

מושגים:

שני סוגי כללים : אפריורי ואפוסטריורי.
לאיזה משניהם יש חריגים?
פיצול בין החובה במצווה לבין האחריות לקיומה.
פיצול בין מי שמחוייב במצווה לבין מי שנענש על ביטולה : בקטנים ובציבור.
במצוות ציבוריות אדם אינו יכול לקיים את המצווה אך יכול לבטלה.
מצוות ציבוריות מתקיימות ומתבטלות בו זמנית.
מצוות שמוטלות על קטנים.
טיבן של ההכללות המדעיות : מעמדן של תיאוריות פנומנולוגיות.

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות הקהל. ראשית הגמרא מציגה את המצווה הזו כחריג בכלל שנשים פטורות ממעשהז"ג, ומתוך כך אנו נזקקים לכלל 'אין למדים מן הכללות'. אנו מבחינים בין שני סוגי כללים (אפריוריים ואפוסטריוריים), ומסיקים שבניגוד לאינטואיציה הראשונית בכלל אפריורי ישנה סבירות גבוהה יותר לקיומם של חריגים. במהלך הדברים אנו מציעים אנלוגיה בין כללי ההלכה לבין הכללות מדעיות ואחרות, ודנים על טיבן של כל סוגי ההכללות, ועל משמעותם של החריגים. מסקנתנו היא שהכללה שיש לה חריגים עדיין יכולה להיחשב מדוייקת בתכלית, אלא שהיא אינה החוק היחיד שפועל בזירה.
לאחר מכן אנו עוברים לבחון את מצוות ההקהל, בה אנו מוצאים שיש חיוב לנשים, ולדעות מסויימות גם לקטנים, ואולי אף לעבדים. כל החריגים הללו מוליכים אותנו למסקנה שמצווה זו היא מצווה שמוטלת על הציבור, ולכן כל אלו חייבים בה.
אנו עומדים על אופיין הייחודי של המצוות הציבוריות, ובפרט על שתי פתולוגיות שקיימות בהן :
1. מי שמצווה אינו בהכרח מי שאחראי לקיום (כמו בחובות שמוטלות על קטנים). המצווה הוא הציבור, ומי שמבטל יכול להיות גם יחיד. לכן יחיד יכול לבטל מצווה ציבורית אך לא לקיים אותה.
2. ייתכן מצב שהמצווה תתקיים ותבטל בו-זמנית.
טענתנו היא שיש להבחין בין המחוייב במצווה לבין מי שאחראי לקיומה. בקטנים האחראי הוא ההורים או הבי"ד, ובציבור האחראים הם הפרטים שנכללים בו. בסוף דברינו אנו מביאים כמה דוגמאות והשלכות להבחנה זו, ובפרט לגבי מצוות קריאת התורה.

מצוות הקהל

מבט על קיום וביטול של מצווה

מבוא

בפסוק מפתיע וחריג (דברים לא, ט) התורה מספרת לנו:

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָה אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנְּשָׂאִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית יְקֹוֹק וְאֵל כָּל זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל:

נראה שכאן משה רבנו מסכם את כל מה שהוא אומר, וכותב את ספר התורה כפי שהוא מוכר לנו כיום. מייד לאחר התיאור הקצר אודות כתיבת ספר התורה, התורה בדברים פרק לא, י-יג, מצווה אותנו על מצוות הקהל:

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֶּץ שִׁבְעֵי שָׁנִים בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחֹג הַסְּכּוֹת: בָּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לִרְאוֹת אֶת פְּנֵי יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֹדֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאֲזִנֵיהֶם: הַקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלַמַּעַן יִלְמְדוּ וַיִּרְאוּ אֶת יְקֹוֹק אֱלֹהֵיכֶם וְשִׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת: וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלַמַּדּוּ לִירְאֵה אֶת יְקֹוֹק אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:

מצווה זו מנויה אצל כל מוני המצוות. הרמב"ם בספחמ"צ עשה טז כותב כך:

והמצווה הי"ו היא שצונו להקהיל את העם כלו בשני מסוכות בכל מוצאי שמיטה ולקרוא קצת פרשיות ממשנה תורה באזניהם והוא אמרו יתעלה (וילך) הקהל את העם האנשים והנשים והטף וכו'. וזו היא מצוות הקהל. ובפרק ראשון מקדושין (לד א) עם אמרם כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות הקשו בתלמוד ואמרו והרי הקהל דמצות עשה שהזמן גרמא היא ונשים חייבות בה ובארו בסוף המאמר אין למדין מן הכללות. וכבר התבארו משפטי מצוה זו כלומר איך יקרא ומי יקרא ואי זה דבר יקרא בשביעי ממסכת סוטה (לב א, מא א):

במאמרנו השבוע נעמוד על טיבה של מצוות הקהל, וכדרכנו נראה בה כמה היבטים מטא-הלכתיים מעניינים.

א. הקדמה מתודולוגית: 'אין למדים מן הכללות'

מבוא

נפתח את המאמר בדיון על הכלל 'אין למדים מן הכללות', שעומד בבסיס הדיון התלמודי בחיוב נשים בהקהל. ממנו נצא לדיון במצוות הקהל עצמה.

מצוות עשה שהזמן גרמן

המשנה בקידושין כט ע"א קובעת את הכלל:

וכל מצות עשה שהזמן גרמא - אנשים חייבין, ונשים פטורות, וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא - אחד האנשים ואחד הנשים חייבין. וכל מצות לא תעשה, בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא - אחד האנשים ואחד הנשים חייבין, חוץ מבל תקיף ובל תשחית ובל תטמא למתים.

נראה שהמשנה קובעת כלל גורף ומדויק, שכן היא אפילו מונה את יוצאי הדופן והחריגים הבודדים.

והנה הרמב"ם פוסק את הכלל הזה בהלי עכו"ם פי"ב ה"ג:

כל מצות לא תעשה שבתורה אחד אנשים ואחד נשים חייבין חוץ מבל תשחית ובל תקיף ובל יטמא כהן למתים, וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי ב הפסח ואכילת הפסח ושחיתותו והקהל ושמחה שהנשים חייבות.

פתאום עולים כאן כמה חריגים לצד השני (כלומר מצוות שתלויות בזמן נשים חייבות בהן). כיצד זה מתיישב עם הכלל שקבעה המשנה?

הגמרא עצמה מעלה את השאלה הזאת, בסוגיית קידושין לג סוע"ב:

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

וכלל הוא? הרי מצה, שמחה, הקהל, דמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות! ותו, והרי תלמוד תורה, פריה ורביה, ופדיון הבן, דלאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא, ונשים פטורות! אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ, דתנן: בכל מערבין ומשתתפין, חוץ מן המים ומלח; ותו ליכא? והאיכא כמהין ופטריית! אלא, אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ.

הגמרא מביאה כמה יוצאי דופן, ושואלת כיצד הם מתיישבים עם הכלל של המשנה. על כך עונה ריו"ח במימרא מפתיעה: "אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ". כלומר כללים אינם מבטאים אמיתות מדוייקות, ואפילו כשבעלי הכלל טורחים ומציינים את יוצאי הדופן אין בכך ערובה שלא ימצאו יוצאי דופן נוספים.

'אין למדין מן הכללות': שני סוגי כללים

דומה כי מימרא מפתיעה זו משיבה אותנו לשאלת היחס בין כללי ופרטים (ראה במאמרנו לפרשת האזינו, תשסה, ועוד). מהי משמעותם של הכללים ההלכתיים? האם הם מבטאים עיקרון מהותי שמאגד את כל הפרטים הכלולים בהם, או שמא אין כאן אלא אגד מקרי של פרטים? ובדוגמא שלנו: האם הכלל שפוטר נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן הוא כלל מהותי, כלומר יש סיבה שקשורה לצד המשותף של כל המצוות הללו שפוטר את הנשים מעולן, או שמא הכלל מבטא איגוד טכני של הפרטים: לאחר שסרקנו את כל המצוות שנשים פטורות מהן, מצאנו שהצד השווה לכולן הוא שהן תלויות בזמן. אנחנו לא בהכרח מניחים שהתכונה הזו היא שעומדת בבסיס הפטור, אך זו הכללה נוחה שמייעלת את השימוש בזיכרון (יש לזכור שהתורה שבע"פ עברה בעל-פה והיו כמה וכמה אמצעים שנקטו בכדי לסייע ללומדים לזכור אותה).

בניסוח אחר נוכל לשאול זאת כך: האם הכלל קדם לפרטים, או שמא הפרטים הם שיצרו את הכלל? האם הכלל הוא אפריורי (קודם לבחינת הפרטים, ואף קובע אותם), או אפוסטריורי (מגיע לאחר צפייה בפרטים)? הכלל הטכני הוא כלל שמהווה סיכום של תצפיות במקרים הפרטיים, ואילו הכלל המהותי בד"כ קודם לפרטים, ולמעשה הוא זה שקובע אותם. לפי התפיסה הזו, הפטור של נשים אינו נקבע בכל מצווה לחוד, אלא מתוך שהמצווה תלויה בזמן נקבע שהאישה פטורה ממנה.

הוא הדין אפשר לשאול האם הכלל שהלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני (ראה בכורות מט ע"ב) הוא כלל מהותי: שמואל הוא חכם בדיני ממונות ורב באיסורים, ולכן פסקו הלכה כמותם בצורה כזו. או שמא ההלכה נפסקה שלא על פי הכלל, אך בסריקה שבדיעבד גילינו שכך יצא (וכנראה כאן יש לכך סיבה, וזה לא מקרי).¹

מהו ההבדל בין שתי האפשרויות הללו? דומה כי ההשלכה המתבקשת היא הימצאותם של יוצאים מן הכלל. אם אכן הכלל הוא אפריורי, כלומר מבטא אמת מהותית, אזי לא היינו מצפים לכך שיהיו לו גם יוצאים מן הכלל. אך אם הכלל מבטא תוצאה שבדיעבד (אפוסטריורי), אזי אך סביר הוא שיהיו יוצאים מן הכלל. לדוגמא, אם באמת אין משהו מהותי בתלות בזמן שפוטר נשים, אזי אין כל סיבה להניח שבדיוק מכל המצוות התלויות בזמן הנשים תהיינה פטורות, כל אחת מסיבה אחרת. ברור שגם אם במקרה יצא שמצוות רבות שתלויות בזמן נשים פטורות מהן, ודאי תהיינה מצוות אחרות שבהן הנשים תהיינה חייבות. לעומת זאת, אם הפטור ממצוות כאלו הוא מהותי, אזי מדוע שיהיו יוצאים מן הכלל? הרי גם המצוות הללו תלויות בזמן, וזה גופא היה צריך להביא לפטור של נשים מהן.

על פניו התפיסה שהכללים הם מהותיים נראית סבירה יותר, שכן האלטרנטיבה היא שנוצר כאן כלל במקרה. משום מה, וללא כל היגיון, נאספו אוסף פרטים שיש להם מכנה משותף, על אף שהמכנה המשותף הזה אינו הגורם לתכונה המשותפת שלהם.

אמנם ישנם כללים שבהחלט נראים ככללים טכניים, אפוסטריוריים, ולא מהותיים. לדוגמא, הכלל הקובע שהלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"מ (ראה ב"מ כב ע"ב, ומקבילות). הכלל הזה אומר שלושה דברים: 1. במחלוקות אביי ורבא הלכה תמיד כרבא. 2. ישנם שישה יוצאי דופן (=יע"ל קג"מ). 3. אין יוצאי דופן אחרים. הכלל הראשון הוא כלל רגיל וניתן להתלבט לגביו בדיוק כמו לגבי הכלל של רב ושמואל. הכלל השני מונה שישה מקרים שאין שום קשר נראה לעין ביניהם (שלא כמו דיני ממונות מול דיני נפשות, בכלל הקודם). לכן סביר יותר שזה כלל טכני ולא מהותי (כלומר שאין משהו משותף לששת המקרים הללו, אלא זהו סיכום של הפסיקות שנעשו כל אחת לחוד). הגמרא והראשונים תופסים את הכלל 3 כמחייב, ולגביו לא נראה שניתן לומר 'אין למדין מן הכללות'. מקרים שבהם נראה שפוסקים כאביי טעונים הסבר, והספרות ההלכתית מלאה בהסברים כאלה. כפי שנראה להלן, דווקא גישה זו היא המתבקשת מראיית הכלל הזה ככלל טכני.

עצם העובדה שהגמרא בקושייתה מניחה שלכלל שקובע את פטור הנשים ממעשהז"ג אין יוצאים מן הכלל, אומרת שהיא תופסת את הכלל כמהותי. אך לאחר שריו"ח עונה בציטוט של הכלל הזה, צצה השאלה האם התפיסה של הכללים משתנה כאן, ומה שהוא אומר זה שהכללים אינם מהותיים אלא טכניים-מקריים. או שמא ניתן לראות את הכללים כמהותיים גם למסקנת הגמרא?

הכלל של פטור נשים ממעשהז"ג

¹ עוד יש לדון האם באמת נראה לנו שהצדק עם שמואל בכל המחלוקות הללו, או שמא פסיקה גורפת יש כאן, שמכיון שאין ביכולתנו להכריע, שמנו לעצמנו כלל טכני שתמיד בממונות נלך אחרי שמואל שהיה חכם בדיני ממונות, וכדו'.

כידוע, אבודרהם מציע הסבר לעיקרון שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. הוא מסביר שהנשים צריכות להיות עסוקות בטיפול בבית ובילדים, ולכן ההלכה לא רוצה לשעבד אותן לזמנים קבועים וליצור אילוצים שיפריעו להן בעבודתן.

ברור שהוא מניח כי הכלל הזה הוא אפריורי, כלומר מהותי ולא מקרי. כלומר, לפחות לשיטתו יוצא שעל אף שיש לכלל הזה כמה וכמה יוצאים מן הכלל, ועל אף המימרא של ריו"ח, עדיין הכלל הזה מבטא אמת מהותית ולא סיכום טכני.

כאמור, הגישה הזו, לכללים בכלל, נראית סבירה מאד, שכן אנחנו לא נוטים לקבל קורלציות מקריות. ואם אכן לכל המצוות שהזמן גרמן יש מאפיין משותף (פטור של נשים), גם אם ישנן כמה יוצאות מן הכלל, הנטייה האינטואיטיבית שלנו היא לומר שיש מאחורי הדברים מאפיין מהותי. פטור הנשים נובע מהתלות בזמן. אם כן, הכלל הזה הוא אפריורי.

אלא שכעת עולה השאלה: אם אכן הכלל הוא מהותי, אזי מדוע באמת יש לו יוצאים מן הכלל? לכאורה החריגים מעידים שתלות בזמן לא מהווה סיבה מהותית לפטור של נשים, שהרי במצוות אלו הסיבה קיימת ובכל זאת אין פטור.

אנלוגיה להכללות מתחומים אחרים

ניתן להבין זאת מתוך התבוננות בהכללות בתחומים אחרים. לדוגמא: כתוב בגמרא (שבועות יח ע"ב): "כל המבדיל על היין במוצאי שבתות - הויין לו בניס זכרים". האם כל מי שאין לו בניס זכרים אות הוא שאינו מבדיל במוצאי שבתות? האם בעל החזון אי"ש, שלא היו לו צאצאים כלל, בהכרח לא הקפיד על הבדלה? ברור שלא. ייתכן בהחלט שהבדלה על הכוס אכן גורמת ללידת בניס, אך ישנן סיבות רלוונטיות נוספות שעלולות להשפיע על התוצאה הזו. האם זה אומר שהכלל הזה אינו נכון? לא בהכרח. זה רק אומר שיש עוד גורמים אשר משפיעים על התוצאה הנדונה.

ועוד דוגמא, הפעם מתחום אחר: ישנו חוק פסיכולוגי שתולה אלימות בתסכול. אדם מתוסכל ייטה לפעול באלימות. אם נראה אדם מתוסכל שאינו פועל באלימות, האם נסיק מכאן שהכלל הזה הוא שגוי? ודאי שלא. אנו נסיק כי אמנם תסכול עלול להוביל לתוקפנות, אך ישנם פרמטרים נוספים שמשפיעים על האלימות, שיכולים לקזז את ההשפעה של התסכול. לדוגמא, חינוך טוב ומוסר גבוה יכולים לגרום לאדם שלא לפעול באלימות ברמת תסכול כזו שאדם אחר שהיה מצוי בה כן היה פועל כך.

אם כן, החוק שקושר תסכול לתוקפנות יכול להיות נכון בתכלית. אך במציאות ישנם גורמים נוספים שמביאים לאלימות או מונעים אלימות, וההתנהגות הסופית היא תוצאה משוקללת של כל הגורמים הללו.²

אך אל לנו לטעות. התופעה הזו נכונה לא רק במדעי הרוח והאדם, ואינה רק תוצאה של המורכבות של נפש האדם. אותה תופעה עצמה צצה גם במדעים המדוייקים (מדעי הטבע). לדוגמא, החוק הראשון של ניוטון אומר שבהיעדר כוח כל גוף בעל מסה ממשיך לנוע בתנועה קצובה בקו ישר. אולם אף אחד מעולם לא ראה גוף כזה? אין בנמצא גוף שכלל לא פועל עליו כוח, ולכן זוהי קביעה תיאורטית בלבד. האם הקביעה הזו אינה נכונה? ודאי שהיא נכונה. נכונה בתכלית. אלא שהיא עוסקת במצב תיאורטי בלבד, ובמצבים הריאליים תמיד נוכחים כוחות, ולכן לא נראה תנועה כזו.

ומזווית נוספת: האם העובדה שחוק הגרביטציה פועל על גוף כלשהו מספיקה כדי להסיק שהוא ייפול לארץ בתאוצת הכובד? ודאי שלא. ייתכן שפועלים עליו כוחות נוספים שישינו את התמונה הזו. האם זה פורד את חוק הגרביטציה? ודאי שלא. חוק הגרביטציה נכון בתכלית, אך הוא אינו החוק היחיד בזירה. ההתרחשות בפועל היא תוצאה של השפעת מכלול החוקים הפועלים בזירה.

הערה על אופיים של חוקי הטבע³

ניתן לשאול את השאלה שהעלינו לגבי הכללים ההלכתיים, גם לגבי חוקי הטבע. ניתן לראות את חוק הגרביטציה ככלל מהותי: המשיכה בין העצמים נובעת מן העובדה שיש להם המסה. וניתן לראות את הכלל הזה ככלל מקרי-טכני: כל הגופים בעלי המזה נמשכים לכדור הארץ (וזה לזה), אך הסיבה לכך אינה בהכרח היותם בעלי מסה.

הפילוסופים של המדע חלוקים ביחס לטיבם של חוקי הטבע. יש הטוענים שמכיון שמדובר בהכללות, אל לנו להסיק שמדובר בסיבות. חוקי הטבע אינם אלא קורלציות בין 'סיבות' ומסובבים, אך אין יחס של גרימה ביניהם. לעומתם, השכל הישר אומר שבדאי יש יחס של גרימה, והתכונה המשותפת (=המסה) היא היא הסיבה הגורמת לתוצאה (=המשיכה).

אמנם גם במדע ישנם חוקים או תיאוריות שאינם מהותיים אלא מקריים. בז'רגון הפילוסופי והמדעי הם מכונים 'פנומנולוגיים'. תיאוריה פנומנולוגית קובעת מכנה משותף לאוסף של מצבים שבהם תיווצר תוצאה דומה. היא אינה מתייחסת לסיבה או להסבר של התופעה הנדונה. זהו כלל טכני ולא מהותי. אך בדרך כלל ברור לאנשי המדע שמצב בו ישנה בתחום כלשהו תיאוריה

² הדוגמא הזו אינה מוצלחת, שכן היא מניחה תמונת עולם דטרמיניסטית, לפיה האדם הוא נפעל של הנסיבות שהוא מצוי בתוכן. אנחנו כמובן לא מתכוונים לטעון לטובת תמונה כזו אלא רק להביא דוגמא להמחשת הנושא שלנו.

³ לעניין זה, ראה בהרחבה בספרו של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, בעיקר בשער השני והרביעי.

פנומנולוגית הוא מצב זמני. כל עוד איננו מבינים את התופעה הנחקרת אנו מנסים לחפש מכנים משותפים למצבים בהם היא מופיעה. השלב הבא הוא לחפש הסבר (תיאוריה מהותית, ולא פנומנולוגית), וזה מושג ב דרך כלל תוך בחינת המכנים המשותפים של המצבים בהם התופעה הנחקרת מופיעה. בשלב זה הופכת התיאוריה הפנומנולוגית לתיאוריה מהותית. אם כן, לפי התפיסה המקובלת אין במדע הכללות שהן מקריות באמת. לכל היותר ישנם מצבים שבהם הידע עדיין אינו קיים, או אינו שלם. בסופו של דבר לכל הכללה יש סיבה מהותית, ובבסיס כל תיאוריה פנומנולוגית (תקפה) עומדת תיאוריה מהותית.

בחזרה לכללים ההלכתיים

על כל הדוגמאות הללו ניתן להסתכל כהכללות שיש להן יוצאים מן הכלל, כלומר הכללות לא מדויקות. אבל הדבר אינו נכון. אלו הכללות שיכולות להיות מדויקות בתכלית, ללא יוצא מן הכלל, אלא שהן לא החוקים היחידים בזירה.

באותה צורה ממש ניתן להתייחס להכללות ההלכתיות: דווקא בגלל שהכללים הם ביטוי לתופעה מהותית עלינו לצפות ליוצאים מן הכלל. אם היה כאן כלל טכני בלבד, מדוע בכלל לקבוע כלל אם יש לו יוצאים מן הכלל. זוהי פשוט בחירה לא מוצלחת. אבל אם יש כאן קשר מהותי, אזי הכלל הוא נכון בתכלית, ולכן נכון לנסח אותו ככלל. העובדה שיש לו יוצאים מן הכלל אינה מעידה על כך שהוא אינו מדויק, אלא על כך שהוא אינו הכלל היחיד בזירה.

לדוגמא, פטור נשים מהקהל אינו סותר את הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, אלא רק מצביע על כך שיש כללים נוספים שמשחקים בזירה הזו. כמובן אחרי שנבין את הכללים האחרים נוכל לנסח את הכלל ביתר דיוק ולומר שנשים פטורות ממצוות כאלו שאינן נוגעות לכללים האחרים. הגדרה זו כבר תהיה ללא יוצאים מן הכלל.

המסקנה היא שדווקא התפיסה המהותית של הכללים מאפשרת את הימצאותם של יוצאים מן הכלל. כללים טכניים אמורים להיות מדויקים, אחרת הם בעלי ערך מועט מאד. אבל כללים מהותיים הם נכונים גם אם אנו רואים שישנם יוצאי דופן רבים, שכן הם מצביעים על עיקרון שהוא נכון מצד עצמו. יש טעם לנסח אותם על אף יוצאי הדופן. האם מישוהו יחשוב שחוקי ניוטון הם מיותרים מפני שתמיד הם מופיעים ביחד עם גורמים נוספים ולכן לעולם הם אינם מתארים את המציאות כפי שהיא? ודאי שלא. הערך שלהם נובע דווקא מכך שהם מבטאים עיקרון שהוא נכון מהותית, ולא רק הכללה טכנית שמסכמת עובדות פרטיות בהן צפינו.

כפי שהערנו לעיל, הכלל שהלכה כאביי ביע"ל קג"מ נתפס ככלל ללא יוצאים מן הכלל. שם הגמ' והראשונים אינם מסתפקים בקביעות כמו 'אין למדים מן הכללות'. כעת אנחנו מבינים זאת היטב: בניגוד למה שקבענו בתחילת דברינו, דווקא בגלל שהכלל הזה אינו מהותי אלא טכני, באמת אין לצפות שיופיעו בו מקרים יוצאים מן הכלל.

מסקנה

המסקנה העולה מן הדיון עד כאן היא שלא רק לכללים יש הסבר מהותי שעומד מאחריהם. גם לכל יוצא דופן בכלל אמור להיות הסבר מהותי. אם אין הסבר לכך שנשים חייבות במצוות הקהל, אזי לא ברור מדוע התלות של המצווה בזמן לא גרמה לפטור שלהן ממנה, שהרי התלות בזמן היא פוטרת מהותית של נשים, ולא קריטריון טכני-חיצוני שבדיעבד בלבד. לעומת זאת, אם הכללים היו טכניים בלבד, אזי לא היתה סיבה להניח שלכל יוצא מן הכלל ישנה סיבה מדוע הוא לא מקיים את הכלל. זה פשוט קרה כך, ותו לא מידי. בפרק הבא ננסה להציע את ההסבר, או המאפיין הייחודי, שעומד בבסיס החיוב של נשים ממצוות הקהל, על אף שהיא מצווה התלויה בזמן.

ב. אופייה הייחודי של מצוות הקהל

מבוא

כאמור, הגמרא קובעת שנשים חייבות במצוות הקהל, על אף שהיא תלויה בזמן. נציין כי הרמב"ם פוסק, בעקבות התורה עצמה, שגם הטף חייבים במצווה זו. על כך הוא אפילו לא מעיר את ההערה כיצד קטנים חייבים במצוות (בעקבות התלמוד, שגם הוא מעיר רק על נשים). ייתכן שהוא סומך על התשובה שניתנה ביחס לנשים גם ביחס לטף. גם כאן אין למדים מן הכללות, וכמו שנשים חייבות גם הטף חייבים במצווה זו. אם כן, המצווה הזו היא חריגה ביחס לכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, וגם ביחס לכלל שקטנים פטורים מן המצוות. זה עצמו כבר נותן לנו רמז ראשוני לכיוון בו עלינו לחפש את התשובה. זוהי מצווה שכל יהודי חייב בה, בלי קשר לתכונותיו ואפיוניו הייחודיים.

דברי ה'חינוך'

גם החינוך מונה את המצווה הזו במצווה תריב. בסיום המצווה, במקום שהוא רגיל לציין מי חייב במצווה זו (אנשים, נשים וכדו') הוא אינו מתייחס לשאלה מי חייב. כנראה הוא סומך על מה שפותח את דבריו שם:

שנצטוינו שיקהל עם ישראל כולו אנשים ונשים וטף במוצאי שנת השמטה בחג הסוכות ביום שני בחג ולקרא קצת מספר משנה תורה באזניהם שהוא אלה הדברים, ועל זה נאמר [דברים ל"א, י"ב], הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו'. וזאת היא מצות הקהל הנזכרת בתלמוד כענין שאמרו בראשון של קדושין [ל"ד ע"א], והרי הקהל דמצות עשה שהזמן גרמא הוא ונשים חייבות, ופירשו בסוף הענין, אין למדין מן הכללות, כלומר שהאמת שהנשים חייבות בזאת המצוה.

ואכן הוא גם מציין בפסקה זו את קושיית הגמרא בקידושין שהובאה גם ברמב"ם. כנראה שכאן מצוי הקטע העוסק בשאלה מי חייב במצווה זו. אמנם בסוף דבריו הוא כותב (בדומה לכל שאר המצוות):

ועובר על זה בין איש בין אשה ולא בא במועד הזה לשמוע דברי התורה, וכן המלך אם לא רצה לקרות בטלו עשה זה. וענשם גדול מאד, כי זאת המצוה עמוד חזק וכבוד גדול בדת.

כלומר נראה שחייבים במצווה זו גם איש וגם אישה, אך הוא כותב זאת רק ביחס לעונשו של מי שעבר על המצווה ולא קביעה מי חייב בה. במצוות עשה החינוך כותב תמיד בנוסח קבוע, כגון: "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות". רק לאחר מכן הוא כותב מי עובר עליה ומה עונשו. כאן הוא מציין רק את מי שעובר על המצווה ולא את מי שחייב בה. עוד יש להעיר שהקטנים אינם מוזכרים בכלל זה. הוא מציין את האיש והאישה, אבל לא את הקטנים.

חיוב הטף

לענין חיוב הטף בהקהל, הגמרא בחגיגה ג ע"א-ע"ב כותבת כך:

תנו רבנן: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר (בן) חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין, אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידך אנו, ומימך אנו שותין. אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה? - שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה. - ובמה היתה הגדה היום? אמרו לו: בפרשת הקהל. - ומה דרש בה? +דברים ל"א+ הקהל את העם האנשים והנשים והטף אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאייהן. - אמר להם: מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני! - ועוד דרש: +דברים כ"ו+ את ה' האמרת היום וה' האמירך היום אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם - ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם דכתיב +דברים ו'+ שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, גוי אחד בארץ.

לכאורה אין מדובר כאן במצווה על הקטן עצמו, שהרי הוא אינו בר מצווה (כפי שאומרת הגמרא שם להדיא לגבי ראייה וחגיגה). כתוב כאן בגמ' שמביאים את הטף כדי לתת שכר למביאייהם. כנראה המביאים הם שחייבים להביא את הקטנים, אבל לא הקטנים עצמם. וכך כותב המנ"ח סק"ד ד"ה 'וטף'. זה כמובן פותר את הבעייה שהעלינו למעלה ביחס להשמטת החינוך. והנה שם בהמשך המנ"ח מסיק מכאן שאמנם חרש פטור מן המצוות, אבל ילד חרש כן חייב בהקהל, שכן החובה היא על אביו ולא עליו עצמו.⁴ הנחתו היא שהקטן אינו חייב לשמוע אלא רק לבוא. רק האב הוא השומע. ואולי גם לגבי נשים אין חובה לשמוע (שהרי הן פטורות מתלמוד תורה) אלא רק לבוא.

אך בטורי אבן בחגיגה שם חקר האם המצווה מוטלת על האב או על הבי"ד, ולא הכריע:

כדי ליתן שכר למביאייהם. לא נתבאר לי הבאת הטף על מי מוטל החיוב אי על האב דוקא או אף על הבי"ד. וכ"ת אי דוקא על האב הא יליף לעיל לפטור פטורי ראי' מהקהל בגז"ש ראי' ראי' ולקמן אמר נמי דמש"ה כתיב זכור להוציא את הנשים גבי ראי' דלא נילף מהקהל וא"כ איפכא נמי שפטורי ראי' פטורי' מהקהל בהאי גז"ש. והא בפ"ק דפסחים (דף ח א) א"ר אמי מי שאין לו קרקע פטור מן הראי' ונ"ל מולא יחמוד איש את ארצו. ובודאי על קרקע של ארץ ישראל קפיד קרא וא"כ ה"ה דפטור מהקהל, והשת' אי הקהל דטף חל על האב דוקא מאין לו קרקע לטף בא"י אם אביו קיים, ובע"כ מיירי במת אביו וירש ממנו קרקע דהא קרא דהקהל סתמא כתיב דמשמע אפי' בזמן שיובל נוהג. ועוד שנת השמיט' אמור בפ' הקהל ואיכא למ"ד בפ"ד דגיטין (דף ל"ו) דאין שמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג ובודאי אין להחמיר בטף יותר מגדול דפטור כשאין לו קרקע. וכיון דלמ"ל לחייב טף בהקהל אלא במת אביו וירשו ש"מ דחייב על הבי"ד. דאין זה ראי' דלעולם מיירי באביו קיים ואפ"ה משכחת לה דיש לו קרקע בא"י במתה אמו

⁴ ראה על כך בהערת שוליים במאמרנו לפרשת וילך, תשס"ה.

והיא היתה בת יורשת וירשה הוא ולא אביו למ"ד ירושת הבעל דרבנן. א"נ בנולד מן האנוסה וד"ה. א"נ בנתגרשה. ותדע דהא כתיב בהקהל וגרד ומניין לגר קרקע בא"י אי בקנה הא למ"ד קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי לאו ארצד קרוי כדאמ' בספ"ד דגיטין (דף מ"ח). ואי בנשא בת ישראל יורשת וירשה למ"ד ירושת הבעל דרבנן מאי איכא למימר⁽²⁾ אלא ע"כ מיירי בגר שנתגייר אביו ואמו מישראל וירשה:

הוא מביא ראיה מכך שלקטן אין בעלות על קרקע, וכיצד יהיה חייב בהקהל? האפשרות היחידה היא שהוא ירש קרקע מאביו, וכך יש לו קרקע. אבל במקרה כזה יוצא שאביו מת (שאם לא כן כיצד הוא ירש אותו? בחייו?), ואם החובה היא על האב להביא את בנו אז כיצד הבן חייב כעת בהקהל? האב מת והבן עצמו אינו חייב. הוא מוכיח מכאן שהחובה להביא את הבן היא על ביי"ד. לאחר מכן הוא דוחה שאולי מדובר שאמו מתה למ"ד ירושת הבעל דרבנן.

ברור שלאור דברי המנ"ח הנ"ל ראיה זו כלל אינה קיימת. ברור שהקטן אינו צריך למלא את הדרישות שממלא הגדול (כמו שהוא יכול להיות חרש).⁵ הרי אם ישנה דרישה שאדם יהיה בעלים על קרקע כדי להיות חייב בהקהל, מדוע תוחל הדרישה הזו גם על הבן? הרי עליו עצמו אין בכלל חיוב במצווה.

נראה מכאן שהטו"א מבין שהחובה היא על הקטן עצמו, ולא על האב. ומה שהגמרא בחגיגה אומרת זוהי רק הסיבה מדוע הטילו חיוב על קטן (כדי ליתן שכר למביאיו), אך כעת יש חיוב גם עליו עצמו. לשון אחר: אם הבן לא מגיע אז יבואו בטענות אל האב או הביי"ד, שכן הם אלו שאמורים לוודא את ביאתו של הקטן. אבל החובה לבוא מוטלת על הקטן עצמו. זו אינה מצווה על האב אלא עליו עצמו. לעומת זאת, כפי שראינו, המנ"ח מבין שהחובה הבסיסית מוטלת על האב/הביי"ד ולא על הקטן.

אמנם כעת לא לגמרי ברור מדוע הטו"א מדבר על חובה על האב או על ביי"ד. אם אכן המחוייב הוא הקטן עצמו, אזי מה עניינם של ההורים או של ביי"ד לכאן? אנו נסביר זאת בהמשך.

עבדים

עסקנו בקטנים ונשים. ומה בדבר עבדים? הרמב"ם ה' חגיגה רפ"ג כותב כך:

**א. מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת, שנאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות וגו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרד אשר בשעריך וגו'.
ב. כל הפטור מן הראייה פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף והערל, אבל הטמא פטור ממצות הקהל שנאמר בבוא כל ישראל זה אינו ראוי לביאה, והדבר ברור שהטומטום והאנדרוגיניוס חייבין שהרי הנשים חייבות.**

ישנו היקש בין הפטורים מראייה לפטורים מהקהל (ראינו זאת גם בראיית הטו"א לעיל), לכיוון אחד. אבל יש פטורים מראייה שאינם פטורים מהקהל (נשים, טף וערלים). מצוות הקהל היא כוללת יותר. משמע מכאן שעבדים פטורים מהקהל.

ואכן כך הבין הלח"מ, שם בה"ב, והוא מקשה על כך:

כל הפטור מראייה פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף והערל וכו'. וא"ת ואמאי לא אמר גם כן חוץ מעבדים דהא אמרינן בפ"ק דחגיגה (דף ד') גבי ראייה למה לי קרא מכדי כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה וכו' דגמרינן לה לה מאשה וכו'. וי"ל דשאני הכא דאמר קרא בבוא כל ישראל לראות ומשמע פטור עבדים כדכתב רבינו ז"ל לעיל. ומ"מ ראייה זו אולי מצאה רבינו ז"ל במקום אחר דבגמרא דידן לא משמע הכי מדקאמר אלא עבדים מנ"ל ומדמהדר לאשכוחי מקרא דאת פני האדון ולא הזכיר מקרא זה כלל וכבר כתבתי זה למעלה. ומ"ש רבינו ז"ל שכל הפטור מראייה פטור מן הקהל. נפקא ליה ממה שאמר שם בפ"ק דחגיגה דילפינן ראייה ראייה מהקהל:

יש להעיר עליו שהוא מעדיף את ההיקש של עבדים לנשים על ההיקש בין הקהל לראייה. לכאורה היה מקום ללמוד שעבדים פטורים בגלל ההיקש לראייה שהוא עדיף על ההיקש לנשים. למסקנה, הלח"מ מסביר שזהו מיעוט שנלמד מהפסוק "בבא כל ישראל" (כמו בפ"ב ה"א לגבי ראייה).

חובות על קטנים⁶

כיצד ניתן להטיל חובות על קטן? מצינו בזה מחלוקת רש"י ותוס' (ראה קה"י סוכה סי' ב) בסוגיות שונות (במסכתות ברכות מח ע"א וכו' ע"א, ובמקבילה במגילה). הדיון הוא בשאלה האם קטן שחייב במצוות מדין חינוך, יכול להוציא ידי חובה מישהו גדול, לפחות כזה שחייב באותה מצווה מדרבנן.

⁵ שו"ר שהמנ"ח עצמו בהמשך דבריו מביא את הטו"א הזה ותמה עליו.

⁶ ראה על כך, מהיבט אחר, במאמר לפרשת נח, תשסז.

כאמור, נחלקו בזה רש"י תוס'. לפי תוס' החיוב הוא על הקטן עצמו, ולכן הוא כמי שחייב במצווה מדרבנן יכול להוציא גדול במקרים שגם הוא חייב במצווה רק מדרבנן (כמו ברכת המזון למי שלא אכל כדי שביעה). לעומת זאת, לפי רש"י החיוב הוא על האב לחנך את בנו, אך לא על הקטן, שהרי אין אפשרות להטיל חובות הלכתיות על קטנים. הם לאו בני מצוות. אם כן, בתוס' אנו מוצאים אפשרות שמוטלות חובות הלכתיות על קטנים. אמנם שם מדובר על חובת חינוך שהיא מדרבנן, אבל זהו מקור עקרוני לכך שבכל זאת ניתן לבוא בדרישות לקטנים. ועדיין ברור שהאב הוא שאמור לוודא שהקטן ממלא את חובותיו, וכשהאב לא קיים החובה עוברת לבי"ד, ממש כמו במצוות הקהל.⁷

הבחנה בין מי שחייב במצווה לבין מי שנענש עליה

בשני המקרים יש הבדל בין מי שחייב במצווה לבין מי שאמור לוודא את קיומה. מי שחייב במצווה הוא הקטן עצמו, אבל האחריות לא מוטלת עליו שכן עדיין אין לו אחריות מספקת. לכן התורה או חכמים מטילים את האחריות על האב או על בי"ד. על אף שהקטן הוא זה שמחוייב במצווה, מי שיענש אם הקטן לא יקיים את חובתו הוא האב או הבי"ד ולא הקטן עצמו. להלן אנו נעמוד על התופעה הזו גם בהקשרים נוספים.

הסבר חיוב נשים בהקהל ושאר הקשיים

זה המקום לשוב לשאלה בה פתחנו. מדוע מצוות הקהל יצאה מן הכלל, ונשים חייבות בה על אף שהיא תלויה בזמן? התשובה היא שמצוות הקהל מוטלת על הציבור כולו. זו אינה מצווה שמוטלת על כל פרט מהציבור לחוד, וממילא כל הציבור חייב לקיים אותה. מצווה זו מוטלת על הקולקטיב, ולא ישירות על הפרטים המאכלסים אותו.

כעת נוכל להבין את כל הקשיים שהעלינו: נשים כפרטים אכן היו צריכות להיות פטורות ממצווה זו, אך המצווה הזו אינה פונה לאנשים פרטיים. היא פונה לקולקטיב, וממילא כל מי ששייך אליו מתחייב לקיימה. כאן לא שייך לפטור נשים, שהרי הקולקטיב חייב במצווה זו כולו כאחד. מסיבה זו גם הקטנים יכולים להיות חייבים במצווה, שכן גם הם שייכים לקולקטיב. אמנם כפרטים לא ניתן להפנות אליהם חובות הלכתיות, אבל כשהמצווה מחייבת את הקולקטיב, כל מי ששייך אליו מתחייב בה ממילא. מסיבה זו גופא סובר בעל הט"א שגם קטנים חייבים במצווה זו. גם הם מחוייבים בה מפני שהם שייכים לקולקטיב, ולא כפרטים.

ראינו שבעל החינוך אינו כותב מי חייב במצווה כי בהגדרתה מופיע שהיא מחייבת את הכלל כולו, וממילא את כל הפרטים ששייכים אליו. אין טעם לכתוב כהרגלו שהיא נוהגת בזכרים ונקבות. כל מי שכלול בקולקטיב חייב להשתתף במצווה.

זהו גם הביאור של דברי הלח"מ והרמב"ם: הנשים כלולות כי הן חלק מהקולקטיב, אבל עבדים אינם כלולים בקולקטיב, ולכן הם אינם מחוייבים במצוות הקהל. זהו הפסוק שהוא מביא: "בבא כל ישראל", מי שנכלל בכלל ישראל חייב במצווה ומי שלא - לא. ההיקש בין עבד לאישה הוא ביחס לחובות שמוטלות על האישה כפרט, וכאן הדמיון לעבד הוא מושלם. אולם ביחס לחובות של הקולקטיב, האישה כפרט אכן אינה חייבת בהן, ולכן אין מקום להיקש אל העבד. האישה חייבת בהם כאיבר של הקולקטיב, והעבד אינו איבר כזה, כל עוד לא התגייר. נראה שמסיבה זו הפטורים מראייה חייבים בהקהל, חוץ מחרש ואלם ושוטה. הבעיה בשלושת אלו היא שהם אינם כלולים בקהל (חלקם בגלל היעדר תקשורת וחלקם בגלל היעדר דעת, ואכמ"ל).

אם כן, מצאנו כעת את המאפיין המהותי של מצוות הקהל שגרם לכך שהיא תהיה יוצאת דופן. זוהי מצווה ציבורית, ולכן נשים חייבות בה על אף שהיא תלויה בזמן. ובאמת בה"ג מונה את מצוות הקהל במסגרת המצוות המוטלות על הציבור (=הפרשיות), כמצווה האחרונה (סה):

אלו פרשיות חוקים ומשפטים המסורים לצבור: ... (סה) פרשת הקהל. אילו ששים וחמש פרשיות...

הנמען של המצווה הוא הציבור ולא הפרטים הכלולים בו.

למעשה הדברים כבר מפורשים בפסוקים: "הקהל את כל העם...". הכללת האנשים הנשים והטף באה מייד אח"כ, שכן זוהי תוצאה של הפניית המצווה לקולקטיב כולו. ייתכן שמסיבה זו הרמב"ם והחינוך מצאו לנכון להביא את ההלכה שמחייבת נשים בהקהל בתיאור הבסיסי של המצווה, שכן ההלכה הזו מבטאת את עניינה המהותי של המצווה הזו.

דוגמא מקבילה: מצוות בניית בית המקדש

כעין זה מסבירים האחרונים לגבי מצוות בניית בית המקדש, שהרמב"ם והחינוך כותבים שנשים חייבות בה, על אף שאסור לבנות את בית המקדש בלילה. כלומר זוהי מעשהז"ג, ובכל זאת נשים חייבות בה (אמנם היא לא מופיעה ברשימות יוצאי הדופן שלמעלה, ואכ"מ). גם כאן ההסבר הוא

⁷ ולכאורה מכאן דחייה נוספת לראיית הט"א, שהרי ייתכן שהחובה היא על האב, ורק כשהוא מת היא עוברת לבי"ד. אמנם אין חובה בסיסית על האב, שהרי כל עוד הוא קיים לבן אין קרקע (בהו"א של הט"א).

שהמצווה לבנות את בית המקדש מוטלת על הציבור כולו, ולכן הפרטים שכלולים בו מתחייבים ממילא. לכן אין כאן מקום לפטור את הנשים בגלל התלות בזמן, בדיוק כמו במקרה של הקהל.

שתי פתולוגיות הלכתיות

החידוש הגדול הוא שהחינוך בסוף דבריו בכל זאת מוצא לנכון לציין שמי שעובר עליה ביטל עשה זה ומעשהו חמור. כלומר כאן ישנו חידוש נוסף: על אף שהמחוייב במצווה הוא הקולקטיב, אם מישוהו לא מקיים את המצווה הוא מבטל אותה. על אף שהוא אינו הגורם המחוייב, הוא בהחלט הגורם האחראי לקיום המצווה, ולכן הוא גם נענש על אי קיומה.

נחדד יותר את דברינו. אם כל ישראל עולים לירושלים למעמד הקהל, אזי המצווה ודאי התקיימה. והנה, יוסף בן שמעון לא עלה עימם לירושלים. האם הוא ביטל את המצווה? לכאורה לא, שכן לא הוא הגורם שמחוייב במצווה אלא הציבור, והציבור אכן קיים אותה. אך כמו שלקיום מצווה של קטנים אחראים ההורים או ביי"ד, לקיום מצווה של הקולקטיב אחראים הפרטים שכלולים בו. פירוש הדבר הוא שאמנם אדם פרטי לא יכול לקיים את המצווה (אלא לכל היותר להיכלל בקיום קולקטיבי שלה),⁸ אך הוא בהחלט יכול לבטל אותה.

זהו מצב פתולוגי שבו מצווה יכולה להתקיים (על ידי הציבור) ולהתבטל (על ידי פרט מסויים) בו-זמנית. ומזווית שונה אנו רואים כאן עוד פתולוגיה: לא הגורם המחוייב במצווה הוא הגורם האחראי שנענש על אי קיומה.

כעת נוכל להבין מדוע בעל החינוך אינו מזכיר את הקטנים במסגרת אלו שמבטלים את המצווה אם הם לא באים לירושלים להקהל. הסיבה לכך היא שגם אם אמנם צודק בעל הטו"א שהם חייבים במצווה, האחריות על הקיום ודאי אינה מוטלת עליהם, אלא על ההורים או ביי"ד. לכן לא ניתן למנות אותם במסגרת אלו שנענשים על ביטול המצווה. ובאמת גם בעל הטו"א עצמו, על אף שהוא רואה את הקטנים כחייבים בעצמם במצוות הקהל, מטיל את האחריות להבאתם על האב או על ביי"ד.

עוד על הפיצול בין החובה לבין האחריות

ראינו שבחובות שמוטלות על קטנים האחריות מוטלת על ההורים או ביי"ד. בחובות שמוטלות על הציבור ישנה בעייה דומה: "קדירא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא". אם לא נטיל את האחריות על הפרטים, הקולקטיב ודאי לא ימלא את חובתו.

והנה בעל הקה"י שם מביא את שיטת התוס' ברכות מח ע"א שחובת החינוך מוטלת על הקטן עצמו, ומוסיף שבגמ' נזיר כט נחלקו ר"ל וריו"ח האם יש חובת חינוך על האם או רק על האב. ולכאורה מוכח משם שיש חובה על ההורים ולא רק על הקטן עצמו. ובאמת לכן רש"י נקט שיש חובה רק על ההורים ולא על הקטן. בשי' התוס' אומר בעל הקה"י שיש שני דינים בחינוך: חובה של האב לחנך את בנו, וחובה על הברך לקיים את המצוות.

זהו פירוט למדני-טכני, אך על פניו הוא נראה קשה: מנין יצאו שני הדינים הללו? האם היו כאן שתי תקנות שונות לגבי חינוך? מסתבר שכונתו היא למה שכתבנו לעיל: אמנם יש חובה על הקטן, אבל אין אפשרות לדרוש ממנו את האחריות למלא את החובה הזו שכן הוא קטן. האחריות הזו מוטלת על ההורים. וזוהי כמובן תקנה אחת.

הדברים קשורים לכמה יסודות שראינו בעבר: ראינו במאמר לפרשת בראשית, תשסז, שיש דעות לפיהן על האב לא מוטלת חובה למול את בנו אלא חובה לדאוג שבנו יימול. זוהי אחריות ללא חובה ואפשרות לקיים את המצווה. מצוות המילה מוטלת על הברך, אבל האחריות לביצוע מוטלת על האב. במאמר לפרשת וישב, תשסז, עמדנו על ההבחנה בין יציאה ידי חובה לבין קיום מצווה (ראה גם במאמר לפרשת בשלח, תשסז, מזווית נוספת). הטענה היתה שקטן הוא בר קיום מצווה, אבל הוא אינו יכול לצאת ידי חובה שכן אין עליו חובה (ראה בחי' הגר"ח על הרמב"ם בהל' קרבן פסח, על קטן שהגדיל בין שני פסחים). גם חילוק זה דומה לחילוק אותו הצענו כאן. על הקטן לא מוטלת אחריות אך יש לו אפשרות לקיים מצוות.

דוגמא ממצוות קריאת התורה

למעלה עמדנו על שני חידושים במצוות הקהל ודומותיה: 1. זוהי מצווה שהנמען שלה הוא הציבור ולא היחידים. 2. גם כשהנמען הוא הציבור, חלה אחריות הקיום על כל יחיד. בסעיף זה נדגים את שני החידושים הללו לגבי קריאת התורה.

ישנן כמה ראיות לכך שמצוות קריאת התורה היא דין של שחזור מתן תורה. לכן זוהי מצווה שמוטלת על הציבור, שכן את התורה קיבל הציבור. אבל יש שני סוגי מצוות ציבוריות שדורשות עשרה. המשנה במגילה כג ע"ב אינה מונה את מקרא מגילה בין הדברים שדורשים עשרה אבל מונה את קריאת התורה. הרמב"ן, במלחמות שם, מסביר שמגילה היא מצווה שמוטלת על הפרט אבל דרוש שזה ייעשה בתוך עשרה. לעומת זאת, קריאת התורה היא מצווה שמוטלת על העשרה

⁸ לכן אדם פרטי שיוצא למלחמת דון-קישוט לכיבוש ארץ ישראל ככל הנראה אינו מקיים מצווה. זוהי מצווה שמוטלת על הציבור, ולכן היחיד אינו יכול לקיים אותה. הוא יכול לכל היותר לבטל אותה (אם לא ישתתף במלחמה שהציבור עורך).

עצמם. ההשלכה ההלכתית היא שמגילה ניתן לקרוא ביחד עם עוד תשעה שכבר קראו, אך בקריאת התורה לא.

בד"כ מובאת הנפ"מ הבאה: אם המצווה היא ציבורית, אז היחיד יכול לעזוב את הקריאה באמצע, ולהותיר את הציבור לקיים את חובתו. במצב כזה הציבור, שהוא הנמען של המצווה, יקיים את החובה המוטלת עליו, ואילו הוא כיחיד אינו מחוייב ולכן אין מניעה שיעזוב ולא יקרא כלל. במגילה, לפחות לשיטת הרמב"ן, זה כמובן לא אפשרי.

אבל לאור התמונה אותה שרטטנו עד כאן נראה שגם בקריאת התורה זה אסור. אמנם המצווה מוטלת על הציבור, אולם היחיד מחוייב לאחריות שהציבור יקיים את חובתו. בגלל זה הוא צריך להישאר ולהשתתף בקריאת התורה, על אף שהמצווה מוטלת על הציבור. בלשון אחרת נאמר: היחיד שנשאר לקריאה אינו מקיים מצווה, אולם אם הוא יעזוב הוא יבטל את המצווה. זאת בדיוק כמו שראינו לעיל לגבי הקהל.

ואכן ניתן לראות זאת **במשנה ברורה**. בסי' קלה הוא דן לגבי הבאת ס"ת למי שאין לו (בבית האסורים), ושם הוא מסביר שחיוב הקריאה לא חל על היחיד כשאין שם עשרה. מאידך, בהלי קריאת התורה, הוא מקשה **בביאור הלכה** על **בה"ג** שמסביר שאם ישנם עשרה בבית הכנסת ניתן להחזיר את פניו. ומקשה עליו **הב"ה"ל** היכן קיים הלה את מצוותו? כלומר הוא מניח שיש חובה על כל יחיד גם בקריאת התורה. לכאורה יש כאן סתירה בין שני המקורות. במקום אחד הוא מניח שיש חובה על כל יחיד, ובמקום אחר הוא מניח שהחובה היא על הציבור.

נהוג להסביר את שיטתו כמו הרמב"ן הנ"ל: חובת קריאת התורה היא על כל יחיד, אלא שיש לעשות זאת בעשרה. אך ייתכן שההסבר לכך הוא אחר: כאשר יש ציבור שקורא אז האחריות מוטלת על כל יחיד. אבל כאשר אין ציבור, אזי באמת אין על היחיד חובה לקרוא.

מצוות הקהל היא כמו מצוות קריאת התורה, אלא שהיא לא בעשרה אלא בכלל ישראל. זהו שחזור של מתן תורה, ולכן החובה היא ציבורית אך האחריות לכך חלה על כל יחיד.

מצוות וקולקטיבים

הנושא הזה מוליך אותנו לשאלת מעמדו האונטולוגי של הציבור. האם הוא אינו אלא אוסף של פרטים, או שיש לו מעמד עצמאי. בשאלה זו עסקנו במאמרינו לפרשיות כי-תשא ובהעלותך, תשס"ז. וראה גם במאמרו של מ. אברהם, **בצהר יד**, ובהארה 15 בספרו **שתי עגלות וכדור פורח**.