

מושגים:

תקציר:

במאמר זה אנו יוצאים מתוך פרשנות של האחרונים למעשה יהודה ותמר, ומגיעים למסקנה שייבום של קטן הוא מעשה הלכתי, על אף שקטן אינו חייב במצוות. יתר על כן, המעשה הוא מעשה מותר, על אף שבהיעדר מצוות ייבום אמור להתעורר איסור ערוה של אשת אחיו. מכאן אנו מציגים כמה דוגמאות נוספות של קיומי מצוות באופנים שאינם מחוייבים. דוגמא ראשונה וידועה היא 'מצוות קיומיות', כלומר מצווה שאין חובה לקיימן ואין איסור בביטולן, אך אם עושים אותן יש בכך משום קיום מצווה. לאחר מכן אנו מציגים עמדות הלכתיות שראויות במי שאינו מצווה ועושה כמקיים מצווה במובן כלשהו. עמדות אלו מעוררות מייד את השאלה מהו היחס בין מצוות קיומיות לבין מי שאינו מצווה ועושה. אנו מציעים כמה אפשרויות הבחנה הלכתיות בין שתי הקטגוריות הללו. מתוך דברינו עולה כי המונח 'מצווה' הוא בעל משמעות רחבה הרבה יותר ממה שאנו רגילים למצוא בו. זו אינה רק חובה שמוטלת עלינו ע"י התורה, אלא סוג פעולות שקרויות 'עבודת השם', גם אם אין בהן משום קיום חובה הלכתית, ואולי אף אם אין כלל ציווי. נקודה זו תחזור ותידון אצלנו בעז"ה גם במאמרים נוספים בעתיד.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין ייבום של קטן מבט על סוגי מצוות וקיומים

מבוא

בפרשתנו מובא המעשה של יהודה ותמר. תמר נישאת לער, בנו של יהודה, ומשזה מת היא נישאת לאונן אחיו. לאחר שגם הוא מת, היא ממתינה לשלה שיגדל (בראשית לח, יא):

וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְתָמָר פְּלִתוּ שְׁבִי אֲלֵמְנָה בֵּית אָבִיךָ עַד יִגְדַּל שְׁלָה בְנִי כִּי אָמַר פֶּן יָמוּת גַּם הוּא כְּאָחִיו וְתִלְדִּי תָמָר וְתֵשֵׁב בֵּית אָבִיהָ:

הטיעון שבפסוק אינו ברור. אם יהודה חושש שהיא אישה קטלנית (ראה יבמות סד ע"ב, ורמב"ם איסוי"ב פכ"א ה"י"א ושו"ע אהע"ז סי' ט ה"י"א), אז עליו לומר לה שלא תמתין לשלה כלל. מעבר לכך, אם אכן זה היה החשש שלו, כיצד הוא אמור להיפתר בכך שנמתין ששלה יהיה גדול יותר? ואכן בסופו של דבר היא כלל אינה נישאת לשלה, גם כשהוא כבר גדל. מסיבות אלה, רש"י בפירושו על הפסוק הזה מפרש:

כי אמר וגו' - כלומר דוחה היה אותה בקש, שלא היה בדעתו להשיאה לו:

אך הרמב"ן בפירושו כאן מקשה על רש"י כמה קושיות, ויש להוסיף אליהן את העובדה שבהמשך יהודה מודה שהיא צדקה ממנו (אך בכל זאת אינו נותן אותה לשלה), ומסיק:

והנכון בעיני שהיה שלה ראוי ליבם, אבל לא רצה אביו שייבם אותה ועודנו נער פן יחטא בה כאחיו אשר מתו בנעוריהם, כי נערים היו, אין לאחד מהם שתים עשרה שנה, וכאשר יגדל וישמע למוסר אביו אז יתננה לו לאשה. וכאשר המתינה ימים רבים וראתה כי גדל שלה בעיניה, והוא עודנו נער לאביו כי אין לו עשר שנים והיה ממתין לו עוד, אז מהרה תמר ברב תאוותה להוליד מזרע הקדש ועשתה המעשה הזה:

בספר חידושי הגר"י על התורה מציע כיוון שלישי להסביר את דברי יהודה לתמר. מחד, הוא הולך כשיטת רש"י שתמר היה לה דין קטלנית. מאידך, הוא הולך כשיטת הרמב"ן שיהודה התכוין ברצינות להשיאה לשלה. הגר"י מסביר שתמר אכן היתה קטלנית, ולשאת אישה כזו אסור מחמת הסכנה. אלא שבמקום בו ישנה מצוות ייבום אין דין קטלנית, שכן המצווה מגינה על היבם מפני הסכנה. אך כשהיבם הוא קטן, הוא אינו מקיים מצווה, ולכן הוא אינו מחוסן מפני הקטלנות שלה. מסיבה זו אמר יהודה לתמר לחכות עד שיגדל שלה.

מצאנו כעין הסבר זה גם בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק אהע"ז סי' י:

ולענין גוף הדבר שנסתפק אם שייך ביבם איסור משום קטלנית והביא מדברי הרמב"ם ידע שזה זמן רב אמרתי מסברא שומר מצוה לא ידע דבר רע... ולדידי ניהא דזה פשוט דבאיסור אזלינן בתר רובא ובסכנה לא אזלינן בתר רובא... ולדעת ר"מ דחייש למעוטא קטן אסור לייבם שמא ימצא סריס אלא דקיי"ל כרבנן דאזלינן בתר רובא, ובעובדא דתמר שהיה שלה קטן שם נזדמנו שניהם איסור וסכנה וחדא תליא באידך אם הוא סריס אין כאן מצות יבום ויש כאן איסור אשת אח וגם סכנתא דקטלנית ואם אינו סריס יש כאן מצות יבום וממילא ליכא סכנתא והורה יהודה כהלכה שצריכה להמתין עד יגדל שלה לדעת שאינו סריס ואף דלענין איסור אזלינן בתר רובא מ"מ פן ימות וכו' ולענין סכנה חיישינן למיעוט וממילא לא דחה אותה בקש והורה כתורה...

גם הוא מחדש שביבם לא שייך לחשוש לסכנה של קטלנית, וגם הוא מסביר כך את דברי יהודה לתמר. אמנם את הציפייה ששלה יגדל הוא מסביר אחרת (וראה בזה עוד להלן).¹

א. ייבום של קטן

מבוא

מצב הייבום טומן בחובו סתירה הלכתית: מחד, אשת אח אסורה על כל יהודי כערווה. מאידך, כשמת אדם בלי בנים אחיו חייב לייבם את אלמנתו. כלומר המצווה הזו אינה רק ציווי הלכתי רגיל, אלא היא מכילה גם היתר של איסור חמור (ערוות אשת אח). כאשר אין מצווה לייבם קיים איסור על האח לשאת את האלמנה, שכן היא אסורה עליו כאשת אח.

מעמדו של יבם קטן

כידוע, הבגרות הביולוגית אינה חופפת לבגרות ההלכתית. על פי ההלכה ילד בן תשע נחשב ראוי לביאה, אך הוא עדיין אינו בן מצוות. מה הדין כאשר נפטר אחיו של ילד כזה, והאלמנה (שבעצמה יכולה להיות בוגרת לגמרי) עומדת לפניו ליבום? מחד, מבחינה ביולוגית הוא יכול לבוא עליה,

¹ כמובן שהנחתם של הגר"י והנוב"י שמדובר כאן בייבום הלכתי של ממש היא בעייתית (ראה רמב"ן שמשביר זאת במסגרת מנהג הייבום שנהג באותם ימים).

מאיך מבחינה הלכתית הוא אינו בר מצוות ייבום. היינו מצפים שבמצב כזה יחול עליו ועליה איסור אשת אחיו. והנה המשנה ביבמות קיא ע"ב אומרת על כך:

יבם קטן שבא על יבמה קטנה - יגדלו זה עם זה; בא על יבמה גדולה - תגדלנו.

אם כן, על אף שאין על הקטן מצווה לייבם, הביאה שלו אינה נחשבת כביאת איסור (שהרי מצד היבמה הגדולה היה צריך להיות כאן מעשה איסור גמור). זהו סוג של ייבום לא מלא.

כך גם פוסק הרמב"ם (הלי' יבום פ"א ה"ז, וראה גם שו"ע אהע"ז סי' קסז ה"ב):

נבר בארנו בהלכות אישות שבן תשע שנים ויום אחד ביאתו ביאה ודבר זה הלכה מפי הקבלה, לפיכך יבם קטן שבא על יבמתו אם היה בן תשע שנים ויום אחד יקיים, אבל אינו חולץ עד שיגדיל ויבדק שהרי איש כתוב בפרשה + דברים כ"ה ז' ט' + לענין חליצה, ואם היה פחות מזה אין ביאתו ביאה, וביאת בן תשע אינה קונה קנין גמור לפיכך אין יבמתו נותרת לזר עד שיבא עליה אחר שיגדיל או עד שתחלץ כמו שיתבאר.

יש לשים לב שהקטן הזה אינו יכול לחלוץ, שכן חליצה נעשית רק ע"י גדול. לעומת זאת, לייבם הוא אמנם יכול, אך זה לא 'קניין גמור'. כיצד עלינו להתייחס למעשה כזה? האם יש כאן קיום מצווה? אם לא, אז מדוע אין כאן איסור?

ייבום בקטן: שיטת תוס'

הגרי"ז שהזכרנו למעלה כותב שזהו מעשה ייבום אך לא מצוות ייבום (ולכן היבם הקטן אינו מוגן מסכנות של קטלנות). המקור לדברי הגרי"ז הוא מתוד"ה יתגלי מילתא' (יבמות לה ע"ב). המשנה שם עוסקת בדן מי שייבם אישה ונמצאה מעוברת:

הכונס את יבמתו, ונמצאת מעוברת וילדה, בזמן שהולד של קיימא - יוציא, וחייבין בקרבן, ואם אין ולד של קיימא - יקיים.

כלומר אם מתברר שיש לה בן, אז היא לא היתה חייבת ייבום, ולכן הוא עבר בשוגג עבירת אשת אח, ועל כך הוא מביא קרבן. בגמ' שם מובאת מחלוקת ריו"ח ור"ל האם ביאת מעוברת היא ביאה או לא, ור"ל סובר שלא.

הרמב"ם פוסק כר"ל, וכך הוא מסכם (הלי' יבום פ"א הכ"ב):

הכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת מפרישין אותן וממתינין לה, אם הפילה יחזור ויקיים ואם ילדה אפילו מת ביום שנולד הרי זה מוציאה בגט וחולץ לה ואחר כך תהיה מותרת לאחרים, ואם נתקיים הולד שלשים יום אחר שנולד הרי זה ולד של קיימא ואינה צריכה ממנו גט מפני שהיא ערוה עליו.

והנה התוס' שם מקשה על ר"ל:

וא"ת לריש לקיש הכונס יבמתו מעוברת והפילה אמאי פטור מן הקרבן כיון דביאת מעוברת לא שמה ביאה א"כ אשת אח שלא במקום מצוה היא?

כלומר אם אכן ביאת מעוברת אינה נחשבת כביאת ייבום, אזי הוברר כי הוא לא קיים מצוות ייבום כשם עליה. אם כן, ביאתו היא איסור ערוה של אשת אח (בשוגג, כמובן), ומדוע הוא פטור מקרבן? ועל כך הם מתרצים:

ואר"י דאפ"ה לא מחייב מידי דהוה אקטן שבא על יבמתו גדולה דאמר לקמן (דף לט) דתגדלנו.

כלומר תוס' מדמים זאת למצבו של יבם קטן שבא על יבמתו, שעל אף שלא קיים מצווה בכל זאת לא עבר עבירה והם ממשיכים לחיות יחד. בשני המקרים הללו יש מעשה שאינו קיום של מצוות ייבום, ובכל זאת אין כאן איסור אשת אח.

ייבום בקטן: שיטת רש"י

המשותף לשני המקרים הוא כנראה שבשניהם ישנה זיקת ייבום, ולכן אף שהמעשה אינו מהווה מצוות ייבום, עצם קיומה של הזיקה מתיר את איסור אשת אח. אמנם שיטת רש"י ביבמות נב ע"ב (ראה שם בתוד"ה 'או דילמא' שחולק עליו בזה) היא שזיקה לבדה אינה מתירה את איסור אשת אח. לפי רש"י רק קיום המצווה מתיר את האיסור, ולא עצם קיומה של זיקת ייבום. לפי רש"י נראה כי עלינו להסיק מכך שהיבם הקטן אינו עובר על איסור אשת אח, שאותו קטן גם מקיים את מצוות ייבום. בלי המצווה לא היה ניתן האיסור.²

כידוע, קטן אינו חייב במצוות. החובה לקיים מצוות מוטלת אך ורק על יהודי בוגר (שהביא שתי שערות, או מעל גיל 13). כיצד ייתכן שלפי רש"י היבם הקטן מקיים בביאתו את מצוות ייבום, הרי הוא כלל אינו בר קיום מצוות? לשם כך עלינו לסקור כמה סוגים של קיום מצוות.

מצוות חיוביות וקיומיות

תוס' ריב"א בפי' בא (הביאו בקובץ שיעורים קידושין סי' קמג) כותב כך:

יש לך דברים שמקבלים שכר עליהם בעשיתן ואין מקבלין עליהם עונש כשאין עושים אותה. כגון מצה מליל ראשון ואילך רשות, ומ"מ כתב באכילת הששה עשה, שנאמר

² כן משמע להדיא גם בשו"ת נוב"י שהבאנו מדבריו לעיל, שכן הוא מסביר את הדחייה של הייבום של תמר ושלה בכך שיש לחכות עד שיבורר ששלה אינו סריס ולא בכך שרק כגדול הוא מתחייב במצווה.

"שבעת ימים מצות תאכלו". וזהו שפירש במכילתא לפי שנה 'ימים', כלומר אם אכל מצה כל ז' ימים קיים שבעת ימים מצות תאכלו. לילות מניין? כלומר אם אכל מצה כל שבעה לילות מניין שקיים פסוק ומקבל שכר? ת"ל: "עד יום האחד ועשרים".

מצות העשה הרגילות הן מצוות 'חיוביות', כלומר אנחנו מחוייבים לעשות אותן. לדוגמא, הנחת תפילין מוטלת כחובה על כל יהודי בכל יום חול. מי שהניח תפילין קיים מצוות עשה, ומי שלא הניח תפילין ביטל עשה. אך מתברר שמעבר לקיום של המצוות בהן אנחנו מחוייבים, ישנם סוגי מצוות וסוגי קיום נוספים.

ראשית, ישנן מצוות קיומיות (בניגוד למצוות חיוביות). לדוגמא: מצוות תלמוד תורה, מעבר לק"ש בוקר וערב, לפחות לדעת כמה ראשונים אינה חובה כלל (ראה, לדוגמא, בפ"י הרא"ש לנדרים ח ע"א). אין פירוש הדבר שמי שלומד תורה מעבר לחובה המינימלית כלל אינו מקיים מצווה. הוא מקיים מצווה אך אין חובה לעשות זאת. לשון אחר: אם הוא למד הוא בהחלט קיים מצווה, אך אם לא – הוא לא עבר עבירה (שלא כמו במקרה של תפילין הני"ל).³ הוא הדין לגבי צדקה מעבר לשיעור המחוייב (שליש השקל, או מעשר). אולי ניתן להכניס כאן גם תפילות נדבה וכדו'. מצוות אלו אינן חובות, וקיומן הוא הכרעה של האדם שמחליט לעשות זאת.

נעיר כי אנו לא מכירים מצוות שמנויות במניין המצוות, שכל כולן קיומיות. שתי הדוגמאות שהבאנו (ת"ת וצדקה) הן מצוות חיוביות עד לרף מינימלי, ומעבר לו יש רכיב קיומי. ניתן היה לחשוב על תרומה לבית המקדש (הקדש), או הערכה (ערכי עליו וכדו'), כמצווה קיומית. אך מניסוח הרמב"ם נראה שהוא מבין את המצוות הללו כמצוות על בי"ד ועל האדם למלא את החובות שקיבל על עצמו, ולא שהמעריך קיים מצווה בכך.⁴ בסעיף הבא נראה מצבים שנראים כמו מצווה קיומית, אך יסודם אינו בהגדרה של המצווה אלא במצבו של המצווה (צד"י שרוקה, וא"ו סגולה).

דבר הרשות וקיום מצווה כמי שאינו מצווה

כאמור, החלוקה בין מצוות חיוביות וקיומיות עדיין לא ממצה את כל האפשרויות. כיצד מתייחס דבר הרשות למצווה קיומית? לדוגמא, שיפור המידות, לאותן דעות שאין מצוות עשה לעשות זאת.⁵ האם שיפור מידה, לאותן דעות שהוא אינו חובה הלכתית, הוא מצווה קיומית? ודאי שלא. אין כאן קיום מצווה כלל. זוהי פעולה חיובית וחשובה, אך מבחינה הלכתית-פורמלית אין כאן פעולת מצווה.

ומה בדבר נשים שמקיימות מצוות עשה שהזמן גרמן? לפי רוב הראשונים הן יכולות לקיים אותן, ותהיה לכך משמעות של קיום מצווה כמי שאינו מצווה ועושה. לגבי ברכה על המצוות הללו, נחלקו הראשונים והפוסקים, ואכ"מ. האם זוהי מצווה קיומית? מסתבר שלא. הן כלל אינן מצוות במצווה זו, ולכן גם כשהן מקיימות אותה אין כאן קיום ממשי של מצווה דאורייתא. זה לא אותו דבר כמו מצוות תלמוד תורה לגברים בחלק הקיומי (=מעבר לק"ש בוקר וערב). אך האם זוהי התנדבות בעלמא? האם זה אינו אלא דבר הרשות (כמו שיפור המידות)? האם בכלל יש כאן משמעות של מעשה מצווה מבחינה הלכתית? מסתבר שזה אינו דבר הרשות רגיל. בודאי לפי אותם פוסקים שמתירים להן לברך על מצוות אלו, קשה לסווג אותן כדבר הרשות בעלמא.

לדוגמא, הראב"ד בתחילת פירושו לתו"כ דן במחלוקת האם נשים סומכות רשות או לא. נשים אינן מצוות בסמיכת קרבנות, ונחלקו בגמ' האם יש להן רשות לסמוך סמיכה גדולה (שיש בה משום איסור עבודה בקודשים) או לא. אם כן, בעל העמדה שנשים רשאיות לסמוך על הקרבן אף שהן אינן מצוות בסמיכה, מתיר להן את איסור עבודה בקדשים.

מכאן מסיקה אחת הדעות המובאות בראב"ד שם שנשים אשר מקיימות מצוות עשה שהזמן גרמן יכולות לעשות אותן בדיוק כמו האנשים, גם אם הן כרוכות באיסור. לדוגמא, נשים ששמות ציצית בבגדן, יכולות לשים את הציצית גם באופן שיש בהם איסור כלאיים (לדוגמא: ציצית של צמר על בגד פשתן). אף שהן אינן מחוייבות במצוות ציצית, ולכאורה הליכה בבגד כזה יהיה בה איסור כלאיים, הנשים יכולות ללכת כך.

אם כן, קיום מצווה כמי שאינו מצווה ועושה אינו דבר הרשות גרידא (סביר שאין להתיר כלאיים לצורך שיפור המידות, או מעשה טוב אחר). מאידך, כפי שהערנו חייבת להיות משמעות לכך

³ מבחינה הלכתית פורמלית. המושג 'ביטול תורה' מקובל גם על הרא"ש, שכן ישנה תביעה ללמוד תורה גם מעבר לדרישות ההלכתיות הפורמליות.

⁴ נציין כי יש מן הראשונים והאחרונים אשר מתייחסים למצוות כמו ציצית, או שחיטה, כמצוות קיומיות. הסיבה לכך היא שאין חובה ללכת עם בגד של ארבע כנפות עליו להטיל בו פתילים. רק אם אדם רוצה ללכת עם בגד של ארבע כנפות עליו להטיל בו פתילים. אך דומה כי זוהי קביעה מבלבלת שראוי להימנע ממנה. מצוות אלו אינן מצוות קיומיות אלא מצוות חיוביות מותנות. אם אדם רוצה ללבוש בגד של ארבע כנפות הוא חייב להטיל בו ציצית. לכן זוהי מצווה חיובית, אלא שהיא מותנה בכך שנוצרה ללבוש בגד של ארבע כנפות. בה במידה לא היינו מכנים את מצוות ברכת המזון מצווה קיומית, שכן אדם יכול לא לאכול לחם וממילא הוא גם לא יצטרך לברך. לעומת זאת, מצוות תלמוד תורה מעבר לפעמיים ביממה, או צדקה מעבר לשיעור המינימום, הן מצוות שאינן תלויות במאמה, וכל כולן נעשות מתוך החלטתו של האדם שמקיים אותן. רק אלו הן מצוות קיומיות באמת.

⁵ לרוב הדעות יש מצווה לשפר את המידות, והיא כלולה במצווה ללכת בדרכיו של הקב"ה.

שנשים כלל אינן מצוות במעשהז"ג. לכן קיום של המצוות הללו כמי שאינו מצווה ועושה, אינו יכול להיות זהה למושג של מצווה קיומית. מצווה קיומית היא מצווה לכל דבר, וישנם כאלו שמצווים עליה (אף שמחמת אופייה היא אינה מחייבת אותם לפעול בהכרח). לעומת זאת, מצוות עשה שהזמן גרמן כלל אינן פונות לנשים. הן אינן מצוות במצוות אלו, ולכן קשה לראות במעשיהן קיום מצווה ממש.

ייבום של קטן

לאור דברינו עד כאן עולה הגדרה מתבקשת למעשה ייבום של קטן: הקטן אינו עושה את הייבום כמצווה קיומית, שכן ייבום היא מצווה חיובית (אלא אם חולץ). מאידך, זה אינו דבר הרשות, כי זה מתיר לו את איסור אשת אה. המסקנה היא שייבום של קטן הוא כמי שאינו מצווה ועושה. כמו שנשים מקיימות מצוות עשה שהזמן גרמן גם אם הן כרוכות באיסור, כך הקטן מקיים מצוות ייבום שכרוכה באיסור. כפי שכותבים הפוסקים, הייבום הזה אינו מתיר את האלמנה (לדוגמא אם הוא מת כקטן. ראה בשו"ע אבהע"ז סי' קסד), שכן אין כאן מעשה ייבום גמור, אך די בו כדי להתיר לקטן וליבמה את איסור אשת אה (גם לפי רש"י, הסובר שהזיקה לבדה לא מספיקה לכך).

'אינו מצווה ועושה' מול מצווה קיומית

מאחר שהגענו למסקנה שקיום מצווה על ידי קטן הוא קיום מצווה כמי שאינו מצווה ועושה, כמו אישה שמקיימת מצווה שהיא אינה מצווה בה, עלינו לחזור ולשאול את עצמנו במה זה שונה ממצווה קיומית? בשני המקרים יש במעשה קיום של מצווה, ובשני המקרים אין חובה לקיימה. ובכל זאת, כפי שהערנו, לא סביר שזוהי מצווה קיומית. לגבי נשים אולי היה מקום לומר שהחובה שמוטלת על הגברים מופחתת לגביהן, אך לגבי ייבום בקטן זה פחות סביר: הרי ייבום הוא מצווה חיובית ולא קיומית, ובד"כ אין יבם אחר שיכול להתיר את היבמה לשוק. גם התחושה האינטואיטיבית היא שישנו הבדל בין מצווה קיומית, שהיא מצווה מנוייה, לבין קיום כמי שאינו מצווה ועושה שהוא בכלל מחוץ לחשבון המצוות. מצוות קיומיות יכולות להיכלל במניין המצוות, אך מעשיו של מי שאינו מצווה ודאי לא שייכים לשם. לפני שננסה להגדיר טוב יותר את ההבדל, וגם את המושג 'מצווה', נראה כמה דוגמאות קרובות לעניין זה.

חפצא של תפילה

במאמרנו לפי תולדות הערנו שגם לפי הרמב"ן, הסובר שכל התפילה היא מדרבנן (למעט תפילה בעת צרה), ייתכן שכשהאבות התפללו לתפילתם היה שם חפצא של תפילה. למה הכוונה? את המושג הזה חידש ר' חיים מבריסק בספרו על הרמב"ם, בהלי תפילה פ"י ה"ו, שם הוא כותב שתפילת נדבה וחובה אינן מצטרפות זו לזו, מפני שהן מסוגים שונים. תפילת נדבה אינה חובה עלינו, אבל יש לה שם תפילה. זה אינו רק אקט נפשי-סובייקטיבי, אלא מעשה בעל משמעות הלכתית. זהו סוג של מציאות רוחנית, שקרויה 'מצווה'. לא במובן של חובה שמוטלת עלינו, אלא במובן של יש נורמטיבי מופשט: חפצא של תפילה. ניתן להרחיב את המושגים הללו לקיום המצוות על ידי האבות בכלל. כל המצוות שהאבות קיימו (ראה במאמרנו לפי תולדות) יכולים להתפרש כחפצא של מעשי מצווה, אף שהם לא היו מצווים במצוות כחובות לפני מתן תורה.

חפצא של תלמוד תורה

כעין זה מצינו באחרונים ביחס לתלמוד תורה. להלכה פסק בשו"ע שנשים מברכות ברכת התורה, אף שאינן מצוות במצוות תלמוד תורה. ישנן כמה ראיות לכך שברכת התורה אינה ברכת המצוות רגילה, ולא נוכל להאריך בהן כאן. לעצם העניין כתבו כמה וכמה אחרונים שברכות אלו נאמרות על 'חפצא של תלמוד תורה'.⁶ נשים אמנם אינן חייבות במצוות תלמוד תורה, אך הן שייכות בקיום מעשה של תלמוד תורה. מה פירוש 'מעשה של תלמוד תורה'? לכאורה פירוש הדבר פשוט פעולה של לימוד תורה. אבל זה מוסכם שגוי אינו בתורת תלמוד תורה, אף שבפועל הוא ודאי יכול ללמוד תורה. אם כן, מה חסר לו ביחס לנשים? מה יש בנשים הלומדות תורה שאין בגוי שלומד תורה? הרי שניהם אינם מצווים ועושים.

מסתבר שהנשים שייכות בפעולה ההלכתית-רוחנית, שקרויה 'תלמוד תורה', וגויים לא. אנו פוגשים שוב מושג של 'חפצא של מצווה', להבדיל ממעשה במשמעותו היומיומית. זהו מעשה בעל משמעות הלכתית, אף שהוא אינו קיום של חובה הלכתית, וכנראה אפילו לא מצווה קיומית (מצוות תלמוד תורה כנראה אינה מוגדרת כמצווה קיומית לנשים, שהרי אפילו לגברים שחייבים בה היא קיומית).

קיום מצווה בשעת הפטור: קטן שהגדיל בין שני פסחים

⁶ ראה מנ"ח מצווה תל סק"ה, עמק ברכה סי' א, ח"י הגרי"ז הל' ברכות ד"ה 'והנה', דבר אברהם ח"א סי' טז סק"א בדברי השואל (שהיה ר' אלהנן וסרמן).

נחלקו תנאים האם פסח שני הוא תשלומין למי שלא עשה פסח ראשון, או שמא הוא קרבן בפני עצמו (שמחוייב בו רק מי שלא עשה פסח ראשון). הרמב"ם פוסק בפ"ה מהל' ק"פ ה"א שפסח שני הוא רגל בפני עצמו. והנה הרמב"ם שם בה"ז כותב:

גו שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבין לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור.

ישנן כאן שתי הנחות: קטן שלא עשה פסח ראשון חייב בפסח שני. את זה אולי ניתן להבין לאור העובדה שפסח שני אינו תשלומין לראשון אלא חובה עצמאית. סו"ס ודאי שהקטן לא עשה פסח ראשון (גם אם לא היה חייב בו), ולכן הוא חייב בפסח שני. אולם דווקא על רקע זה סוף דברי הרמב"ם נראים תמוהים: אם שחטו עליו בראשון הוא פטור מפסח שני. כיצד עלינו להבין את ההלכה הזו? מה מועיל מה ששחטו עליו פסח ראשון, הרי הוא כלל לא היה בר חיובא כקטן?

ר' חיים מבריסק בחידושי על הלכה זו מביא את הגמרא בר"ה כח, שם מבואר שאם מישוהו קיים מצווה בעת שהיה פטור ממנה הוא לא נפטר מחובתו. לדוגמא, שוטה שאכל מצה ונשתפה, חייב לשוב ולאכול מצה בשנית, שכן אכילת המצה הקודמת אינה נחשבת כמצווה. **הטורי אבן** שם מוסיף שאם יש עבד, שהוא פטור מאכילת מצה כמו אישה, ובכל זאת אכל מצה, ולאחר מכן נשתחרר, הוא חייב לאכול מצה שוב. קיום מצווה בשעת הפטור אינו מוציא ידי חובה.

ברור שגם קטן שאכל מצה והגדיל, חייב לשוב ולאכול מצה. אכילתו הקודמת אינה נחשבת כקיום מצוות אכילת מצה. אם כן, מקשים נושאי הכלים של הרמב"ם (ראה **כס"מ** על אתר, ועוד), כיצד קטן ששחטו עליו פסח נפטר מפסח שני?

ר' חיים מסביר שיש הבדל בין מצוות פעולה לבין מצוות שבעקבותיהן נוצרת חלות כלשהי. במצוות פעולה, כמו אכילת מצה, כשקטן מבצע אותן הוא לא עשה מאומה. לעומת זאת, במצוות כמו הקרבת קרבן פסח אמנם הקטן לא קיים את מצוות הקרבת הפסח, אך במציאות פסח הוקרב עליו. כדי להיפטר מהקרבת פסח שני די בכך שהפסח הוקרב עליו, ולא צריך⁷ שהוא יקיים את מצוות הקרבת הפסח, ולכן אם נשחט על קטן פסח ראשון הוא פטור מפסח שני.

בניסוח שלנו נאמר שהקטן הוא בר הקרבה, גם אם אינו בר קיום מצוות ההקרבה. החפצא של הקרבת פסח שייכת גם לגבי קטן, על אף שהוא אינו מחוייב במצווה זו (כמו גם בכל מצווה אחרת).

אם כן, קיום מצוות בשעת הפטור אינו פוטר את האדם מלחזור ולקיים אותן. יש להדגיש שדין זה נאמר גם לפי השיטות שאישה (או עבד) יכולים לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן (כמו אכילת מצה), וכפי שראינו יש בזה קיום מצווה. ועדיין, גם לשיטות אלו, את חובתם הם לא קיימו. הרי לנו הבדל בין אינו מצווה ועושה לבין מצווה קיומית. אמנם במקרה של קטן ששחטו עליו פסח ההבדל הזה נעלם, בגלל ששחיטת פסח על קטן (ואולי כל המצוות שמגדירות מצב) דומה בעניין זה למצווה קיומית ולא לעשייה בשעת הפטור.

סיכום ביניים

למדנו שיש כמה הבדלים בין קיום מצוות שאנו לא מצוויים בהן לבין מצוות קיומיות. במצוות קיומית זהו קיום לכל דבר ועניין. אמנם אין שם חובה אך זוהי הגדרת ואופי המצווה. בקיום של מי שאינו מצווה ועושה אין בכלל 'חפצא של מצווה'. יש אולי חפצא של תלמוד תורה, או חפצא של תפילה, אך לא חפצא של מצוות ת"ת או מצוות תפילה. לכן לא ניתן לצאת ידי חובה בקיומים הללו.

ראינו שקיום כמי שאינו מצווה ועושה לפי הגר"ז אינו מגן על העושה מפני הסכנות הכרוכות במצווה (אולי תהיה כאן השלכה לעניין שלוחי מצווה אינן ניזוקין). לכן קטן שמייבם שהוא אינו מצווה ועושה, אף שיש במעשיו סוג של קיום מצווה, זו אינה ממש מצווה, אפילו לא קיומית.

ראינו שלגבי אינו מצווה ועושה יש מחלוקת האם הוא יכול לעשות זאת במקום שיש איסור (כמו כלאיים בציצית לנשים). מה בדבר מצוות קיומיות? האם אפשר לקיים אותן גם במקום איסור? האם זה מוסכם? אם כן, אזי כאן נמצא עוד הבדל בין מצווה קיומית לבין אינו מצווה ועושה. ומה לגבי עוסק במצווה פטור מן המצווה? האם כלל זה נאמר גם על מצוות קיומיות? ומה לגבי אינו מצווה ועושה? גם כאן יש מקום לחפש הבדל בין שתי הקטגוריות.

עוסק במצווה פטור מן המצווה

בעל **נתיבות המשפט** סי' עב סק"ז, עוסק בשומרים שמעיקר הדין אינם חייבים לטפל בחפץ שבידיהם, והם החליטו להכניס את עצמם לחיוב זה. האם במצב כזה הטיפול בחפץ פוטר אותם מנתינת צדקה לעני (וכך הם הופכים לשומרי שכר, מדין 'פרוטה דר' יוסף') או לא? הוא מסיק שאין פטור של עוסק במצווה פטור מן המצווה במי שהכניס את עצמו לחיוב במצווה. קו"ח שמדובר כאן על מי שכלל אינו חייב בה, כמו נשים שמקיימות מצעשה"ג וכדו'.

⁷ חלוקה זו שונה מן החלוקה שהוצגה במאמרנו לפ' בראשית בין מצוות פעולה למצוות תוצאה. כאן אנו לא עוסקים בהגדרת החובה ההלכתית אלא בשאלה האם ישנה תוצאה עובדתית-הלכתית לפעולת המצווה.

בתשובות **הר צבי** להג"ר צבי פסח פרנק, או"ח ח"ב סי' קג דן בכך גם הוא, בקשר לזקן ואינה לפי כבודו שאינו חייב לטפל באבידה, ובכל זאת הכניס את עצמו לחיוב. מסקנתו שם היא שונה. לדעתו ודאי שיש פטור כזה (ולכן אותו זקן הוא שומר שכו), וכך הוא מביא גם בשם ר"ש סלנט. אמנם נראה שיש לחלק בין שני הנדונים. בזקן ואינה לפי כבודו ודאי יש מצווה קיומית. אם הוא מקפיד על כבודו הוא פטור, אבל אם אינו מקפיד ומחליט להשיב את האבידה הוא עושה מצווה גמורה. אם כן, זהו נדון של מצווה קיומית של השבת אבידה. לעומת זאת, בשומר משכון (שמחליט לקחת משכון), הוא הכניס את עצמו למען עצמו לשמירה שממנה נגזרת המחוייבות לטפל בחפץ. כאן זה דומה יותר לאינו מצווה ועושה, ואף גרוע מכך שהרי באופן בסיסי הוא עוסק למען עצמו.

וראה שם שהקשה על דברי ה**נתיבות** מתוד"ה 'ואם נטל', ב"מ כה ע"ב, שם מבואר שאם אדם נטל אבידה שהיא בספק הינוח (ספק אם הנוחה שם, וכלל לא אבדה, או שמא זוהי אבידה), שלכתחילה אסור לקחת אותה בכלל אלא צריך להשאיר אותה במקומה. ובכל זאת, אם נטל הוא נעשה שומר שכר לפי ר' יוסף. הגרצ"פ טוען שיש כאן אפילו קו"ח: הרי בספק הינוח אסור היה לקחת את האבידה, ובכל זאת כשנטל הוא נפטר מנתינת צדקה לעני. אז קו"ח מי שמוותר לו ליטול את האבידה שהוא עוסק במצווה.

ולפי דברינו ייתכן שזה לא קשה. ה**נתיבות** עוסק במקרה שהמעשה נעשה לטובת עצמו (כמו מי שלקח משכון), ושם הוא אינו נחשב כעוסק במצווה. אבל מי שנטל אבידה בספק הינוח, על אף שיש בכך איסור, עשה זאת כדי להשיב את האבידה לבעליה, ולכן הוא עוסק במצווה, בדיוק כמו זקן ואינה לפי כבודו.

בכל אופן, העוסק במצווה קיומית פטור מן המצווה, אבל העוסק במצווה קיומית שהיא למען עצמו אינו נפטר, וקו"ח שאם הוא עוסק במצווה שהוא כלל אינו מצווה בה נראה שאינו נפטר ממצווה אחרת מדין עוסק במצווה פטור מן המצווה.

עשה דוחה ל"ת

הזכרנו למעלה את המחלוקת שמביא הראב"ד לגבי קיום מצוות עשה שהזמן גרמן ע"י נשים במצב שזה כרוך באיסור. לגבי מצוות עשה קיומית, נראה שישנה הסכמה שהיא דוחה ל"ת. ראה בתוד"ה 'התכלת', מנחות לח ע"א (בתחילת התוס' לגבי הוספת חוטים בציצית באיסור כלאיים), וב**שפת אמת** שם.⁸ וב**חמדת ישראל**, קונטרס ינר מצווה' (עמ' 8) דן באכילת קודשים קלים וטוען שהיא מצווה קיומית, ונאמר בה עשה דוחה ל"ת.⁹ אם כן, זהו עוד הבדל בין אינו מצווה ועושה לבין עשה קיומי.

ואולי נוכל לבאר בזה את דברי הר"ן בקידושין לב ע"א, שכותב שיש יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן, מפני שאנשים נצטוו והן גם שייכות במצוות אלו שהרי נוטלות עליהן שכו. וב**קובץ שיעורים** שם סי' קמב-קמד הקשה מדוע צריך את שתי הסיבות הללו גם יחד? לפי דברינו ייתכן שאילו המצווה הזו לא היתה מוטלת על אנשים, אזי היה כאן קיום של מי שאינו מצווה ועושה גרידא, שאינו מאפשר לברך (שכן זה כלל אינו קיום מצווה). אבל אם האנשים נצטוו על כך כחובה, אזי הפעולה הזו מוגדרת כחובה. כעת אפשר לפרש את הפטור של נשים כהפיכת המצוות לקיומית (ולא ממש כמי שאינו מצווה ועושה), ולכן ניתן לברך עליהן. כך גם לשון הראב"ד בתחילת התו"כ לגבי קיום מצוות עשה שהזמן גרמן ע"י נשים רומזת על תפיסה כזו: "שכך נתנה בתורה, לאנשים חובה ולנשים רשות". כך גם עולה מדברי ה**קו"ש** שם בסי' קמג. לכן במצוות שמוטלות על כוהנים (כמו להיטהר, או לאכול חולין בטהרה), אם יעשה אותם ישראל זה ודאי יהיה חסר כל ערך, וללא ספק אין כאן קיום מצווה, וגם במקום שיש ברכה הוא לא יוכל לברך עליהן. אמנם מכאן עולה שיש זיהוי, לפחות דה-פקטו, בין אינו מצווה ועושה לבין מצווה קיומית.

משמעות ההבדל: מהי מצווה?

ההבחנות העמומות הללו מעוררות כמה וכמה שאלות. אנו רואים שיש מצוות שהן חובה ויש מצוות שהן רשות (קיומיות). יש מצוות שכלל אין מוטלות עלינו אפילו כרשות, ובכל זאת יש ערך בעשייתן. יש דבר הרשות בעל ערך שכלל אינו מצווה (כמו שיפור המידות לחלק מהדעות). ויש דבר רשות גמור, שאין בעשייתו כל ערך.

אם כן, המונח 'מצווה' אינו מתפרש באופן שהיינו חושבים במושכל ראשון: ציווי של הקב"ה שמוטל עלינו כחובה. מצווה היא סוג של עובדה נורמטיבית. מי שמקיים את פעולת המצווה (כמו נשים שלומדות תורה) אינו רק עושה פעולה עובדתית (כמו גוי שלומד תורה), אלא עוסק במשהו שמצוי בספירה רוחנית-נורמטיבית כלשהי. גם האבות שהתפללו לא רק עשו פעולה שהטרימה את

⁸ אמנם זוהי מצוות עשה חיובית מותנה, אך בד"כ מדמים אותה למצווה קיומית כי אפשר לא להיכנס לחיוב, וזה כמו 'אפשר לקיים שניהם'. וכמובן שיש גם מקום לחלק ביניהם.

⁹ יש שדנו לגבי ייבום האם דוחה ל"ת כיון שאפשר בחליצה (ראה **סאגת אריה** סי' לג בתחילת וסוף הסימן, ו**שושנת העמקים** כלל כ, עמ' 135 ד"ה 'עוד יש לשאול'). אמנם גם זה מקרה חריג, שכן ייבום הוא מצווה שיש לה אלטרנטיבה (חליצה), והדעות חלוקות לגבי היחס ביניהן.

זמנם, אלא כנראה גם קיימו מצווה במובן כלשהו. קיום המצווה שלהם אינו רק פעולה סובייקטיבית של עבודת השם, אלא כניסה לספירה מציאותית אחרת. אם כן, 'מצווה' אינה רק חובה דתית, אלא הגדרת ספירה שונה במציאות: הספירה של המצוות. זה משהו שמצוי מעבר למעשים טובים גרידא. יש כאן עבודת השם במובן הדתי-רוחני. נעיר כי הרמב"ם בספ"מ"צ, עשה צה-צו מרחיב עוד יותר את המושג 'מצווה', וכולל בו עובדות נורמטיביות נוספות, שבפועל אין להן בכלל השלכה הלכתית ישירה, ואכמ"ל בזה. אחת ההשלכות של הבחנה זו נוגעת לדברי בעל הקו"ש שם בס"י קמג-ד. הוא כותב שמדברי הראב"ד עולה שהכלל עשה דוחה ל"ת אינו מבוסס על ביטול המצווה אלא על קיומה. כוונתו לומר שההבדל בין מצוות עשה חיובית לבין אינו מצווה ועושה הוא רק בשאלה האם יש עוון בביטול המצווה או לא. לדעתו בשני המקרים הקיום הוא אותו קיום. אך לפי דברינו כאן יש הבדל גם בקיום: במקרה הראשון מקיימים מצווה (וכך גם בעשה קיומי), ואילו במקרה השני (כשאינו מצווה ועושה) רק עושים מעשה טוב ותו לא.