתן להדר אחרי שביצוע המצווה הסתיים, ואילו ה**טור** סובר שניתן להדר גם אחרי סיום המצווה. הגר"ז מיישם את המחלוקת הזו גם לגבי נרות חנוכה, ע"ש.

ענייננו כאן אינו במהותה של מצוות מילה (ראה במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, שם עסקנו במצוות פעולה ותוצאה), אלא בשאלה האם ניתן להדר אחרי ביצוע המצווה או לא, ומדוע. כאמור, **בית הלוי** מניח שלכל הדעות לא ניתן להדר אחרי ביצוע פעולת המצווה, ואילו הגר"ז סובר שלפחות לדעת ה**טור** הדבר ניתן. כאמור, מחלוקת זו דומה מאד למחלוקת שראינו למעלה בשו"ת רעק"א, שכן גם

היא נוגעת לקשר בין התמשכות המצווה לבין ההידור. אלא שרעק"א דן בשאלת הברכה, והאחרונים הללו דנים בשאלה לגבי עצם ביצוע ההידור.⁹

ג. הבסיס העיוני למחלוקות ההלכתיות הללו

מבוא

בפרק זה ננסה לקשור בין שני הפרקים הקודמים. אנו נציג את המסגרת המושגית שבתוכה ניתן לבחון את השיטות ההלכתיות ביחס לברכה על הידור וביצוע הידור אחרי מעשה המצווה. ננסה להראות כאן שהמחלוקות הללו טומנות בחובן תפיסות שונות של מצוות ההידור, שאלו הם הביטויים ההלכתיים שלהן.

ברכה על הידור

ראינו שלפי רעק"א קיימת מחלוקת בפוסקים האם ניתן לברך על הידור. מה יסוד המחלוקת? לכאורה יסוד המחלוקת הוא האם ישנה חובה בלתי תלויה של הידור, או שזה פרט מפרטי המצווה, כצדדים שראינו לעיל. אם זו מצווה בפני עצמה אזי מברכים עליה, אך אם זהו פרט מפרטי המצווה העיקרית אזי הברכה שתקנו היא על המצווה ולא הוסיפו ברכה על הידור.

ברם, כשמתבוננים שוב רואים שהמצב הוא למעשה בדיוק הפוך. יש לשים לב שבתשובת רעק"א לא מדובר על ברכה כמו 'אשר קדשנו... על הידור במצוות', אלא על הברכה שנאמרת על המצווה העיקרית (כמו 'להדליק נר של חנוכה'). אם כן, דווקא מי שאומר שכן מברכים ברכה כזו גם על ההידור כנראה סובר שההידור גם הוא פרט מפרטי המצווה העיקרית, ולכן שייך לברך גם עליו את ברכת המצווה עצמה. לעומת זאת, דווקא מי שסובר שלא מברכים על הידור, ניתן להסביר את שיטתו בכך שהוא סובר שההידור אינו חלק מהמצווה עצמה, ולכן לא שייך לברך עליו את הברכה של המצווה עצמה. אם כן, מדוע לא מברכים על ההידור ברכה משלו, כמו 'להדר במצוות'? ייתכן שעל ביצוע הידור כשלעצמו לא תקנו ברכה

⁹ לכאורה נראה מכאן שרעק"א והפר"ח והא"ר מניחים כמובן מאליו שאפשר להדר גם אחרי גמר המצווה, וכל השאלה היא האם מברכים על ההידור. אך הקשר הזה אינו הכרחי כלל וכלל. האחרונים הללו מדברים על ההידור של הדלקת נרות חנוכה, שבדאי ניתן לעשות אותו אחרי הדלקת הנר, אלא שלדעת הפר"ח המצווה הזו אינה מצווה מתמשכת. ובכל זאת ברור שניתן להדליק גם את נרות ההידור, שכן זה נעשה מייד אחרי ביצוע המצווה. כך גופא תוקן ההידור בנרות חנוכה.

(אולי מפני שזו אינה מצווה גמורה, כמהרש"ל הנ"ל).¹⁰

אמנם רעק"א עצמו טען שאם המצווה היא מתמשכת ניתן לברך גם על הידור. כאן ישנם שני ההיבטים גם יחד: מחד, ההידור כשלעצמו אינו המשך המצווה, ולכן במצווה ללא שיהוי אין היתר לברך על הידור. היתר לברך זוקק הנמקה שמתבססת על המשכיות של המצווה עצמה (ללא ההידור). מאידך, מאחר שבמצווה עצמה יש 'שיהוי', ניתן לברך את הברכה, אך הברכה נאמרת על ההידור (בכל אופן הוא לא מתיר לברך על המשך המצווה כשלעצמה, כמו לברך על מצוות מילה הרבה אחריה, כאשר האדם כבר מהול). כלומר, שייך לברך את ברכת המצווה עצמה על ההידור, ומבחינה זו נראה שההידור הוא כן חלק ממעשה המצווה.

מסתבר שרעק"א מתכוין לומר שאם יש במצווה שיהוי אז מותר לברך על ההידור, אך הברכה בה מדובר היא ברכה שנאמרת על המצווה ולא על ההידור. לא רק שנוסח הברכה הוא כנוסח ברכת המצווה, אלא היא נאמרת על המצווה, ולא על ההידור. אמנם ההידור נחשב כאילו הוא עדיין עוסק במצווה לעניין זה שהיא לא הסתיימה, ולכן עדיין יכול לברך. אך הברכה היא על המצווה ולא על ההידור. אם כן, לפי רעק"א דווקא נראה שההידור אינו חלק מקיום המצווה עצמה. ובכל זאת מעשה ההידור נחשב כחלק ממעשה המצווה, ולכן עדיין ניתן לברך עליה עצמה. אם כן, לפי רעק"א ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מקיום המצווה.¹¹ בהמשך דברינו נראה ראיות נוספות לתפיסה זו.

ראינו למעלה שהב"י סובר שראוי לברך על הידור, אלא שהברכה על המצווה מוציאה אותו ידי חובת הברכה על ההידור. גם כאן יש לדון מהי תפיסת ההידור שלו? נראה שהוא סובר כרעק"א, שההידור הוא חלק נפרד מהמצווה, אך לטענתו הברכה של המצווה עצמה מוציאה אותנו ידי חובת הברכה על ההידור. ברם, אם ההידור הוא חלק עצמאי, מדוע באמת זה כך? מה הקשר בין המצווה להידור? על כורחנו אנו מגיעים לאותו חילוק שעשינו בשיטת רעק"א: ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מקיומה. במעשה המצווה מתקיימות שתי מצוות: הדלקת נר חנוכה, והידור מצווה. מדוע, אם כן, הברכה על החלק הראשון מועילה גם לחלק השני? או מפני שהשני אינו מצווה גמורה (אך לפי"ז מדוע בכלל מברכים עליו?), או מפני שהברכה נאמרת על מעשה המצווה ולא על קיום המצווה.

¹⁰ אמנם בשיטת המהרש"ל עצמו צידדנו למעלה שהוא סובר שההידור הוא פרט מפרטי המצווה ולכן הוא אינו חובה גמורה.

¹¹ על חילוק כעין זה, ראה מאמרנו לפרשת וישב, תשסז.

קיום ההידור אחרי סיום המצווה

ראינו שהראשונים והאחרונים נחלקו בשאלה האם ניתן לבצע את ההידור אחרי תום קיום המצווה. בעל בית הלוי מניח בבירור שלא. הגרי"ז, לעומתו, סובר שלפחות לפי הטור – כן. מה יסוד המחלוקת כאן? מסתבר שגם הוא נעוץ בהבנות היחס בין המצווה להידור. במונחי הסעיף הקודם ניתן לפרש זאת כך: אם פעולת ההידור היא חלק ממעשה המצווה, כי אז די ברור שניתן לקיים אותו רק במסגרת מעשה המצווה עצמו, אך אם ההידור הוא חלק מקיום המצווה, אזי סביר שניתן לבצע אותו גם לאחר מעשה המצווה, כל עוד המצווה מתקיימת (לדוגמא, במילה שהמצווה מתקיימת כל עוד הוא מהול, אך מעשה המצווה הסתיים עם המילה). לשון אחר: בסעיף שעסק בהידור למצוות מילה הנחנו שמחלוקת הראשונים נסובה על השאלה האם מצוות מילה היא מצוות פעולה או מצוות תוצאה. אך כעת אנו מציעים נוסח שונה: מצוות מילה היא מצוות תוצאה, ולכן קיום המצווה הוא כל עוד האדם מהול. אך מעשה המצווה הוא פעולת המילה בלבד. המחלוקת היא בשאלה האם ההידור הוא חלק מקיום המצווה או ממעשה המצווה. וההשלכה היא האם ניתן לבצע אותו אחרי סיום מעשה המצווה אך בתוך זמן הקיום. ויש לדון לגבי נר חנוכה, האם דגם שם ניתן להגדיר שהפעולה היא ההדלקה, והקיום הוא שהנר דולק. דיון זה צריך להיערך לאור סוגיות הדלקת נר חנוכה,¹² ואכ"מ.

ד. חזרה על מצווה בהידור

מבוא

ראינו למעלה שרש"י ותוס' נחלקו בפירוש הגמרא בב"ק לגבי החובה להדר עד שלישי. לפי תוס' מדובר במצב בו מונחים לפניי שני חפצי מצווה: האחד, מהודר יותר, עולה בשלישי יותר מהשני, שהוא כשר בלבד (לא מהודר). לדעת התוס' חובה עלינו לקנות את המהודר גם לאחר שקנינו את הראשון. עד כאן עסקנו בשאלה האם יש חובה לקנות את המצווה המהודרת אחרי שכבר קנינו מצווה כשרה. מה יקרה במצב שבו כבר קיימנו את המצווה בכשרות בלא הידור, ולאחר מכן מצאנו חפץ מצווה מהודר? לדוגמא, קנינו אתרוג כשר

¹² הדיון האם הדלקה עושה מצווה או הנחה עושה מצווה, מתפרש בד"כ בנסוב על השאלה מהי המצווה. אך לפי דרכנו אולי יש כאן דיון שנוגע למעשה המצווה ולא לקיומה. בזה אפשר ליישב כמה קשיים בסוגיא, ואכ"מ.

שמחירו 30 ש"ח, ולאחר שנטלנו את ארבעת המינים מצאנו אתרוג שעולה 38 ש"ח (פחות משליש מלגיו, כך שלכל הדעות לפחות מלכתחילה היתה עלינו חובה לקנותו).

לכאורה האפשרות להדר אבדה ללא שוב. מכיון שכבר יצאנו ידי חובה, אין מקום לקיים את המצווה בשנית, שכן לא יהיה כאן מעשה מצווה. וידוע הפסק של הגר"ח מבריסק לגבי מצב בו יש בפנינו אתרוג שהוא מהודר מאד אך ספק כשר ואתרוג אחר שהוא ודאי כשר אך לא מהודר. הגר"ח אומר שעלינו ליטול קודם את המהודר שהוא ספק כשר, ואז כשאנו נמצאים בספק האם קיימנו את המצווה, עלינו ליטול את האתרוג הכשר כדי לוודא שיצאנו ידי חובה. אם נעשה זאת בסדר הפוך, אזי אחרי שיצאנו ידי חובה באתרוג הכשר, לא נוכל כבר לקיים עוד פעם את המצווה באתרוג המהודר. איבדנו את האפשרות להדר, שכן המצווה כבר קויימה.

ובכל זאת, אנו מוצאים בהלכה מקורות שמלמדים אותנו כי אפשר לקיים מצווה בהידור גם אחרי שהיא כבר קויימה באופן רגיל. בפרק זה נציג אותם בקצרה, ולאחר מכן נדון במשמעות ההלכות הללו במונחי הפרקים הקודמים.

שיטת 'בית הלוי'

בעל בית הלוי (באותה תשובה, ח"ב סי' מז סוסק"א) דן בדיוק במקרה שלנו, וכותב שזה מכבר הוא הסתפק במי שכבר נטל לולב כשר ביו"ט של סוכות, ואח"כ הזדמן לו לולב מהודר יותר, האם יש עליו חיוב ליקח את הנאה. הוא תולה זאת בהנחתו שראינו למעלה, לפיה אין אפשרות להדר ללא מעשה מצווה, ולכן גם כאן מכיון שההידור יהיה ללא מעשה מצווה אין לו טעם.¹³

ספירת העומר

בשו"ע סי' תפט ה"ג-ד כותב:

ג. המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור.

ד. מי ששואל אותו חבריו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו: היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה; אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום.

¹³ הוא מציג זאת שם כספק, ולא לגמרי ברור מהם הצדדים שלו. לכאורה עולה מדבריו שהנחתו פשוטה שלא ניתן ליטול את הלולב המהודר אחרי שכבר יצא ידי חובה.

לכאורה דברי המחבר סתרו אהדדי: בה"ד הוא קובע שאם אמר למישהו כמה היום לספירה יצא, ולכן אינו יכול לחזור ולספור בברכה. הנחתו היא כנראה שספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן, ולכן בבין השמשות שהוא זמן מסופק יצא ידי חובת הספירה מספק. ואילו בה"ג הוא אומר שלאחר שספר ביום, אם יזכור הוא יכול לספור בלילה בברכה.

בפשטות, בשתי ההלכות הללו מדובר הן על קיום המצווה והן על הברכה, אלא שהקיום של ספירת העומר, גם אם הוא נעשה ללא חיוב, אינו כרוך בעבירה, ולכן אין מניעה שיעשה מעשה ספירה גם אם הוא כבר יצא ולכן אינו עושה בכך מעשה מצווה.

הגר"א בהגהותיו שם מסביר שיש כאן סתירה ב**שו"ע**, ומקורה בדברי **אבודרהם** שחזר בו: בה"ג **השו"ע** פוסק כדעת ה**אבודרהם** לפני החזרה, שאם כבר קיים את המצווה יכול לשוב לחזור ולקיימה בברכה (כדי לעשותה בצורה שלימה יותר, או מהודרת יותר), ואילו בה"ד הוא פוסק כמסקנת ה**אבודרהם** שאינו יכול לקיים את המצווה שוב בברכה. אם כן, ישנו כאן מקור שסובר שניתן לקיים מצווה שוב כדי להדר בה, גם אם כבר יצא יד"ח.¹⁴ וזה לכאורה לא כהנחתו הנ"ל של בעל **בית הלוי**.

סוגיית מנחות: חטאת שמינה וכחושה

בפרשת ויחי עסקנו בסוגיית הבבלי במנחות לגבי מי שהקריב פעמיים קרבן. בתוך הסוגיא שם עולה כי מי שהקריב חטאת כחושה (פחות מהודרת) יכול לחזור ולהקריב חטאת שמינה בשבת כדי להדר במצווה, זאת על אף שכבר יצא ידי חובה. ה**שאג"א** בסי' נ לומד מכאן לגבי ציצין המעכבים את המילה, שגם עליהם ניתן לחזור ואף לחלל שבת. משתמע שגם לגבי לולב הוא יאמר שניתן לחזור על המצווה על מנת להדר בה, בניגוד לדברי **בית הלוי** שהובאו לעיל.

לכאורה יש כאן מקור מגמרא מפורשת שניתן לחזור על המצווה על מנת להדר בה. אך יש לזכור ששם מדובר על שחיטה לפני זריקת הדם, כלומר המצב הוא שהמקריב עדיין לא יצא ידי חובת המצווה (הבאת החטאת והכפרה). הזריקה היא עיקר הכפרה). ייתכן שרק בגלל זה ניתן לשחוט את השמינה, שכן כעת זהו הקרבן אמיתי שלו. אך אם כבר זרק את הדם, האם גם אז יוכל להביא חטאת נוספת לשחוט ולזרוק את דמה? בהחלט ייתכן שלא.

¹⁴ אמנם רוב נושאי הכלים מפרשים זאת אחרת, ואכ"מ.

הסבר המחלוקת

לכאורה, גם המחלוקת הזו נעוצה בהבנת היחס בין ההידור לבין המצווה עצמה. לפי **הבית הלוי** שסובר שלא ניתן לחזור על מצווה על מנת להדר, ההידור צריך להתלוות למצווה עצמה. לשיטתו אין כל משמעות להידור בלא מצווה. דבר זה יכול להיות נכון לפי כל ההבנות שהעלינו עד כה ביחס להידור. אך הדעות הסוברות שניתן לחזור על מצווה על מנת להדר, נראה שהן סוברות שההידור הוא חלק מן המצווה עצמה, ולכן ללא הידור המצווה חסרה, ולכן הוא יכול לחזור על המצווה בשנית.

אמנם סביר יותר שכאן עלינו להבין בדיוק הפוך. דעות אלו סוברות שההידור דווקא אינו חלק מהמצווה, ואם עשה את המצווה עדיין נותרה עליו חובת ההידור. אלא שלא שייך לקיים את חובת ההידור בלי המצווה עצמה, שהרי ההידור הוא הידור של המצווה. לכן ניתן לחזור על המצווה שוב רק כדי לקיים את חובת ההידור.

יש להדגיש שלפי ההסבר המוצע כאן אמנם ההידור אינו חובה עצמאית במובן זה שהיא לא ניתנת להיעשות בלי המצווה עצמה. מאידך, זוהי חובה עצמאית במובן זה שהקיום שלה אינו חלק מקיום המצווה. אנו שבים כאן עוד פעם לתפיסה שראינו למעלה, לפיה ההידור הוא חלק ממעשה המצווה (לא ניתן לעשות אותו בלי המצווה) אך לא חלק מקיום המצווה. לכן גם כאשר המצווה כבר קויימה ניתן לעשות את ההידור, אך לא ניתן לעשות זאת בלי מעשה המצווה.

קידושין על ידי שליח

בסעיף זה נראה דוגמא מפתיעה לעיקרון שניתן לחזור על המצווה בכדי להדר. הגמרא בתחילת פ"ב דקידושין קובעת שקידושי אישה באופן ישיר עדיפים על קידושין על ידי שליח: "מצווה בו יותר מבשלוחו".

והנה בשו"ת הריב"ש תשובה פב (וכן בקצרה בתשובה תח), הביא שיטות שהמקדש אישה ולא בירך חוזר ומקדש בברכה (התשב"ץ ועוד). אמנם את הדין הזה אפשר היה להבין כברכה על עצם הקידושין (הראשונים), ומה שחוזר ומקדש זה רק כדי שלא ייראה כחוכא. כלומר אי אפשר לקיים מצווה אחרי שכבר יצא ידי חובה, ומה שעושים זאת הוא רק כדי שהברכה תוכל להיאמר בלי חשש שהדבר ייראה תמוה ויביא אולי גם למכשולות בעתיד.

הריב"ש (שם בתוך דבריו) מביא גם את שיטת הראב"ד, לפיה המקדש בשליח חוזר ומקדש שוב בעצמו, מפני שמצווה בו יותר מבשלוחו. לכאורה יש כאן מקור

נוסף לכך שניתן לקיים מצווה לאחר שכבר יצא יד"ח כדי לעשותה בהידור. אמנם כאן הדבר תמוה עוד יותר, שכן קידושין אינם רק מצווה (אם בכלל, ראה מאמרנו לפרשת בראשית, תשסז), אלא החלת חלות. ואם קידש ע"י שליח, הרי האישה היא כבר אישתו. במצב כזה ממש לא ברור כיצד ניתן לחזור ולקדש אותה בשנית. מה משמעות יש למעשה השני? במקום בו המצווה מחילה חלות קשה מאד להבין כיצד ניתן לחזור עליה בשנית אחרי שכבר יצא ידי חובה וכבר נוצרה החלות. כאן כבר ברור שלא ניתן לומר שהוא חוזר על המצווה כדי ללוות את ההידור, כפי שהסברנו לעיל, שכן במצב שהחלות כבר נוצרה לא שייך במציאות לחזור על המצווה. עובדתית אין כאן כבר אישה לקדשה.

אם כן, מכאן נראה בבידור שההבנה באותן דעות שניתן לחזור על המצוות בכדי להדר אינה גורסת שבאמת יצא ידי חובה במצווה הראשונה והוא חוזר רק כדי להדר (כי ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא מהקיום שלה). מכאן נראה שכל אדם שעושה מצווה כביכול מתנה תנאי מכללא, שאם הוא יוכל לאחר מכן לעשות את המצווה בהידור, הוא מתנה שאינו מתכוין לצאת ידי חובה במעשה המצווה הראשון. לכן כאשר מזדמנת לאדם אפשרות לקיים את המצווה שוב בהידור, מתברר שמעיקרא הוא לא התכוין לצאת ידי חובה במצווה הראשונה, ולכן הוא יכול לחזור עליה בצורה מהודרת. ומקידושין נלמד לשאר המצוות, שיייתכן שההבנה בכל האפשרות לחזור על המצווה בכדי להדר היא בגלל התנאי מכללא, ולכן זה מועיל גם למצוות שמחילות חלות.

אמנם לפי רוב הראשונים והפוסקים (ראה בתשובות הריב"ש הנ"ל) ודאי שלא ניתן לחזור ולקדש אישה בשנית בכדי לעשות זאת באופן מהודר, אך אין זה אומר שלא ניתן לחזור על המצווה. כפי שראינו ישנן דעות שגם להלכה כן ניתן לחזור על המצוות בכדי להדר בהן. דעות אלו יוסברו כפי שהצענו למעלה: ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מהקיום.

ה. אנלוגיה פילוסופית: מה להידור ולשירה

מבוא

בפרק זה נציג אנלוגיה שאולי תבהיר מעט את משמעות הגישות השונות שפגשנו, את השאלות ששאלנו, וגם את המסקנה שלנו, לפיה ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא מן הקיום שלה. יש להתייחס לדברים כאנלוגיה בלבד.

אונטולוגיה של תארים¹⁵

במאמרנו לפרשת וארא, תשסז, עסקנו בשאלת ההצבעה. ראינו שם שניתן להצביע על עצם מסויים בשתי צורות עיקריות: דרך תיאור מיוחד שלו ודרך שמו. בתוך הדברים עמדנו על כך שהתיאור מתייחס לצורתו של העצם (=מאפייניו, והתכונות שלו) ואילו השם מתייחס לעצמותו (=העצם כשהוא מופשט מתכונותיו). לדוגמא, השולחן הוא גבוה, עם ארבע רגליים, צבעו חום, הפלטה שלו היא בדרגת קושי מסויימת וכדו'. עוד עמדנו על כך שכל האמירות שלנו אודות העצם מתייחסות לצורתו, פרט לאמירה שהוא קיים. אמירה זו מתייחסת לעצמותו (ואכן בדרך כלל היא תשתמש בשמו: משה קיים. הכסא ישנו. ולא: השכן שלי מלמעלה קיים. או: העצם בעל ארבע הרגליים שמשמש לשיבה ישנו).

האם תואר של דבר קיים במציאות? האם הצבע החום של השולחן הוא עצם? די ברור שהוא אינו 'יש' במובן הרגיל. אך האם הוא סובייקטיבי לגמרי? האם הוא אינו קיים אלא בתודעתנו?

די ברור שהצבע החום נוצר אך ורק בתוך התודעה הצופה. במציאות עצמה יש גל אלקטרו-מגנטי שמוחזר מן העצם הזה אל עינינו, ורק לאחר הפגיעה בעין והעיבוד שנעשה לאות זה במוח, נוצרת בהכרה שלנו התחושה של צבע חום. לו יצויר שנהיה מצויידיים באמצעי חישה שונים, הגל האלקטרו-מגנטי יכול להתרגם אצלנו לקול (כמו 'רואים את הקולות'). זה מה שקורה באוסצילוסקופ, שמתרגם אותות ווקליים לתמונה ויזואלית (גרף כלשהו). אם כן, הצבע החום אינו קיים במציאות הממשית, אלא אך ורק בתודעה הקולטת אותו.

ישנה שאלה עתיקת יומין, האם כשעץ נופל ביער ואין שם אוזן שתשמע את הנפילה, האם במצב כזה ניתן לומר שיש שם קול? התשובה על כך היא כמובן לא. אין שם קול, אלא רק גלים אקוסטיים. רק משאלו פוגעים בעור התוף שבאוזן, נוצרת במוח המעבד את האות הזה, התחושה של קול כפי שהיא מוכרת לנו. יצור שיהיה מצוייד באמצעי חישה שונה, יוכל לראות את הקול הזה, במקום לשמוע אותו.

אך בכל זאת קשה להתעלם מהאינטואיציה שיש לצבע של העצם מקור במציאות עצמה. הוא אינו תופעה סובייקטיבית לגמרי, כמו חלומות, רגשות וכדו'. ניתן לראות זאת גם באופן הבא: אותו שולחן עצמו שצבוע בצבע שונה ייראה לנו שונה. אם יעמדו שני שולחנות זהים, האחד צבוע בצבע ירוק והשני

¹⁵ 'אונטולוגיה': יישות, או תורת היש.

ליתר פירוט בנושא זה, ראה בספרו של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בשער השני.

בצבע חום, אנו נראה אותם בצבעים שונים. מכאן ברור שיש משהו בשולחן עצמו שגורם לכך שצבעו כפי שהוא מופיע בתודעתנו הוא חום, או ירוק. התכונה הזו שקיימת בשולחן עצמו היא אופי החומר שלו (מבנה גבישי). המבנה של החומר מכתוב את אורך הגל של האור המוחזר מן העצם, וממילא גם את צבעו. אם כן, התכונה שאנו מכנים 'צבע חום' היא אמנם תופעה שקיימת אך ורק בתודעתנו, אך יש לה מקור עובדתי אובייקטיבי שמצוי בעצם עצמו. אם כן, מה שאנו מכנים 'תכונות' של העצמים, מורכבות משני רכיבים, האחד בנוי על חברו: תכונה כלשהי שמאפיינת את הדבר עצמו (כמו מבנה גבישי שמחזיר קרני אור באורך הגל של הצבע החום), ואופן הופעתה של התכונה הזו בהכרתנו.¹⁶

אנלוגיה למישור הנורמטיבי¹⁷

במישור הנורמטיבי ניתן לראות מבנה דומה, אך שם הוא מופיע באופן מורכב יותר. ישנו המושג 'טוב'. עצמותו של המושג היא אידיאה נטולת תכונות ספציפיות. אך למושג הזה ישנן גם תכונות כלשהן: הציוויים המוסריים. המושג כשלעצמו קיים כאידיאה בעולם האידיאות, ותכונותיו מאפיינות אותו שם. לעומת זאת, בעולמנו המבנה מתהפך: ישנם מעשים שונים, שחלקם יתוארו אצלנו כ'טובים' וחלקם לא. המעשים שיתוארו אצלנו כ'טובים' הם מעשים שמאפייניהם מתאימים במובן כלשהו לתכונות האידיאה של ה'טוב'. המעשה הוא ה'עצם', והתיאורים שלו הם תארים. אם כן, בעולם שלנו האידיאה הופכת לתואר, והמעשים, אלו שנגזרים מהתכונות, דווקא הם סוג של יישים.¹⁸

ניתן לבחון את החלוקה הזו גם ביחס לנורמה מסויימת. לדוגמה, הנורמה של כיבוד הורים. יש לה עצמות, ויש לה גם ביטויים קונקרטיים. כאשר נתאר אותה

¹⁶ לאינדיקציה יפה של ההבחנה הזו, ראו מאמרו של נדב שנרב, בתחומין כג, שם הוא מצביע על כך שדווקא הצבע החום (בו עסקנו כאן) הוא ארטיפקט תודעתי-הכרתי. אין אורך גל מוגדר שמכתיב לנו תחושה של צבע חום. אם כן, ספציפית לגבי הצבע החום נראה שאין בכלל מקור חיצוני שמכתיב את התופעה התפיסתית ששמה 'צבע חום'. ברוב הצבעים ישנה התאמה ברורה בין תופעה לבין תחושה, וקיימים שני הרכיבים הללו גם יחד.

¹⁷ ניתן יהיה לקרוא על כך ביתר פירוט בספר **אנוש כחציר**, שהוא השלישי בקוורטט 'שתי עגלות וכדור פורח'. הספר יצא לאור בעז"ה בחודשים הקרובים. לגבי תפיסת המצוות בהלכה, הדבר יפורט יותר בחלק הרביעי של הקוורטט.

¹⁸ אמנם מעשה הוא התרחשות, ולא ממש יש, אך דומה כירובנו נסכים שהתרחשויות קיימות במובן כלשהו. ייתכן שרובן הן שינוי של יחסים בין יישים, אך עובדה זו אינה מבהירה יותר את התמונה.

אנו נתייחס תמיד לביטויים שלה ולא אליה עצמה. רק כשנאמר שיש נורמה כזו, נאמר משהו על הנורמה כשהיא לעצמה.

הוא הדין ביחס למצוות. ישנה מצווה, שהיא נורמה בסיסית. יש למצווה כמה מאפיינים או תכונות שמאפיינות אותה, ויש גם חלקים שמרכיבים אותה. לדוגמא, במצוות ארבעת המינים ישנם ארבעה חלקים, וישנן תכונות שמכתיבות התרחשויות (פעולות מצווה ופעולות שאינן מצווה): יש ליטול אותם באופן מסוים, בזמן מסוים, עם כוונה מסויימת וכדו'.¹⁹

הקשר להידור מצווה

לאן נשייך את החובה להדר במצווה זו? האם זהו חלק מהמצווה, כמו הלולב או הערבה? או אולי זהו מאפיין של קיום המצווה?²⁰ זוהי בבואה של השאלה אותה שאלנו בתחילת דברינו: האם ההידור הוא חובה עצמאית, או אופן קיום של המצווה עצמה. כעת נוכל לשאול: האם הוא חלק מהעצם של המצווה או שהוא תואר שלה?

והנה בפועל בדרך כלל ההידור הוא חלק נוסף על עיקר המצווה (כמו אגד בלולב, שלהלכה הוא מחייב רק מדין הידור, נרות נוספים בחנוכה, ציצין שאינם מעכבים את המילה וכדו'), אך לפעמים הוא מאפיין של המצווה בכללה, (כמו אתרוג מהודר, שאין בו חלק נוסף על האתרוג הכשר אלא הוא צורה שונה, יפה יותר, של אתרוג). אך בפועל בשני המקרים ההידור מטרתו לאפיין את המצווה כולה. כלומר ההידור הוא מאפיין, שלכאורה הוא חלק מהמצווה עצמה, אך למעשה מטרתו היא אפיון של מעשה המצווה בכלל. כאשר עושים מעשה מצווה בהידור, זה נותן אופי ורוח כלשהי למצווה כולה.

הטענה שההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא מקיום המצווה אין פירושה שאין להידור כל זיקה לקיום. פירוש טענה זו הוא שההידור הוא מאפיין של הקיום אך לא חלק ממנו. הוא חלק ממעשה המצווה שאינו מהווה חלק מהקיום. הוא תואר של הקיום ולא חלק מעצמותו. לעומת זאת, ההידור הוא חלק ממעשה המצווה (אך ברוב המקרים הוא לא תואר של המעשה, למעט הדוגמאות של אתרוג מהודר וכדו').

אמנם, כפי שראינו, המאפיינים של הדבר שורשם הוא בדבר עצמו. יש להם יסוד מציאותי, ולא כולם מצויים בתודעה המתבוננת. לכן, גם ההידור מבוטא

¹⁹ בכל אחד משני המישורים הללו ניתן לחלק בין חלקים מעכבים ולא מעכבים.

²⁰ שאלות דומות ניתן לשאול לגבי כל מה שכינינו למעלה 'הלכות הרחב' (מכשירי מצווה, כוונה, ספק, חצי שיעור וכדו').

משהו מן המצווה עצמה. לדוגמא, אגד בלולב לפי ר' יהודה הוא חלק מהמצווה עצמה (לולב צריך אגד). להלכה אנו פוסקים כחכמים שלולב אינו צריך אגד, אך אנו עושים אותו כהידור. במה האיגוד מהדר את הלולב? האם הוא הופך ליפה יותר? ספק רב. דומה כי ההידור מהטיפוס הזה מבטא משהו במצווה עצמה. חכמים לא רצו לחייב אותנו בעשייתו, אך ללא ספק גם הם ראו בו ביטוי למשהו מקיום המצווה עצמה.

הערה לסיום: הקשר לשבת 'שירה'

מעניין שהציווי על הידור מצווה מופיע בתוך השירה, שנקראת בשבת 'שירה'. כאשר אנו חושבים על הגדרת המושג שירה, לעומת פרוזה למשל, קשה מאד להציע מאפיינים ברורים. השירה היא צורה מסויימת של הצגה, וזאת בשתי משמעויות:

1. ייצוג של משמעות כלשהי.

2. הצגת השיר עצמו במדיום הכתוב.

הפרוזה מייצגת את המשמעות באופן ישיר, בעוד השירה, אם בכלל היא מייצגת משמעות כלשהי, עושה זאת באופן עקיף. הקשר בין הפירוש המילולי של השיר לבין ה'משמעות' שלו, אינו חד משמעי. שיר יכול לדבר על מעיין ונחל ושמש, ולכוין למשהו אחר לגמרי.

צורת ההצגה של הטכסט השירי מטרתה כנראה לבטא את העניין זה. אחד המאפיינים הברורים של שירה במקרא הוא הריוח בין המילים. יש הרבה יותר רווחים בין המילים מאשר בפרוזה. בעלי הדרוש כבר אמרו על כך שבשירה העיקר מצוי בין המילים, בגיליונין, ולא בתוכנן. גם בספר תורה יש קדושה לגליונין (קטעי הקלף שמחוץ לקטעים שמכוסים במילים). לכן התורה קרויה 'שירה', ללמדנו שיש בה הרבה מעבר לתוכן הפשטי של המילים.

ראינו שהידור מצווה מגלה שיש במצווה עצמה משהו מעבר לעצם המעשה. ההידור מגלה משהו שישנו במצווה, דווקא בגלל שהוא לא חלק ממנה. או בגלל הוולונטריות שלו, או בגלל שהוא מוגדר כחלק נפרד מקיום המצווה (אך מהווה חלק ממעשה המצווה). עשיית מצווה בהידור מגלה משהו על היחס לעשיית המצווה עצמה. לפעמים מה שנספח ונלווה לדבר מגלה על מהותו יותר ממה שכלול בו עצמו. זהו עיקר תוכנה של שירה. גם דפוס שירי הוא הופעה חיצונית שונה של המשמעות, אשר מגלה משהו ממנה עצמה. אולי זוהי הסיבה שדין הידור נלמד מפסוקי שירה.

מסקנות

1. המקור שמובא בחז"ל לחובת הידור במצוות הוא דרשה מן הפסוק "זה א-לי ואנוהו".
2. מעמד הדרישה להידור במצוות יכול להיות: מצוה עצמית, או פרט מפרטי המצוות (בדומה לדרישות 'רוחב' נוספות כמו, חצי שעור, לפני עיור וכו'). גם ביחס לחובה, לא ברור האם יש חיוב מלכתחילה בהידור מצוה, או שהדבר נתון להכרעתו האישית של המקיים. יש לכך נפקא-מינא הלכתית במקרים מסויימים שבהם המצוה מלכתחילה לא התבצעה בהידור.
3. נראה שקיימת מחלוקת ראשונים, האם חובת הידור המצוות היא מדאוריתא או מדרבנן. למאן דאמר שזו מצוה מדרבנן, הלימוד מן הפסוק 'זה א-לי ואנוהו' היא אסמכתא בעלמא (הרא"ש).
4. המהרש"ל מציג שיטה שלישית ביחס למצוה זו, (כנסיון הסבר לדברי הרא"ש) שלפיה, ההידור היא מצוה מדאוריתא שאין לו חובה להחמיר בספיקה, שכן מדובר בדין בעלמא להדר במצוות. אפשר, שזו הסיבה לכך שהרמב"ם השמיט הלכה זו של הידור עד שליש, משום שזו אינה ממש חובה הלכתית.
5. האחרונים חלוקים בשאלה האם ניתן (או צריך) לברך על הידור מצוה. ראיית רבי עקיבא איגר אינה עוסקת באופן ישיר בשאלה של ברכה מלכתחילה על הידור מצוה, אלא בשאלה האם אדם ששכח לברך על עיקר המצוה יכול לצאת בברכה על הידור המצוה, לאחר שהבצוע של עיקר המצוה הסתיים!
6. האחרונים דנים בשתי שאלות דומות ומשלימות: האחת האם ניתן להדר לאחר ביצוע המצוה? והשניה האם במקרה שהתשובה חיובית יש לברך על ההידור? שתי השאלות נוגעות למצוות מתמשכות (ולא רגעיות), ובסיס המחלוקת אפשר שהוא נוגע בשאלה האם המצוה הנדונה היא מצות פעולה או מצות תוצאה?
7. בניתוח עמוק יותר של דברי רבי עקיבא איגר נראה שההידור הוא חלק ממעשה המצוה, אך לא חלק מקיום המצוה.
8. לגבי המילה אנו מציעים נסוח מחודש לבסיס המחלוקת, שעיקרו כן: מצות המילה היא מצות תוצאה, ולכן קיום המצוה הוא כל עוד האדם מהול. ברם, מעשה המצוה היא פעולת המילה בלבד, והמחלוקת היא בשאלה, האם ההידור הוא חלק מקיום המצוה או ממעשה המצוה? ההשלכה לכך הינה בשאלה האם ניתן לבצע אותו לאחר סיום מעשה המצוה אך בתוך זמן

הקיום.

9. באנלוגיה למונחי הפילוסופיה אנו שואלים האם 'הידור מצוה' הוא חלק מהעצם של המצוה או שהוא תואר שלה? הצעתנו היא שההידור הוא מאפיין של קיום המצוה אך לא חלק ממנו. הוא חלק ממעשה המצוה, שאינו מהווה חלק מהקיום. הוא תואר של הקיום ולא חלק מעצמותו.

שני סוגי שלילה: בין עשין ללאוין

הנקודות הנדונות:

- שלילה לוגית ושלילה נורמטיבית
- מצווה תומכת ועיקרית
- היחס בין הבחנה לבין ההשלכות שנגזרות ממנה
- היחס בין 'עשה' ו'לא תעשה' על פי הרמב"ן
- שיטת 'בעל התניא' בשאלת היחס בין 'עשה' ל'לא תעשה'

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים ביחס בין מצוות עשה ללאו. לכאורה אנו רגילים להבחנה הזו, והיא נראית לנו פשוטה מאוד. ברם, במבט שני עולים כמה וכמה קשיים לא פשוטים. לא ברור מהו הקריטריון שקובע מתי מצווה כלשהי היא עשה מתי היא לאו. במאמר זה אנו דנים בקריטריון של לשון המקרא (אופן הניסוח של המצווה במקרא) ובקריטריון הפיסי (האם נדרשת פעולה בקום עשה או בשב ואל תעשה), ודוחים את שניהם. מעבר לכך, נראה שהתוכן אינו מכתיב את אופי המצווה, שכן ישנן מצוות עשה שמתקיימות על ידי אי עשייה (כמו איסור מלאכה בשבת), וכן מצוות לא תעשה שמתקיימות בקום ועשה (כמו בניית מעקה). יתר על כן, בכלל לא ברור כיצד יכול להיות הבדל מהותי בין לאו לבין עשה, הרי כל מצוות עשה ניתנת לנסח בצורה של לאו, ולהיפך, תוך שימוש בשלילה כפולה: במקום לצוות על הנחת תפילין ניתן לאסור מצב ללא תפילין, ובמקום לאסור אכילת חזיר ניתן לצוות על מצב של אי אכילת חזיר כמצוות עשה.

אנו מראים שיש לשאלות אלו השלכות על מניין המצוות, ודנים לאורן גם בשיטות הראשונים בסוגיית פטור נשים ממצוות עשה שיש גם לאו בצידן. בתוך הדברים אנו עומדים על כשל מתודולוגי נפוץ, כאשר מתוך המצוקה שתוארה עד כה יש שרוצים לתלות את ההבחנה היסודית בין עשה ללאו בהשלכות ההלכתיות של אותה הבחנה עצמה. אנו דוחים את ההצעות הללו, ומראים שהבסיס להבחנה הנדונה צריך להיות קודם (מבחינה לוגית) להשלכות שנגזרות ממנה. בסופו של דבר, אנו מציעים קריטריון אחר להבחנה בין לאו לבין עשה. לפי הצעתנו ההבדל נעוץ בשאלה האם התורה מצביעה על מצב רצוי, או שוללת מצב לא רצוי. לאחר מכן אנו משתמשים בניתוח לוגי כדי להסביר מדוע ניסוח בצורה של מצוות ל"ת, שמשתמש בשלילה כפולה, אינו שקול למצוות העשה המקורית. ניתוח זה מחדד את ההבחנה היסודית בין שלילה לוגית לבין שלילה נורמטיבית. השלילה הלוגית פועלת על ערך האמת של המשפט ואילו השלילה הנורמטיבית פועלת על תכני הרצון (על הנורמות עצמן).

א. בין עשה ללאו

מבוא

בעשרת הדברות הדיבר הרביעי הוא מצוות השבת (שמות כ, ז-י):

זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכֶתְךָ: וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת לַיהוָה לֵאמֹר כֹּל מְלֹאכֶת אֲתָה וּבִנְךָ וּבִתְךָ עֹבְדֶיךָ וְאִמְתֶּךָ וּבְהִמַּתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְקֹוֹק אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ יְקֹוֹק אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ: ס

בתוך הדברים מופיעה מצוות עשה של 'זכור את יום השבת לקדשו', ומצוות ל"ת של 'לא תעשה כל מלאכה'. בפסוק המקביל בפרשת ואתחנן מופיעה מצוות העשה בלשון אחרת: "שמור את יום השבת", וחז"ל מסבירים שהכוונה שם היא ללאו.¹

והנה הרמב"ן על אתר דן בשאלה מהו היחס בין מצוות עשה ללאוין. במאמרנו לפרשת ויצא, תשסז, הבאנו את דברי הרמב"ן בדיון על לולאות לוגיות בהלכה. כעת נעסוק בהם מזווית שונה.

נביא כעת את הקטע מדברי הרמב"ן שנוגע ליחס בין עשין ללאוין:

ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו:

מצוות עשה יוצאות ממידת האהבה והרחמים, ומצוות ל"ת יוצאות ממידת היראה. מצוות עשה הן עשיית מה שהקב"ה רוצה מתוך אהבתו, ומצוות ל"ת הן הישמרות מכישלונות בדברים שהוא אינו רוצה שנעשה. ומכאן לומד הרמב"ן

² הרמב"ם בשרוש התשיעי מזכיר שציוויים על שבת מופיעים בתורה 12 פעמים, וכמוכן שלא מונים כל אחד מהם לחוד במניין המצוות.

שכמו שהאהבה גדולה מהיראה כך מצוות העשה גדולות מהלאוין. מכאן הוא מסיק שעשה דוחה ל"ת. מאידך, העונש על עבירת לאו גדול מהעונש על עשה (למעשה על ביטול עשה אין בכלל עונש בבי"ד).

בתוך דבריו הוא גם מזכיר את מדרש חז"ל לפיו נשים חייבות במצוות העשה של שבת, על אף שהזמן גרמה, מכיון שהן חייבות בלאו של שבת, וה'זכור' הוקש ל'שמור' (שנאמרו בדיבור אחד).

דברי בעל ה'תניא' באגרת התשובה

כפי שהזכרנו במאמר לפרשת תולדות, תשסז, הרמב"ן עומד שם על הסתירות לכאורה במעמדם ההלכתי של העשין והלאוין. מחד, עשה דוחה ל"ת, ומאידך על עשה מוציאים רק חומש מממונו ואין עליו עונש ואילו על לאו אדם חייב להוציא את כל ממונו ויש עליו עונש. כפי שראינו, יסוד דבריו הוא שקיום העשה גדול מהימנעות ממעבר על לאו, אך ביטול העשה קל מעבירה על לאו.

אחד מקוראינו הביא לידיעתנו את דברי בעל ה'תניא' בפרק א מאגרת התשובה, אשר מתייחס גם הוא לשאלה זו, וכותב את הדברים הבאים:

תניא בסוף יומא שלשה חלוקי כפרה הם ותשובה עם כל אחד. עבר על מ"ע ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו עבר על מל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר. (פי' דאע"ג דלענין קיום מ"ע גדולה שדוחה את ל"ת. היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה) (כמ"ש בזהר דרמ"ח פקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא) וגם על נפשו האלקית כמ"ש אשר קדשנו במצותיו. אבל לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך. מ"מ האור נעדר וכו' וכמארז"ל ע"פ מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו'. דאף שנזהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פ"א. והעובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה (בלבושי' די"ס דעשי' כמ"ש בת"ז לבושין תקינת לון דמנייהו פרחין נשמתין לב"נ וכו') לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ כמ"ש וכפר על הקדש מטומאות בני"י ומפשעיהם וכו' לפני ה' תטהרו לפני ה' דייקא ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע ובפרט בת"ת. ואדרבה ארז"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות ב"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת). עבר על כריתות ומיתות ב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין (פי' גומרין הכפרה והוא מלשון מריקה ושטיפה לצחצח

הנפש. כי כפרה היא לשון קינוח שמקנח לכלוך החטא) שנאמר ופקדתי בשבת פשעם ובנגעים עונם.

בעל התניא טוען שאמנם על מצוות עשה אין עונש ועל לאו יש, אבל הסיבה אינה קולתו של העשה, אלא להיפך: עונש לא יועיל לתקן את ביטול העשה, שכן היעדר האור שנגרם מביטול העשה בעינו עומד. העונש יכול לכפר רק על לאו, שכן הוא פועל כמטהר את טינוף החטא. אך חטא של לאו פועל טינוף רוחני כלשהו שהעונש מנקה אותו. אבל ביטול עשה גורם להיעדר אור, ולכן שום עונש לא יוכל לתקן זאת. אם כן, לשיטתו העשה חמור מהלאו לכל אורך החזית.

ב. הקשיים בהגדרת עשין ולאויין

מבוא

עד עתה הנחנו שעשה ולאו מוגדרים היטב, והשאלה בה עסקנו היתה מהו היחס ההלכתי הנכון ביניהם. מי חמור ממי, ולאילו השלכות הלכתיות. בפרק זה נראה שעצם ההגדרות של עשה ולאו הן בעייתיות, הן מבחינה לוגית והן מבחינה נורמטיבית.

הייחודיות של שבת: מבט ראשון על הקשיים הבסיסיים

ראינו למעלה שבמצוות השבת כלולות מצוות עשה ולאו. נדגיש שלשתי המצוות הללו יש אותו תוכן נורמטיבי: שתיהן אוסרות עשיית מלאכה (מל"ט אבות ותולדותיהן) בשבת.²

עובדה זו מחדדת קושי מאד יסודי שקיים ביחס בין עשין ללאוין. ראשית נשאל, מהו בדיוק ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו? לכאורה העשה מצווה עלינו לקום ולעשות משהו (כמו מצווה להניח תפילין, להטיל ציצית בבגד, לברך ברכת המזון, לכבד הורים וכדו'), ואילו הלאו מזהיר אותנו שלא לעשות מעשה (כמו איסור אכילת חזיר, או איסור לבישת כלאיים וכדו'). ובמינוח ההלכתי המקובל נאמר שבמצוות עשה החיוב המוטל עלינו הוא בקום ועשה (=קו"ע), ואילו במצוות ל"ת החיוב המוטל עלינו הוא בשב ואל תעשה (=שוא"ת).

והנה, דווקא לאור ההבחנה החדה הזו, עולה השאלה כיצד תיתכן חפיפה

³ אמנם לפי פשט הגמרא ורוב הראשונים מ'זכור' נלמדת החובה לעשות קידוש והבדלה ולקדש את השבת בדברים. אבל לכולי עלמא יש מצוות עשה אחרת של 'תשבות' (מצווה פ"ה בחינוך) שתוכנה זהה ללאו.

תוכנית בין עשה ללאו? אם החובה המוטלת עלינו בעשה היא קו"ע ובלאו היא שוא"ת, איך ייתכן שעשה ולא מטילים עלינו את אותה חובה עצמה, כמו במקרה של שבת? אם נדייק יותר, המצווה בשבת אמורה היתה להיות מצוות ל"ת, שכן היא אוסרת עלינו לעשות מלאכה. החובה המוטלת עלינו היא בשוא"ת ולא בקו"ע. אם כן, עולה כעת שאלה נוספת: כיצד ה'זכור' בכלל מוגדר כעשה ולא כלאו, אם הוא מטיל עלינו חובת שוא"ת? יש לשים לב לכך שזוהי שאלה שונה מהקודמת, גם אילו לא היתה כאן מצוות ל"ת ('שמור'), עדיין לא ברור כיצד ניתן להגדיר את ה'זכור' כמצוות עשה? אם כן, קיימות כאן שתי שאלות: שאלה הכפילות ושאלת הגדרת מצוות 'זכור'.

כדי לחדד את הנקודה הזו, נציע הסבר מקובל למהותה של מצוות 'זכור'. רבים מסבירים שמוטלת עלינו חובה לשבות בשבת, ולא רק חובה שלא לעשות מלאכה. החובה לשבות היא כעין חובת קו"ע, ולכן היא מוגדרת כעשה ולא כלאו. הסבר זה, עוד לפני שתהינו על קנקנו, מסביר אך ורק את הקושי השני. הקושי של הכפילות בעינו עומד, אם אכן החובה בשבת היא לשבות, כי אז גם ה'שמור' היה צריך להיות מצוות עשה. בהמשך לאותו כיוון עלינו לומר שככל הנראה יש כאן שתי מצוות שונות: לשבות בקו"ע, ולהימנע מעשיית מלאכה בשוא"ת. אם כן, כעת לכאורה שני הקשיים מיושבים.

הקושי המהותי

ברם, הקושי המהותי בעינו עומד. אם אכן מצוות עשה יכולה להכיל תוכן שמבחינה מעשית מטיל עליי חובת שוא"ת, אז חוזרת השאלה מהו בעצם ההבדל בין עשין ללאוין? נציג את הקושי בצורה שונה: אם התורה היתה מצווה שלא להיוותר בלא תפילין, לכאורה היתה כאן מצוות ל"ת ולא מצוות עשה, אבל התוכן המעשי שלה היה כשל מצוות העשה להניח תפילין. אם כן, מהו ההבדל בין עשה ללאו? מתי התורה מגדירה חובה כלשהי כלאו ומתי כעשה? אם הקריטריון המעשי אינו מגדיר את היחס בין עשין ללאוין, מהו בכל זאת הקריטריון להבדל? ניתן לשאול זאת אחרת: מה היה ההבדל אם התורה לא היתה מטילה עלינו לאו של שמירת שבת אלא רק עשה, או להיפך? לכאורה החובות המעשיות שלנו היו נראות אותו דבר בדיוק.

יהיו שירצו לענות שההבדל הוא מבחינת ההשלכות ההלכתיות: לדוגמא, אם יש כאן לאו אזי נשים חייבות בו, אך אם זהו עשה אזי הן פטורות (כי הזמן גרמו). כמו כן אם יש כאן לאו אז עלינו להוציא את כל ממוננו בכדי להישמר שלא לעבור

עליו, אך אם יש כאן עשה אזי מוטלת עלינו חובה להוציא עד חומש (ראה על כך במאמרנו לפרשת תולדות, תשסז). אולי ישנו הבדל מבחינת דיני ספיקות (ראה במאמר לפרשת בא, תשסז) ועוד. ישנם גם הבדלים לקולא בגלל הלאו, לדוגמא: אם שבת מתנגשת עם לאו אחר שעומד מולה, אזי מכיון שיש בה עשה היא תדחה אותו. אך אם היא היתה רק לאו ולא עשה, לא היתה כאן דחייה.

ברם, כל אלו אינם מועילים לנדון דידן. כל אלו הן השלכות הלכתיות שהן תוצאות של העובדה שמדובר כאן בלאו ולא בעשה. אך אנו עוסקים בשאלה באיזה מובן שונה הלאו מהעשה? מהו הגורם לכך שלעשה וללאו יש גדרים שונים והלכות שונות. לא ייתכן שהתוצאות הן המגדירות את ההבדל עצמו, כאשר הן אינן אלא תוצאה שלו.

באופן קונקרטי יותר, מהו הגורם לכך שעלינו לעבור על לאו כדי לשמור שבת (בגלל עשה דוחה ל"ת)? העובדה שבשבת יש גם עשה ולא רק לאו, לכאורה אינה משקפת שום דבר מהותי מצד עצמה. לכאורה החובה המוטלת עלינו בשבת היא חובת שוא"ת, וחובות כאלה אינן דוחות לאוין. אם כן, מה יש בעשה שאין בלאו מעבר להגדרה הסמנטית? מתי התורה מגדירה את החובה כחובה להניח תפילין, ומתי היא מגדירה את החובה שלא להיות בלא תפילין.

השלכה לגבי מניין המצוות

הרמב"ם בשורש התשיעי עומד על כך שאין למנות מצוות כפולות. אם מצווה חוזרת כמה פעמים בתורה, היא תימנה במניין המצוות רק פעם אחת. הזכרנו למעלה שאחת הדוגמאות שהוא מביא היא שמירת שבת, שמוזכרת בתורה 12 פעמים, ונמנית במניין המצוות רק פעם אחת.

והנה בשורש השישי הרמב"ם מסייג את העיקרון הזה, וקובע שאם יש באותו נושא מצוות עשה ולא, אנו מונים את שניהם במניין המצוות. ושוב, אחת הדוגמאות היא שבת: גם הלאו ('שמור') וגם העשה ('זכור') נמנים במניין המצוות של הרמב"ם.

זהו ביטוי לכך שהכפילות בין עשה ללאו שונה מהכפילות בין שני עשין או שני לאוין. שני לאוין או שני עשין הם חזרה בעלמא (הרמב"ם מסביר שם שהחזרה מיועדת להדגיש את חומרת העבירה, והרמב"ם בהשגותיו שם חולק עליו בזה). אך אם הכפילות היא בין לאו לעשה אז כנראה שיש הבדל מהותי ביניהם, שבגללו שניהם נמנים במניין המצוות. בכל המקרים בהם מדובר כאן העשה והלאו הם בעלי תוכן חופף (כמו במקרה של שבת), שאם לא כן הדיון כלל לא היה מתעורר.

מהו, אם כן, ההבדל שגורם ללאו ולעשה להימנות ולא להיחשב ככפולים?
 ובאמת הגרי"ף פערלא בהקדמתו **לספר המצוות לרס"ג** (על השורש השישי)
 טוען שרס"ג חולק על הרמב"ם בעניין זה, ובאמת הוא אינו מכליל לאו ועשה
 לחוד במניינו. מבחינתו הכפילות שבין לאו ועשה היא בדיוק כמו הכפילות בין
 שני עשין או שני לאוין, ומי משניהם יימנה? מסתבר שזו תהיה המצווה שאופייה
 מתאים לתוכן המעשי של הציווי. אמנם לא בהכרח מדובר על האופי המעשי של
 המצווה, אלא יותר תוכנה המהותי. לדוגמא, בשמירת שבת התוכן המעשי הוא
 שוא"ת (=הימנעות ממלאכה), אך אצל רס"ג היא נמנית דווקא כמצוות עשה ולא
 כלאו.

חידוד השאלה

מהי אם כן, שיטת הרמב"ם בעניין זה? כיצד הוא מבחין באופן מהותי בין לאו
 לבין עשה, כאשר שניהם בעלי אותו תוכן נורמטיבי? אם ההבחנה אינה מבוססת
 על קו"ע לעומת שוא"ת, אז מהי ההבחנה העקרונית ביניהם?
 לכאורה דברי בעל ה**תניא** למעלה מציעים הסבר אפשרי. מצוות עשה מטרתה
 הגברת אור, ומצוות ל"ת עניינה הוא מניעת 'טינוף' מהנפש. אך גם הבחנה זו
 אינה נוגעת ישירות לנדון דידן. השאלה בה אנו עוסקים מצויה כל כולה בספירה
 הנורמטיבית: אנו שואלים מהו ההבדל הקטגוריאלי בין עשה ללאו מבחינה
 הלכתית, ולא מבחינה מטפיסית. העובדה שמעשים כלשהם מוסיפים אור
 ואחרים גורמים ל'טינוף' אינה מסייעת לנו להבין את המשמעות ההלכתית
 שלהם. מדוע באמת שמירת שבת מוסיפה אור, או מונעת טינוף? ובכלל, כיצד
 קובעים אילו מעשים מוסיפים אור ואלו יוצרים טינוף? על פניו אמור להיות לזה
 קשר כלשהו למושגים של קו"ע ושל שוא"ת, שהרי אפילו המינוח הוא מצוות
 'עשה' ו'לא-תעשה', ולפחות במישור ההלכתי זה ממש לא נראה כך.

ג. סוגיית קידושין לד ע"א: חיוב נשים במעקה

מבוא

הגמרא במסכת קידושין לד ע"א מונה את מצוות העשה שהזמן גרמן ואת אלו
 שלא הזמן גרמן:

ת"ר: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, וציצית, ותפילין;
 ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן.

תוד"ה 'מעקה', ועוד כמה ראשונים על אתר, מקשים:

מעקה אבידה ושילוח הקן - תימה לרבי בכל הני כתיב לאו במעקה כתיב (דברים כב) לא תשים דמים בביתך אע"ג דמוקמינן ליה (בב"ק דף טו:)
למגדל כלב רע וסולם רעוע דהיינו שימה בידיים מ"מ אתי נמי למעקה דהא דרשי בסיפרי ועשית זו מצות עשה לא תשים דמים זו מצות לא תעשה ובאבידה נמי כתיב (דברים כב) לא תוכל להתעלם ובשילוח הקן כתיב (שם) לא תקח האם על הבנים וא"כ איך יהיו נשים פטורות אפילו הם זמן גרמא והא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה?

הקושיא היא מדוע מונים מעקה ברשימה, הרי מצווה זו (כמו עוד כמה מהרשימה) יש בה גם לאו, ולכן נשים היו חייבות בה גם אם היא כן היתה תלויה בזמן. לכאורה מדובר כאן בדיון טכני על פטור של נשים ממצוות מסויימות, אך להלן נראה שבמהלך הדיון עולות כאן תפיסות עקרוניות בדבר היחס בין עשין ללאוין.

שיטת התוס'

תוס' מיישב את הקושיא כך:

ואומר ר"י דבכולהו משכחת בהו עשה בלא לאו ובמעקה אין שייך לא תשים דמים אלא בבונה בית מתחילה על מנת שלא לעשות מעקה אבל אם היה בדעתו לעשות מעקה ולאחר שבנאו נמלך או שעשה ונפל אין שם אלא עשה דועשית מעקה ואז נשים פטורות.

כלומר תוס' באמת מוצא עצמו נאלץ לחלק בין העשה לבין הלאו, ולהראות שתוכנם המעשי והנורמטיבי הוא שונה. אמנם הסיבה לכך אינה הבעייה הלוגית שהעלינו כאן אלא סיבה טכנית (של פטור נשים). נראה שתוס' אינו מוטרד מעצם הכפילות בין עשה לבין לאו, כלומר מכך שלשניהם יש תוכן מעשי זהה.

ישנה כאן הערה מעניינת של בעל הפני יהושע, שטוען שלולא דברי התוס' הוא היה מפרש שיש הבדל בין העשה לבין הלאו לעניין זה שבעשה יש מצווה בו יותר מבשלוcho. כלומר אם עשיית המעקה היא מצוות עשה, אזי יש מצווה לעשות אותו בעצמנו. אך אם מדובר רק בלאו, אז אין כל עניין לעשות את המעקה, ובודאי לא בעצמנו. מה שמוטל עלינו הוא לוודא שלא יהיה מצב בו הגג יישאר ללא מעקה. כוונתו לומר שגם אם אין שום הבדל תוכני בין העשה לבין הלאו, ישנן השלכות הלכתיות להגדרתם כעשה או כלאו. לכן לא קשה קושיית התוס', שכן אם מעקה היתה מצווה שהזמן גרמא, אזי נשים אמנם היו צריכות לדאוג לכך שהגג לא יישאר בלי מעקה, אך לא היתה מוטלת עליהן חובה לעשות זאת

בעצמן. ולזה מתכוונת הגמרא באומרה שמעקה אינו מצווה שהזמן גרמא, לומר לנו שגם הנשים חייבות לעשות את המעקה בעצמן. יש לשים לב לכך שהפנ"י מניח שאין כל הבחנה מעשית בין תוכן העשה לבין תוכן הלאו, ובכל זאת הוא טוען שתהיה השלכה הלכתית להגדרת המצווה כעשה או כלאו. זה כמובן מחדד מאד את הקשיים שהעלינו במבוא. והנה בהמשך התוס' מובא הסבר נוסף לקושיא:

וי"מ דמ"מ איכא נפקותא כשיהיה לאשה לקיים מצות עשה דאי הוה אמינא דנשים פטורות מעשה דלאו הזמן גרמא כמו כן יהיו פטורות מן הלאוין דאיכא למימר דאתי עשה ודחי ל"ת אבל כשהן חייבות בעשה דלאו הזמן גרמא אז לא יבא עשה אחר וידחנו דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

תוס' מעלה אפשרות שעל אף שיש לאו במעקה חשוב לחדש שמהעשה נשים לא פטורות. לטענתו ההשלכה היא במצב בו ישנה מצוות עשה שעומדת כנגד מצוות מעקה. במצב כזה, אם נשים היו פטורות מהעשה (כי הזמן גרמו) אזי נותר שם רק לאו. אם כן, העשה שעומד כנגדו היה צריך לדחות אותו. לעומת זאת לגבי גברים העשה לא ידחה את מצוות מעקה, שכן לגביהם יש שם גם לאו וגם עשה. נציין כי זוהי הערה דומה לדברי הפנ"י שהובאו לעיל, אלא שלפי הדעה הזו בתוס' לא צריך שום הבדל הלכתי בין העשה ללאו. ההבדל ייווצר בסיטואציות שבהן המצווה הזו עומדת כנגד מצוות עשה אחרת, והשאלה היא האם היא תידחה או לא.

הסיטואציה שבה תבוא עמדה זו לידי ביטוי, מתוארת בהמשך התוס', בתוך הקושיא של ר' יוסף מארץ ישראל על הגישה שתוארה לעיל:

אך הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה א"כ גבי אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט (שבת דף כה) משום די"ט עשה ולא תעשה ושריפת קדשים אינה אלא עשה אשה שאינה חייבת בעשה די"ט דהוי זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן שריפה ביו"ט וכ"ת אין הכי נמי אמאי לא לישתמיט תנא דלא אמר לך?

המצב של שריפת תרומה טמאה ביו"ט הוא בדיוק המצב שתואר למעלה. יש מצוות עשה לשרוף את התרומה, וכנגדה יש איסור מלאכה ביו"ט, שמורכב מלאו ועשה. לכאורה לפי דברי התוס' הנ"ל יוצא שנשים תוכלנה לשרוף קדשים (כמו תרומה) שנטמאו ביו"ט, הרי מלאכה ביו"ט אסורה על נשים רק בלאו ולא בעשה (כי העשה הוא תלוי בזמן ונשים פטורות ממנו). ר' יוסף מקשה שלא מצינו אף פוסק, בתלמוד או אחריו, שהתיר זאת לנשים. לכן הוא דוחה את דברים האלה

באומרו:

**אלא מאי אית לך למימר דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה
עשה אף הכא הלאו אלים.**

ר' יוסף טוען שכאשר יש לאו שבא עם עשה חופף בתוכנו, הלאו עצמו נעשה חמור יותר. לאו כזה אינו נדחה בפני מצוות עשה. זהו ההסבר שהוא מציע מדוע גם לנשים אסור לשרוף תרומה טמאה ביו"ט. הוא ממשיך ואומר שלפי זה נדחית הצעת התוס' שהובאה לעיל, שכן גם אם הלאו והעשה במעקה הם חופפים בתוכם, הימצאות העשה מאלימה את תוקפו של הלאו, ואף עשה אחר לא ידחה אותו.

כיצד עלינו להבין את הטענה שהימצאות הלאו מאלימה את מצוות העשה? מדוע זה קורה? לכאורה, ההיפך הוא הנכון: אם צריך להוסיף עשה אז ברור שהלאו כשלעצמו הוא חלש.

מסתבר שר' יוסף סובר שהלאו והעשה אינם נמנים כשתי מצוות נפרדות. עצם הימצאות שני ציוויים כאלה בתורה מעידה שהתורה רואה באיסור הזה משהו חמור. הוא נמנה כלאו בלבד, אך זהו לאו חמור שכן הוא הודגש פעמיים, ולכן הוא לא יידחה בפני עשה אחר. אם כן, נראה כי הנחתו של ר' יוסף היא שלאו ועשה זו אכן כפילות רגילה, כמו שני לאוין או שני עשין, וכפי שראינו בשורש התשיעי לרמב"ם כפילות רגילה רק מעידה על יתר חומרה אך היא ודאי לא נמנית כשתי מצוות.

לפי ר' יוסף ההסבר השני בתוס' נדחה, ולכן עלינו לחזור בהכרח להסבר הראשון, לפיו יש הבדל מעשי בתוכן בין הלאו לעשה. אלא שלפי תוס' הבסיס להסבר הזה היה טכני (כדי לבאר את פטור הנשים), ואילו לפי ר' יוסף נראה שאנו מגיעים לתפיסה זו על בסיס עקרוני: אם היתה חפיפה מלאה בתוכן, כי אז כלל לא היו כאן שתי מצוות אלא מצווה חמורה אחת.

השוואה לשיטת רס"ג

נראה מדבריו שהמצווה האחת הזו היתה נמנית אצלו כלאו ולא כעשה (ר' יוסף מכנה אותו 'לאו אלימתא'). מהי הסיבה לכך שהוא בוחר למנות זאת דווקא כלאו? נראה שהוא סובר כרס"ג שיש למנות את המצווה המתאימה לאופי התוכני של הציווי. אלא שיש לשים לב לכך, שלגבי יו"ט, ששם לדעתו התוכן אכן חופף, הוא מונה דווקא את הלאו ולא את העשה. זאת בניגוד לרס"ג שכפי שראינו למעלה מונה בשבת וביו"ט דווקא את העשה נראה שיש כאן תפיסה דומה לרס"ג

מבחינה אחת ושונה ממנו מבחינה אחרת. ר' יוסף מסכים עם רס"ג שעשה ולאן בעלי תוכן חופף מהווים כפילות רגילה (בניגוד לעמדת הרמב"ם), ולכן יש למנות רק מצווה אחת מבין שניהם. ברם, לפי רס"ג ראינו שהמנייה אינה תלויה דווקא בתוכן המעשי של המצווה, שהרי בשבת התוכן המעשי הוא שוא"ת, ובכל זאת רס"ג מונה אותה כמצוות עשה. על כך חולק ר' יוסף, ולדעתו מה שקובע הוא אך ורק האופי המעשי של המצווה: לדעתו מצוות עשה היא מצווה שבקו"ע, ולאן הוא מצווה שבשוא"ת.

שיטת הרמב"ן: לאו שתומך בעשה

והנה הרמב"ן (וכן הוא בריטב"א על אתר) בחידושו מביא את קושיית התוס' ודוחה את התירוץ. לבסוף הוא מציע אלטרנטיבה משלו ליישב את הקושי:

ולי נראה שעיקר מצותו עשה, שאין לאו שבו אלא לקיים העשה, דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה והדר לא תשים דמים בביתך כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו, ולאן שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא, ואלו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מן הלאו, שאין הלאו אלא קיום העשה, אבל בשאר מצוות עשה שיש בהם לאו ועשה חייבות הן בשניהן כדאמרינן בשבת (כד ב) ובביצה (ח ב) שבתון עשה הוא ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, ואיש ואשה שוין בדבר.

הרמב"ן מסביר שאם מעקה היתה מצוות עשה שהזמן גרמא נשים היו פטורות ממנה על אף שקיים במקביל לה גם לאו. הסיבה לכך היא שבמעקה הכפילות היא מהותית, לא כמו בשבת ויו"ט. במקרה של מעקה, הלאו אינו אלא קיר תמך לעשה, שמיועד לוודא שנבצע את מצוות העשה. במצב כזה אם הנשים היו פטורות מן העשה הן היו נפטורות גם מהלאו. כלומר קיומו של הלאו אינו מיייתר את הצורך בחידוש הגמרא לגבי כך שנשים חייבות בעשה דמעקה.

ניתן להבין את דברי הרמב"ן בשני אופנים:

1. הזכרנו למעלה שהרמב"ן בשורש התשיעי אינו מוכן לקבל כפילות רגילה בתורה. לדעתו גם במקום שהתורה חוזרת על אותו ציווי עצמו (עשה או לאו) כוונתה ללמד אותנו בכך משהו נוסף. אם כן, בכל מקרה בו אנו רואים כפילות מלאה, על כורחנו טמון בו גם הבדל תוכני. אם לא נמצא הבדל תוכני אזי, אחד הצדדים מיועד לתמוך בשני והוא כלל אינו נמנה כמצווה נפרדת. לפי הכיוון הזה הלאו כאן אינו אלא עשה שמנוסח בצורה שונה.

כיוון זה הוא בעייתני. ראשית, מדוע הרמב"ן בוחר דווקא את העשה ולא את

הלאו כעיקרי? שנית, הרי לגבי שבת ויו"ט הוא מקבל כפילות של לאו ועשה כקבילה. במה, אם כן, שונה מצוות מעקה?
 2. לאו ועשה הם אמנם שתי מצוות. לאו שתומך בעשה הוא עדיין לאו, אך במהותו הוא לאו מיוחד שכל עניינו הוא תמיכה בעשה. כעת נוכל להבין שגם אם יש כאן לאו ועשה (לא כמו בכיוון הראשון) נשים היו פטורות משניהם, שכן אם הן היו פטורות מן העשה מדוע לחייב אותן בלאו? הרי כל מטרת הלאו היא לוודא שעושים את העשה, וכשאינן עשה אין במה לתמוך, ולכן ודאי שלא חייבים גם בלאו.

ההבדל בין שני הכיוונים הוא כמובן לגבי השאלה האם כשעוברים על מעקה עוברים על לאו ועשה או רק על עשה? בפועל ההבדלים המעשיים בין שני הכיוונים הם מועטים, אם בכלל. כמעט כל ההבדלים בין לאוין לבין עשין לא יבואו כאן לידי ביטוי. לדוגמא, כמה ממון נצטרך להוציא כדי לא לעבור על מצוות מעקה? לכאורה רק חומש, שכן המטרה היא לקיים את העשה, והלאו מיועד רק לוודא שנקיים אותו. אמנם יש לדחות ולומר שבדיוק בגלל זה התורה הוסיפה כאן לאו כדי לומר לנו שעל מעקה יש להוציא את כל ממוננו. אבל מבחינת מהות האיסור קשה לקבל זאת, שכן הלאו כאן במהותו הוא עשה (או תמיכה בעשה), ולא ברור מדוע ניסוח של התורה משנה זאת? כמו שראינו למעלה, הניסוח בתורה אינו הסבר מספק להגדרת פעולה כלשהי כלאו, אלא צריך להיות לזה בסיס נורמטיבי כלשהו.

ומה לגבי עונש? לכאורה אותם שיקולים יעלו גם בהקשר זה. מחד, על עשה לא עונשים, ולכן קשה לראות כיצד נענוש על הלאו שכל עצמו אינו אלא קיר תמך לעשה. והנוסח בו נאמר הציווי אינו יכול להיות בסיס מספק לכך.

יישום לגבי האכלת קטנים ביו"כ

בעל **דברי יחזקאל**, סי' טו סק"ח, מיישם את סברת הרמב"ן בהקשר הלכתי נוסף. רבים מן המפרשים מקשים כיצד מותר להאכיל קטנים ביום הכיפורים, הרי יש איסור על ספיית איסור לקטן בידיים (שנדרש מ'לא תאכלום' – לא תאכלום. ראה יבמות ק"ג ע"א).³ חלקם מסבירים שזה בגלל פיקוח נפש, אך הדבר תמוה. בעל **דברי יחזקאל** מביא שיטות פוסקים שאין איסור על ספיית איסור לקטן אלא בלאו ולא בעשה. בהמשך הוא אומר שהלאו (=איסור אכילה) ביו"כ מיועד

⁴ איסור זה הוא גם על קטן בן יומו. זהו איסור דאורייתא, והוא אינו קשור לדיני חינוך שאינם אלא חיוב דרבנן מגיל חינוך. האיסור הזה מוטל על כל גדול, ולא דווקא על ההורים, בניגוד לחיוב חינוך שמוטל אך ורק על ההורים.

לתמוך בעשה (=חובת העינוי), ולכן במקרה זה מותר להאכיל את הקטנים ולעבור גם על הלאו.

עיון נוסף בדברי הרמב"ן

בסופו של דבר, עלינו לשאול את עצמנו מדוע הרמב"ן החליט שבמעקה זהו עשה, ולא לאו? למה הוא לא קבע שדווקא העשה הוא המיועד לתמוך בלאו? נסיף לשאול: מדוע לגבי שבת הוא אינו אומר דבר דומה? למה שם נשים לפי תפיסתנו נשים כן חייבות?

מסתבר שלעניין שבת ויו"ט הרמב"ן רואה שהעיקר הוא הלאו ולא העשה, ולכן נשים חייבות בהם. לעומת זאת, במעקה העיקר הוא העשה, ולכן אם זה היה תלוי בזמן אזי נשים היו פטורות. במעקה די ברור מדוע העיקר הוא דווקא העשה, שכן הציווי עניינו הוא שנקום ונעשה מעשה (=נבנה מעקה). לעומת זאת, בשבת המהות היא שלא נעשה מלאכה, ולכן שם העיקר הוא הלאו.

יש להדגיש שהרמב"ן אינו עושה את החילוק הזה לעניין מניין המצוות, כמו רס"ג או ר' יוסף מא"י. הוא כותב בפירושו בהשגותיו לשורש השישי שהוא מסכים לדעת הרמב"ם שיש למנות את העשה והלאו בנפרד. טענתו כאן היא רק לעניין מה עיקר ומה טפל, וההשלכה היא לפטור נשים. במעקה, אם הוא היה תלוי בזמן, אמנם היו כאן שתי מצוות (לא כרס"ג), אך נשים היו פטורות משתייהן. לעומת זאת, בשבת ויו"ט שהמצוות תלויות בזמן, יש אמנם שתי מצוות (שוב, לא כרס"ג), אך נשים חייבות בשתייהן.

ד. הפתרון: בין שלילה נורמטיבית לשלילה לוגית

בחזרה לשאלה העקרונית של היחס בין עשין ללאוין

דברי הרמב"ן מעוררים את הקושי היסודי שהעלינו למעלה ביתר תוקף: אם התוכן של העשה והלאו, הן בשבת ויו"ט והן במעקה, הוא חופף, אז באיזה מובן יש כאן לאו ועשה? עוד נוכל להקשות: באיזה מובן הלאו ד"לא תשים דמים בביתך" בכלל תומך בעשה של מעקה? מה יש בלאו שאין בעשה, ובפרט על רקע מה שהרמב"ן עצמו אומר שאין בו מאומה מעבר לעשה שהרי כל עצמו אינו אלא תמיכה בעשה. הרי דווקא בגלל התמיכה הזו הרמב"ן מסיק שאין בלאו הזה כל חומרה יותר מאשר בעשה, אז מדוע, ובאיזה מובן, קיומו של לאו מחזק את העשה?

זה מחזיר אותנו לשאלות הכלליות אותן הצגנו בפרק למעלה: מהו באמת ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו? מדוע הציווי לשמור שבת שונה מציווי לא לחלל שבת, כאשר התוכן של שני הציוויים הוא זהה לחלוטין?

הבעייה הלוגית

ניתן להציג את השאלה כבעייה לוגית: לכאורה הפעלה כפולה של שלילה לוגית מוליכה אותנו לאותה תוצאה. אם כן, כאשר התורה מצווה אותנו לא להימצא בלי תפילין, זה בדיוק כמו ציווי להיות עם תפילין. אם כן, הלאו והעשה המנוגדים הם בהכרח בעלי תוכן מעשי זהה, ולכן לכאורה זו אותה מצווה עצמה בשני ניסוחים.

העמדת הבחנה על השלכות שנגזרות ממנה

אהרן שמש, במאמרו 'לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה'⁴, מחלק בין אלו המגדירים לאו ועשה בצורה לשונית (דרך ניסוח התורה) לבין אלו המגדירים אותן בצורה ביצועית (דרך האופן של הקיום או העבירה: שוא"ת לעומת קו"ע). אך ברור ששתי החלוקות אינן מספקות, כפי שנראה כעת.

לגבי החלוקה המעשית, לפחות בשיטת הרמב"ם שמונה מצוות עשה לשבות (=לא לעשות מלאכה) בשבת, ברור שאין בה כדי לתת מענה לשאלת הקריטריון המבחין בין לאו לעשה. אפילו רס"ג, שלעניין שבת מונה רק מצווה אחת, מונה זאת כמצוות עשה ולא לאו. כלומר גם בעיניו האופי המעשי אינו זה הקובע. הרמב"ן, כפי שראינו למעלה אמנם חולק על רס"ג בעניין הכפילות בין לאו לעשה, אך הוא מגדיר את העיקר והתפל בין הלאו והעשה לפי האופי המעשי: הוא סובר שבמעקה העיקר הוא העשה כי המטרה היא עשיית המעקה, וזו החובה המוטלת עלינו, ואילו בשבת ויו"ט העיקר הוא הלאו, כי החובה המוטלת עלינו היא לשבות. ובכל זאת, הרמב"ן אינו ממיין כך את הלאוין והעשין, שהרי הוא אינו חולק על העובדה שבשבת ויו"ט יש גם לאו וגם עשה, וכך גם במעקה. הדיון שלו נוגע רק לשאלה מיהו העיקרי ביניהם, אך הוא מוכן לקבל לאו שמטיל חובה לעשות משהו בקו"ע (כמו במעקה) או עשה שמצווה לא לעשות משהו (כמו בשבת).

אמנם נכון שלפי הצעתנו לעיל בשיטת ר' יוסף מארץ ישראל ייתכן שהקריטריון הוא הקריטריון המעשי, אך זוהי שיטת יחיד, וגם היא אינה מפורשת בדבריו.

⁵ תרביץ, שנה עב, חוברות א-ב, תשרי-אדר ב תשס"ג, 133-149.

ומה באשר לחלוקה הלשונית? אפשר אולי לומר שמצוות עשה היא מצווה שהתורה מנסחת אותה כמצוות עשה (כלומר כציווי של קו"ע), ומצוות ל"ת היא זו שמנוסחת כחובת שוא"ת. האם זה יכול להיות הקריטריון שמבחין בין לאו לבין עשה?⁵ אין ספק שלא. וזאת משתי סיבות עיקריות:

1. כפי שראינו, ברובד הלוגי הניסוחים הללו הם שקולים. לא ייתכן שהנוסח עצמו מכונן את ההבחנה בין סוגי המצוות הללו.
2. חלוקה לשונית-סמנטית אינה יכולה להוות יסוד לוגי להבחנה מהותית, שהרי היא רק משקפת את עובדת קיומה של ההבחנה, אך בשום אופן לא מכוננת אותה. דווקא מפני שמצוות מסויימות הן בעלות אופי של עשה הן מנוסחות לשונית כמצוות עשה, וכן לגבי מצוות ל"ת. השאלה היא מהו אותו אופי שמבחין בין שני סוגי המצוות הללו? הנוסח הוא ביטוי להבדל ולא ההבדל עצמו.

דוגמא: קדשים קלים

מכיון שסוג הכשל הזה הוא נפוץ נעמוד עליו עוד מעט. ראינו כאן כמה הצעות להעמיד הבחנה מהותית על ההשלכות שלה: או ההשלכות ההלכתיות (הגדרים של מצוות עשה ולאן), או הסמנטיות (צורת הניסוח של עשה ושל לאן). כפי שטענו למעלה, לא ייתכן להעמיד הבחנה מהותית על ההשלכות שיוצאות ממנה. חשוב להבחין בין הסיבות להבחנה זו לבין התוצאות שנגזרות ממנה.

כידוע, ישנה מחלוקת האם קדשים קלים הם ממון בעלים או שהם ממון גבוה. צריך להבין באיזה מובן קדשים קלים יכולים להיות ממון בעלים, הרי הם קדושים ומיועדים להקרבה בלבד. במובן זה קדשים קלים הם כמו קדשי קדשים.

והנה יש מהמפרשים שמביאים הסבר לכך שהם ממון בעלים את העובדה שניתן לקדש בהם אישה (על ידי נתינת שווה כסף שהוא קדשים קלים), וכדו'. אולם העובדה שניתן לקדש בהם אישה אינה הסיבה לכך שהם מוגדרים כממון בעלים, אלא תוצאה של הגדרה זו. לא ייתכן להביא את האפשרות לקדש אישה כהסבר או יסוד מכונן להיותו של משהו ממון של משהו. ברור שחייב להיות הסבר מטא-משפטי שמגדיר את אופי וסוג הבעלות.

הגדרה של מצוות עשה דרך האופי שלהן (כחובות של קו"ע), אם היא היתה נכונה אזי היא בהחלט הגדרה טובה. כאן ניתן בסיס מטא-הלכתי להבדלים

⁶ בדברי הרמב"ן למעלה ראינו שהציווי 'שמור' מתפרש כלאו, על אף שזהו ביטוי דומה באופיו לציווי 'זכור' שמתפרש כעשה. אך זהו מקרה יוצא דופן, ואין ללמוד ממנו. בדרך כלל מצוות ל"ת מנוסחות דרך 'הישמר, פן ואל'.

הלכתיים-נורמטיביים. ההשלכות ההלכתיות עצמן לא מובאות כאן כבסיס להבחנה, אלא כנגזרות שלה. גם הניסוח של התורה הוא תוצאה של ההבחנה הזו ולא היסוד המכונן אותה. אלא שכפי שראינו, לפי רוב הראשונים הגדרה זו אינה נכונה, ולכן אנחנו מחפשים הגדרה מהותית אחרת שתיתן לנו קריטריון להבחין בין לאו לעשה.

הצעתנו לקריטריון שמבחין בין עשין ללאוין

מכל השיקולים שעלו עד כה עולה כי הגדרת מצוות העשה היא הבעת רצון חיובית של התורה, ואילו לאו הוא הבעת רצון שלילית. לדוגמא, הציווי לעשות מעקה הוא הבעת רצון להגיע למציאות שבה יהיה לגג מעקה. כאשר התורה מצביעה על מה שהיא רוצה זוהי מצוות עשה. לעומת זאת, כאשר התורה מצביעה על מה שהיא לא רוצה זוהי מצוות ל"ת. לדוגמא, הציווי "לא תשים דמים בביתך", פירושו שהתורה לא רוצה שיהיה מצב שבו בביתי יהיה מכשול מסוכן. זוהי הבעת רצון לגבי מצב שאינו רצוי לתורה, ולכן זהו לאו ולא עשה.

כעת נוכל להבין שהחלוקה בין עשה ללאו אינה קשורה לשאלה האם אני נדרש לעשות פעולה אקטיבית בקו"ע או נדרש לא לעשות פעולה, כלומר בשוא"ת. נבחן זאת בשתי הדוגמאות החריגות שהובאו למעלה: מצוות השבת – שבה יש מצוות עשה שבאה לידי ביטוי מעשי בצורה של בשוא"ת, ומצוות מעקה – שבה יש מצוות ל"ת שבאה לידי ביטוי מעשי בצורה של קו"ע. נראה כעת כיצד ההגדרה שהצענו מסבירה את שתי התופעות הללו.

המצווה לשבות בשבת מתפרשת לפי דרכנו כהבעת רצון שאהיה במצב של שביתה בשבת, ולכן זוהי מצוות עשה. התורה אמרה כאן מה היא רוצה שיהיה ולא מה היא לא רוצה שיהיה, ולכן זוהי מצוות עשה. זאת על אף שאין כאן הוראה לעשות פעולה כלשהי. כאמור, הצבעה על מצב רצוי היא מצוות עשה. לעומת זאת, הציווי "לא תעשה כל מלאכה" הוא הבעת רצון שלא יהיה מצב בו אעשה מלאכה בשבת. מכיון שזוהי הצבעה על מצב לא רצוי זהו לאו.

ההיפך בדיוק קורה במצוות מעקה. שם אנו פוגשים מצוות ל"ת שמטרתה להמריץ אותנו לעשות פעולה (=לבנות מעקה). הסיבה שהוראה זו נחשבת כמצוות ל"ת היא בגלל שהתורה שללה כאן מצב שאינו ראוי בעיניה, ולא הצביעה על מצב רצוי. מבחינת מצוות הל"ת, הפעולה של בניית המעקה אינה באמת הדבר שנדרש ממני. הפעולה מיועדת למנוע מצב שבו התורה אינה מעוניינת (שהבית יהיה בלי מעקה (=שיהיו בו דמים)). לעומת זאת, העשה הוא ציווי לבנות מעקה,

וכאן התורה מצביעה על מה שהיא רוצה ולא על מה שהיא לא רוצה, ולכן זהו עשה ולא לאו.

הסבר ההשלכות: הסמנטיות וההלכתיות

למעלה ראינו שיש שרצו להעמיד את ההבחנה בין עשה ללאו על ההשלכות של ההבחנה, ועמדנו על הבעייתיות שבגישות אלו. כעת נוכל לעשות את המסלול ההפוך: מתוך ההגדרה הבסיסית נוכל להבין את ההשלכות, גם במישור הסמנטי וגם במישור ההלכתי.

במישור הסמנטי, הניסוח של מצוות עשה הוא בצורה של קו"ע, ומצוות ל"ת מנוסחת באופן של שוא"ת, אך זו אינה ההגדרה הבסיסית של עשה ולא, אלא רק ביטוי מילולי שלה. כאשר התורה מנסחת ציווי כלשהו כמצוות עשה היא אינה בהכרח אומרת לנו לעשות משהו. כוונתה היא לומד שהמצב החיובי הוא הרצוי בעיניה. לעומת זאת כשהיא מנסחת ניסוח של לאו כוונתה לומר שהיא מצביעה על מצב לא רצוי ושוללת אותו. לפעמים נדרשת פעולה אקטיבית כדי לא להימצא במצב הזה, ועדיין יהיה כאן לאו.

במישור ההלכתי ראינו שהרמב"ן מסביר שהתורה כתבה לאו במעקה כדי לחזק את העשה, וראינו שיש לכך גם השלכות הלכתיות. שאלנו במה מחזק לאו כזה את העשה? מהו ההבדל בין איסור לא להשאיר את הגג בלי מעקה לבין הוראה חיובית לעשות מעקה?

התשובה היא שזהו כעין 'מקל' ו'גזר': אם היתה רק מצוות עשה על בניית מעקה יכולנו לחשוב שאפשר לא לבנות מעקה ולא לעבור בכך על רצון התורה. אי הבנייה אינה מתנגשת חזיתית עם רצון התורה, שכן המצב שנוצר שהגג הוא בלי מעקה אינו מצב לא רצוי בעיני התורה. במצוות העשה התורה הצביעה על מצב רצוי (נכון יותר: על פעולה רצויה): שאבנה מעקה, ולא שללה מצב לא רצוי. לשון אחר: אם התורה היתה כותבת רק עשה של מעקה בלי לאו, הייתי חושב שלא לבנות מעקה אינו עבירה אלא רק היעדר מעלה.

בשל כך התורה מוסיפה גם מצוות ל"ת כדי לחזק את העשה. משמעותה של מצוות ל"ת היא שהמצב שבו הגג הוא ללא מעקה עומד חזיתית בניגוד לרצונה. כעת לא אוכל לחשוב שאי בניית מעקה אינה עבירה אלא רק היעדר מעלה. כעת ברור שזוהי עבירה גמורה שכן יש כאן התנגשות חזיתית (ולא רק פסיבית) עם רצון התורה. הלאו מחזק את העשה, שכן הוא מוסיף 'מקל' על ה'גזר'. אם מצוות העשה קובעת 'גזר': כדאי לך להגיע למצב A, שכן אז תהיה עובד מאהבה וצדיק,

הרי מצוות ל"ת קובעת 'מקל', שאם לא תגיע למצב A תימצא במצב 'לא A', וזהו מצב שהתורה אוסרת עליו. כעת אתה לא רק 'לא צדיק' אלא 'רשע', ולכן מגיע לך עונש על הימצאות במצב שלילי. כעת נבין גם מדוע יש עונש על מצוות ל"ת ואין עונש על מצוות עשה. ביטול עשה הוא מחדל, גם אם הוא נעשה באמצעות מעשה פיזי, ולכן אין עונש עליו. ואילו עבירת לאו היא פעולה עבריינית אקטיבית שמנוגדת חזיתית לרצון התורה, ולכן יש עונש עליה. מאותה סיבה יש חובה להוציא את כל ממונו על מצוות ל"ת, אך רק חומש מממוני על עשה.

ובכל זאת: קו"ע ושוא"ת

בפרק א לעיל הבאנו את דברי הרמב"ן ובעל התניא. הרמב"ן הסביר שמצוות עשה היא בבחינת אהבה, מול ל"ת שהוא בחינת עבודה מיראה. ובעל התניא הסביר שעשה הוא הגברת אור (=הגעה למצב חיובי) ואילו ל"ת הוא מניעת 'טינוף' (=הימצאות במצב שלילי). נראה שכוונתם דומה מאד לדברינו כאן.

ביטול עשה באופן מהותי הוא התנגשות לא חזיתית עם רצון התורה, זו אי הגעה למצב רצוי. לעומת זאת, עבירת ל"ת היא הימצאות במצב לא רצוי, ולכן יש כאן הליכה חזיתית נגד רצון התורה. אם כן, ברמה הלוגית מצוות עשה היא אכן ציווי בקו"ע: עליך להימצא במצב חיובי A. לעומת זאת, מצוות ל"ת היא ציווי של שוא"ת: אל תימצא במצב שלילי B. אמנם ההימצאות ואי ההימצאות במצבים השונים יכולות להיות מושגות לפעמים על ידי פעולה ולפעמים על ידי הימנעות (=מחדל. לא במובן השלילי של המושג, אלא במובן הלוגי).

אם כן, הגדרנו כעת מחדש את המושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע'. הם אינם מכוונים דווקא לפעולות, פיזיות או אחרות, אלא להגעה או אי הגעה למצבים. כאשר התורה מצביעה על מצב לא רצוי, היא מורה לי בזה על אי הגעה למצב זה, ואילו כשהיא מצביעה על מצב רצוי היא מורה לי על הגעה למצב זה. ההבחנה אינה מצויה על הציר הפיסי של קו"ע ושוא"ת, אלא על הציר הנורמטיבי של ראוי ולא-ראוי.

ובכל זאת, הבעייה הלוגית

לכאורה נפתרו כל בעיותינו. נראה כי כעת אנו גם יכולים להבין מדוע הרמב"ם והרמב"ן ורוב הראשונים אינם רואים בעשה ובלאו כפילות, ומונים אותם כשת מצוות נפרדות גם אם תוכנן חופף: במצוות עשה התורה מצביעה על מצב רצוי, ואילו בלאו היא מצביעה על מצב לא רצוי. לעומת זאת, כאשר יש שני לאוין או

שני עשין בעלי אותו תוכן, הכפילות היא מלאה, ולכן אין למנותם כשתי מצוות נפרדות.

ברם, אם נחזור כעת לניסוח הלוגי של הבעיה (ראה בתחילת הפרק הנוכחי), נראה שהתמונה אינה כה פשוטה. מצוות עשה של שביתה בשבת פירושה: הימצא במצב של שביתה. מצוות ל"ת שאוסרת מלאכה (=אי שביתה) בשבת, פירושה: אל תימצא במצב של אי שביתה. אך האם שני אלו אינם ניסוחים שונים לאותו עניין עצמו? הרי ראינו ששלילה לוגית כפולה מוליכה אותנו בחזרה לאותו מצב. אם כן, שלילת מצב שבו לא שובתים פירושה הוראה להימצא במצב שבו כן שובתים, ולהיפך. עדיין לא ברור מהו ההבדל בין עשה לבין לאו? לכאורה הבעייה הלוגית נותרת בעינה.

שלילה נורמטיבית: הדגמות הלכתיות

הפתרון לבעייה זו נעוץ בהבחנה עדינה, וגם היא דורשת מעבר מן הציר הלוגי לציר הנורמטיבי. ההיפוך שבין עשה ללאו אינו שלילה לוגית אלא שלילה נורמטיבית. הציווי: "הימצא במצב א!", אינו זהה לציווי: "אל תימצא במצב לא-א!". במקרה זה, למרבה הפלא, שלילה כפולה אינה מחזירה אותנו לאותה נקודה. הסיבה לכך היא שהשלילה כאן אינה שלילה לוגית אלא נורמטיבית. מבחינה נורמטיבית שני הציוויים שלמעלה אינם שקולים.

נדגים זאת במישור ההשלכות הנורמטיביות. אם התורה מצווה עלינו להקים מעקה, ונאנסנו ולא הקמנו אותו. במצב כזה לא קיימנו את מצוות העשה, ובמינוח התלמודי (ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו, וקידושין פ"ג ה"ב): "אונסא לאו כמאן דעבד". אמנם איננו אשמים בכך שכן היינו אנוסים, וכמובן לא ניענש (גם לא בבי"ד של מעלה), אך סוף סוף בפועל מצוות העשה לא קויימה. לעומת זאת, אם התורה ציוותה עלינו: אל תגיע למצב שבו ביתך הוא ללא מעקה, כאן אם הייתי אנוס ניתן לומר (וישנן דעות כאלה) שלא עברתי את העבירה כלל. אם כן, מבחינה נורמטיבית הציווי "הקם מעקה!" אינו שקול לציווי "אל תימצא במצב ללא מעקה!".

לחילופין, מה יקרה אם יש לי בית שכבר יש לו מעקה (בדומה למצב בו תינוק נולד מהול)? מבחינת המצווה לבנות מעקה כמובן לא קיימתי אותה (אולי אין עליי מצווה במצב כזה, אך ודאי לא קיימתי כאן מצווה). לעומת זאת, מבחינת הלאו ודאי שלא עברתי שום לאו.

ובצורה אחרת: האם יש עניין לרוץ אחרי בית כדי להתחייב בבניית מעקה?

מבחינת העשה אולי כן מבחינת הלאו ודאי שלא. השלכה אחרת היא הערת הפנ"י לעיל: מבחינת העשה יש עניין לעשות את המעקה בעצמי, ואילו מבחינת הלאו אין שום עניין כזה, העיקר שלא יהיה ברשותי בית ללא מעקה (להיפך, אולי יש עניין דווקא שלא להיות בעל בית כדי לא להיכשל בלאו דמעקה).

שלילה נורמטיבית: ניתוח לוגי

ועדיין ההבחנה הזו טעונה הסבר. סוף סוף אופרטור השלילה פועל באותה צורה על כל משפט, ללא קשר לאופיו. לכן שלילה כפולה אמורה להוליך אותי בחזרה לנקודת המוצא, גם אם מדובר בציווי ולא בטענת עובדה. לומר ששוקולד אינו טעים הוא ההיפך מהטענה ששוקולד הוא טעים, גם אם איננו רואים בשתי אלו טענות עובדה אלא טענות ערך. הוא הדין לטענות שיצירה כלשהי היא יפה או לא יפה, או שמעשה כלשהו הוא ראוי או שאינו ראוי. הלוגיקה פועלת על כל ביטוי אנושי, ולא ברור כיצד הספירה הנורמטיבית יוצאת מן הכלל הזה.

כדי להבין זאת נבחן את הדברים בניתוח לוגי פורמלי לגמרי. ניטול את הציווי הנורמטיבי שמורה לנו לעשות מעקה, שאינו נבחן במונחי אמת ושקר, ונחליף אותו בטענת עובדה:

(א) "אני רוצה שתעשה מעקה".

טענה זו יכולה להיבחן במונחי אמת ושקר, ולכן ניתן להגדיר לגביה פעולת שלילה. מהי השלילה של טענה זו? לכאורה ניתן להציע כאן כמה אפשרויות:

(1ב) "אני לא רוצה שתעשה מעקה".

(2ב) "אני רוצה שלא תעשה מעקה".

(3ב) "שקרי הוא שאני רוצה שתעשה מעקה".

השלילה של טענה היא הטענה שמקבלת תמיד ערך הפוך מהטענה המקורית: אם טענה (א) היא שלילתה של (ב), פירוש הדבר הוא שאם (א) אמיתית אז (ב) שקרית, ואם (א) שקרית אז (ב) אמיתית. שלילה כזו מתקבלת על ידי הוספת קידומת 'שקרי ש' לפני הטענה הנשללת.

כעת נשאל את עצמנו: איזו משלוש הטענות שלמעלה היא השלילה של הטענה (א)? ברור שאך ורק טענה (3ב). זוהי הטענה היחידה שמתקבלת מהוספת הקידומת הנ"ל לפני הטענה הנשללת. כעת נוכל לראות זאת דרך הפעלה חוזרת של אופרטור השלילה:

(1ג) "שקרי הוא שאני לא רוצה שתעשה מעקה".

(2ג) "שקרי הוא שאני רוצה שלא תעשה מעקה".

(3ג) "אני רוצה שתעשה מעקה".

כמובן שרק טענה (3) מחזירה אותנו לטענה המקורית. השלילה הלוגית מבטלת את השלילה הלוגית, אך לא את שתי האחרות, שהן שלילות נורמטיביות. שתי הטענות האחרות מגיעות קרוב אך לא בדיוק. אם כן, שלילה כפולה אכן פועלת גם על טענות נורמטיביות, כמו כל טענה אחרת, אך יש להפעיל לשם כך את אופרטור השלילה הלוגי.

כעת נשאל את עצמנו את השאלה הבאה: אם הטענה (א) היא מצוות העשה, מהי הטענה שמבטאת את הלאו השקול? די ברור שהתשובה היא:

(ד) "אינני רוצה שלא תעשה מעקה".

בעצם זהו הנוסח המקביל לציווי המקראי: "לא תשים דמים בביתך". אך הוראה זו אינה שקולה לאף אחת מן ההוראות (ג) שלמעלה. ההיפך מ'אני רוצה' הוא 'לא נכון שאני רוצה', ולא 'אני לא רוצה'. ממילא ברור שניסוח זה אינו שקול לוגית לניסוח (א) שהוא מצוות העשה.

לסיכום, השלילה הלוגית מתייחסת לערך האמת של המשפט, והופכת אותו. כאמור, היא מתקבלת על ידי הוספת הקידומת 'לא נכון ש_' לפני הטענה הנשללת. לדוגמא, היא הופכת את 'A רוצה X' ל'לא נכון ש-A רוצה X'.

לעומת זאת, השלילה הנורמטיבית מתייחסת לרצון עצמו. היא הופכת את תוכן הרצון (את הנורמה) ולא את ערך האמת של המשפט. היא מחליפה את 'A רוצה X' ב' A רוצה לא X' או ב' A לא רוצה X'. לכן כינינו זאת 'שלילה נורמטיבית' בניגוד ל'שלילה לוגית'. אנחנו רואים כאן שישנן כמה אפשרויות של שלילה נורמטיבית, וכל אחת מהן מבטאת אופרטור נורמטיבי שונה, ואכ"מ.

מסקנות

1. הרמב"ן קובע עקרון הלכתי לפיו כמו שהאהבה גדולה מהיראה כך מצוות עשה גדולות ממצוות לא תעשה. מכאן הוא מסיק שעשה דוחה לא תעשה, ומאידך העונש על לאו גדול מהעונש על ביטול עשה.
2. בעל התניא טוען שאמנם על מצוות עשה אין עונש ועל לאו עונשין, אבל הסיבה אינה קולתו של העשה אלא להיפך - עונש לא יועיל לתקן את ביטול העשה, שכן היעדר האור שנגרם מביטול העשה בעינו עומד על אף העונש. לשיטתו, העשה חמור מן הלאו לרוחב כל החזית.
3. ממניין המצוות של הרמב"ם נראה שהכפילות בין עשה ללאו שונה מן הכפילות בין שני עשין או שני לאוין. לכן במקרה זה שתי המצוות נמנות כמצוות שונות.
4. הנחתו של ר' יוסף מארץ ישראל הינה שלאו ועשה הן כפילות רגילה, כמו שני לאוין או שני עשין. כפי שעולה מן השורש התשיעי ברמב"ם, כפילות זו מעידה על יתר חומרה אך אינה נמנית כשתי מצוות. גם לפי ר' יוסף יש הבדל מעשי בתוכן בין הלאו לעשה, אלא שהוא מגיע לתפיסה זו על בסיס עקרוני ולא כמו בהסבר התוספות המבוסס על בסיס טכני.
5. דברי הרמב"ן בעניין זה ניתנים לשני פרושים שונים:
 - א. אין כפילות רגילה בתורה, וכשיש כפילות כזו טמון בה הבדל תוכני. אם לא ימצא הבדל כזה אזי אחד הציוויים מיועד להיות 'קיר תמך' לציווי השני, אך הוא אינו נמנה כמצווה נפרדת.
 - ב. לאו שתומך בעשה הוא מצווה נפרדת, אך במהותו הוא לאו מיוחד שכל עניינו הוא תמיכה בעשה.
6. אנו מציעים קריטריון לפיו מצוות עשה היא ציווי בו התורה מצביעה על המצב הרצוי בעיניה בעוד לאו הוא ציווי שבו התורה שוללת מצב שאינו ראוי בעיניה. הגדרה זו אינה קשורה לשאלה האם אנו נדרשים לבצע פעולה אקטיבית או להימנע מפעולה כזו. האקטיביות והפסיביות הן רק תוצאות של ההסבר המהותי ולא ההסבר עצמו.
7. להצעתנו לעיל יש להוסיף הבחנה דקה שמבהירה את השיטה המוצעת. ההיפוך שבין עשה ללאו אינו שלילה לוגית אלא שלילה נורמטיבית. הציווי להימצא במצב x, אינו זהה לציווי אל תמצא במצב לא-x. בשל כך שלילה כפולה אינה מחזירה אותנו לנקודת המוצא.

הכללה ומיון בפרשנות ההלכתית והכללית

הנקודות הנדונות:

- מתיר והכשר מצווה
- מכשירי מצווה שכתובים ושאינם כתובים
- האם מתיר הוא מצווה
- חלקי מצווה וחלקי מלאכה
- הצטרפות של חפץ המצווה ושל מעשה המצווה
- ביטול ההבחנה בין חשיבה להכרה

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים ביחס בין מצוות בניית המקדש לבין הציוויים על בניית הכלים. מוני המצוות אינם מונים את מצוות בניית הכלים בנפרד, ותולים זאת בעיקרון שמוצג בשורש הי"ב של הרמב"ם, לפיו אין למנות לחוד חלקי מלאכה. אמנם הרמב"ם והרמב"ן מביאים נימוקים שונים לאי מניית המצוות הללו בנפרד: או מפני שהן חלק ממצוות העבודה, או מפני שהן חלק ממצוות בניית המקדש עצמו. את החלוקה הזו עצמה אנו תולים בשתי תפיסות שונות לגבי תפקידו של המקדש בכלל: לפי הרמב"ם הוא 'בית עבודה', כלומר אמצעי למצוות להקרבת הקרבנות, ולפי הרמב"ן זהו מקום השראת שכינה.

בהמשך דברינו אנו עוסקים ביחס בין השורש הי"ב לבין השורש הי"א, שעוסק בחלקי מצווה. מסקנתנו היא שההבחנה ביניהם נוגעת להבחנה בין חפצי מצווה לבין פעולות שמרכיבות את קיום המצווה. בתוך הדברים אנו מבחינים בין קיבוץ של פעולות למכלול אחד שנקרא 'מעשה מצווה', לבין קיבוץ של חפצים למכלול אחד שהוא החפץ של המצווה.

שני המכניזמים הללו מעלים קשיים פילוסופיים שמתוארים בפרק האחרון. שם אנו עומדים על התשתית הפילוסופית-אפיסטמולוגית שעומדת ביסוד היכולת שלנו להכליל ולמייין, הן במחקר המדעי והן בפרשנות ההלכתית, ואף להבחין בקיומם של יחסים, יישים קולקטיביים וקבוצות אירועים.

מבוא

בפרשתנו התורה מצווה לבנות את המשכן (שמות כה ח):

וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשֹׁכְנֵתִי בְּתוֹכְכֶם: כָּכָל אֲשֶׁר אֲנִי מֵרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תְּבִנֵית הַמִּשְׁכָּן

וְאֵת תְּבִנֵית כָּל כְּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ: וַעֲשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים...

בפשטות זהו ציווי לזמנו, לעשות משכן לה' במדבר. מייד לאחר מכן מגיע פירוט שכולל את תבנית המשכן וכל כליו. אך כמה ממוני המצוות ראו בציווי זה מצווה לדורות לבנות מקדש. ומה באשר לכלי המקדש? האם גם בנייתם היא מצווה? שאלה זו נוגעת גם לדברי הרמב"ם בשורש הי"ב, לגבי מעמדם של 'חלקי מלאכה'. במאמרנו השבוע נעסוק בסוגיא זו, ובהשלכותיה הפילוסופיות.

א. מצוות בניית המקדש וכליו

מצוות בניית המקדש ומקורותיה

כאמור, ישנה מצווה לדורות לבנות מקדש. חז"ל אומרים שזו אחת משלוש המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ (סנהדרין כ עב):

וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד

להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה.

ישנה מחלוקת בין מוני המצוות מה מקורה המקראי של מצווה זו, אך הרמב"ם והנמשכים אחריו ראו את מקורה בפסוק שלפנינו. וזו לשון הרמב"ם בספהמ"צ (עשה כ):

והמצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת

האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה כמו שיתבאר

(מ"ע כז - ט לט מו נב - ד פג - ה ול"ת פט - צ קנו) והוא אמרו יתעלה (ר"פ

תרומ') ועשו לי מקדש. ולשון ספרי (ראה יב י - יא וסנה' כ ב) שלש מצוות

נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך (מ' קעג) ולבנות להם

בית הבחירה ולהכריע זרעו שלעמלק (מ' קפח). הנה התבאר שבנין בית

הבחירה מצוה בפני עצמה. וכבר בארנו (ריש שרש יב) שזה הכלל הוא כולל

חלקים ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש והכל

ייקרא מקדש וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק...

והעתיק את דבריו גם בעל החינוך, במצווה צה.

האם בניית כלי המקדש היא מצווה נפרדת?

בקטע שהבאנו למעלה, הרמב"ם קובע שאין למנות את בניית כלי המקדש כמצווה בפני עצמה, שכן היא כלולה במצוות בניית המקדש עצמו. הוא מפרט זאת יותר בשורש הי"ב, שם הוא עומד על כך שאין למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שנצטוונו בהן (כמו שלבי ההקרבה בכל קרבן). בתחילת דבריו שם הוא גם קובע את העובדה שאין למנות את בניית כלי המקדש כמצוות נפרדות, ומוכיח זאת מן הפסוקים בפרשתנו:

השרש השנים עשר שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הצווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו: ידוע שאנחנו פעמים נצטוונו על מעשה אחד מן המעשים ואחר כן יתחיל הכתוב לבאר איכות המעשה ההוא ויבאר השם שזכר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן אין ראוי שיימנה כל צווי שבא באותו הבאור מצוה בפני עצמה. כמו אמרו (ר"פ תרומ') ועשו לי מקדש שזה מצות עשה אחת (ע' כ) מכלל המצות והוא שיהיה לנו בית מוכן יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים. ואחר כן בא לתאר חלקיו ואיך יעשו. ואין ראוי שיימנה כל מה שאמר בו ועשית ועשית מצוה בפני עצמה. ועל זה הדרך בעצמו ילך הענין בקרבנות הנזכרים בויקרא. וזה כי המצוה האחת היא כלל המלאכה המתוארה בכל מין ומין ממניי הקרבנות.

הרמב"ם מפרש את פסוקי ההמשך בפרשתנו כפירוט של המצווה הכללית לבנות מקדש (ראה בפסוקים שמצוטטים לעיל).¹

והנה הרמב"ן נחלק עליו בנקודה זו. במצוות עשה לג הרמב"ם מונה מצווה על הכהנים ללבוש בגדי כהונה בעת עבודתם. הרמב"ן, בהשגותיו שם, מביא את שיטת **בה"ג** שלא מונה את המצווה הזו. הוא מסביר זאת בכך שלבישת הבגדים היא הכשר לעבודה ולא מצווה בפני עצמה. ניתן להבין את דבריו בשתי צורות: 1. לבישת הבגדים היא מתיר ולא מצווה (כלומר בלי בגדים אסור לעבוד, אבל אין מצווה ללבוש בגדים), ובמניין המצוות אנו כוללים רק מצוות ולא מתירים.

¹ אמנם במנ"ח מצווה צה סק"ח דן בשאלה האם בניית כלי המקדש היא חלק ממצוות בניית הבית או שהיא חלק ממצוות העבודה עצמן. למסקנתו הוא נוטה לומר בשיטת הרמב"ם שהיא חלק ממצוות העבודה. כפי שנראה מייד, ברור שזוהי דעת הרמב"ן, אך הרמב"ם ודאי חולק עליה (כמפורש בלשונו במצווה כ ובשורש יב). נעיר עוד כי **החינוך** גם הוא כותב שבניית הכלים היא חלק מבניית הבית, והמנ"ח מעיר שכאן הוא נוטה מדעת הרמב"ם, אך לענ"ד נראה שהוא אינו צודק בזה.

מתיר אינו ציווי אלא תנאי (וראה כעין זה בשורש השמיני לגבי השלילות).² לבישת הבגדים היא מצווה גמורה, אך זהו חלק ממצוות העבודה עצמה. מצווה זו אינה נמנית כי היא כלולה במצוות העבודה שכבר נמנו. בהמשך דבריו הוא מפרט ונראה לכאורה שכוונתו היא לאופן השני. אנו נשוב לנקודה זו להלן. בהמשך דבריו שם הוא כותב:

וכבר נתבאר (ש"ש יב) שאין מונים חלקי המצוות. ולכן לא נמנה אנחנו עשיית השלחן והמנורה והמזבח מצוה מפני שנצטוינו לשום לחם לפני י"י תמיד וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותו בשלחן מתואר כן ושיסודר עליו בענין כן וצונו יתברך בהדלקת הנר לפניו וסדר לנו שתהיה ההדלקה הזו במנורת זהב משקלה ועניינה כן וכן, והנה הם תשמישי קדושה. ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר (מ' כ) שהם חלק מחלקי המקדש. לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצוות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו.

לכאורה הרמב"ן חוזר כאן על דברי הרמב"ם שלא מונים את בניית הכלים כמצוות בפני עצמן. אך עיון נוסף מגלה שכוונתו היא אחרת לגמרי. לדעתו אמנם אין מונים את בניית הכלים כמצוות נפרדות, אך זה לא מפני שהן נכללות במצוות בניית המקדש, אלא מפני שהן נכללות במצוות העבודה עצמן. בניית השולחן היא חלק ממצוות לחם הפנים שצריך לשים אותו עליו. זהו הכשר מצווה (הכנה של האמצעים הדרושים לקיום המצווה ההיא).

לכן הרמב"ן מוסיף בסוף הקטע שלא הוכשרו בעיניו דברי הרמב"ם שרואה את הכלים כחלק מן הבית עצמו. לדעתו הכלים אינם חלק מן הבית, והוא מוסיף שהבית והכלים הם שתי מצוות שאף אינן מעכבות זו את זו.³

² שני המושגים: 'מתיר' ו'מכשיר מצווה' הם דומים מאד. ובכל זאת ישנם כמה הבדלים ביניהם. מתיר הוא בדרך כלל פעולה צדדית שההלכה מחייבת לעשות אותה כדי שיהיה מותר לנו לעשות פעולה אחרת (כמו ברכה לפני אוכל, או זריקת הדם לכפרה וכדו'). מכשירי מצווה הם הכנות של חפץ המצווה שאינן תוצאה של קביעה הלכתית. לדוגמא: בניית סוכה היא מכשירי מצוות סוכה, שכן אי אשר לשבת בסוכה בלי שבנינו אותה קודם לכן. מעבר לכך, מתיר בדרך כלל מצוי בכתוב, ונראה דומה מאד לצייווי. לעומת זאת, מכשירי מצווה בדרך כלל אינם כתובים בתורה, אלא הם תוצאה של אילוצים מציאותיים (לא ניתן לשבת בסוכה בלי לבנות אותה קודם לכן).

³ בשורש יא מבואר שלפי הרמב"ם (וגם הרמב"ן מסכים לכך חלקית) ישנם צמדי מצווה שאינם מעכבים זה את זה ובכל זאת הם נמנים כמצווה אחת (כמו תכלת ולבן בציצית). ראה על כך את מאמרו של מ. אברהם, 'על מהותם של מושגים בהלכה ובכלל: בין פילוסופיה להלכה', שעתיד להתפרסם בעז"ה באחד הגיליונות הקרובים של אקדמות.

יסוד המחלוקת: מטרתו של בית המקדש

לכאורה המחלוקת הזו תלויה בתפיסת תפקידו של בית המקדש. הרמב"ם פותח את דבריו במצווה כ במשפט הבא:

שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד...

כלומר מטרת המקדש היא 'בית עבודה'. בתפיסה כזו די ברור שכלי המקדש הם חלק מהבניין עצמו, שהרי כל מטרת הבניין היא השימוש בכלים.⁴ אמנם בתחילת שורש יב, שהובאה לעיל, הנוסח הוא מעט שונה:

כמו אמרו (ר"פ תרומ') ועשו לי מקדש שזה מצות עשה אחת (ע' כ) מכלל המצות והוא שיהיה לנו בית מוכן יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים.

אך ייתכן שגם שם זוהי הכוונה. בכל אופן, ברור שהבית הזה הוא מכשיר למצוות שונות.

לעומת זאת, הרמב"ן בפירושו לפרשתנו כותב (כה ב):

...ואמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש (שם ו), והנה הם קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם. ולכן צוה תחלה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל. והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר (להלן כה כב) ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת, על כן הקדים הארון והכפרת בכאן כי הוא מוקדם במעלה...

וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר. וכמו שנאמר שם (לעיל כד טז) וישכן כבוד ה' על הר סיני, וכתוב (דברים ה כא) הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו, כן כתוב במשכן וכבוד ה' מלא את המשכן (להלן מ לד). והזכיר במשכן שני פעמים וכבוד ה' מלא את המשכן, כנגד "את כבודו ואת גדלו". והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני...וכן אמר הכתוב (להלן כט מב מג) אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם ונקדש בכבודי, כי שם יהיה בית מועד לדבור ונקדש בכבודי:

והמסתכל יפה בכתובים הנאמרים במתן תורה ומבין מה שכתבנו בהם (עי' להלן פסוק כא) יבין סוד המשכן ובית המקדש, ויוכל להתבונן בו... וכתוב (שם ח מד מה) והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת בה והבית אשר

⁴ לפי גישה זו יש לדון מדוע בכלל למנות את בניין בית המקדש, הרי הוא מכשיר מצווה ולא גוף המצווה. ראה על כך מעט להלן.

בניתי לשמך ושמעת השמים, ובביאור אמר כי האמנם ישב אלהים את האדם על הארץ הנה שמים ושמי השמים לא יכלכלוך (דהי"ב ו יח). וכתוב על הארון להעלות משם את ארון האלהים אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו (ש"ב ו ב). ובדברי הימים (א יג ו) להעלות משם את ארון האלהים ה' יושב הכרובים אשר נקרא שם, כי השם יושב הכרובים:

מדברי הרמב"ן עולה בבירור התפיסה שמטרת המשכן והמקדש היא השראת שכינה בקרב ישראל על הארץ, ולא כדעת הרמב"ם שהוא 'בית עבודה', כלומר בית שהוא רק אמצעי לקיום מצוות הקרבנות, העלייה לרגל וכדו'. לפי הרמב"ם עיקרו של המקדש הוא המזבח, ואילו לפי הרמב"ן עיקרו הוא הארון (שבעצמו אינו משמש לשום עבודה, או מצווה אחרת).

אם כן, לא נתפלא לגלות כי הרמב"ן סובר שהכלים אינם חלק מהבית. הבית מיועד להשראת שכינה, והכלים מיועדים לעבודה. ושתיהן אלו הן מצוות שאינן מעכבות זו את זו (שהרי מקריבים אע"פ שאין בית).

הרמב"ן: שני סוגי מתירים

נחזור כעת לדברי הרמב"ן על בגדי כהונה. ראינו שהוא מעלה שם שני נימוקים שונים: 1. לבישת הבגדים היא הכשר מצווה, או מתיר. כלומר היא אינה נמנית בגלל שהיא כלל אינה מצווה. 2. לבישת הבגדים היא חלק ממצוות הכהונה. כלומר היא מצווה, אך היא אינה נמנית כי היא כלולה במצוות העבודה.

אך מדבריו בהמשך הקטע לגבי כלי המקדש נראה שכוונתו היא ליסוד אחד: המתיר, או הכשר המצווה, אינו נמנה בגלל שהוא חלק מהמצווה עצמה. יש לשים לב לחידוש הגדול שנאמר כאן: אי מניית המתיר, או הכשר המצווה, אינה מבוססת על כך שאילו אינן מצוות. לפי הרמב"ם, באופן עקרוני כן היה עלינו למנותם, אלא שהם כבר כלולים במצוות שהם מכינים לקראתן.

מסתבר שהרמב"ן לא טוען כאן שכל מכשירי מצווה הם מצוות בעצמם. כוונתו היא רק לאותם מכשירים שהתורה עצמה מצווה אותנו בעשייתם (וכלשון הרמב"ם בעשה כ: "וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק"). התורה מצווה "ועשו שולחן...", ולכן עשייה זו היא מצווה. ועל אף זאת, ברור שתוכנה של המצווה הזו הוא רק הכשר למצווה אחרת. עקרונית היה עלינו למנות אותה, שהרי יש על כך ציווי מפורש בתורה. ובכל זאת אנו לא מונים אותה, וזאת מפני היא כבר כלולה במצווה שאותה היא מכשירה. אי המנייה היא בגלל שלא מונים חלקי מצווה, ולא בגלל שלא מונים מכשירי מצווה.

אמנם הרמב"ם מקדיש את השורש העשירי כשורש מיוחד לאי מניית מכשירי מצווה. אך נראה ששם כוונתו היא למכשירים שלא נמנים בגלל שהם אכן אינם מצוות. התורה כלל אינה מצווה על עשייתם אלא רק מורה לנו כיצד לבצע את המצווה עצמה. האם הרמב"ן חולק על כך, וסובר שכל המכשירים הם מצוות ומה שהם אינם נמנים זה מפני שהם כלולים במצוות עצמן? כך נראה קצת מהשגותיו בשורש העשירי, ואכמ"ל בזה.

ב. חלקי מצוות וחלקי מלאכות

היחס לשורש יא

ראינו שהרמב"ם והרמב"ן בנימוקיהם (השונים) מדוע לא מונים את מצוות בניית כלי המקדש מפנים שניהם לשורש הי"ב. על פניה ההפנייה הזו צריכה עיון. נקדים ונאמר שבין שורשי הרמב"ם ישנם שני שורשים שעוסקים בחלקי מצווה: בשורש יא הרמב"ם עומד על העיקרון שאין למנות חלקי מצווה מן המצוות שנצטוונו בהן (כמו כל אחד מארבעת המינים שנצטוונו ליטול בסוכות). בשורש יב הוא מדבר על אי מנייה של חלקי מלאכה מן המלאכות שנצטוונו בהן (כמו כל פעולה מפעולות ההקרבה). לא ברור מהו ההבדל בין שני השורשים הללו,⁵ ומדוע כלי המשכן נכנסים דווקא תחת הקטגוריה של שורש יב.

במבט ראשון נראה כי שורש יא עוסק בחלקים חפציים מחפץ המצווה, כמו ארבעת המינים או הדברים הנדרשים בטהרת המצורע (אזוב ושני תולעת וכדו'). ואילו שורש יב עוסק בחלקי פעולות (=מלאכות), כמו שלבי הקרבת הקרבנות. לאור החילוק הזה, ניתן אולי להבין מדוע הרמב"ן מפנה אותנו דווקא לשורש הי"ב, ולא לשורש יא. כזכור, לפי טענתו בניית כלי המשכן לא נמנית מפני שהיא שלב מקדים לעבודות שנעשות באותם כלים. אם כן, ניתן לראות בזה שלב בפעולת המצווה ולא חלק מחפצי המצווה.⁶ אך את הפנייתו של הרמב"ם קשה

⁵ ובאמת, כנראה בגלל הדמיון הזה, כמה מפרשים טעו והתייחסו לשורש אחד במקום חברו.

⁶ אמנם גם את זה היה ראוי יותר לשייך לשורש העשירי, אשר מדבר על פעולות שנדרשות לתכלית מן התכליות – כלומר מכשירי מצווה. אך כבר ראינו למעלה שהשורש העשירי מדבר על פעולות שהן כשלעצמן כלל אינן מצוות, והן רק הקדמות נחוצות למצוות (כמו בניית סוכה, לרוב הדעות). לעומת זאת, כאן אנחנו עוסקים בפעולות שהתורה עצמה מצווה אותנו עליהן, ולכן הן מצוות. אלא שעיון בהם מלמד אותנו שתוכן הוא להוות הקדמה למצוות אחרות. במצב כזה אנו לא מונים את המצווה לא מפני שאין כאן מצווה, אלא מפני שהיא כבר כלולה במצווה העיקרית, וכמושנ"ת למעלה.

להבין: מדוע בניית כלי המקדש אינה חלק מחפץ המצווה (=בית המקדש), אלא דווקא חלק מפעולה. מהו ההבדל בין בניית שולחן בתוך בניית המקדש, לבין נטילת לולב בתוך נטילת ארבעת המינים, או שילוח הציפור במסגרת טהרת המצורע?

הצעה ראשונה: מצווה שהיא מכשיר

למעלה הזכרנו את ההבחנה בין מכשירי מצווה שהתורה מצווה עליהם לבין מכשירי מצווה שהתורה לא מצווה עליהם. ייתכן שהבחנה זו קשורה גם לשאלה שהתעוררה כאן. לפי הרמב"ם בניית המקדש היא מכשירי מצווה (למצוות ההקרבה).⁷ אמנם הפעולה הזו, על אף שהיא רק מכשיר מצווה, מוגדרת בתורה כמצווה בפני עצמה (וכלשונו בעשה כ: "וכבר ייחד הציורי בכל חלק וחלק").⁸ והנה, אם נקבל את העובדה שבניין המקדש וכליו כולם הם מכשירי מצווה להקרבת הקרבנות, אזי המקדש וכליו כלל אינם חפצי מצווה במהותם. לכן הבנייה כולה היא פעולה מתמשכת (בעצם זוהי תחילת פעולת ההקרבה, כמו שהרמב"ן הנ"ל תופס את המעמד של בגדי כהונה ביחס לעבודה עמם), אך לא יצירה של חפצי מצווה. לכן לא ניתן לשייך את הקביעה הזו לשורש יא אלא דווקא לשורש יב.

אמנם זה מעט דחוק, שכן סוף סוף התורה עצמה מגדירה את הבנייה כמצווה, ולכן בפשטות אלו הם חפצי מצווה, גם אם מהות המצווה הזו היא אכן מכשיר למצווה אחרת. על כן נציע כעת הסבר נוסף.

הצעה שנייה: שני סוגי הרכבה

מהסתכלות פשוטה נראה כי החלקים השונים של המצוות הנדונות בשורש יא אינם יוצרים מכלול אחד. ארבעת המינים אינם חפץ אחד, שלא כמו בית המקדש וכליו. מה שמצרף את ארבעת המינים הוא קיום מצוות הנטילה בהם. הצירוף של מעשי הנטילה ביחס לכל אחד מהמינים מצטרף למעשה מצווה אחד, ולא

⁷ לאור החלוקה שהוצגה בהערה למעלה, יש לדון האם בניית המקדש וכליו היא מכשיר או מתיר, ואכ"מ.

⁸ דיון דומה מצוי בספר **לקח טוב**, לר' יוסף ענגיל, בסי' ח. הוא דן שם האם מצינו מצוות דאורייתא שאינן אלא סייג, כלומר אמצעי כדי להרחיק אותנו מאיסור, או שמא כל האיסורים הם מטרות ולא אמצעים. כאן אנו עוסקים בשאלה המקבילה בתחום של מצוות העשה.

שהמינים עצמם מהווים ביחד יישות אחת.⁹ לעומת זאת, הרמב"ם סובר שהמקדש וכליו מצטרפים להיות עצם אחד: בית המקדש. אם כן, פעולות הבנייה שנעשות על כל חלק מהם הן חלקים של פעולת הבנייה של המכלול. בדיוק כמו שלא נעלה בדעתנו להתייחס לבניית הקיר המזרחי של המקדש, או התקרה שלו, או ההיכל, או קודש הקדשים לחוד, כמצוות עצמאיות, שכן פעולות אלו הן חלק ממעשה בניית הבית כולו, כך גם לגבי בניית השולחן ושאר הכלים. בניית כל אחד מהכלים היא כמו בנייה של קיר מהבניין, ולכן היא חלק מבניית המקדש עצמו. מדברינו עולה כי החלוקה בין מעשי הבנייה של הכלים השונים לבין בניית הבית עצמו היא חלוקה ברובד של הפעולות ולא של העצמים. העצמים הללו כלל אינם מחולקים זה מזה, רק הבנייה של העצם הזה נעשית בצורה מדורגת. אם כן, במובן זה החלוקה בין בניית כלי המקדש והבית דומה יותר לחלוקה בין פעולות הקרבת הקרבן, ולא לנטילת ארבעת המינים. זוהי פעולה מדורגת ולא פעולה, או פעולות, שנעשות על קיבוץ חפצים. לכן הבניות השונות הללו הן 'חלקי מלאכות' ולא 'חלקי מצוות'. נראה שמסיבה זו הרמב"ם מכניס את הדיון לגבי המקדש דווקא לשורש יב, ולא לשורש יא.

ג. מבט על היחס בין יש פרטי ליש קולקטיבי

מבוא

בפרק הקודם עמדנו על הבחנה בין פרטים שמצטרפים למכלול אחד (כמו המקדש וכליו), לבין פרטים שאינם מצטרפים (כמו ארבעת המינים), שלגביהם רק המעשים שנעשים בכל אחד מהם מצטרפים למעשה מצווה אחד. כיצד אנו קובעים האם פרטים מצטרפים למכלול אחד או לא? האם ישנו קריטריון ברור לכך? ראינו שהרמב"ן כנראה אינו מקבל את הגישה הזו לגבי המקדש וכליו (אמנם תלינו זאת בהבנה שונה שלו את תפקידו של ביהמ"ק). אמנם שאלה זו, כפי שעלתה כאן, נוגעת לפרשנות ההלכתית, אך ברור שהיא אינה אלא שיקוף של שאלה פילוסופית רחבה יותר.

⁹ ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת ר' יהודה וחכמים האם לולב צריך אגד. ר' יהודה סובר שלולב צריך אגד, וייתכן שהדבר נובע בדיוק מן העובדה שהוא רוצה להפוך את ארבעת המינים לחפץ אחד. חכמים, לעומתו, מסתפקים בצירוף של המעשים, בלי חיבור החפצים (נוסיף כי גם השאלה האם לפי חכמים צריך ליטול את ארבעת המינים במעשה אחד שנויה במחלוקת ראשונים, ואכ"מ).

יישיות קולקטיביות

ההלכה מבחינה בין יישים פרטיים לבין יישים קולקטיביים. ציבור הוא יש קולקטיבי, ולכן יש לו מאפיינים שונים. לדוגמא, ציבור אינו מת (רק הפרטים שמרכיבים אותו מתחלפים). החלטה ממונית של הציבור אינה דורשת מעשה קניין (ראה במאמרנו לפ' משפטים, תשסז), ועוד.

האם יישים קולקטיביים אכן קיימים, או שמא זוהי רק פיקציה משפטית (הקרויה במשפט המודרני 'תאגיד')?¹⁰ בתפיסה המקובלת כיום הקולקטיב אינו אלא פיקציה משפטית, ומה שבאמת קיים הוא רק הפרטים שמרכיבים אותו. אבל אם נמשיך את כיוון החשיבה הזו נראה שניתן להגיע לאבסורדים ממש. לדוגמא, האם השולחן שלפניי כן קיים? באיזה מובן? הרי הוא אינו אלא צירוף של חלקי עץ ומתכת שונים שכל אחד מהם קיים לעצמו, וישנו חיבור כלשהו ביניהם. האם גם השולחן אינו אלא פיקציה? ומה באשר לרגלו של השולחן? האם היא קיימת? או שמא רק המולקולות שמרכיבות אותה קיימות? וכך ניתן גם להמשיך הלאה עד לחלקיקים האלמנטריים.

אם כן, כמעט כל יישות בעולם הסובב אותנו (לפחות זה המקרוסקופי) היא קולקטיב של יישויות 'אטומיות'. אם נוותר על ההנחה שלקולקטיב יכול להיות קיום עצמאי (מעבר למרכיביו), אזי ויתרנו בזאת גם על קיומם של עצמים שנתפסים בדרך כלל כמאד קונקרטיים, מובחנים ופרטיים. אך באמת כיצד ניתן לומר שהאדם קיים? לכאורה הוא אינו אלא צירוף של מכלול אבריו וחלקיו (וגם כל אחד מהם הוא צירוף של חלקיקים אלמנטריים). על שאלה זו עדיין לא ענינו.

למעשה זוהי גם שאלה של מיון וסיווג. אנחנו מחליטים מסיבה כלשהי שאוסף החלקיקים שמרכיבים את גופנו יוצר יישות אחת, ואילו החלקיקים שמרכיבים את האילן שלידנו יוצרים יישות אחרת. כיצד אנחנו ממיינים את החלקיקים היסודיים לקבוצות שיוצרות יישים קולקטיביים? האם לפי סמיכות גיאוגרפית? האם החלקיקים שיוצרים את גופי מתכללים ליישות קולקטיבית רק בגלל שהם סמוכים זה לזה? לא סביר. ישנן סמיכויות שלא היינו מתייחסים אליהן כיוצרות יישויות. אולי האורגניות (=התנהגות כאורגניזם) היא שמצרפת את החלקיקים הללו? אך לפי זה השולחן, כמו כל עצם דומם, באמת אינו יישות אמיתית ומובחנת.

¹⁰ ראה מאמרנו לפרשיות בראשית, מקץ וחקת, תשסה, ובספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בהארה 15 וסביבה, ובמאמרו של יעקב קורצמן **בצהר יג**, ובתגובתו של מ. אברהם **בצהר יד**, עוד.

אם כן, המסקנה היא ששאלת קיומם של קולקטיבים קשורה גם לשאלת המיון והסיווג של אלמנטי יסוד לקבוצות השתייכות רחבות יותר.

מיון וסיווג תופעות

עד כאן עסקנו במיון וסיווג של עצמים פיסיים לקבוצות השתייכות. שאלה דומה קיימת גם ביחס לתופעות. כאשר אנחנו עוסקים במחקר מדעי, אזי בתחילת הדרך עומדת בפנינו בעיה לא פשוטה: מחד, עלינו לאסוף את כל התופעות שקשורות להקשר מדעי אחד, ולאחר מכן להציע הסבר למכלול התופעות הללו. מאידך, כל עוד לא ידוע לנו ההסבר, אזי אין לנו קריטריון לפיו נוכל לקבץ תופעות שונות לאותה קבוצה.

זוהי בעיה מוכרת בפילוסופיה של המדע.¹¹ דוגמא ידועה (שמובאת בספרו של קרל המפל, **פילוסופיה של מדע הטבע**), נוגעת לקדחת היולדות. רופא הונגרי בשם זמלווייס חיפש את הסיבה לתמותת יולדות מוגברת במחלקתו, ביחס לתמותה נמוכה יותר במחלקת היולדות השכנה. הוא ניסה לחפש פרמטרים שמבחינים בין שתי המחלקות, אך ישנם אינספור פרמטרים כאלה (שם המחלקה, גיל האחות המבוגרת ביותר, גובה קנקני השתייה וכדו'). כל עוד הוא לא ידע את ההסבר להבדל הזה (כלומר את סיבת התמותה), לא היה לו כל כיוון לחפש בו פרמטרים שמבחינים בין המחלקות. זוהי בעיה שזנבה בתוך פיה: כדי למצוא הסבר אנו זקוקים להגדרת קבוצה של תופעות רלוונטיות. אך כדי להגדיר מאפיינים של קבוצה כזו אנו זקוקים להסבר המבוקש.

נחשוב על ניוטון, בשלב לפני שהוא גילה את חוק הגרביטציה. לא היתה לו כל סיבה להניח שהתופעות של מסלולי הכוכבים בשמים והנפילה של עצמים לכדור הארץ והגאות והשפל של הים שייכות לאותה קבוצה, ולכן מוסברות על ידי אותו חוק מדעי. רק לאחר שמבינים את חוק הגרביטציה ניתן לקבץ את כל התופעות הללו לקבוצה אחת.

באופן דומה ניתן לתהות על יחסי סיבה ומסובב. אנחנו יכולים להבחין בסמיכות של מאורע הסיבה למאורע המסובב (לדוגמא: בעיטה בכדור, ולאחר מכן מעופו של הכדור). אך כיצד אנו מבחינים בכך שיש יחס של גרימה ביניהם? מהו התוקף של הקביעה שהיחס ביניהם אינו יחס של סמיכות זמנית גרידא, אלא שיש שם גם יחס של גרימה? האם אנחנו יכולים לראות את היחס הזה?¹²

¹¹ ראה על כך במאמר לפרשת חקת, תשסו, ובספרו של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, בשער השני.

¹² ואכן מסיבה זו הפילוסוף הסקוטי דייוויד יום כפר בקיומו של רכיב נוסף (=גרימה), מעבר

גם בהקשר זה עולה שאלה של יכולת ותוקף תהליכי המיון והסיווג: כיצד אנחנו יודעים למיין ולסווג תופעות למכלולים? מהי ההצדקה לאיסוף הזה? מדוע לא לאגד את צריחת הינשוף בלילה ביחד עם גובה פני הים בקמצ'טקה בחודש יולי, ומדד המחירים לצרכן בשלזיה עילית, לקבוצה אחת, על מנת לחפש לכל אלו הסבר באמצעות חוק מדעי אחד? ישנן אינספור אפשרויות של מיון וחלוקת כלל התופעות הפרטיות לקבוצות משנה. כיצד אנו מצליחים לעשות זאת עוד לפני שמצוי בידינו החוק הכללי?

הקשר לשאלות המטא-הלכתיות שהעלינו

למעשה ניתן לזהות הצטרפות של מעשי מצווה עם קיבוץ של תופעות, ואילו הצטרפות של חפצי מצווה זהו קיבוץ של עצמים או יישים. שתי השאלות אותן שאלנו במישור המדעי והפיסיקלי הן אשר עומדות גם בבסיס הבעיות ההלכתיות אותן פגשנו בפרקים הקודמים: מהי ההצדקה לקבץ אוסף של פעולות (=מעשי מצווה, כמו שלבי הקרבת הקרבן, או נטילת ארבעת המינים) למכלול אחד? ומהי ההצדקה לקבץ אוסף של יישים (המקדש וכליו) למכלול אחד? ולבסוף, מהי ההצדקה לראות אוסף כזה כמכלול אורגני?

היחס בין חשיבה להכרה: דעת תורה ואינטואיציה

הבעיות אותן הצגנו כאן בתחום הפילוסופיה של המדע, נדונות בהרחבה בשני הספרים הראשונים מהקוורטט של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח ואת אשר ישנו ואשר איננו**. לא נוכל להאריך כאן בדיון אודותיהם, ולכן נביא רק את תמציתה של הצעת ההסבר המוצגת שם. הבעיות הללו מאלצות אותנו לוותר על ההבחנה החדה שהורגלנו אליה, בין חשיבה להכרה.

אנו רגילים להבחין בין הכרה - שמעבירה נתונים מן העולם החיצוני, האובייקטיבי, אל השכל שלנו, לבין חשיבה - שמעבדת את הנתונים הללו ומבצעת הכללות והפשטות שלהם. אך יכולת שכלית ללא רכיב אמפירי אינה יכולה להיות מקור לתפיסה של יחסי סיבה-מסובב או של השתייכות לקבוצה משותפת או אורגניים. מאידך, כפי שראינו למעלה, ההכרה שלנו, לפחות זו החושית, אינה מבחינה באופן ישיר ביחסים אלו (היא מבחינה בסמיכויות, זמניות או מרחביות, אך לא ברכיבים הנוספים: הגרימה והאורגניות).

המסקנה היא שההכרה שלנו ביישים קולקטיביים, או בקיבוצים ומכלולים של

לסמיכות הזמנית, בתוך היחס הסיבתי.

תופעות, אינה יכולה להיות תוצאה של חשיבה, וגם לא של הכרת החושים. ישנה יכולת שמשלבת חשיבה עם הכרה, ואולי הכרה שאינה חושית במונח המקובל (אלא משתמשת בחוש שישי כלשהו, או מה שמכונה אצלנו 'אינטואיציה'), והיא אשר מבחינה ביחסים אלו.

אנו פשוט 'רואים' (באמצעות מה שהרמב"ם, בתחילת **מורה הנבוכים**, מכנה 'עיני השכל') בצורה כזו את היחס הסיבתי בין אירועים, או את ההשתייכות שלהם לאותה קבוצה, וזאת עוד לפני שהשכל שלנו המשיג וניסח את חוק הטבע הרלוונטי לקבוצה זו. להיפך, ה'ראייה' הזו היא אשר עומדת בבסיס ההמשגה והניסוח. בצורה דומה עלינו להסיק כי אנו 'רואים' שהמכלול הקרוי אדם הוא אכן יש מובחן, ולא רק קיבוץ של מולקולות (או חלקיקים אלמנטריים).¹³ מסקנה דומה עולה ביחס לשאלות ההלכתיות: יש לנו יכולת להבחין בקיבוצי עצמים, ופעולות או התרחשויות. אנו פשוט 'רואים' שבית המקדש וכליו הם מכלול אחד (לפי הרמב"ם, בתפיסתנו את בית המקדש). אנחנו רואים שארבעת המינים אינם יוצרים מכלול חפצי אחד, אך הפעולות של נטילתם מתקבצות לכלל מעשה מצווה אחד. מה שרצינו להראות כאן הוא שה'מיסטיקה' הזו אינה ייחודית לתחום של לימוד תורה. היא עומדת גם בבסיס כל הפעילויות הרציונליות שלנו, כמו מחקר מדעי וחשיבה מכלילה בכלל.

¹³ ניתן לתלות זאת ב'נשמה' שיש בכל אורגניזם כזה, שהיא אשר הופכת אותו לאחדותי. היכולת שלנו להבחין באדם כמכלול אחד נובעת מהיכולת שלנו להבחין שיש בו נשמה שמכלילה את כל חלקיו לכלל אורגניזם אחדותי. גם חוק טבע הוא מעין 'נשמה' של ההתנהלות של החלק הרלוונטי של העולם אשר מתנהל על פי החוק הזה.

מסקנות

1. המקור על פי הרמב"ם למצוות בניית בית הבחירה הוא מן הפסוק "ועשו לי מקדש" שבפרשתנו. לעומת זאת, בניית כלי המקדש אינה מצווה בפני עצמה, והיא כלולה במצוות בניית המקדש עצמו. הרמב"ן אף הוא אינו מונה את בניית הכלים כמצווה עצמאית, אך טעמו הוא שמצוות אלו כלולות במצוות העבודה עצמן. על פי הרמב"ן, בניית הכלים היא 'הכשר מצווה', בשונה מן הרמב"ם שרואה זאת כחלק מבניית הבית עצמו.
2. אפשר לומר שבבסיס המחלוקת רמב"ם - רמב"ן מצויה השאלה בדבר תפקידו של בית המקדש. על פי הרמב"ם זהו 'בית עבודה', ועל פי הרמב"ן מטרת הקמת המשכן/מקדש היא השראת שכינה על עם ישראל. על פי הרמב"ם עיקר המקדש הוא המזבח ועל פי הרמב"ן עיקר המקדש הוא הארון.
3. גם על פי הרמב"ן, מכשירי מצווה אינם מצווה, אלא במקום שהתורה עצמה מצווה אותנו בעשייתם.
4. מכשירי המצווה כאן אינם נמנים כמצוות כיון שאין מונים חלקי מצווה, שהרי הם כלולים במצווה עצמה. ברם, הרמב"ם בשורש העשירי אינו מונה מכשירי מצווה משום שלדבריו הם אינם מצוות כלל. התאור בתורה של מכשירי מצווה אלו היא רק הוראה של התורה לצורת קיום של המצווה.
5. הרמב"ם מחלק בין שני סוגים של חלקי מצווה: חלקים חפציים וחלקי פעולות (=מלאכות). פעמים קשה להגדיר את האיפיון המדוייק שלהן. נראה ש'חלקי מלאכות' על פי הרמב"ם הם מלאכות מדורגות שמובילות לקיום מצווה אחת.
6. ההכרה שלנו ביישים קולקטיביים, או בקיבוצים ומכלולים של תופעות, אינה יכולה להיות תוצאה של חשיבה וגם לא של הכרת חושים. ישנה יכולת שמשלבת חשיבה עם הכרה, ואולי הכרה שאינה חושית במובן המקובל (=חוש שישי), וזה מה שאנו מכנים 'אינטואיציה'. האינטואיציה היא אשר מבחינה ביישים כאלו, מסווגת אותם ומקבצת אותם לקבוצות. באמצעותה אנחנו מבחינים גם ביחס הסיבתי בין ארועים וביחסים בכלל. בלשון הרמב"ם זה מתואר כראיה ב'עיני השכל'. על פי זה אנו 'רואים' שבית המקדש וכליו הם מכלול אחד ולעומת זאת ארבעת המינים אינם יוצרים מכלול חפצי אחד, ברם, פעולות נטילתם מתקבצות לכלל מעשה מצווה אחד.

מצוות השתדלות

הנקודות הנדונות:

- מצוות מעשה שאינה על העושה
- מצוות השתדלות, מצוות פעולה ומצוות תוצאה
- 'הטבה' ו'הדלקה' ומה שביניהם
- 'הכנה' בלימוד תורה
- 'הכנה' בחיוב האב למול את בנו

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות הטבת הנרות. אנו מציגים את עיקרי הדינים שנוגעים להטבת הנרות, ואת מחלוקת הרמב"ם והראשונים האחרים לגבי השאלה האם ההדלקה היא חלק מן ההטבה או מצווה נפרדת.

כמוה וכמה קשיים שמתעוררים בשיטת הרמב"ם וגם בשיטת שאר הראשונים מביאים אותנו למסקנה שהמצווה העיקרית בהטבת הנרות היא ההכנה להדלקה. ההדלקה היא המטרה אבל עיקר החיוב הוא דווקא על ההכנה. אנו רואים תופעה דומה במצוות מילה, שלפי כמה שיטות ראשונים גם בה החיוב המוטל על האב הוא רק הכנה למילה ולא המילה עצמה.

ההסבר שאנו מציעים הוא שהעבודה במנורה, שמסמלת את לימוד התורה, ובעיקר תושבע"פ, היא בעיקר ההכנה, ולאחר מכן השלהבת אמורה לעלות מאליה. גם בלימוד, עיקר העבודה הוא העמל וההכנות, אחר כך ההבנה היא מתנה שמגיעה אלינו מאליה. גם ביחס למילה אנו מציעים הסבר דומה (לפחות בשיטת המהר"ח או"ז): כל חובות האב על הבן הן חובות של הכנה לחיים ולקיום מצוות.

בתוך הדברים אנו מגדירים סוג מצווה שלישי: פרט למצוות תוצאה ומצוות פעולה, יש גם מצוות השתדלות (או הכנה). אלו הן מצוות (כמו הטבת הנרות ומילת הבנים) שהחובה המוטלת עלינו היא ההכנה למטרה ולא המטרה עצמה. אנו מעירים ביחס לדברינו במאמר לפרשת בראשית, תשסז, שבמצוות אלו כנראה אין פער בין הטעם לגדר.

בשתי המצוות הללו הגענו להגדרה מעניינת ביחס לחיוב להשלים את ההכנה. אמנם ההשלמה כאילו מגיעה ממילא (=מאליה), אבל יש חובה שנוגעת גם ביחס אליה: שייעשה מעשה של גברא בר חיובא. אין חיוב על האדם הקונקרטי שהוא בעל המצווה (כהן במנורה, או אב במילה), שכן הוא מחוייב רק בהכנה. ברם ההשלמה אינה יכולה להיעשות לגמרי מאליה. אדם (אפילו זר) צריך להדליק את המנורה ובר חיובא צריך למול את הבן. אלו הן מצוות שייעשה מעשה (הדלקת הנר או מילה), אך אין מצווה על עושה מסויים. בהערה השווינו זאת להגדרות שאנו מוצאים בסוגיות ב"מ כב ו', לגבי הכשר זרעים לטומאה ופסול עגלה שעלה עליה עול.

מבוא

בפרשתנו מופיע הציווי על הדלקת המנורה (שמות כז, כ-כא):

**וְאַתָּה תַצֹּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ אֵלֶיךָ שִׁמֹן זֵית זָךְ כִּתִּית לְמָאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר
תָּמִיד: בְּאֵהָל מוֹעֵד מִחוּץ לַפְּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֹת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אֶהְרֹן וּבָנָיו מֵעֵרֵב
עַד בֹּקֶר לִפְנֵי יָקוֹק חֶסֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֶם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:**

מוני המצוות מביאים זאת להלכה כמצווה מנויה. אמנם הנוסח כאן הוא 'יערך אותו אהרן ובניו', ולא 'ידליק אותו'. מה פירושה של אותה 'עריכה'? האם המצווה אינה הדלקת המנורה?

האבע"ז בפירושו על אתר כותב:

אמר יפת, כי יערוך כמו 'כערכך הכהן' (ויקרא כז, יב), שיערוך שמן, שיספיק להיות הנרות מאירים מערב ועד בקר, וככה 'נרות המערכה' (שמות לט, לז). ונכון הוא להיות טעם יערוך בעבור היות הנרות כחצי עגול. ועוד אדבר על זה:

פירוש ראשון שמובא שם הוא ש'יערוך' הוא משורש להעריך. על הכהן לשים שמן ולהעריך את הכמות כדי שהנר ידלוק מערב עד בוקר. פירוש שני הוא שיש לערוך אותם, משורש של עריכת שולחן, לעצב להם צורה (בחצי עגול).

אצל חז"ל עולות בהקשר זה שתי פעולות שונות: הטבת הנרות והדלקת הנרות. לשתיהן יש שורשים במקרא: 'לערוך' (אצלנו), כנראה מקביל להטבה (שגם היא מופיעה במקרא. ראה להלן), ו'להעלות' (בתחילת פרשת בהעלותך), מקביל להדלקה.

באופן כללי, מוסכם על הכל שהעריכה היא ההכנה לקראת ההעלאה (=הדלקת הנרות). אנו מוצאים זאת ברש"י על הפסוק שמזכיר את ההטבה (שמות ל, ז):

וְהִקְטִיר עָלָיו אֶהְרֹן קֶטֶת סָמִים בְּבֹקֶר בְּבֹקֶר בְּהִיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יִקְטִינָהּ:

ועל כך מפרש רש"י שם:

בהיטיבו - לשון נקוי הבזיכין של המנורה מדשן הפתילות שנשרפו בלילה, והיה מטיבן בכל בקר ובקר:

הנרות - לוצי"ש בלעז [מנורות] וכן כל נרות האמורות במנורה, חוץ ממקום שנאמר שם העלאה, שהוא לשון הדלקה:

אם כן, ההטבה היא ניקוי מהדשן שהצטבר מההדלקה של אתמול בלילה (=דישון), וכנראה גם מילוי שמן לקראת ההדלקה הבאה (כאבע"ז הנ"ל). העלאה היא לשון הדלקה והיא נעשית בבוקר.

מאמרנו השבוע עוסק ביחס המיוחד בין שתי הפעולות הללו. נזכיר כי במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, הערנו שנראה כי מצוות הדלקת המנורה היא מצוות תוצאה. כאן נברר את ההיבט הזה, ונראה שהוא מופיע במצווה זו בצורה מאד ייחודית.

א. מצוות עריכת הנרות: עריכה והעלאה

שיטת הרמב"ם: ההדלקה וההטבה שתיהן מצווה אחת

כאמור, מוני המצוות מביאים את המצווה הזו במניינם. הרמב"ם במצוות עשה כ"ה כותב:

והמצווה הכ"ה היא שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני י"י והוא אמרו יתעלה (ר"פ תצוה) באהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות יערוך אותו אהרן ובניו. וזו היא מצות הטבת הנרות [תמידין פ"ג הי"ב ועכ"מ]. וכבר התבארו משפטי מצוה זו כלם בשמיני ממנחות (פו א) ופרק ראשון מיומא (יד א, טו א, כא ב) ומקומות ממסכת תמיד (ספ"ג ורפ"ו):

מלשון הרמב"ם נראה שהמצווה המוטלת על הכהנים היא להדליק את הנרות, והוא מזהה את העריכה עם ההטבה ועם ההדלקה.

כך אנו מוצאים גם בהלכות תמידין ומוספין לרמב"ם בפ"ג הי"ב:

מהו דישון המנורה, כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר... ומדליק נר שכבה. והדלקת הנרות היא הטבתם...

הרמב"ם מרחיב כאן את היריעה וכותב שהמצווה היא הדישון (ניקוי והכנה - הטבה) וההדלקה. בכל אופן בסוף דבריו בהלכה זו הוא מזהה בפירוש את ההדלקה עם ההטבה.

שיטת המפרשים ב'חינוך':

ההדלקה וההטבה אלו שתי מצוות נפרדות

בעל החינוך, לעומתו, מביא גם פירוש אחר, והוא הפירוש המקובל אצל רוב המפרשים. וכך הוא כותב (מצווה צח):

מצוות עריכת נרות המקדש. להיטיב נרות תמיד לפני השם יתברך, שנאמר (שמות כז, כא) יערוך אותו אהרן ובניו, כלומר יערוך הנר לפני השם יתברך, וזהו מצוות הטבת נרות הנזכרת בגמרא... ומענין מצוות ההטבה הוא הדישון, ודישון המנורה והטבתה מצוות עשה בבקר ובין הערבים, והדישון הוא שכל

נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו, ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר, ונר שלא כבה מתקנו, ונר אמצעי אם כבה מדליקו מאש שעל מזבח החיצון, והאחרים מדליקן זה מזה, שמושך הפתילה ומטה אותה עד שהאור נתפשת בה, לפי שאין כבוד המצוה להדליקן מנר אחר. זהו דעת הרמב"ם זכרונו לברכה במצוה זו שהטבת הנרות היא הדלקתן כמו שפירשנו, אבל דעת מפרשים רבים שההטבה היא הדישון והקנוח ותקון הפתילות, וזו היא מצוה בפני עצמה, וכן נראה בפרק התכלת במסכת מנחות (דף נ"א).

ונוהגת בזמן הבית, בכהנים. וכהן העובר עליה ולא ערך הנרות כמצוה, ביטל עשה.

בעל החינוך מפרש שהעריכה היא הטבה, ונראה לכאורה שאין כוונתו להדלקה. אך מייד לאחר מכן הוא מסביר שההטבה היא ניקוי הנר והכנתו להדלקה והדלקתו. כלומר כל הפעולות הללו ביחד הן המצווה: ההכנה וההדלקה. וזה ממש כשיטת הרמב"ם.

אך לבסוף הוא מביא גם את דעת מפרשים רבים (ראה, לדוגמא, מאירי שבת, כב ע"ב, ועוד להלן) שההטבה היא מצווה לנקות ולהכין את הנרות והפתילות, והיא מצווה בפני עצמה, וההדלקה היא מצווה נפרדת. הוא כותב שכך גם נראה מסוגיית מנחות נ"א.

הוא מסיים באומרו שהמצווה מוטלת על הכוהנים. לכאורה קביעה זו אינה תלויה במחלוקת בין הפירושים שהובאו למעלה, ומכך יוצא שההטבה וההדלקה מוטלות על הכוהנים, בין אם אלו הן שתי מצוות נפרדות ובין אם שתיהן מהוות מצווה אחת. להלן נבחן את הנקודה הזאת ביתר פירוט.

זמני הדלקת והטבת המנורה

כאמור, במנורה ישנן כמה עבודות שנוגעות להדלקת הנרות. עיקרן הוא עבודות של הדלקה ושל הטבה. הרמב"ם בפ"ג מתמידין ומוספין ה"י-יב כותב כך:

י. דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו, והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבת שקבוע להן זמן שנאמר להעלות נר תמיד. יא. וכמה שמן הוא נותן לכל נר, חצי לוג שמן שנאמר מערב עד בקר תן לו כמדה שיהיה דולק מערב עד בקר, ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערבים.

יב. מהו דישון המנורה, כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה והוא חצי לוג, וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח עם דישון המזבח הפנימי והחיצון ומדליק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם, ונר שמצאו שלא כבה מתקנו. הדישון צריך להיעשות פעמיים ביממה, בערב ובבוקר. ההדלקה נעשית בערב. הנרות צריכים להמשיך ולדלוק עד הבוקר.

מפשט לשונו של הרמב"ם עולה שגם בבוקר צריך להדליק נרות שכבו, שכן לשיטתו ההדלקה היא הסיום של מצוות ההטבה והדישון. לפי שאר המפרשים שהבאנו למעלה, ראינו שמדובר כאן בשתי מצוות שונות. אם כן, לשיטתם נראה שבהטבה חייבים בבוקר ובערב, והדלקה נעשית רק בערב. אמנם הנר המערבי לפי כל הדעות היה דולק מערב עד ערב. ואכן כך כותב בעל הכס"מ על הי"ב:

ומ"ש והדלקת הנרות היא הטבתם זהו דעת רבינו שהוא סובר שגם בבקר מדליק הנרות דכי כתיב והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר בהטיבו את הנרות פירוש בהטיבו בהדליקו. והאחרונים חולקים עליו ואומרים שאין הדלקת הנרות אלא בין הערבים ופירוש בהטיבו אינו הדלקה אלא תיקון הפתילות וכל זה תמצא באורך בתשובות הרשב"א סי' ש"ט ומ"ט. ומדברי רש"י שכתבתי בסמוך וממה שכתב בפירוש התורה נראה שדעתו כדעת האחרונים וכן נראה שהוא דעת הראב"ד ממה שכתב בפרק שני מעבודת יוה"כ וכן דעת אונקלוס. ומ"ש ונר שמצאו שלא כבה מתקנו:

שיטת הרשב"א בתשובות שהובאו בכס"מ כאן, ורש"י (שהבאנו למעלה) וראב"ד (שנביא מייד), וכן המאירי שהבאנו לעיל, והחינוך (שהביא לכך ראיה מסוגיית מנחות נ"ע"א), היא שההדלקה נעשית רק בערב. יש לשים לב שלשיטות אלו אין צורך בהטבה בערב, ולכן באופן עקרוני הטבה נעשית רק בבוקר (אחרי שהנרות כבו). ומה פשר החובה להיטיב את הנרות בערב? לפי רש"י שהבאנו למעלה נראה שאכן ההטבה נעשית רק בבוקר, ואז יש מצוות הדלקה בערב והטבה בבוקר. אך יש מקום לומר שיש גם הטבה בערב, אלא שזה רק בנר המערבי שדולק כל היממה (מערב עד ערב). ואכן כך מצאנו בהשגות הראב"ד, הל' עבודת יוה"כ, פ"ב ה"ב:

ומטיב את הנרות וכו'. א"א אמת כך הוא לשון המשנה אבל לא היה בין הערבים הטבה אלא לנר המערבי בלבד שהיה דולק מערב לערב.

כהן או זר

מפורש בפסוקים שהבאנו למעלה, שההטבה אינה כשרה אלא בכהן ופסולה בזר, שכתוב: "יערוך אותו אהרן הכהן ובניו". למעשה כל עבודה טעונה כהן ופסולה בזר. כך מבואר ברמב"ם פ"ט מהל' ביאת מקדש ה"א (ובתוך דבריו הוא מזכיר גם 'וערכו', כלומר הדלקת המנורה):

זר שעבד במקדש עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר והזר הקרב יומת מפי השמועה למדו שאין חיוב זה אלא לקרב לעבודה והיכן הזהיר עליו וזר לא יקרב אליכם, אי זהו זר כל שאינו מזרע אהרן הזכרים שנאמר וערכו בני אהרן, והקטירו בני אהרן, בני אהרן ולא בנות אהרן.

אמנם זר שהיטיב ודישן אינו חייב מיתה, כמבואר שם בה"ב-ה:

ב. אע"פ שהזרים מוזהרין שלא יתעסקו בעבודה מעבודות הקרבנות אין חייבין מיתה אלא על עבודה תמה לא על עבודה שיש אחריה עבודה, ואין הזר חייב מיתה אלא על ארבע עבודות בלבד, על הזריקה ועל ההקטרה ועל ניסוך המים בחג ועל ניסוך היין תמיד.

ה. והמסדר שני גזרי עצים על המערכה הרי הוא כמקטיר איברים וחייב מיתה שהעצים קרבן הוא. אבל היוצק והבולל והפותת והמולח והמניף והמגיש ומסדר את לחם הפנים או את הבזיכין על השלחן והמטיב את הנרות והמצית אש במזבח והקומץ והמקבל דמים, אע"פ שנפסלו והרי הוא מוזהר על כל אלו ולוקה אינו חייב מיתה, מפני שכל אחת מהן עבודה שאחריה עבודה ואינה גמר עבודה.

מהלכה ו והלאה הרמב"ם מפרט אילו פעולות כשרות גם בזר, ביניהן שחיטה, הפשט, ניתוח וכדו'. בה"ז שם כותב הרמב"ם:

וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן.

אם כן, בניגוד להטבה שטעונה כהן ופסולה בזר, ההדלקה כשרה גם בזר (ומקורו בסוגיית יומא כד ע"ב).

אמנם הראב"ד כאן משיג על הרמב"ם בזה, וכותב:

והוציאן לחוץ מותר וכו'. א"א הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשירות.

אם כן, הרמב"ם סובר שמותר לכתחילה לזר להדליק, והראב"ד סובר שרק כשר בדיעבד, אך לכתחילה צריך כהן גם להדלקה. המנ"ח במצווה צח סקי"ג מביא נפ"מ ביניהם, במצב שכל הכוהנים טמאים, האם נדליק בישראלים, או שנאמר

שטומאה דחוויה בציבור. לפי הרמב"ם במצב זה נדליק בזר, שהרי לשיטתו ההדלקה כשרה בזר לכתחילה. אך לפי הראב"ד לכתחילה יש להדליק בכהן, ולכן אם כל הכוהנים טמאים הרי הטומאה דחוויה בציבור, ובשל כך ניתן להדליק את המנורה על ידי כהן טמא.

והנה בה"ח שם הרמב"ם חוזר שוב על ההלכה שזר שהיטיב אינו חייב מיתה:

הרמת הדשן צריכה כהן שנאמר ולבש הכהן מדו בד וגו', ואם הרים ישראל לוקה ואינו חייב מיתה אע"פ שאין אחריה עבודה שנאמר עבודת מתנה עבודת מתנה הוא שתהיה בכהן לבדו ואם קרב לה הזר חייב מיתה, אבל עבודת סלוק אין חייבין עליה מיתה, [וכן אם דישן מזבח הפנימי והמנורה אינו חייב מיתה].

הלכה זו ברמב"ם היא תמוהה מארבעה אספקטים עיקריים: 1. יש כאן חזרה על הלכה שנאמרה כבר לעיל (בה"ה). 2. הנימוק כאן נראה שונה, שכן הוא תולה זאת בכך שזוהי עבודת סילוק ולא בגלל שזו עבודה שאינה תמה. 3. החזרה הזו מופיעה אחרי הפסקה של כמה הלכות אשר מפרטות את הפעולות שכשרות בזר. 4. לפי הרמב"ם הדלקה אינה עבודה, ולכן היא כשרה לכתחילה בזר. אם כן, ההטבה היא עבודה שאין אחריה עבודה, ולמה זר שעשאה אינו חייב מיתה?

יש אולי מקום לראות את משפט הסיום כנימוק שלישי: אחרי שבה"ה נמנו העבודות שאינן תמות (כלומר שיש אחריהן עבודה), ובה"ח נמנו עבודות הסילוק, בסוף ה"ח נמנו עוד שני פטורים על דישון מזבח הפנימי והמנורה, שגם עליהם הזר אינו חייב מיתה, אך זאת מטעם נפרד (ולא משני הקודמים). אלא שגם זה לא ברור, שכן אם הדלקה אינה עבודה אזי ההטבה היא עבודה שאין אחריה עבודה, והיא בודאי גם עבודת סילוק. מדוע אם כן לא די בשני הפטורים הראשונים?

ב. השתדלות וקיום

מבוא

עד כאן ראינו את הלכות הדלקת והטבת הנרות במקדש. בפרק זה נבחן כמה וכמה קשיים שעולים מן התמונה ההלכתית שהוצגה למעלה, ומתוך כך נגיע להגדרה מחודשת בגדר מצווה זו. אנו נראה ונסביר כיצד הגדרה זו פותרת את כל הקשיים שהצגנו.

קשיים בהלכות הטבה והדלקה

ראשית, נמנה את הקשיים שעולים למקרא הדברים:

1. ראינו שלפי הרמב"ם ההדלקה כשרה לכתחילה בזר, והראב"ד סובר שזה רק בדיעבד. והנה כמה מפרשים הקשו על הרמב"ם מכך שלגבי הדלקה כתוב להדיא בפרשה (בפ' בהעלותך) שהיא בכהן. לפי הראב"ד, זה לא קשה, שכן בקודשים בעינין 'שינה עליו הכתוב לעכב', כלומר כדי שדין כלשהו יעכב נדרשת חזרה מקראית נוספת עליו. כשאינן חזרה הדין קיים רק לכתחילה, אך הוא אינו מעכב. אולם לשיטת הרמב"ם קשיא, שהרי הוא כותב שאף לכתחילה אפשר להדליק בזר.
2. עצם הקביעה שהדישון הוא עבודה (עבודת סילוק) ולכן הוא פסול בזר, וההדלקה אינה עבודה, ולכן כשרה בזר, היא תמוהה. לכאורה הדישון הוא רק הכשר מצווה להדלקה, ואיך ההכשר יהיה חשוב מהמצווה עצמה?
3. אמנם גדר הדין גם הוא קשה, וזאת דווקא לשיטת הראב"ד. לשיטת הרמב"ם ההדלקה אינה עבודה, כמו שחיטה שאינה עבודה, ועל כן היא כשרה לכתחילה בזר (וכ"כ הכס"מ ביאת מקדש שם). אך לש"י הראב"ד לא ברור מדוע יש איסור לכתחילה בזר? אם זו עבודה אז צריך כהן גם בדיעבד, ואם זו אינה עבודה אז צריך להיות מותר אף לכתחילה בזר.
והנה הר"י קורקוס בפירושו לרמב"ם שם הביא בשם הריטב"א, שגם הוא סובר כראב"ד, ולשיטתו הפסוק מלמד שרצוי כהן, אולם זה אינו מעכב. ההדלקה היא 'קצת עבודה'. אך גם זה לא ברור: מהי ההגדרה של 'קצת עבודה' לעומת 'עבודה' ממשית? ומנין למדנו זאת?
4. עוד הקשה המנ"ח, מצווה צח סק"ט, שלהלכה מקובלנו במנורה שהדלקה עושה מצווה, ולא הנחה. והראיה היא ממה שפסק הרמב"ם בפ"י מהל' תמידין ומוספין ה"י, שהדלקת הנרות דוחה את השבת שכן קבוע לה זמן. ואם הדלקה לא עושה מצווה (אלא הנחה), אזי לא היתה ההדלקה דוחה שבת, דאפשר לעשות קודם השבת ולהניחה בשבת (וכ"כ להדיא רש"י בשבת כב ע"ב ד"ה 'אי הדלקה עושה מצוה', ע"ש). אם כן, לא ברור כיצד מועילה הדלקת המנורה ע"י זר בחוץ (כפי שכותב הרמב"ם בפ"ט מביאת מקדש ה"ז, ראה לעיל), הרי צריך אחר כך הנחה של המנורה במקומה?! ולגבי נר חנוכה אי הדלקה עושה מצווה, מבואר בגמרא בשבת שם שלא מועיל להניחה דולקת במקומה (על פתח ביתו). והוסיף המנ"ח שכן מבואר להדיא בתו"כ פ' אמור (הובא גם ברמב"ן, ויקרא כד, ב) שהדלקה בחוץ פסולה.

5. הרמב"ם שם בה"ה כותב שזר שהיטיב את הנרות פסל. והקשה **המנ"ח** (שם, סקי"א) מה שייך כאן לשון פסול: או שהנר נקי או שאינו נקי. וכי זוהי עבודה לפוסלה?
6. עוד קשה מה שכתב הרמב"ם שם בה"ח שאם זר דישן מזבח פנימי ומנורה אינו חייב מיתה. בסוף הפרק הקודם ראינו ארבעה קשיים שיש בהלכה זו.
7. אם לש' הרמב"ם ההטבה פסולה בזר, וההדלקה כשרה, אזי מוכח שהטבה אינה הדלקה. אם כן, איך פוסק הרמב"ם בפ"ב מתמידין ובעוד מקומות (ראה למעלה) שההדלקה כלולה בהטבה? נזכיר שבתורה הדרישה לכהן כתובה על ההטבה (עריכה), ולפי הרמב"ם ההדלקה היא חלק מההטבה, ולכן לכאורה מה שהתורה דורשת בהטבה ממילא נדרש גם בהדלקה!

התיזה הבסיסית: ההשתדלות כקיום מצווה

בביאור כל הקשיים הללו נראה להציע שמצווה זו היא מצווה מיוחדת, שלא מצינו כמותה ברוב המצוות האחרות. המצווה המוטלת על הכהן היא להשתדל בהדלקת המנורה, ולא עצם ההדלקה. מלאכת הדישון היא ההכנה להדלקה, כמפורש ברמב"ם, שהרי שתיהן נמנות אצלו כמצווה אחת. אולם המצווה להשתדל היא המוטלת על הכהנים, והיא המוגדרת כעבודה, ועל כן היא פסולה בזרים. המצווה להדליק היא מצווה ולא עבודה. **במנ"ח** (שם, סקי"ד) הביא נפ"מ שההדלקה תהיה פסולה בחרש שוטה וקטן, בדיוק כמו שחיתה, על אף שאינה עבודה. הסיבה לכך היא שההדלקה היא מצווה, וחשו"ק אינם בני עשיית מצווה. לפי דברינו אלה התיישב קושי 2, שכן אמנם ההכנה אינה חשובה מהמצווה עצמה, אבל רק ההכנה היא בגדר עבודה והמצווה עצמה לא. לכן ההכנה פסולה בזר וההדלקה לא. ועדיין קשה, מדוע ההטבה היא עבודה וההדלקה עצמה לא, אם ההטבה אינה אלא הכנה להדלקה?

על כורחנו עלינו להמשיך ולומר שכאשר הכהן הכין את הנר ההדלקה נקראת על שמו, שכן הוא זה שעשה אותה. הזר שמדליק הוא רק מסיים ומוציא מן הכוח אל הפועל את המעשה שעשה הכהן. נמצא שההטבה אינה רק הכנה להדלקה, אלא מבחינה הלכתית היא נחשבת כהדלקה עצמה, ומה שחסר הוא רק הוצאה של המעשה הזה מן הכוח אל הפועל.

יש לשים לב לכך שלפי דברינו אלו מתיישב גם קושי 1, שהרי למעשה הכהן הוא המדליק את הנרות, אלא שתפקידו הוא ההכנה להדלקה, וההנחה היא שהגרימה להדלקה נחשבת בעצמה כמעשה הדלקה. זו כוונת הרמב"ם שאומר

שההדלקה היא המשך ההטבה והעריכה. ההדלקה היא 'המכה בפטיש' של מעשה שנעשה כבר בהטבה ובדישון.

ובאמת הרבה יותר סביר לומר שההטבה והדישון הם חלק מן ההדלקה (=תחילת ההדלקה), מאשר ההיפך (=שההדלקה היא סוף הדישון). אם נבין את דברי הרמב"ם כפשוטם, שההדלקה היא חלק מההטבה, זו נראית קביעה תמוהה: האם נכון להגדיר שהמטרה היא חלק מהאמצעי עבורה? על כן נראה סביר יותר לומר שההטבה היא חלק מן ההדלקה, והדישון הוא תחילת ההדלקה. לפי הרמב"ם ייתכן שכל התהליך הזה כולו הוא הקרוי בפסוקים שלנו 'עריכה'. אולי בזה תבואר גם שיטת הראב"ד והריטב"א, שפסלו לכתחילה הדלקה בזר. המטרה של הדישון היא ההדלקה, ועל כן יש בהדלקה מימד של עבודה, על אף שהיא אינה עיקר העבודה. גם הם מסכימים שהדישון הוא עיקר העבודה, אולם סו"ס מטרתו היא ההדלקה, ועל כן גם היא כעין עבודה. כאמור, ההדלקה היא הוצאה מן הכוח אל הפועל של ההטבה, וכבר מעשה הדישון יש בו תחילת הדלקה, ולכן יש בהדלקה 'מקצת עבודה'. בזה מיושב קושי 3, שכן כעת ברור מדוע לפי הראב"ד והריטב"א לכתחילה צריך כהן גם בהדלקה.

בזה ניתן להסביר גם מדוע ההדלקה כשרה בחוץ, על אף שבמנורה הדלקה עושה מצווה (כפי שמוכח ממה שההדלקה דוחה שבת). אמנם כאן המטרה היא ההדלקה, אולם העבודה היא הדישון, ובזה אין כל משמעות למקום. כשההדלקה נעשית במקום כלשהו, היא מאירה שם, ואם היא צריכה להאיר במקום כלשהו, זה מגדיר את מקומה. ברם דישון נעשה בנר עצמו, ואין לו כל קשר למקום כלשהו, ולכן זה לא משנה היכן הוא נעשה. אצלנו ההדלקה היא רק בגדר מטרה (שהנרות יהיו דולקים, ולא דווקא שידליקו אותם), ועל כן זה אינו דומה לנר חנוכה, ולא צריך הדלקה דווקא במקומו. כלומר: אמנם יש כאן מצווה על המעשה, אבל אין כאן מצווה על העושה אלא רק שיעשה מעשה בנרות.¹

נעיר כי מתוך העובדה שההדלקה דוחה את השבת אמנם מוכח שיש מצווה גם בעצם מעשה ההדלקה (כפי שכתב המנ"ח הנ"ל, שאם לא כן היינו מדליקים קודם לכן). אבל לאור דברינו עד כה נראה כי הגדרת המצווה הזו היא שהנר יודלק ולא שמישהו ידליק אותו (ולכן המדליק יכול גם להיות זר).² מסיבה זו גם

¹ ובכלי חמדה פ' תצווה סק"ב הביא מהמנ"ח שהקשה מדוע שהדישון לא יצטרך להיעשות במקומו, אלא הוא כשר בחוץ, והרי הוא העבודה. ולדברינו כאן זה אינו קשה כלל, שהרי אמנם הדישון הוא העבודה אולם הוא אינו המטרה, ולכן אין טעם לדרוש שהדישון ייעשה במקום כלשהו. מעבר לזה, כפי שראינו, ביחס לדישון אין משמעות למקום מוגדר כלשהו.

² חלוקה כעין זו מופיעה כבר בחז"ל. ראה, לדוגמא, בסוגיית ב"מ ל ע"א (לגבי פסול עגלה

בהדלקה (ולא רק בדישון) כנראה לא חשוב המקום, ובזה התיישב קושי 4. זה יסוד מה שדורשת הגמרא בשבת כא ע"א:

תני רמי בר חמא: פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - אין מדליקין בהן במקדש, משום שנאמר (שמות כז) להעלות נר תמיד. הוא תני לה והוא אמר לה: כדי שתהא שלהבת עולה מאיליה, ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר.

אם כן, ההעלאה צריכה להיות משהו שקורה מאליו. מה שמוטל עלינו הוא רק ההכנה כדי שהשלהבת תוכל לעלות (לבחור שמן מתאים). הגמרא לומדת זאת מהפסוק "להעלות נר תמיד", ולהלן נעיר על השלכה הלכתית אפשרית להסבר זה.

באשר למה שהקשה המנ"ח מה שייך פסול בדישון המנורה? וכי המנורה כעת אינה נקיייה? לפי דברינו אולי אפשר לומר שמכיון שהדישון הוא ההכנה להדלקה, ואף ראינו שמעשה הדישון הוא עצמו נחשב תחילת ההדלקה, אזי דישון שלא נעשה כדין פוסל את ההדלקה. מה שנפסל כאן הוא ההדלקה שנעשתה לאחר דישון כזה. לא המצווה עצמה (=הדישון) נפסלה, אלא המטרה המהותית שלשמה היא נעשית, ובזה התיישב קושי 5.

כעת נוכל אולי גם להבין את מה שכותב הרמב"ם בה"ח. למעלה העלינו אפשרות שהרמב"ם מדבר שם על סוג שלישי של פטור (לא מצד עבודה שיש אחריה עבודה ולא מצד עבודת סילוק). הקשינו על כך מדוע שלא יהיו שני הפטורים הראשונים? כעת נוכל להבין שהפטור ממיתה של זר שדישן אינו יכול להיות רק מצד עבודה שיש אחריה עבודה, שהרי ההדלקה אינה עבודה. ברם, זו גם לא מלאכת סילוק, שהרי הדישון אינו רק ניקוי, אלא תחילת ההדלקה. אם כן, על אף שמלאכת סילוק ועבודה שיש אחריה עבודה נראים כשתי קטגוריות מנוגדות שאין אפשרות שלישית ביניהן, אנו מוצאים שאף אחד משתיהן לא מתקיים בדישון: אין אחרי עבודה, אבל הוא לא מלאכת סילוק. זוהי קטגוריה שלישית של עבודה.

אם כן, מדוע זר שדישן לא יהיה חייב? לפי דברינו ניתן לומר שהדישון הוא הכנה להדלקה, ולא שייך לחייב מיתה על הכנות, גם אם הן עצמן מוגדרות כעבודה. ניתן ללמוד זאת בקו"ח מעבודה תמה (שאין אחריה עבודה): אם עבודה שמכינה לעבודה לא מחייבת מיתה כי היא קלה יותר (היא אמצעי ולא מטרה), הרי כאן העבודה היא הכנה למשהו שהוא עצמו אפילו אינו עבודה (=ההדלקה),

ערופה בעבודה), וכן בסוגיית ב"מ כב ע"א (לגבי הכשר זרעים לטומאה).

ועל כן סביר להניח שהיא תהיה עוד יותר קלה. לשון אחר: אם זר יכול אפילו לכתחילה להדליק, אזי עבודה שמהווה רק הכנה להדלקה לא יכולה לחייב אותה מיתה.³ ובזה התיישב קושי 6.

הקושי האחרון שנותר לנו הוא שלפי הרמב"ם ההדלקה קרויה בתורה הטבה, כי היא חלק ממנה, ובכל זאת הוא פוסק שהדישון פסול בזר וההטבה כשרה. לפי דברינו נראה לבאר זאת בכך שאמנם ההטבה היא הדלקה, אולם עיקר המצווה כאן היא ההכנה לקראת ההדלקה, ולכן רק בזה הזר עובר איסור ופוסל. ההדלקה עצמה שהיא חלק מהמצווה (המטרה), אך הוא עצמו אינו עבודה, ולכן בזה זר הוא כשר לכתחילה. כפי שראינו המצווה היא שהנרות יודלקו ולא שמישהו ידליק, ובזה התיישב גם קושי 7.

קשר לשורש הי"ב

נציין כי לפי הצעתנו בשיטת הרמב"ם, ההכנה וההדלקה הן שני שלבים בעשיית הפעולה של ההדלקה. לכן ברור שהרמב"ם לא ימנה אותן כשתי מצוות נפרדות, לפי העיקרון שמתואר בשורש הי"ב, ואשר נדון במאמרנו מן השבוע שעבר. ראינו שם שבדרך כלל מכשירי מצווה לא נמנים מפני שהם אינם ציוויים (וזה עניינו של השורש העשירי של הרמב"ם). אך הערנו שלפעמים מכשירי המצווה באים בתורה בצורת ציווי, ובכל זאת הם לא נמנים כמצוות נפרדות, וזאת מפני שהם כלולים במצווה העיקרית עצמה שהיא כבר מצויה במניין. זהו המצב גם כאן.

'שתהא שלהבת עולה מאליה': האם זו דרישה הלכתית?

ראינו למעלה את דרשת הגמרא בשבת כא, שיש להדליק בשמן כזה שתהא שלהבת עולה מאליה. לכאורה, מפשט הסוגיא נראה כי זה אינו אלא ביטוי מדרשי בעלמא, ומטרתו היא רק לומר שיש להדליק בשמן שיאפשר הדלקה טובה וחלקה של האש. אך לפי דברינו הדרישה הזו היא מהותית. יש עניין בדווקא שתפקידו של הכהן יהיה ההכנה, והשלהבת תעלה מאליה (ראה הסבר לכך בפרק הבא). אפשר אולי להביא נפ"מ הלכתית לכך. לפי דברינו זה אינו רק קריטריון לסוג

³ אמנם כאן ניתן לשאול מדוע בכלל זה אסור לזר (גם בלי חיוב מיתה)? את זה הסברנו למעלה בכך שכאן קיים עיקר מעשה ההדלקה, ולכן הוא צריך להיעשות ע"י כהן. אבל זה מעשה חלקי, כמו שההדלקה היא רק הסיום שלו, ולכן גם היא רק 'מקצת עבודה' לפי הרמב"ם. כל אחד משני החלקים הללו הוא מקצת עבודה, כשהעיקרי הוא הדישון ולכן הוא אסור בזר, והמשני הוא ההדלקה עצמה (=ההעלאה), ולכן הוא אף מותר בזר (לכתחילה לפי הרמב"ם, ורק בדיעבד לראב"ד).

השמן, אלא שבשעת ההדלקה אין להטיב את הנרות ולהכניס להדלקה. ההדלקה חייבת להיות מאליה, כאשר ההכנה כבר נעשתה בבוקר. אם ההדלקה לא עולה יפה, הרי הוא עושה הטבה בזמן ההדלקה, וכפי שראינו את ההדלקה יכול לעשות גם זר. והנה אם יעשה זאת זר, ויצטרך גם להיטיב, אזי זוהי הטבה בזר שפוסלת את ההדלקה, וכמושנ"ת. אם כן, עלינו לדאוג ששלהבת תעלה מאליה, ולא תצטרך סיוע של ממש. אמנם להלכה חידוש זה עדיין טעון בירור.

שיטת הראב"ד

ראינו שהראב"ד חולק על הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ, והוא סובר שההטבה אינה הדלקה. אם כן, נראה שהוא הולך לשיטתו כאשר הוא סובר שלכתחילה רצוי להדליק בכהן. לדעתו יש משמעות חשובה יותר להעלאה, והיא לא רק מצווה בדרך של ממילא.

יודגש כי גם לפי הראב"ד יש לעשות הטבה בבוקר, על אף שההדלקה רק בערב. לכאורה לא ברור מדוע יש לעשות הכנה כל כך הרבה זמן לפני ההדלקה? מוכח מכאן שגם לראב"ד ההכנה היא מלאכה לעצמה (והרי היא דורשת כהן אף בדיעבד), אלא שלדעתו גם ההדלקה היא שלב משמעותי (ולא רק ההכנה חשובה), ולכן רצוי לכתחילה שגם היא תיעשה ע"י כהן.

ג. טעמא דקרא: לימוד תורה שבעל-פה כהכנת אוצר

טעמא דקרא: הקדמה והתנצלות

לכל אורך הדרך הנחנו שהדישון הוא אמצעי להדלקה, אולם דווקא האמצעי הוא העבודה, והמטרה היא משהו שמתרחש ממילא. ההדלקה נעשית בעת הדישון, וזה נעשה בכהן, ואילו ההעלאה (=הדלקת האש בפועל) כשרה גם בזר, כי היא רק סיום של הפעולה ולא ממש עבודה (לפי הראב"ד והריטב"א זה 'מקצת עבודה'). אך עד כה לא ביארנו מה טעם התורה הגדירה זאת כך? אם אכן רצונה בהדלקה, וזוהי המטרה, מדוע שלא תגדיר את עיקר רצונה כעבודה, ואת ההכנה כהכשר למצוות העבודה?

אמנם הסברנו שמבחינה עקרונית אכן מעשה ההדלקה הוא העבודה, אלא שההלכה רואה כהדלקה האמיתית את פעולת הדישון, ולא את ההעלאה. גם זה טעון ביאור: מדוע לא לראות את העלאת האש כעבודת ההדלקה, אלא דווקא את ההכנות לקראת ההעלאה כעבודת ההדלקה האמיתית?

פרק זה ינסה להסביר את המאפיינים הייחודיים הללו של מצוות הטבת הנרות. נעיר כי כאן אנחנו מצויים בספירה של טעמי המצוות, ולכן ברור שההסבר לא יהיה הלכתי אלא מחשבתי-הגותי. מאידך, אף שבדרך כלל במאמרי 'מידה טובה' אין ענייננו בטעמי המצוות אלא בגדריהן ואופני הגדרתן ההלכתיים, בגלל התופעה החריגה שגילינו כאן, כמעט אין מנוס מניסיון לחפש טעם הגותי עבודה.

מנורה כסמל לתורה בעל-פה

כידוע, המנורה היא סמל לחכמה, שכן כך אמרו חז"ל (ב"ב כה ע"ב):

אמר רבי יצחק: הרוצה שיחכים - יזרים, ושיעשיר - יצפין, וסימניך: שלחן בצפון ומנורה בדרום; ורבי יהושע בן לוי אמר: לעולם יזרים, שמתוך שמתחכם מתעשר, שנאמר: (משלי ג) אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד.

שני כלים מונחים בתוך ההיכל: הארון והלוחות שבתוכו מסמלים את התורה שבכתב שניתנה למשה מפי הגבורה. והמנורה מסמלת את התושבע"פ. זוהי התורה שנוצרת ע"י האדם וחכמותו. לכן דווקא המנורה מבטאת את החכמה. ישנם מדרשים רבים נוספים שמאוששים את הטענה הסימבולית הזו, ואכ"מ.

חשיבות ההכנה לקניין תורה

במקומות רבים מאד חז"ל מתארים את הלימוד וקניית החכמה כהכנת כלי קיבול. לדוגמא, הגמרא בתענית ז ע"א כותבת:

אמר רבי חנינא בר אידי: למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב הוי כל צמא לכו למים - לומר לך: מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה. ואמר רבי אושעיא: למה נמשלו דברי תורה לשלשה משקין הללו: במים, וביין, ובחלב. דכתיב הוי כל צמא לכו למים, וכתוב (ישעיהו נה) לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלוא כסף ובלוא מחיר יין וחלב, לומר לך: מה שלשה משקין הללו אין מתקיימין אלא בפחות שבכלים, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה.

הענווה היא אחת ההכנות לקניין תורה. בפרק 'קניין תורה' (שנחשב לפעמים כפרק שישי של פרקי אבות) ישנם כמה וכמה אופני הכנה, וכך גם במדרשי חז"ל לעשרות ומאות. ההכנה העיקרית הנדרשת היא יראת שמים, כמבואר בפרקי אבות (ג, ט):

רבי חנינא בן דוסא אומר כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת הוא היה אומר כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת:

כך גם מאריך להוכיח בספר נפש החיים שער ד פ"ד-ט ממקורות חז"ל ומהזהר, ויסודם מהפסוק (ישעיהו לג, ו):

וְהָיָה אַמוּנַת עֵתֶיךָ חֶסֶן יְשׁוּעַת חֲכָמַת וְדַעַת יְרֵאת יִקְנֶךָ הִיא אוֹצְרוֹ:
הוא מסביר שיראת שמים היא כמו אוצר (=מחסן) שלתוכו יכולה התורה להיכנס.

תורה כמתנה

והנה בגמרא נדרים נה ע"א (וראה גם עירובין נד ע"א) רואים שלב אחד נוסף בתמונה הזו:

אמר ליה: לא תיתיב אכרעך עד דאמרת לי פירושא דהדין מילתא; מאי דכתיב: (במדבר כא) וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות? א"ל: כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל - תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר: וממדבר מתנה, וכיון שניתנה לו במתנה נחלו אל, שנאמר: וממתנה נחליאל, וכיון שנחלו אל עולה לגדולה, שנאמר: ומנחליאל במות, ואם הגביה עצמו - הקב"ה משפילו, שנאמר: (במדבר כא) ומבמות הגיא, ולא עוד, אלא ששוקעין אותו בקרקע, שנאמר: +במדבר כא+ ונשקפה על פני הישימון, ואם חוזר בו - הקב"ה מגביהו, שנאמר: (ישעיהו מ) כל גיא ינשא. אנו לומדים מכאן שאדם צריך להכין את עצמו, להיות כמדבר שמופקר לכל, ואז יש לתורה מקום להיכנס. אך מעבר לזה, הגמרא מתארת את השלב הבא, קניית התורה, כמתנה שניתנת לאדם. התורה לא נרכשת בעמלו, אלא ניתנת לאדם שמכין את עצמו כמתנה. וכך נוהגים להליץ על לשון הגמרא במגילה ו ע"ב: "יגעתי ומצאתי - תאמן", שלאחר היגיעה התורה מגיעה כמצויאה שבאה לאדם בהיסח הדעת.⁴

⁴ אמנם, לעצם העניין, נראה שפירוש זה נסתר מלשון הגמרא שם בהמשך, שכן היא כותבת כך:

ואמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם: יגעתי ולא מצאתי - אל תאמן, לא יגעתי ומצאתי - אל תאמן, יגעתי ומצאתי - תאמן. הני מילי - בדברי תורה. אבל במשא ומתן - סייעתא הוא מן שמיא. ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי, אבל לאוקמי גירסא - סייעתא מן שמיא היא.

מדוע דווקא הטבת הנרות היא העבודה?

כעת נוכל לחזור ולהבין מדוע התורה קובעת דווקא את הטבת הנרות כעיקר העבודה, וההדלקה אינה חלק מהותי מן העבודה ('השלהבת עולה מאליה', כביטוי הגמ' שבת כא, שהובאה לעיל). ראינו שמנורה היא כנגד תורה שבעל-פה, שהיא חכמת התורה. עוד ראינו שבתורה ההכנה היא העיקר, ולאחר מכן התורה נכנסת ל'אוצר' יראת השמים של האדם מאליה, כביכול כמתנה. לכן גם במנורה, שמסמלת את החכמה, העיקר הוא ההכנה להדלקה, והשלהבת עולה מאליה. לכן את ההדלקה יכול לעשות אפילו זר, שכן זוהי רק תוצאה שמסיימת בדרך של ממילא את 'מעשה ההדלקה' (במובן ההלכתי) שבדישון.

כפי שהגדרנו לעיל, גם לגבי ההעלאה, המצווה אינה שמישהו ידליק אלא שהנר יודלק. התורה רוצה ללמדנו את היסוד העיקרי בתלמוד תורה: ההכנה (=יר"ש מקדימה, ולאחר מכן העמל והיגיעה) היא היא עיקר הלימוד. כפי שראינו למעלה, הדישון וההטבה לא רק שהם העבודה העיקרית, אלא שמעשה הדישון הוא הנקרא מבחינה הלכתית 'הדלקה'. כפי שהעמל על הסוגיא הוא הנקרא לימוד, ולא ההבנה שנוצרת בעקבות העמל, שאינה אלא מתנה שניתנת לנו מאליה, כאותה שלהבת הנר העולה מאליה.

תהליך דומה ביצירה בכלל

יש להעיר שבכל היצירות המשמעותיות שלנו כבני אדם, אף שלפעמים אנו מרגישים כי אנו יוצרים את הדבר במו ידינו, למעשה התחושה הזו אינה אלא אשלייה. נביא לכך כמה דוגמאות.

הפרייה מלאכותית (או שכפול גנטי), לעולם לא יכולה להיעשות על ידינו ממש. לכל היתר אנו יכולים לעשות במקום הטבע את החלק האחרון של המסלול. אנו לא יכולים ליצור תא רבייה בעצמנו יש מאין. מה שניתן הוא לשכפל אותו מתא קיים. ובהפרייה אנו לוקחים תאי זרע וביצית קיימים, ומחקים את התהליך הטבעי של איחודם בתנאי מעבדה. לעולם אין כאן יצירה של יש מאין גמור. אנו לכל היותר מנצלים תכונות שהקב"ה ברא בעולמו כדי לפתח אותן. לאחר ההכנות שלנו, בא הקב"ה (דרך חוקי הטבע) ומסיים את המלאכה.

על כן במובנים רבים גם ביצירה, ולא רק בחכמה, אנו רק מכינים לקראת

משמע מכאן שהמציאה היא החזקת התורה (לאוקמי גירסא), ולא ההבנה הראשונית והחידושים שהאדם יוצר. מעבר לכך, הדגש במימרא הזו הוא שדווקא היגיעה היא שמוליכה לתורה, וללא יגיעה לא ניתן להצליח, שלא כמו במסחר שדווקא בו ההצלחה היא תוצאה של סייעתא דשמיא, וצ"ע.

פעולה שעושה הקב"ה מלמעלה. המונח 'יצירה' מעצם הגדרתו הוא יש מיש (להבדיל מבריאה, שהיא יש מאין. ראה על כך במאמרנו לפ' וארא, תשסז). המדרש בויקרא רבה (וילנא, פרשה כז, ד"ה 'ב' ר' תנחומא'), אומר על כך:⁵

ר' תנחומא פתח (איוב מא) מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא זה רווק הדר במדינה ונותן שכר סופרים ומשנים אמר הקב"ה עלי לשלם גמולו ושכרו וליתן לו בן זכר, א"ר ירמיה ב"ר אלעזר עתידה בת קול להיות מפוצצת בראש ההרים ואומר כל מי שפעל עם אל יבוא ויטול שכרו הה"ד (במדבר כג) כעת יאמר ליעקב ולישראל וגו' רוח הקודש = אומרת מי הקדימני ואשלם מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה הה"ד שור או כשב או עז.

תהליך דומה בשאר החכמות

נעיר כאן בקצרה על הקשר לדיון הפילוסופי שנערך בסוף המאמר מן השבוע שעבר. ראינו שם שההכללה והבחנה ביישים קולקטיביים, כמו גם הבחנה ביחסים בין אירועים (כמו סיבתיות וכדו'), נעשית שלא באמצעות החושים. אנחנו יכולים למדוד תוצאות של ניסוי במעבדה, אך אין שום דרך להגיע דווקא להכללה הנכונה מתוך כל ההכללות האפשריות.

ההצדקה שהצענו שם לתקפותן של ההכללות המדעיות האחרות שלנו, הוא בדרך שמעל לחושים. הדברים מתוארים בפירוט בשני הספרים הראשונים בקוורטט של מ. אברהם, ושם מתבאר כי ההתאמה הזו בין אופן החשיבה שלנו לבין העולם, שמכוחה אנו מגיעים להכללות נכונות, היא מתנה מלמעלה. כלומר גם המחקר המדעי בנוי בצורה דומה למה שתיארנו כאן: לאחר איסוף הנתונים (=ההכנה שלנו), מגיעה אלינו ההכללה כמתנה מלמעלה.

בפילוסופיה של המדע מבחינים בין שני השלבים הללו: לראשון קוראים 'הקשר הצידוק', ולשני קוראים 'הקשר הגילוי', והקשר זה עומד מחוץ לתחומו

⁵ מדרש זה הובא גם בספר **פרשת דרכים** (ספר דרושים של ר' יהודה רוזאניס, בעל המשנה **למלך**), דרוש כו ('דרך מצפה'), ושם הוא דן בו, ואף מביא יוצאי דופן.

של המדע. אדם מגיע להכללות ולחוקים המדעיים שהוא מציע לבחינה אמפירית בצורות רבות ומגוונות, ואין כל מגבלה על הצורות הללו (בעבר חלקן היו מיסטיות בעליל). המגבלה המדעית מוטלת על הקשר הצידי: לאחר שהוצע חוק כללי הוא נבחן בצורה חמורה בניסויים במעבדה.

במינוח כללי יותר ניתן לומר דבר דומה על כל המשפטים הסינתטיים-אפרירוי, כלומר משפטים שטוענים טענות על העולם, באופן שאינו מבוסס על הכרה אלא על חשיבה בלבד (ראה על כך באורך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בעיקר בשער הראשון ולאורך כולו). קאנט הראה שכל החוקים המדעיים, וכל ההכללות שאנחנו עושים, הם משפטים מטיפוס זה. וכל אלו אינם מבוססים על תצפית. הם מגיעים אלינו כמתנה מלמעלה, כמובן רק אם עשינו את ההכנות הדרושות (תצפית זהירה, ולימוד וניתוח של החומר).

ד. היחס למצוות מילה

מבוא: חובת האב במצוות מילה

ישנה עוד מצווה אחת שבה מצינו יסוד כמו זה שמצאנו בהטבת הנרות (לפחות לפי חלק מהראשונים): מצוות המילה.

הגמרא בקידושין כט ע"א מביאה פסוק לפטור נשים מחיוב למול את בניהן: 'אותו' - ולא אותה. הראשונים שם (ראה בתוד"ה 'אותו', על אתר) מקשים מדוע דרוש פסוק, הרי מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא. בתורי"ד שם מביא את הקושי ומתרץ אותו כך:

איהי מנלן דלא מיחייבא דכתיב אשר צוה אותו אלהים אותו ולא אותה. אי קשיא ומאי איצטרינן לקרא תיפוק לי' דהויא לה מילה מצוה שהזמן גרמא חדא דכתיב וביום השמיני ימול וחדא דאין מצות מילה אלא ביום ולא בלילה כדאיתא במגילה שאין מוהלין אלא ביום?...

תשובה: היכי אמרינן דמצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות הני מילי מצוה דתליא בגופה והיא אינה מצווה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן אבל מצוה דלא תליא בגופה כגון למול את בנה אע"ג דמילת הבן יש לה זמן נהי דקבוע הזמן לבן הנימול אבל האב שצוהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו והלכך אי לאו אותו הוה מחייבין גם האשה ואין זמן הקבוע לכן פוטרה דהוה אמינא היא תתעסק בין ביום בין בלילה עד שתמול את בנה בזמנו

**אבל הציצית היא מצוה שתלויה על גופו של אדם ואי הוה מחייביןן האשה
היתה מצוה תלויה בזמן הלכך פטורה:**

התורי"ד מסביר שמצוות מילה המוטלת על האב אינה מצווה שהזמן גרמא, שכן המצווה על האב אינה מצווה למול את בנו בעצמו, אלא רק להשתדל ולדאוג לכך שבנו יהא נימול לשמונה ימים. זו מצווה שלא הזמן גרמא, שכן ההכנות למילה נעשות גם ביום וגם בלילה, וגם לפני היום השמיני. אם כן, זו מצווה שלא הזמן גרמא ונשים היו צריכות להיות חייבות. לכן נדרש פסוק מיוחד כדי לפטור נשים (אמהות) ממצווה זו.

וכן מצינו בשו"ת מהר"ח או"ז תשובה יא (הביאו בכלי חמדה, פ' לך-לך סק"ד, ד"ה 'אמנם', וראה שם את כל הדיון והראיות), שכתב כך:

ומענין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו בידיו אלא לעסוק שיהא נימול. דומיא דכל הני דקחשיב התם, ללמדו תורה, ללמדו אומנות, להשיטו בנהר. וכי לא ישכור מלמד לבנו לתורה ולכל הני... אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה, אלא שהמילה חתומה בבשרו... ומילה גם היא עיקר מצוה כן, שאל"כ דוד המלך ע"ה שהיה מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה, נזכר על המילה. ואם לא היה מצוה המילה אלא העשייה, למה שמח עליה יותר מראשו וזרועו וכל גופו, שקיים בהם מצוה תפילין, וציצית, וכמה מצוות? אלא מילה היא מצוה בכל עת...⁶

ועוד אם האב בעצמו חייב למולו, או הוא או שלוחו דוקא, א"כ אם מל אותו אחר בלא רשות האב שאינו חפץ בשליחותו אינו מהול, ויצטרך להטיף ממנו דם ברית. כמו דהאומר לשלוחו צא ותרום, והלך ומצאו תרום, דאמר דילמא אינש אחרינא שמע ואזל ותרום, ורחמנא אמר מה אתם לדעתכם וכו' (חולין ד יב). אלא וודאי אין האב חייב למול בידו, אלא שיתעסק שיהא בנו נימול, ואין להאריך.

מדבריו משתמע, וכך הסיקו משיטתו גם הפוסקים, שהאב כלל אינו צריך למנות

⁶ הערות אלו נוגעות למחלוקת הטור והרמב"ם שהבאנו במאמר לפרשת בשלח, תשסז, לגבי ציצין שאינם מעכבים את המילה. ראינו שנחלקו שם הראשונים והאחרונים האם המצווה היא למול או להיות מהול. התורי"ד כאן מוכיח מדוד המלך שהמצווה היא להיות מהול, ולא למול. כלומר טענתו היא לא רק על האב אלא גם על הבן עצמו. היה מקום לנתק את הדיון, ולומר שהמצווה על הבן היא למול, אבל על האב המצווה היא לדאוג למילת בנו. אמנם הבנה זו אינה סבירה, שכן אם על הבן יש מצווה למול, מדוע שהאב ייקח לו את המצווה, בלי שעל האב בכלל מוטלת מצווה כזו. לא סביר להטיל על הבן מעה מילה כשהמצווה היסודית שהאב כבר היה צריך לקיים היא רק להיות מהול.

את המוהל כשלוחו. מצוות המילה אינה מוטלת על האב, ולכן אם מישהו אחר עושה אותה הוא אינו צריך להיות שלוחו של האב. על האב מוטל רק לדאוג לכך שבנו יהיה מהול (להביא את המוהל, ולספק את צרכי המילה), ובכך הוא מקיים את המצווה המוטלת עליו.⁷ זוהי השלכה הלכתית שמתבקשת מגישת התורי"ד שראינו לעיל.

ההקבלה להטבת הנרות

ראינו שבמילה אין על האב מצווה למול אלא עליו רק לדאוג לכך שהבן יהיה נימול. זהו מצב מקביל בדיוק למצב אותו ראינו בהדלקת המנורה. גם שם עיקר העבודה היא ההכנה, וההעלאה באה אחר כך בדרך של ממילא.

אמנם גם במילה צריך מוהל בר מצוות, וההגדרה אינה שהמצווה היא שהבן יהיה מהול ותו לא. מעשה המילה גם הוא מצווה, ולכן ההגדרה היא שהמצווה היא שהבן יעבור מעשה מילה (ולא רק שיהיה מהול. הנפ"מ היא למי שנולד מהול, ואכ"מ). גם זה דומה בדיוק למה שראינו בהדלקת המנורה: גם שם זה אינו ממש בדרך של ממילא, אלא התורה דורשת מעשה של גברא בר חיובא, אולם לאו דווקא של כהן.

גם במישור של טעמא דקרא ניתן להמשיך את ההקבלה בין שתי המצוות: בהדלקת הנרות ראינו שהרעיון הוא שזה כמו בלימוד תורה, שהעיקר הוא ההכנה לקראת ההדלקה (הלימוד). גם במילה הרעיון הוא שהאב מכין את בנו להיות יהודי, ובזה גם לקבל תורה. הדבר אינו ממש בידו, פרט להכנות היסודיות שהוא עושה. השאר, כביכול, בא מאליו.

ולכן באמת כותב המהר"ח או"ז בתשובה הנ"ל, שהבנה זו נכונה לכל מצוות האב על הבן, שכן מהותן של כל אלו היא הכנת בנו להיכנס לברית עם הקב"ה וקיום התורה ומצוותיה.⁸ לכן בכל אלו עיקר המצווה היא ההכנה ולא המעשה עצמו.⁹

⁷ לפי זה, סביר שהקופץ ומל את בנו של חברו אינו צריך לשלם לו את הקנס של עשרה זהובים שמוטל על מי שגונב מצווה מחברו (ראה ב"ק צא ע"ב, לגבי כיסוי הדם).

⁸ ראה פירוש על כך במאמרו של מ. אברהם, 'סייגים שונים על מצוות כיבוד אב ואם', **מישרים** ד, תשסו.

⁹ ובכלי חמדה, פ' לך-לך סק"ד, תלה זאת בשאלה האם המצווה של מילה ופדיון מוטלת על הבן אלא שהאב הוא הממונה לוודא ביצוע. ולפי"ז אמנם המצווה היא ההשתדלות, אולם ישנה גם מצווה של ביצוע, אלא שהיא מוטלת על הבן ולא על האב. ולדברינו כאן, זה אינו. כל המצווה היא רק השתדלות ולא המעשה, ולא בגלל שמדובר באב

מדרש תמוה ב'תנחומא'

במדרש תנחומא בתחילת פ' תצוה, מובא מדרש תמוה:

ילמדנו רבנו: קטן לכמה נימול? כך שנו רבותינו: קטן נימול לשמונה. מ"ט, כשם שנימול יצחק אבינו. אמר רשב"י: בא וראה שאין חביב לפני האדם יותר מבנו והוא מל אותו. וכל כך למה? אמר רנב"י: כדי לעשות רצון בוראו. המדרש תמוה מאד מכמה אספקטים (וכי בעל המדרש לא יודע לכמה ימים מלים את הקטנים? והאם המקור הוא מיצחק אבינו? ועוד), אך לענייננו נתמקד בשאלה מה עניין מילה לתחילת פרשת תצוה אשר עוסקת במנורה. בעל הכלי **חמדה** כאן בסק"א עושה את הקישור בין שתי המצוות הללו, כפי שהצגנו אותו כאן, ומסביר בכך את המדרש התמוה הזה.¹⁰ הוא אומר שמצוות מילה עניינה הוא ההכנה של הבן על ידי אביו, כמו שבמצוות המנורה העניין העיקרי הוא ההכנה על ידי הכהן.

למעשה ניתן לראות תופעה דומה ביחס למשכן בכלל. ימי המילואים של המשכן הם שבעה ימים של הבאת קרבנות, שבהם שימש משה, ואח"כ ביום השמיני (שקרוי גם הוא יום מילואים), העבודה נכנסת למסלולה הרגיל, ולכן גם שאר הכוהנים מצטרפים למשה (גם הם מקדשים ידיים ורגליים, כמובא בפרשתנו). למעשה אלו הם רק שבעה ימי הכנה, שכן היום השמיני הוא יום עבודה רגיל, ובו המשכן נכנס למסלול. לאחר שמסתיימת ההכנה של הבנייה ושבעת ימי המילואים נכנסת השכינה ושורה בו כמתנה מלמעלה, בדרך של ממילא. היום השמיני למילואים אינו חלק מההכנה, אלא זהו השלב שבו נכנסת המתנה (=השכינה) ל"אוצר" שמוכן לה.¹¹

אולי יש מקום להשוות זאת גם לבריאת העולם. גם שם העולם נברא בששה ימים, ולאחר מכן נבראה המנוחה ביום השביעי. בעל **בית הלוי** על התורה מסביר שביום השבת נברא המצב של יש מיש, המצב של עולם כמנהגו נוהג, שממשיך לנוע באופן הרגיל ולהתקיים. גם זה סוג של בריאה. כלומר גם ביצירת העולם רק ששה ימים הם הכנה של העולם לפעולה. היום השביעי הוא כבר ההתנהלות עצמה.

ולא בבן עצמו, כפי שהבין הכל"ח.

¹⁰ הוא שנתן לנו את הרעיון הכללי להבין כך את מצוות הטבת הנרות. ראה שם בסק"ב לגבי חלקו הראשון של המאמר.

¹¹ גם להבחנה זו בין שבעת ימי המילואים הראשונים לבין היום השמיני יש השלכות הלכתיות, ואכ"מ.

הערה על טעמא דקרא, ועל מצוות פעולה ותוצאה

הדיון כאן קשור להבחנה בה עסקנו כבר כמה פעמים בעבר בין מצוות פעולה ומצוות תוצאה (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשסז, ועוד). כאן אנו פוגשים מצוות שהן בעליל מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה. אבל ברור שבמאמרנו הנוכחי התקדמנו צעד נוסף: אלו הן מצוות פעולה, שהפעולה היא הכנה לקראת מצב רצוי, ולא שהפעולה היא המטרה הרצויה לקב"ה. למעשה, זוהי קטגוריה שלישית: מעבר למצוות תוצאה ומצוות פעולה, יש גם מצוות הכנה (או השתדלות). אמנם במאמר לפרשת בראשית הנ"ל עמדנו על כך שלפעמים הקב"ה מעוניין דווקא בפעולה, והתוצאה מוצבת בפנינו כמטרה רק כדי שנעשה את הפעולה. ראינו שזהו אחד המכניזמים להסביר את הכלל לפיו אין לדרוש טעמא דקרא. מבחינת טעם המצווה ברור שהמטרה היא התוצאה, שכן זה מה שהקב"ה רוצה בסופו של דבר. אבל גדרי המצווה נוגעים רק להכנה (או לפעולה), שכן זה מה שמסור בדינו. אולם כאן אנו רואים מכניזם קיצוני יותר: המטרה מוצבת בפנינו רק כדי שנעשה את ההכנות לקראתה. ההכנה מוטלת עלינו לא בגלל אילוץ טכני (שרק היא מה שמסור בדינו מבחינה מציאותית), אלא המטרה היא דווקא ההכנה, ולא התוצאה. אם כן, במקרים אלו ייתכן שהטעם דווקא מתלכד עם הגדר ההלכתי של המצווה.

מוסקנות

1. על הפסוק "יערך אתו אהרון ובניו" מביא האבן-עזרא שני פירושים:
 - א. 'יערך' מלשון להעריך, על הכהן להעריך נכונה את כמות השמן שהוא שם כדי שהנר ידלק מערב עד בוקר.
 - ב. שיש לערך אותו, מלשון עריכת שולחן, דהיינו: לעצב להם צורה, בחצי עיגול.
2. בספרות חז"ל, 'עריכת' הנרות מקבילה ל'הטבה' ו'להעלות' (בתחילת פרשת בהעלותך) מקביל ל'הדלקה'.
3. הרמב"ם מונה במצוות עשה כ"ה את הדלקת הנרות, והוא מזהה את העריכה עם ההטבה וההדלקה.

בעל החינוך סבור כמו הרמב"ם, אך הוא מביא דעת מפרשים רבים שההטבה היא מצווה בפני עצמה, ומטרתה לנקות ולהכין את הנרות והפתילות. בהטבה חייבים בבוקר ובערב, וההדלקה נעשית רק בערב. ההטבה טעונה כהן ופסולה בזר, ההדלקה כשרה גם בזר.
4. אנו מציעים לראות במצוות הדלקת נרות מצוות 'השתדלות'. החובה המוטלת על הכהן במצווה זו היא להשתדל בהדלקת הנרות ולא עצם ההדלקה. ההכנה היא בגדר עבודה וההדלקה עצמה לא, ובשל כך ההכנה פסולה בזר וההדלקה מותרת בזר. מן ההיבט ההלכתי ההכנה להדלקה נחשבת כהדלקה עצמה, ומה שחסר הוא רק הוצאה של המעשה הזה מן הכח אל הפועל.

זר שדישן אינו חייב משום שהדישון הוא הכנה להדלקה, ולא שייך לחייב מיתה על הכנות, גם אם הן עצמן מוגדרות כעבודה.
6. ההכנה הכוללת יראת שמיים טרם הלימוד, ולאחר מכן העמל והיגיעה בלימוד עצמו, היא היא עיקר לימוד התורה. ההבנה שנוצרת בעקבות העמל (באנלוגיה להדלקה בנרות, העולות מאליהן אינה אלא מתנה שניתנת לנו מאליה).
7. במצוות מילה מצאנו יסוד דומה למה שמצוי בהטבת הנרות. לפי כמה ראשונים המצווה על האב אינה למול את בנו בעצמו אלא רק להשתדל ולדאוג לכך שבנו יהיה נימול לשמונה ימים. בשל כך לפי שיטות אלו אין האב צריך למנות את המוהל כשלוחו.
8. גם במישור של 'טעמא דקרא' דומות המצוות זו לזו. בהדלקה, כמו בלימוד תורה העיקר הוא ההכנה להדלקה, וגם במילה העיקר הוא הכנת האב את הבן לחיים ולקבלת תורה.

על פסוקים 'עקורים'

הנקודות הנדונות:

- פסוקים 'עקורים', ויחס חז"ל לתופעה
- שני סוגי רשות גבוה
- באורים שונים לאיסור גניבת כלי שרת
- צורת היישום לעקרון 'כל היכא דאיתא'

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות שמטרתן שמירת כבוד כלי שרת. אנו מציגים שלוש מצוות כאלה: איסור ראייה, איסור נגיעה ואיסור גניבה. איסור הראייה לא קיים לפי רוב הפוסקים, אף שהוא מופיע במפורש בפסוק. זוהי דוגמא אחת מיני כמה לפסוקים עקורים, כלומר פסוקים מפורשים שחז"ל מתעלמים מהם להלכה. אין כוונתנו כאן לפסוקים שנדרשים בפירושים שונים מהפשט, אלא לפסוקים שכלל אינם נכללים בהלכה, לפי שום פירוש שהוא. אנו דנים בדוגמא נוספת להלכה עקורה, והיא שביתת בנו. גם שם על אף שהפסוק מצווה זאת במפורש, הגמרא ורוב הראשונים מתעלמים ממצווה זו.

אנו מציעים שתי אפשרויות עקרוניות להסביר פסוקים עקורים: 1. התורה רוצה להשאיר את המצוות הללו כנורמה וולונטרית ולא כחיוב גמור. 2. המצוות הללו ניתנו לשעתן ולא לדורות.

לאחר מכן אנו עוברים לעסוק באיסור לגנוב כלי שרת, שנלמד בדרשה מפרשתנו. אנו מביאים מחלוקת בשאלה האם מי שגונב כלי שרת עובר גם על איסור 'לא תגנובו' הרגיל או לא. ביחס לשני האיסורים הללו עולה השאלה כיצד ניתן לגנוב כלי שרת, הרי הם הקדש וככאלו נאמר עליהם "כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה", כלומר שאי אפשר להוציא אותם מרשות ההקדש.

אנו מציעים כמה כיווני פתרון לבעייה קשה זו. אפשרות אחת היא חילוק בין שני סוגי הקדש: הקדש בבעלות הקב"ה (=רשות גבוה), שכולל את הקרבנות. והקדש שהוא בבעלות כלל ישראל, שכולל את כלי השרת. טענתנו היא שההקדש מן הסוג השני אינו נמצא בי גזא דרחמנא, ולכן ניתן לקנות (וגם לגנוב) אותו. אנו מעירים על כך מסוגיות שמייחסות את הכלל 'כל היכא דאיתא' לקדשי בדק הבית, ומציעים ניסוח שונה לפתרון, אשר מבוסס על עיקרון שלמדנו במאמר לפרשת כי-תשא, תשסז: שהקנייה של יחיד מקולקטיב שהוא עצמו שייך אליו, קלה יותר. לפי זה אנו מציעים שאולי ניתן לעשות אותה גם ללא הוצאה מרשות ההקדש.

א. חיוב השמירה על כבוד וקדושת כלי שרת

מבוא

בעל ספר החינוך כותב שבפרשתנו אין מצוות מנויות. אך בעל המנ"ח על אתר מעיר שזה רק לשיטת ההולכים בעקבות הרמב"ם, אך לפי בה"ג (ורמב"ן) ישנה מצווה מנויה אחת והיא האיסור על גונב את הקסווה. במאמרנו השבוע נראה שלושה איסורים שנוגעים לכבודם של כלי שרת, ונעיין מעט במשמעויות הנלוות אליהם.

מצוות כבוד כלי שרת

התורה בפרשתנו מתארת את תפקידן של משפחות שבט לוי. בתוך הפרשייה של בני קהת, מוקדש המקום העיקרי לחובתם לכסות את כלי השרת בעור תחש. במהלך הדברים מופיעות שתי תת-פרשיות: האחת עוסקת באיסור נגיעה בכלי שרת (במדבר ד, טו):

וְכֹלֵה אֶהְרֹן וּבְנָיו לְכַסֹּת אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת כָּל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ בְּנִסְעֵי הַמִּחְנֶה וְאַחֲרָי כֵן יָבֹאוּ בְנֵי קֵהֶת לְשֹׂאת וְלֹא יִגְעוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ וּמִתּוֹ אֱלֹהֵי מִשְׁאֵל בְּנֵי קֵהֶת בְּאֶהֱל מוֹעֵד:

השנייה, עמומה יותר, אך מן ההקשר נראה שגם היא קשורה לקדושת כלי השרת (שם ד, יז-כ):

וַיְדַבֵּר יְקֹנָן אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהְרֹן לֵאמֹר: אֵל תִּכְרִיתוּ אֶת שֵׁבֶט מִשְׁפַּחַת הַקֵּהֶתִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם: וְזֹאת עָשׂוּ לָהֶם וְחִיו וְלֹא יָמָתוּ בְּגִשְׁתֶּם אֶת קֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים אֶהְרֹן וּבְנָיו יָבֹאוּ וְשָׂמוּ אוֹתָם אִישׁ אִישׁ עַל עֲבֹדָתוֹ וְאֶל מִשְׁאֵלוֹ: וְלֹא יָבֹאוּ לְרִאות כְּבָלַע אֶת הַקֹּדֶשׁ וּמִתּוֹ:

חז"ל כבר עוסקים בפרשנותו של הציווי העמום הזה. "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש". המפרשים על אתר מסבירים כי מדובר על איסור לראות את הכלים המכוסים. לדוגמא, האבן עזרא, בפירושו לפסוק זה, קובע:

ולא יבאו - הקהתים אל אהל מועד לראות כבלע את הקדש. והטעם, כאשר יוסר בנינו, יוסר מסך הפרכת ונגלה הארון. וי"א כי כבלע כמו ככסות. והטעם, כאשר יכסו הארון לשאת אותו. וזה טעם קרוב מהראשון. והנה שתיים אזהרות, שלא יגעו בקדש, כי אם בבדים ישאהו, ולא יראו הקדש: זהו פשוטו של מקרא (כך מפרשים גם האונקלוס, רש"י רשב"ם ועוד).¹ האבן

¹ אמנם הוא מדגיש זאת דווקא לגבי הארון. וראה ברמב"ן להלן שהבין שכוונתו באמת רק

עזרא קושר זאת גם לאיסור שהתורה מצווה עליו קודם לכן, לגעת בכלי השרת. אמנם נראה שכוונתו רק ביחס לארון ולא ביחס לכל כלי השרת.² לעומת זאת, במשנת סנהדרין פא ע"ב מופיע הדין הבא:

הגונב את הקסוה, והמקלל בקוסם, והבועל ארמית - קנאין פוגעין בו.

ובגמרא שם מסבירים:

מאי קסוה? - אמר רב יהודה: כלי שרת, וכן הוא אומר (במדבר ד) ואת קשות הנסך. והיכא רמיזא - (במדבר ד) ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו. כלומר חז"ל לומדים (ברמז) מפסוק זה איסור לגנוב כלי שרת. עוד הם מוסיפים שמי שעובר על איסור זה (ושניים נוספים) קנאים פוגעים בו. כאמור, **בה"ג** מונה את הלאו הזה במניין שבהקדמתו (לאוין קנו): **אלו לאוין שבמלקות ארבעים: ... (קנו) לא יבאו לראות כבלע.** אם כן, פשט הפסוק אוסר לראות את כלי הקודש המכוסים, ורמז יש בו לאיסור לגנוב כלי שרת. הרמב"ן בפירושו על אתר מביא שלושה פירושים:

ולא יבאו לראות כבלע את הקדש - כשמכניסין את הכלי לתוך נרתיקו כמו שפירש למעלה בפרשה זו, ופרשו עליו בגד פלוני וכסו אותו במכסה פלוני, ובלוע שלו זהו כסויו, לשון רש"י. והוא דעתו של אונקלוס. ורבותינו אמרו במסכת סנהדרין (פא ב), שזו אזהרה על הגונב כלי שרת שחייב מיתה והקנאין פוגעין בו, שהגנבה והגזל יקראו בליעה, מלשון חיל בלע ויקיאנו (איוב כ טו), והוצאתי את בלעו מפיו (ירמיה נא מד):

ור"א אמר כפשוטו, שלא יבאו לראות כאשר יוסר פרכת המסך ויגלה הארון, רק אחרי כן כאשר יכוסה יבאו לשאת אותו. ויהיה "כבלע את הקדש", כאשר יוסר הבנין מעל הארון שהוא הקדש, מלשון בלע ה' ולא חמל (איכה ב ב), יחד סביב ותבלעני (איוב יח). והנה הלויים מוזהרים שלא יגעו אל ארון הקדש ומתו רק בבדים ישאוהו, ועוד יזהירם שלא יבאו לראות כלל הסרת הבנין בעוד שיוריד אהרן את הפרכת, כענין כי ראו בארון ה' (ש"א ו יט). ויפה אמר.

אבל ע"ד האמת טעם הכתוב, כי בעבור היות כבוד יושב הכרובים שם הוזהרו הלויים שלא יהרסו לראות את ה' עד שיורידו הכהנים את הפרכת, כי אז תראה הכבוד בחביון עזו, וישוב אל מקומו הראשון לקדש הקדשים, ויהיה כבלע את הקדש כפשוטו. והמשכיל יבין:

לארון.

² וראה דיון בזה בפ"ה הגריפ"פ על ספהמ"צ לרס"ג, לאו ריב-ריד, ד"ה 'איברא'.

אם כן, בפרשתנו מופיעים שלושה איסורים שנוגעים לכבודם של כלי שרת: איסור לראות אותם (מפשט פסוק כ), איסור לגעת בהם (אולי רק לגבי הארון. מפשט פסוק טו) ואיסור לגנוב אותם (מדרש על פסוק כ).
האיסור לראות את כלי השרת נמנה ב**יראים**, מצווה שכט, ביחד עם האיסור על גניבת כלי שרת:

לא יבאו לראות כבלע וגו'. ויראת מאלהיך ותן על פניך יראתו ותן כבוד לכלי קדושתו הזהיר על כלי קודש בנותנם לנרתקם בהנשאים דכתיב בפ' במדבר סיני ולא יבאו לראות כבלע את הקודש פי' לא יבאו לראות בהנתנם בנרתקם שהם כנבלעים בו ומן הדין היה לו להמנות בחייבי מיתה בידי שמים אע"פ שמצינו בסנהדרין פ' אלו הנשרפין [פ"א ב'] שהוא לפגיעת קנאים לכן לא מניתי דתניא הגונב את הקסוה קנאים פוגעים בו ואמרינן מאי קסוה אמר רב יהודה כלי שרת וכן הוא אומר את קשות הנסך והיכא רמיזא לא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו פי' ימותו בפגיעת קנאים ולא במיתה בידי שמים ורב יהודאי גאון מנאו כמו כן במספר הלאוין.

וכן הוא בר"י אלברצלוני ורשב"ג באזהרותיהם (הובאו בפ"י ר' ירוחם פערלא על לאו ריב בספהמ"צ לרס"ג). אך הרמב"ם והחינוך לא מנו זאת.
לגבי גניבת הקסוה נחלקו הראשונים. הרמב"ם לא מנה אותה, כפי שהסביר בשורש השלישי, מפני שהיא מצווה שאינה נוהגת לדורות. החינוך צעד בעקבותיו, כדרכו. לעומת זאת, בה"ג כן מנאה (ראה גם בהשגות הרמב"ן על השורש השלישי). רס"ג כתב משפט סתום:

לוי לא יגעו. ויראו כבלע.

ר' ירוחם פערלא מסביר שרס"ג מונה כאן שלושה לאוין (ריב-ריד), וכנראה כוונתו לשלושת האיסורים שתיארנו למעלה. אמנם הוא מסביר שהאיסור הוא רק לגבי הארון לשאת אותו ביד ולא בבדים (בכתף), אך אין לכך עוגן ברור בדברי רס"ג.

האיסור לגעת בכלי שרת

איסור זה הוא לכאורה האיסור המפורש ביותר בכתוב: "ולא יגעו אל הקדש". הפסוק מפרש גם את העונש המוטל על העוברים על איסור זה. והנה, אף שהאבע"ז והרמב"ן אכן מתייחסים לכך כאיסור, לרוב הדעות אנו לא מוצאים את האיסור הזה בחז"ל ובפוסקים. ייתכן שרס"ג מתכוין לאיסור זה (באמירתו "לוי לא יגעו"), ברם, גם בכך איננו בטוחים.

למעשה אנו אפילו מוצאים קביעה מפורשת ששוללת איסור נגיעה. הרמב"ם

בספהמ"צ ל"ת עב מביא אזהרה על הלוויים לעסוק בעבודות של הכהנים (והעונש הוא מיתה בידי שמים) ועל הכהנים לעסוק בעבודות הלוויים (לפי הרמב"ם, הל' כלי המקדש, פ"ג הי"א, העונש הוא מלקות, והראב"ד שם חולק וסובר שגם זה במיתה ביד"ש). בתוך דבריו הוא מביא את המדרש **ספרי זוטא** הבא (וכן הוא בסמ"ג, לאוין רצו):

ובמכילתא (ספ"ז בילקוט ובמדרש הגדול) **אל כלי הקדש ואל המזבח לא יגשו יכול אם נגעו יהיו חייבין תלמוד לומר אך משום עבודה הם חייבין ולא משום נגיעה**

אם כן, הנגיעה אינה מחייבת בעונש. זה עומד כמובן בניגוד לפסוק שכותב "ומתו". ועדיין היה מקום להבין שאמנם אין על כך עונש אך יש בזה איסור. כאן בא הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ג ה"ט וכותב:

...וכל הלויים מזהרין על עבודת המזבח שנאמר אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו לא יקרבו לעבודה אבל ליגע מותרין.

אם כן, כאן מבואר שהנגיעה מותרת לגמרי. מתברר שלפי הרמב"ם אנחנו עוקרים את הפסוק לגמרי מפשוטו: בפסוק מופיעים אזהרה ועונש על הנגיעה, ולהלכה אנחנו פוסקים שאין אזהרה וגם לא עונש. נזכיר כי הרמב"ן והאבע"ז חולקים עליו וסוברים שיש איסור בנגיעה (וכנראה גם עונש), אך ייתכן שזה רק לגבי הארון.

הערה על שיטות הרמב"ן והאבע"ז

המדרש אותו הביא הרמב"ם לכאורה סותר את דברי הרמב"ן והאבע"ז, שכן הוא קובע שאין בנגיעה איסור. ניתן להסביר את שיטתם בשלושה אופנים:

1. ייתכן שהם הבינו שאמנם אין בכך עונש (זה מה שהמדרש אומר), אך איסור ישנו (בניגוד לדברי הרמב"ם שהבין מהמדרש שגם אין בכך איסור).
2. ייתכן שאין איסור נגיעה על כלי השרת בכלל, ומה שאסרו הוא רק לגבי הארון.
3. נראה מדבריהם שהם מפרשים את איסור הנגיעה, כאיסור על נשיאה בלי בדים, ולא כאיסור נגיעה בכל מצב. לפי זה ייתכן שאין כאן סתירה: כפי שהמדרש קובע אכן אין איסור על נגיעה בכלי שרת, אבל יש איסור לשאת אותם בידיים (בלי בדים, או כיסוי).

ב. פסוקים עקורים: שביתת בנו

מבוא

נמצאנו למדים שלפחות לפי הרמב"ם (והמדרש שהוא מביא) המצווה (שהיא איסור לא תעשה) הכתובה בפסוק זה נעקרה לגמרי. היא כלל אינה נפסקת להלכה. גם לפי הרמב"ם והאבע"ז ייתכן שנעקר העונש שכתוב גם הוא בפסוק. זוהי תופעה מתמיהה מאד: כיצד ניתן לעקור איסור בפסוק מפורש ולהתעלם ממנו? אנו מכירים דוגמאות לפרשנות מדרשית שעוקרת את הפרשנות הפשטית. לדוגמא, "עין תחת עין" – ממון. אבל במקרים אלו אין עקירה של פסוק, אלא פרשנות שחורגת מהפשט. זוהי העדפת הדרש על הפשט, בבחינת 'הלכה עוקבת (או: עוקרת) מקרא'. הפסוק עצמו בהחלט מופיע בהלכה. אך כאן אנו מוצאים תופעה חריגה הרבה יותר: הפסוק נעקר לגמרי. כלל לא מוצע לו פירוש אלטרנטיבי, ולו על דרך הדרש, ובכל זאת המצווה שמופיעה בו אינה כלולה בהלכה הפסוקה. גם המדרש מהספרי זוטא שעוקר את ההלכה הזו, אינו מציע פירוש אחר לפסוק הזה, אלא דורש פסוק אחר. אם כן, למה מיועד הפסוק הזה? כיצד ניתן להותיר פסוק ציווי בתורה ללא יישום מעשי?

דוגמא נוספת: שביתת בנו

דוגמא נוספת שמצאנו להלכה עקורה, כלומר ציווי מפורש בפסוק שאינו מיושם להלכה, היא שביתת בנו. הפסוק אומר (שמות כ, ט. וראה גם דברים ה, יג):

וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שִׁבַּת לִיקוּק אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ עִבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וּבְהֵמְתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ:

כלומר יש בתורה ציווי מפורש על שביתת בניו. ואכן שביתת בהמתו היא איסור מוסכם על כל הפוסקים, ולגבי שביתת כליו נחלקו ב"ה וב"ש. אבל שביתת בנו היא ציווי עקור.

רש"י על אתר מביא את המכילתא:

אתה ובנך ובתך - אלו קטנים. או אינו אלא גדולים, אמרת הרי כבר מוזהרים הם, אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים, וזו ששנינו (שבת

קכא א) קטן שבא לכבות אין שומעין לו, מפני ששביתתו עליך:

אם כן, נראה שיש אזהרה על הגדולים לשמור על שביתת הקטנים, והיא נלמדת מהפסוק הזה.

להלן נראה שהלכה זו היא 'עקורה', כלומר לא מופיעה בפוסקים (לפחות ברובם),

ונראה כי הם מתעלמים ממנה.

סוגיית שבת קכא: קטן שבא לכבות

כאשר מתבוננים בסוגיית שבת קכא ע"א, המוזכרת ברש"י על החומש, מגלים התעלמות גמורה מדין שביתת בנו. המשנה שם עוסקת במצב בו פרצה דליקה בבית, ונכרי או קטן באים לכבות אותה. המשנה אומרת כך:

נכרי שבא לכבות, אין אומרים לו כבה ואל תכבה - מפני שאין שביתתו עליה. אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו, מפני ששביתתו עליה.

בגמ' שם מקשים על המשנה:

אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליה. שמעת מינה: קטן אוכל נבלות - בית דין מצווין עליו להפרישו. - אמר רבי יוחנן: בקטן העושה לדעת אביו.

לכאורה במשנה מבואר שקטן שאוכל נבלות (=עובר איסורים) אנחנו מצווים להפרישו, שהרי קטן שבא לכבות אין שומעין לו. אך ההלכה היא שקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו (ראה יבמות קיד ע"א ומקבילות). לכאורה הגמרא היתה צריכה מייד להביא את הפסוק שמצווה על שביתת בנו, וליישב שבשבת יש חידוש מיוחד שאדם מצווה על שביתת הקטנים, ולכן אם רואים קטן שעובר על איסורי שבת עלינו להפרישו לכל הדעות, אף שבשאר האיסורים להלכה אין חובה כזו.

לכאורה הגמרא מתעלמת מהייחוד של שבת לעניין זה, אף שהוא מופיע במפורש בפסוק. נציין כי גם בתירוץ הגמרא מעמידים בקטן שעושה על דעת אביו, כלומר האיסור קיים הואיל והקטן נחשב כשליחו של האב. יש שהסבירו זאת שמצב כזה נחשב כאילו אביו מאכילו בידיים. נציין כי בכל האיסורים התורה אוסרת לספות (לתת) אותם לקטן. (ראה ביבמות שם, לגבי איסור ספייה בידיים). נראה, אם כן, כי גם למסקנה אין ייחוד מבחינת איסורי בשבת לעניין קטנים.

בתוד"ה 'שמע מינה' (וכן הוא ברשב"א וריטב"א ועוד ראשונים שם) מוסיפים להקשות שכאן מדובר באיסור דרבנן, ובסוגיית יבמות מוכח שבאיסור דרבנן לכל הדעות אין חובה להפרישו. כלומר הם מדמים זאת לגמרי לגדרי קטן אוכל נבלות, ואינם רואים כל ייחוד באיסורי שבת. יש להעיר שגם בסוגיית יבמות מובאים איסורי שבת ביחד עם שאר האיסורים, ונראה שחז"ל לא ראו ייחוד באיסורי שבת ביחס לחובתנו כלפי קטנים, אף שהדבר מפורש בפסוק.

גם בתירוץ הגמרא, הראשונים מסבירים שקטן העושה על דעת אביו, הגדולים חייבים להפרישו, שכן הוא נחשב כאילו נתן לו איסור בידיים, ובכל איסורי התורה יש איסור לספות איסורים לקטן בידיים (גם לשיטה שאין חובה להפרישו מאיסור שנטל מעצמו). כלומר גם מסקנת הגמרא אינה מתפרשת כמתייחסת לדין שביתת בנו.

היוצא מן הכלל היחיד הוא הרשב"א, שאמנם על אתר מפרש כשאר הראשונים, אך בתחילת פ' מי שהחשיך (שבת קנג ע"ב) מפרש את הסוגיא כ**מכילתא** הנ"ל שהובאה ברש"י:

וכל שבגופו איכא איסורא דאורייתא אי אמרינן לקטן למיעבד איכא נמי איסורא דאורייתא דכתיב לא תאכלום קרי ביה לא תאכלום, ואמרינן ביבמות פרק חרש (קיד, א) לא יאמר אדם לתינוק הבא לי חותם הבא לי מפתח אבל מניחו תולש מניחו זורק, ולעיל (קכא, א) נמי תני' קטן שבא לכבות אין שומעין לו, ואוקימנא בגמרא בקטן העושה על דעת אביו, כלומר ועובר בזה משום לא תעשה מלאכה אתה ובנך.

הרשב"א כותב כאן שבמקביל לאיסור לספות איסורים לקטנים בידיים, ישנו איסור מיוחד על איסורי שבת, שנלמד מהפסוק "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך", אותו הבאנו למעלה. זוהי דעת יחיד, והיא מחדדת מאד את ההתעלמות הזועקת בגמרא עצמה. בפרט הדברים קשים שכן גם הרשב"א וגם רש"י שעל החומש הביא את הדרשה הזו, בפרושם לסוגיא עצמה הם מפרשים כמו כל שאר הראשונים. הסיבה לכך היא שבסוגיא עצמה ודאי לא מוזכר הפסוק הייחודי לשבת, ולכן משמע שהגמרא שם ודאי לא סברה שיש איסור מיוחד על שביתת בנו בשבת מעבר לחובה בשאר האיסורים.

היה אולי מקום לומר שהאיסור לספות איסורים לקטן בידיים נלמד משביתת בנו, ולכן להלכה אין להבחין בין איסורי שבת לשאר איסורים. אך הסוגיא ביבמות קיד ע"א לומדת את האיסור הזה משלושה מקורות שונים, שאף אחד מהם אינו איסור שבת. הסוגיא שם אף עושה צריכותא בין שלושתם, כלומר מסבירה מדוע צריך כל אחד מהשלושה. מכאן מוכח בבירור שאין מקור אחר לאיסור זה (פרט לשלושת אלו), ועל כורחנו ששביתת בנו היא איסור שונה, שהוא ייחודי לשבת. נציין כי הדברים מופיעים בעקיפין גם ב**יראים** (סי' קא):

ובענין הזה תניא התם במכילתא בנך ובתך אלו הקטנים שאתה מוזהר על שביתתם אתה אומר אלו הקטנים או אינו אלא הגדולים אמרת והלא כבר מוזהרים הם מה ת"ל בנך ובתך אלו הקטנים והיינו דתנן בשבת פרק כל

כתבי הקדש [קכא, א] קטן שבא לכבות אין שומעין מפני ששביתתו עליך. וביבמות פרק חרש [קיד א] מוקי לה ר' יוחנן בקטן העושה לדעת אביו אבל אם אינו עושה לדעת אביו אין אביו מוזהר על שביתתו כדאמרין ביבמות קטן אוכל נבלות וטריפות אין ב"ד מצוין להפרישו ובנך ובתך דקרא נמי דמוקמינן בקטנים בקטן העושה לדעת אביו שיודע שנוח לו לאביו ומתוך שאביו חפץ בעשותו עושה.

גם אצלו נראה לכאורה שהוא אינו מבחין באופן חד בין האיסור לספות איסורים לקטנים בידיים לבין החובה של שביתת בנו. אמנם ייתכן שהוא עוסק באיסורי שבת בלבד, אלא שלטענתו גדרי האיסור שם הם כגדרי האיסור לספות שאר איסורים לקטן, כלומר שאם הוא עושה את האיסור בעצמו אין חובה להפרישו, ורק לספות לו בידיים (או כשהוא עושה על דעת אביו, שזה כמו ספייה בידיים), הדבר אסור.

נציין כי דברי הרשב"א והיראים הללו חלחלו להלכה באופן קלוש (ראה במשנה ברורה סי' שלד סקס"ה, ובשער הציון שם סקנ"ד). רוב הפוסקים משמיטים זאת. עוד נעיר כי כמה וכמה אחרונים העירו על היחס בין איסור ספיית איסור לקטן לבין הציווי של שביתת בנו.³ אך ההתעלמות של ספרות ההלכה מן הציווי הזה, עדיין זועקת לשמים.

פתרון אפשרי: לשעתו ולא לדורות

הרמב"ם בשורש השלישי קובע שלא מונים מצוות שאינן לדורות. בתוך דבריו הוא מתייחס גם לפסוק שלנו, וכותב:

וכבר טעה גם כן זולתנו בשרש הזה ומנה בעבור שהצר לו היכולת ולא יבאו לראות כבלע את הקדש (ס"פ במדבר). ומנה לא יעבוד עוד (בהעלותך ח) בלויים. ואלו גם כן אינן נוהגות לדורות כי אם במדבר. ואף על פי שאמרו (סנה' פא ב) רמז לגונב את הקסוה לא יבואו לראות, ויש די ספוק באמרם רמז ושפשטיה דקרא אינו כן. ואינו גם כן מכלל מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שהתבאר בתוספתא (זבחים ספי"ב וכריתות פ"א ה"ב) ובסנהדרין (פג א)

³ ראה שו"ת חידושי הרי"ם, או"ח, סי' ג; שו"ת ארץ צבי, ח"א, סי' עה; שו"ת פרי יצחק, ח"ב סי' ג; שו"ת משכנות יעקב, סי' קיח; אחיעזר, ח"ג, סימן פא; אור שמח, הלכות שבת, פכ"ד, ועוד. כל אלו הניחו כמובן מאליהם שיש ציווי על שביתת בנו ותירצו באופנים שונים מדוע הגמרא מתעלמת ממנו, ומדוע הוא נחוץ במקביל לאיסור הכללי לספות לקטנים איסורים בידיים. אבל ההתעלמות של הגמרא של ספרות הפסק מן הציווי הזה זועקת, וקשה לקבל על כך תירוצים מקומיים כאלה או אחרים.

הרמב"ם קובע שהאיסור שעולה מפשוטו של מקרא (לא לראות את כלי השרת) אינו נמנה כי הוא לא לדורות. ואילו האיסור לגנוב כלי שרת, הנוהג לדורות, אינו נמנה מפני שהוא אינו פשוטו של מקרא, אלא רק 'רמז'.⁴

ר' ירוחם פערלא (הגריפ"פ) על ספהמ"צ לרס"ג מסביר שגם בה"ג אינו מונה את האיסור לראות את כלי השרת מפני שהוא אינו נוהג לדורות.⁵ את האיסור לגנוב כלי שרת הוא מונה מפני שלשיטתו מונים גם מצוות שנלמדות מדרשות. הוא טוען שיסוד לכך ניתן לראות בסוגיית הבבלי יומא נד ע"א:

ויאמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה. מתיב רב חסדא: (במדבר ד) ולא יבאו לראות כבלע את הקדש, ואמר רב יהודה אמר רב: בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם! - אמר רב נחמן: משל לכלה, כל זמן שהיא בבית אביה - צנועה מבעלה, כיון שבאתה לבית חמיה - אינה צנועה מבעלה.

ועל כך כותב רש"י שם:

בבית אביה - באירוסיה, אף ישראל במדבר עדיין לא היו גסין בשכינה. כלומר, יסוד האיסור היה במדבר מפני שישראל לא הרגישו חופשיים עם השכינה, כמו כלה בבית אביה לפני שמגיעה לבית בעלה. לאחר שהגיעה לבית בעלה היחס הוא חופשי יותר, ולכן ללוויים מותר לראות את כלי השרת. מסתבר שאותו יסוד עצמו יחול על איסור הנגיעה בכלי השרת. גם איסור זה נאמר רק לשעתו ולא לדורות, ולכן מוני המצוות לא מונים אותו.⁶ כך אכן מציע הגריפ"פ שם, ד"ה 'ואמנם'.

באופן עקרוני, נראה כי זהו פתרון אפשרי לכל ההלכות העקורות. הפסוקים לא נאמרו סתם, וההלכה לא עקרה פסוקים. ישנם פסוקים שנאמרו רק לשעתם ולא לדורות.⁷

⁴ די ברור שכוונתו היא שזה אינו הפשט אלא דרשה, והדברים מתיישבים עם שיטתו בשורש השני לפיה אין שני פירושים אמיתיים לאותו טכסט (הרמב"ן בהשגותיו שם חולק על זה). וראה בהשגות הרמב"ן כאן שהראה שלשון 'רמז' אצל חז"ל אינה מתפרשת בהכרח כאסמכתא.

⁵ ראה גם כלי חמדה בפרשתנו, אות ו.

⁶ אמנם לגביו הרמב"ם אף לא טורח לציין זאת, ונראה שהוא לומד שאין איסור נגיעה מדרשה, ולא בגלל שאיסורי כבוד כלי השרת שבפרשייה שלנו הם לשעתם ולא לדורות.

⁷ וזהו לשון המדרש בתחילת פרשת צו, שכל לשון 'צו' היא מייד ולדורות. כלומר זה לא מובן מאליו שכל לשון במקרא היא לדורות. ראה על כך במאמרנו לפרשת תצווה, תשסה.

ובכל זאת פסוקים עקורים

אמנם ההתעלמות של הפוסקים מן הפסוק הזה אומרת גם היא דרשני. היינו מצפים שיעוררו את עניין הציווי הזה, וכתירוץ יעלו את האפשרות שזה אינו ציווי לדורות. אך הפוסקים פשוט מתעלמים מכך.

גם הציווי של שביתת בנו מטריד מאותו אספקט. גם שם ישנה התעלמות מציווי מפורש בתורה, ושם האפשרות שמדובר בציווי לשעתו נראית בלתי סבירה. מדוע שיהיה הבדל בין ציווי השבת במדבר לבין ציווי השבת לדורות, או בין הציווי על החינוך במדבר ולדורות?

המסקנה היא שנראה כי ישנם פסוקים שנותרים עקורים להלכה, וההסבר לתופעה תמוהה זו אינו נעוץ כולו בהבחנה בין לשעה ולדורות. ייתכן שציוויים אלו נותרים כנורמות שאינן מצוות ממש, אך הן בכל זאת נדרשות מאיתנו, ולכן אין להן ביטוי בהלכה הפסוקה. ובכל זאת, היינו מצפים שתהיינה הערות על כך, ויעלו הסברים מדוע פסוקים אלו נאמרים דווקא בצורה כזו (כמו שראינו לגבי ראיית כלי השרת). על כן עניין הפסוקים העקורים נותר לדידנו בצריך עיון.

ג. היחס לאיסור גניבה

מבוא

ראינו שחז"ל לומדים בדרך דרש איסור על גניבת כלי שרת, ואיסור זה הוא ודאי איסור גמור לכל הדעות. השאלה האם הוא ממש דאורייתא או לא, שנוייה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

המנ"ח בתחילת ספר במדבר טוען כדבר פשוט שמי שגונב כלי שרת עובר גם על איסור 'לא תגנובו', כמו כל גנב ממון, דמה לי ממון הדיוט ומה לי ממון גבוה.⁸ הוא מסתפק האם חייבים גם על פחות משו"פ, והאם גם במצב כזה יחול דין קנאים פוגעים בו. בפרק זה נעסוק מעט ביחס בין איסור גונב כלי שרת לבין האיסור הרגיל של גניבה.

רשות ההקדש: כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה

הגמ' בסוגיית ר"ה ו ע"א עוסקת בשאלה האם מי שהפריש קרבן ולא הקריב אותו עבר על נדרו. על כך היא קובעת שבאמת לולא הפסוק היינו חושבים שאין

⁸ **בכלי חמדה** בפרשתנו, אות ז, מביא שגם מהרי"ט אלגזי בחידושו לבכורות טוען שיש גניבה מהקדש.

בכך עבירה מפני ש:

כל היכא דאיתיה - בי גזא דרחמנא איתיה.

כלומר בכל מקום הבהמה מצויה ברשות גבוה (שכן הקב"ה מלוא כל הארץ כבודו, והוא נמצא בכל מקום), ולכן כאילו הוקרבה על ידו (מבחינת קיום נדרו). 'בי גזא דרחמנא' הוא בית אוצרותיו של הקב"ה, שהוא כל העולם כולו. בסוגיית חולין קלט ע"א מביאים לעיקרון הזה מקור מהפסוק "מלוא כל הארץ כבודו", ומיישמים אותו לגבי שאלות נוספות, אמנם דומות:

אבל במקדיש תרנגולתו לבדק הבית, דלאו קדשי מזבח, דקדושת דמים בעלמא הוא, כיון דמרדה - פקעה קדושתיהו, וחייבת בשילוח; ושמואל אמר: כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתא, דכתיב (תהלים כד) לה' הארץ ומלואה; וכן אמר ר' יוחנן: במקדיש תרנגולתו לבדק הבית ומרדה, אמר ליה רבי שמעון בן לקיש: וכיון שמרדה פקעה ליה קדושתה! אמר ליה: בבי גזא דרחמנא איתא, דכתיב לה' הארץ ומלואה.

כלומר, תרנגולת שקודשה לבדק הבית וברחה, לפי ריו"ח קדושתה לא פוקעת שכן בכל מקום בו היא נמצאת היא כאילו עדיין מצויה ברשות הקב"ה, שמלוא כל הארץ כבודו.

דוגמא נוספת שמובאת שם בגמרא היא לעניין האחריות על הקדש שאבד. גם כאן כל עוד הוא מצוי בעולם הוא אינו נחשב כאבוד ביחס לקב"ה, מאותו טעם:⁹

דאיתמר: מנה זה לבדק הבית ונגנבו או נאבדו, רבי יוחנן אמר חייב באחריותן עד שיבואו לידי גזבר, וריש לקיש אמר: כל היכא דאיתיה - בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב לה' הארץ ומלואה.

ומקרה שלישי נוגע לאחריות על חפצים שהוקדשו ואבדו, וגם שם כל עוד הם בעולם אין עליו חיוב לשלם כי הם עדיין ברשות הקב"ה בכל מקום שיימצאו: **והתנן: האומר שור זה עולה בית זה קרבן, מת השור נפל הבית - אינו חייב באחריותן, שור זה עלי עולה בית זה עלי קרבן מת השור ונפל הבית - חייב לשלם! ה"מ היכא דמת השור ונפל הבית חייב לשלם - דליתנהו, אבל היכא דאיתנהו, כל היכא דאיתיה - בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב לה' הארץ ומלואה.**

כל אלו הן דוגמאות שנוגעות לאחריות על אבדן, ולהגדרת רשות ההקדש, אך לא בהכרח לדיני קניין.

⁹ החילופים בין ריו"ח ור"ל נדונים שם בגמרא, ואכ"מ.

האם אפשר לגנוב מהקדש?

לכאורה לאור האמור לעיל נראה שלא ניתן לגנוב מהקדש, שכן בכל מקום בו תימצא הגניבה היא עדיין ברשות ההקדש. זוהי השלכה אפשרית של העיקרון הזה לגבי דיני קניין. האם הרחבה זו אכן נכונה?

הגמרא בכתובות ל ע"ב עוסקת בשאלה האם זר שאכל תרומה מתחייב לשלם עליה, או שמא עונש המיתה בידי שמים שהוא מתחייב בו, פוטר אותו מהתשלום (מדין קים ליה בדבריה מיניה). הגמרא אומרת שנחלקו בזה אביי ורבא, לרבא הוא חייב ולאביי פטור. על כך שואלת הגמרא:

ולאביי פטור? והאמר רב חסדא: מודה ר' נחוניא בן הקנה, בגונב חלבו של חבירו ואכלו - שהוא חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שבא לידי איסור חלב; אלמא דמעידנא דאגביה קנייה, מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל ליה, הכא נמי בעידנא דאגביה קנייה, מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל ליה!

הגמרא אומרת שיש הבדל בזמנים בין קניית התרומה לבין העבירה של אכילתה. הקנייה מתרחשת מיד כשמגביה אותה, ואילו העבירה של האכילה מתבצעת אח"כ. ואם עונשי המיתה והממון אינם בו-זמניים אין פטור של קים ליה בדבריה מיניה.

בשטמ"ק שם הקשה על הנחת הגמרא שמשעת ההגבהה קונה את התרומה, וטוען שתרומה היא קדושה ודבר קדוש אינו נקנה, שכן "כל היכא דאיתא ביה גזא דרחמנא איתיה". כלומר הוא גוזר מהסוגיות שראינו למעלה את העיקרון שאי אפשר להוציא ממון מרשות ההקדש, ולכן אי אפשר לגנוב מהקדש.

כדי ליישב זאת, השטמ"ק מחלק בין תרומה לבין הקדש. התרומה היא ממון כהן ולא ממון ההקדש, ולכן לגביה לא שייך לומר שבכל מקום היא מצויה ברשות בעליה. הכהן הוא בשר ודם, ורשותו היא כרשותו של כל אדם אחר. אם כן, הקדושה של התרומה היא רק לעניין הלכותיה, אבל מבחינה ממונית היא שייכת לאדם פרטי (הכהן) ולא להקדש, ולכן אותה אפשר להוציא מרשות בעליה, וממילא גם לגנוב.

אם כן, למסקנת השטמ"ק עולה כי הקדש של ממש (בניגוד לתרומה) באמת לא ניתן לגנוב, שכן בכל מקום הוא נותר ברשות גבוה.

ומה באשר לגנוב כלי שרת?

מסקנה זו כמובן מעוררת שאלה גדולה על דברי בעל המנ"ח שהובאו למעלה, לפיהם הגונב כלי שרת עובר גם על איסור גניבה רגיל. כך מקשה בנו של בעל

כלי חמדה (מובא בספרו, בפרשתנו באות ז). כיצד אפשר לגנוב כלי שרת, הרי בכל מקום שהם נמצאים הוא 'בי גזא דרחמנא'? כלי שרת דומים להקדש ולא לתרומה, שכן הם שייכים לרשות גבוהה, אם כן לפי דברי השטמ"ק הנ"ל לא ניתן להוציאם מרשות זו.¹⁰

יש להעיר כי הוא מקשה את קושייתו רק ביחס לאיסור 'לא תגנובו', כיצד ניתן ליישם אותו על כלי שרת (כלומר על בעל המנ"ח). אך למעשה ניתן להרחיב את הקושי גם ביחס לעצם האיסור של גונב את הקסוה. גם אם מי שגונב כלי שרת אינו עובר על 'לא תגנובו' אלא רק על 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש', עדיין לא ברור כיצד ניתן לראות אותו כגנב גם ביחס לאיסור הזה? הרי גם כאן מדובר על מעשה גניבה, ואם כלי שרת אינם בני גניבה אזי גם האיסור הזה אינו יכול לחול לגביהם.

גניבה בקרקע

הגמרא (ראה סוכה ל ע"ב – לא ע"א, וכן בב"ק צה ע"א-ע"ב) אומרת שקרקע אינה נגזלת. והנה בעלי התוס' בכמה מקומות (ראה ב"מ סא ע"א, ומהרש"א ופנ"י שם) מסבירים שאין כלל איסור גזילה וגניבה בקרקע. לעומת זאת, רש"י (דברים יט, יד) מביא בשם הספרי שיש בכך לאו. כלומר, לפי רש"י מה שהגמרא אומרת הוא שאין חובת השבה בקרקע, והיא אינה נקנית לגזלן. אבל לדעתו הגזל קרקע בהחלט עובר גם הוא בלאו של 'לא תגזול' (או 'לא תגנובו').¹¹

בעל הכלי חמדה טוען שיש לתלות את השאלה של גזילת הקדש במחלוקת הראשונים לגבי גניבת/גזילת קרקעות. מחלוקת זו נוגעת בשאלה האם העובדה שקרקע אינה יוצאת מרשות בעליה לעולם מכריחה שלא יהיה גם איסור בגניבת קרקע. לפי תוס' הסבורים כי בקרקע אין איסור, אזי ברור שבכל מקום שאין הוצאה מרשות לא שייך איסור. לעומת זאת, לפי רש"י וסיעתו יכול להיות איסור גניבה גם במקום שאין בכלל הוצאה מרשות הבעלים. לפי זה, גם בגונב כלי

¹⁰ אמנם בשוגג ניתן, שכן הקדש יוצא לחולין במעילה בשוגג. לכן גם יש פסוק שממעט גונב מהקדש מכפל, וכנראה מדובר על גונב בשוגג. אבל בכלי שרת אין מעילה שמוציאה אותם לחולין, ולכן שם אינו רלוונטי.

¹¹ לדיון ומראי מקומות, ראה עמק הנצי"ב לספרי (שופטים פיסקה מוח סי' קפח), מל"מ הל' מלוה ולוה פ"ד ה"א, מנ"ח מצווה רכט, לח, תקכב, קו"ש ב"ק אות ק, חזו"א או"ח סי' קנ סקכ"ב ד"ה 'ב"מ', קה"י ב"ק סי' לו והוספות לסוכה בעניין סוכה גזולה. להלכה פסקו הרמב"ם גניבה פ"ו הי"א וספהמ"צ ל"ת רמו והשו"ע חו"מ סי' שעו שיש איסור לאו.

שרת ניתן להגדיר איסור גניבה. אמנם לא ניתן להוציא דבר מרשות ההקדש, אך בהחלט לא הכרחי להסיק מכאן שלא יכול להיות איסור גניבה על כלי שרת. בדיוק כמו בקרקע, כך גם בכלי שרת יש איסור גם בלי הוצאה מרשות ההקדש. כאן ניתן אולי לחלק בין איסור 'לא תגנובו' לבין איסור 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש'. לגבי איסור 'לא תגנובו' נחלקו הראשונים: לפי תוס' גדר האיסור הוא הוצאה מרשות, וכשאין הוצאה כזו אין איסור. אם כן, גם בכלי שרת לא יהיה איסור 'לא תגנובו'. ולרש"י גדר האיסור הוא עשיית מעשה שיכול לקנות בהסכמת הבעלים (וכשאין הסכמה הוא לא קונה), כמו בקרקע. ולפי זה, בהחלט ייתכן שגם בכלי שרת שייך איסור 'לא תגנובו'.¹²

לגבי איסור 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש', כאן ייתכן שכולם יסכימו שהאיסור הוא לעשות מעשה שיכול להקנות במקרה של הסכמה, וזה בדיוק היסוד המחודש שהתורה אסרה ביחס לכלי שרת, ולכן היא לא הסתפקה באיסור 'לא תגנובו' הרגיל.¹³

הצעה לפתרון: צמצום העיקרון של 'כל היכא דאיתא'

ניתן לפתור את הבעייה הזו באמצעות ויתור על הנחתו של השטמ"ק הנ"ל. כפי שכבר הערנו, בגמרא עצמה לא מופיע יישום של העיקרון של 'כל היכא דאיתא' ביחס לדיני הקניין. הוא מופיע ביחס לאחריות על הקדש אבד וכדו'. בנושא זה הגמרא קובעת שאבידה מהקדש אינה אבידה, וביחס להקדש זה עדיין קיים. ברם, ביחס לקניין יש מקום לומר כי יש אפשרות לקנות דברי הקדש, וברגע שקנינו אותם הם יצאו מרשות ההקדש, וזה גופא מחזק את הקניין שעשינו. ההוצאה מרשות ההקדש והקנייה באות כאחד.

אם כן, לפי השטמ"ק אמנם לא ניתן יהיה לגנוב כלי שרת, ולכן גם לא יהיה איסור בגניבתם, אך שיטתו אינה הכרחית, וייתכן שבעל המנ"ח חולק עליה. לדעתו העיקרון של 'כל היכא דאיתא' נאמר רק לגבי אחריות ולא לגבי דיני הקניין.

¹² אמנם היה מקום לחלק ולומר שבהקדש אין בכלל אפשרות של הוצאה מרשות, בניגוד לקרקע חולין שיוצאת מרשות הבעלים בהסכמתו, ולכן כאן גם רש"י יודה שלא שייך בכלל איסור גניבה.

¹³ ייתכן שזו הסיבה מדוע הכל"ח מקשה זאת דווקא על איסור 'לא תגנובו' ולא על האיסור של 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש'. כמובן שלפי זה לא יהיו בכלי שרת שני האיסורים, זאת בניגוד להנחתו הנ"ל של בעל המנ"ח.

הצעה נוספת לפתרון: שני סוגי הקדש

ייתכן שניתן לפתור את הבעייה הזו בצורה שונה. קרבן שאדם פרטי מקדיש לשם הקרבה הופך להקדש. כעת הבעלים עליו הוא רשות הגבוהה (כמובן שה'בעלים' לעניין הכפרה הוא המקריב), ולכן נאמר לגביו "כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה". כפי שראינו, תרומה גם היא סוג של קודש, אך זהו סוג שונה. בעליו הוא הכהן הפרטי, ולכן לגביו לא חל העיקרון של 'כל היכא דאיתא'.

ניתן להעלות אפשרות שכלי השרת גם הם סוג שונה של הקדש, שהבעלים שלו אמנם אינו אדם פרטי, אך הוא גם אינו הקב"ה (=רשות גבוהה), אלא כלל ישראל. הקרבן עצמו מגיע מהאדם הפרטי (קרבן יחיד) או מכלל ישראל (קרבן ציבור) אל הקב"ה, ולכן לאחר שהוקדש הוא נחשב כברשותו של הקב"ה, אך כלי השרת אינם מיועדים להקרבה. אלו הם אמצעים של עם ישראל אשר משמשים אותם לשם עבודת הקודש, ולכן כלי השרת נחשבים כמצויים ברשות כלל ישראל ולא ברשות הקב"ה. רשות של כלל ישראל אינה בכל מקום, ולכן לגביה לא נאמר 'כל היכא דאיתא', וניתן לגנוב ממנה.

אולי ניתן להביא רמז לדבר מהדין שכלי שרת חייבים להיקנות מכספי הציבור (ראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ז), וכן בגדי כהונה (ראה יומא לה).¹⁴ לאור דברינו כאן ניתן להסביר כי הסיבה לכך היא שהם אמורים להיות בבעלות הציבור כולו. קרבנות ציבור נקנים גם הם מכספי תרומת הלשכה, אך לאחר הקדשתם הם הופכים ל'ממון גבוה' ולא לרכוש הציבור שכן הם מיועדים להקרבה לה' (הציבור הוא ה'בעלים' לכפרה ולא הבעלים הממוני).

ניתן אולי להסביר זאת באופן מעט שונה, על בסיס אותה הנחה (שהבעלים הוא הציבור). גם אם נאמר שהכלל 'כל היכא דאיתא' תקף גם לגבי כלי שרת, עדיין ניתן לטעון שכלי שרת בכל זאת יכולים להיקנות (ולהיגנב) מההקדש. במאמרנו לפרשת כי-תשא עסקנו במצב בו נעשית עסקה בין אדם לבין קולקטיב אליו הוא עצמו שייך. עמדנו שם על כפל הפנים במצב כזה: מחד, קשה להקנות את הדבר כי מעשה הקניין לא יכול להיעשות מיד אל יד של אותו אדם. מאידך, קל מאד להקנות את החפץ שכן הקונה הוא כבר בעלים עליו במובן כלשהו. המצב בו אנו עוסקים כאן הוא דומה. אדם רוצה לקנות חפץ מבעלים שהוא קולקטיב שכולל אותו עצמו (=הציבור). טענתנו היא שהוא יכול לעשות זאת ביתר קלות מאשר מעשה קניין רגיל, ולכן גם אם אין כאן הוצאה מרשות ההקדש שכן "כל היכא

¹⁴ ראה על כך את מאמרנו לפרשת כי-תשא, תשסז, שם עמדנו על המשמעות של הבעלות הציבורית הזו לדיני קניין.

דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה", מכיון שהוא עצמו חלק מהבעלים הוא כן יכול לקנות זאת. מעשה קניין קלוש מספיק כדי לקנות את החפץ. ההשלכה מדברינו היא שאמנם לא ניתן לגנוב או לקנות בהמות קרבן, שכן בכל מקום הן מצויות ברשות הקב"ה, אך כלי שרת ודברי קדושה שהם בבעלות כלל ישראל ניתנים לגניבה ולקנייה. נעיר כי חידוש זה, אף שהוא נראה לנו, אינו מתאים לתפיסה המקובלת לגבי הקדש, והוא טעון בדיקה נוספת. אנו רק מציעים אותו כאן כדי להסביר את העמדה הבעייתית של בעל המנ"ח וסיעתו.

הערה מקדושת בדק הבית

לפי ההיגיון שהצענו לעיל, יש מקום להעיר שגם דברים שקדושים בקדושת בדק הבית אינם ברשותו של הקב"ה אלא ברשות כלל ישראל, ולכן גם לגביהם היינו מצפים שלא ייאמר העיקרון של 'כל היכא דאיתא'. ואכן בסוגיית ר"ה ו ע"א הכלל הזה מובא ביחס לקדושת הגוף של קרבן. ברם, כפי שראינו, בסוגיית חולין הכלל מיושם גם לגבי קדושת בדק הבית (כמו תרנגולת שהוקדשה לבדק הבית ועוד, ע"ש).

צירוף שני כיווני הפתרון: סיוג ההרחבה של 'כל היכא דאיתא'

כדי להסביר זאת ניתן אולי לצרף את שני כיווני הפתרון שהצענו: אמנם הכלל של 'כל היכא דאיתא' נאמר גם ביחס לקדשי בדק הבית, אך זה דווקא לגבי דיני האחריות. אדם לא חייב באחריותם של קדשי בדק הבית כל עוד הם בעולם, שכן בכל מקום שהם נמצאים הם ברשות גבוהה. ברם, לגבי דיני קניין יש מקום לומר שקדשי בדק הבית אינם דומים לקדשי מזבח, ולכן הם ניתנים להקנאה, ומסיבה זו ניתן גם לגנוב אותם.

בהצעה זו אנו מסייגים את הכלל 'כל היכא דאיתא' בקדשי בדק הבית, וטוענים שניתן ליישם אותו רק ביחס לחיובי אחריות אך לא להרחיב אותו ביחס לדיני קניין (כמו שעשה השטמ"ק ביחס לקדשי מזבח).

ההסבר לכך יכול להיות הניסוח השני שהוצע למעלה: אם אכן היכולת לקנות חפץ מקולקטיב שהקונה כלול בו היא קלה יותר, אזי ניתן לומר שאמנם כאן החפץ אינו יוצא מרשות ההקדש, אך בכל זאת מכיון שהבעלים הוא הציבור שכולל את הקונה, ניתן לקנות את החפץ גם בלי הוצאה מרשות המוכר. לכן הכלל 'כל היכא דאיתא' אמנם רלוונטי לדיני אחריות על אבדן, אך הוא לא יפריע לביצוע הקניין. לעומת זאת, בקדשי מזבח, שהבעלים הוא הקב"ה, ההשלכות תהיינה גם לגבי האחריות וגם לגבי הקניין.

מסקנות

1. אנו מוצאים בהלכה מצב של 'פסוקים עקורים', כלומר ציוויים מפורשים בפסוקים שאינם נכללים בהלכה. הבאנו שתי דוגמאות: שביתת בנו, איסור ראיית כלי שרת.
2. הצענו שני סוגי הסבר לתופעה זו: א. חז"ל הבינו שהציווי הזה אינו ציווי הלכתי מחייב אלא נורמה חוץ-הלכתית. ב. הציווי נאמר לשעתו ולא לדורות.
3. יש איסור לגנוב כלי שרת שנלמד מדרשה.
4. האחרונים דנים האם יש בכך גם איסור של 'לא תגנובו' הרגיל.
5. בגמרא מופיע עיקרון שהקדש נמצא בכל מקום ברשות גבוה (לא ניתן להוציאו משם): 'כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה'. זה מופיע ביחס לחיוב אחריות על הקדש שהופרש ואבד.
6. מהגמרא ומדברי השטמ"ק עולה הרחבה של היסוד הזה לדיני קניין, לפיה אין אפשרות לקנות או לגנוב חפצי קדושה (פרט לתרומה שהיא ממון הכהן). מכאן קשה הן על האיסור הייחודי לגנוב כלי שרת והן על יישום האיסור הכללי לגבי כלי שרת.
7. יש מקום לחלק בין שני סוגי האיסור לגבי קושיא זו. ייתכן שזה יקשה רק לגבי האיסור הכללי ולא לגבי האיסור הייחודי (שיתפרש כאיסור לעשות מעשה גניבה של כלי שרת).
8. העלינו כמה אפשרויות לבאר את האיסור על גניבה בכלי שרת: א. אין הלכה כדברי האומר שיש גניבה בהם (וזה כמובן רק לגבי האיסור הכללי, שכן האיסור הייחודי נאמר רק על כלי שרת). ב. כלי שרת הם הקדש ששייך לכלל ישראל (לא כמו הקרבנות שהם הקדש ששייך לגבוה), ולכן לא נאמר לגביהם שבכל מקום הם נמצאים ברשות ההקדש. ג. הכלל הזה נאמר גם לגביהם (שבכל מקום הם ברשות גבוה), אבל מכיון שהם בבעלות כלל ישראל כל יהודי יכול לקנות אותם גם בלי להוציא אותם מרשות ההקדש (כפי שראינו במאמר לפרשת כי-תשא).
9. האפשרות האחרונה מבוססת על הבחנה בין שני היישומים של העיקרון 'כל היכא דאיתא' בקדשי בדק הבית: לגבי אחריות הוא נאמר אך לגבי דיני קניין לא.

