

יְשַׁלַּח שְׂרָשָׁיו

עיון פילוסופי ומטא-הלכתי בי"ד שרשיו של הרמב"ם

כרד א'

"כֹּה אָמַר ה' : אֲרוּר הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם וְשָׁם בְּשֵׁר זָרְעוֹ וּמִן ה' יִסוּר לְבוֹ. וְהָיָה כְּעֶרְוֶה בְּעֶרְבָה וְלֹא יִרְאֶה כִּי יָבֹא טוֹב וְשָׂכַן חֲרָרִים בְּמִדְבָּר אֲרָץ מְלַחָה וְלֹא תִשָּׁב. בְּרוּךְ הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בַּה' וְהָיָה ה' מִבְּטָחוֹ. וְהָיָה כְּעֵץ שֶׁתּוֹלַע עַל מִים וְעַל יוֹבֵל יִשְׁלַח שְׂרָשָׁיו וְלֹא יִרְאֶה כִּי יָבֹא חֹם וְהָיָה עֲלֵהוּ רַעַן וּבִשְׁנַת בְּצֻרַת לֹא יִדָּאָג וְלֹא יִמִּישׁ מַעֲשׂוֹת פְּרִי" (ירמיה יז, ה-ח).

"רבי אלעזר בן עזריה אומר... כל שחכמתו מרובה ממעשיו, למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטין, והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו, שנאמר: 'והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב, ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב'. אבל כל שמעשיו מרובין מחכמתו, למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו - אין מזיזין אותו ממקומו, שנאמר: 'והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראה כי יבוא חום, והיה עלהו רענן ובשנת בצורת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי' (אבות ג, יז).

כפר חסידים

ניסן תשע"ח 2018

© זכויות הקניין הרוחני שייכות למחברים

ת.ד 5217 כפר חסידים, מיקוד 2040000

hazutg@gmail.com

אתר gabihazut.co.il

פקס : 04-9847148

ידידה טובה



אודות "מידה טובה"

עמותת "מידה טובה" הוקמה בשנת תשס"ד, ומטרתה היתה חקר שיטתי של דרכי החשיבה ההלכתיות והתלמודיות. במסגרתה נשלחו מדי שבוע מאמרים לרשימת תפוצה בדוא"ל ולבתי הכנסת. המאמרים קובצו לספרים. עד עתה הוצאנו שנים-עשר ספרים. ארבעת הספרים הראשונים מקבצים את מאמרי השנתיים הראשונות (תשס"ה-ו) בהם עסקנו במידות הדרש. שלושת הספרים הבאים מקבצים את מאמרי השנה השלישית (תשס"ז), שעסקו בדרכי החשיבה ההלכתית והתלמודית. בשנה הרביעית עסקנו בחיבור השורשים של הרמב"ם, והספר הזה מקבץ את המאמרים ההם (אחרי עריכה ועדכון מקיפים) לספר מאוחד. מעבר לכל אלו הוצאנו גם את ארבעת ספרי הקוורטט האנליטי-סינתטי של מ. אברהם, וגם את שני ספריו של ג. חזות, האחד על 'קל וחומר' ו'דיו' והשני על 'שיטה מחודשת' בלימוד סוגיות התלמוד.

הבסיס לעבודתנו בעמותת מידה טובה הוא התחושה שכל התחומים הללו, על אף חשיבותם הרבה, הם כמעט שדה בור מבחינת המחקר התורני, הן באקדמיה והן בעולם המסורתי (בישיבות). ניתוח שיטתי ומושגי סדור של המהות, המתודולוגיה, ואפילו של התוכן ההלכתי, כמעט לא נעשה. מטרתנו היא בראש ובראשונה לשרטט כמה קווים ראשוניים, כצעד ראשוני לקראת מיצוי שיטתי ומקיף יותר של התחומים הרחבים הללו.

בעולם הלימוד המסורתי העיסוק הוא בעיקר בתכנים התלמודיים וההלכתיים. המתודולוגיה, גם אם עוסקים בה, היא רק כלי עזר לבירור התלמודי-הלכתי. למרבה הפליאה גם בעולם המחקרי-אקדמי העיסוק בסוגיות המתודולוגיות הללו הוא מועט. ייחודם של המאמרים והספרים שלנו הוא בעיקר בכך שמוקד העיון אינו הסוגיה ההלכתית עצמה אלא העקרונות המחשבתיים והלוגיים שבבסיסה. מבחינת המטרה שלנו, הנושאים ההלכתיים והתלמודיים הם רק הדגמות לעיון המתודולוגי והמטא הלכתי הכללי. המטרה היא העקרונות המטא הלכתיים והנושאים ההלכתיים הם אמצעי לבירורם. במובן הזה הדיון שלנו דומה למחקר האקדמי, אך המתודה שלנו היא למדנית מסורתית ולא אקדמית. אנחנו אמנם נזקקים לספרות ומערכות מושגיות מגוונות, אבל דרכי החשיבה, המתודולוגיה והנחות היסוד שלנו הן מסורתיות.

מיכאל אברהם

גבריאל חזות

תודות

היסוד הראשוני לספר הזה הוא לימוד בחברותא שלי עם ידידי הרב משה אליעזר רבינוביץ, כיום רבו של היישוב בית חג"י, בישיבת הר עציון בסוף שנות השבעים של המאה הקודמת. הרב רבינוביץ הסב לראשונה את תשומת ליבי לחשיבותם של השורשים ולמיעוט העיסוק בהם, והלימוד המשותף שלנו (בעיקר שלו), שאחריו חזרתי לשורשים לא פעם בשיעורים ומאמרים שונים, היווה את הבסיס הראשון לחיבור הזה. תודתי לו על תרומתו זו, ומוטב מאוחר מאשר אף פעם. תודה נוספת לאשתי היקרה דפנה על הסבלנות והגיבוי שאפשרו את העבודה הזאת ואחרות כמותה.

מיכאל אברהם

כניסתי לעולם הרמב"ם התאפשרה הודות לחברי, רבי ומורי הרב דוקטור מיכאל אברהם. במשך כשנתיים התוודעתי לשורשי הרמב"ם במסגרת עמותת 'מידה טובה' והלימוד הפורה שבא בעקבות הקמתה. בשנתיים אלו חלקנו את אשר עלה בידינו להשיג עם המוני בית ישראל באמצעות משלוח המאמרים לבתי הכנסת בשבתות. בשנים האחרונות התעורר הצורך להעיר את המת מרצו. 'תחיית המתים' כללה דיון מחודש ומעמיק יותר בשורשים אלו ועל כך תודתי. תודה לריבונו של עולם שזיכני ללמוד מפי תלמידי חכמים אלו (הרבנים): מיכאל אברהם, יצחק מאיר יעבץ, אריאל שמואל דוד). תודה ענקית לאשתי היקרה רותי שאיפשרה לי מכל היבט את ההתעסקות בנושא רב ערך זה.

גבריאל חזות

את החיבור לשורשיו של הרמב"ם ינקתי מאבי מורי רבי עובדיה שמחה שליט"א, אשר שב והוגה בספר המצוות משורשיו ועד מצוותיו שוב ושוב ואף הקדיש לו חצי מספרו הראשון (שמועה טובה, בני ברק תשס"ח).

החיבור לתורתו של הרב מיכאל אברהם נוצר בהתכתבויות על הפילוסופיה של היהדות והאמונה מחד, ובהשתתפות בשיעוריו התלמודיים במכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר אילן מאידך.

החיבור והחברות עם רעי כלבבי ושותפי ר' אריאל דוד, נוצרו בעת ששירת תחת פיקודי בבית המדרש להלכה של צה"ל, ומאז והלאה.

שלושה חיבורים חברו לאחד בעמל על עריכת חיבור זה.

וחלקה של רעייתי חנה בכל מעשי, קיים גם ביצירה זו.

יצחק מאיר יעבץ

את ספרי 'מידה טובה' של הרב מיכאל אברהם וד"ר גבריאל חזות, הכרתי כבר לפני כמה שנים. ידידי, הרב יצחק מאיר יעבץ, ציוות אותי למשימת העריכה של החיבור שלפנינו, עריכה פנימית ולא רק חיצונית, עד אשר נעשו העורכים לשותפים בכתוב.

בשורות אלו שמח אני להזכיר שלושה: הראשון, חברי ידידיה ויצ'נר, שיחד איתו עסקתי לראשונה בעקרונות ודרכי התורה (אף מילה מהכתוב כאן לא נלמדה עמו, אך איתו רכשתי את השפה); השנייה, רעייתי אודה-יה, שליוותה את מלאכתי בספר; השלישי, שורש ב של הרמב"ם, הארוך והעמוק, שחלקים ממנו היו חסומים בפני זמן רב, עד אשר בחמלת ה' עלי נפתח הפתח.

אריאל שמואל דוד

תוכן הספר

כרך א'

XIV מבוא כללי

17..... כללי מניית המצוות של הרמב"ם – במקום הקדמה

א. מבוא

ב. הקונטקסט

ג. השורשים: מקורות ואופי

ד. סקירה קצרה על השורשים השונים

ה. מיונים שונים של העקרונות המופיעים בשורשים ומשמעותם

ו. מהי מצוה

ז. מניין המצוות ומשמעות העיסוק בו: על שיטתיות ומהותנות

ח. סיכום והערה

השורש הראשון: שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן

87..... מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

ג. עיון בדברי הרמב"ן בהשגות

ד. דילמת סמכות החכמים

ה. ביאור שיטת הרמב"ן לגבי סמכות חכמים

ו. ביאור שיטת הרמב"ם לגבי סמכות חכמים

ז. בחזרה לשורש - יישוב הקושיות שנתרו

ח. סיכום והצגת שיטות הראשונים ביחס לשורש זה

השורש השני: שאין ראוי למנות כל מה שלמדין באחת

משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן או ברבוי, מבט כללי

163..... על מהותו ותוקפו של מדרש ההלכה

א. הקדמה

ב. מבוא: קווים לדמותו של הדרש ההלכתי

- ג. טענתו הבסיסית של הרמב"ם
 - ד. הטיעונים לכיוונים השונים מתוך סקירת המקורות בכתבי הרמב"ם
 - ה. המהפכה של הרמב"ם - המישור המושגי
 - ו. המהפכה של הרמב"ם - מהמישור הפרשני למישור ההלכתי
 - ז. סיכום
- נספח א: פרדוקס הערימה: בין חקיקה לפרשנות
- נספח ב: תשובת הרמב"ם לר' פנחס הדיין

השורש השלישי: שאין ראוי למנות מצוות שאין נוהגות לדורות

- למהותו של הזמן בהלכה ובכלל.....273
- א. הקדמה
 - ב. מהלך הדיון בשורש
 - ג. הגדרת המצוות הזמניות על פי הרמב"ם
 - ד. האם הזמן הוא יש קיים?
 - ה. מבנה ספירלי של ציר הזמן ההלכתי
 - ו. האם המצוות הזמניות הן מצוות?
 - ז. סיכום
- נספח א: הבדל אפשרי בין דרגת הנבואה של מצוה זמנית לעומת קבועה
- נספח ב: תלות מפורשת ועקיפה בזמן המעגלי - דוגמאות

השורש הרביעי: שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה

- למשמעותם של הציוויים הכוללים.....331
- א. הקדמה
 - ב. מהלך הדיון בשורש
 - ג. השגות הרמב"ן ושיטתו
 - ד. "קדושים תהיו"
 - ה. מדוע ציוויים כוללים אינם מצוות?
 - ו. סיכום: מדוע ציוויים כוללים לא נמנים?
 - ז. לשם מה נדרשים ציוויים כוללים: על עולמות ותיקונים

השורש החמישי: שאין ראוי למנות טעם

המצוה מצוה בפני עצמה

למהותם של טעמי המצוות.....379

- א. הקדמה
- ב. מהלך הדיון בשורש
- ג. טיבם הלשוני והלוגי של פסוקי טעם
- ד. דרישת טעמא דקרא : ביאור מקורות המחלוקת
- ה. פרשנות תכליתית באיסורי דרבנן
- ו. מדוע לא דורשים טעמא דקרא?
- ז. סמנטיקה וסינטקס : משפט השלמות והנאותות
- ח. ובכל זאת פרשנות תכליתית
- ט. מהו טעמא דקרא : שני סוגי הסבר
- י. סיכום

**השורש השישי : שהמצוה שיהיה בה עשה ולא תעשה ראוי
למנות עשה שבה עם מצות עשה ולא שבה עם מצות לא תעשה
ההבדל בין לאוין לעשין - פרקים בלוגיקה נורמטיבית**

(יחסים לוגיים בין סוגי מצוות ונורמות).....453

- א. הקדמה
- ב. המחלוקת הבסיסית
- ג. בין עשה ללאו : פנומנולוגיה ראשונית
- ד. בין מצוות עשה למצוות לא תעשה : פרק בלוגיקה של נורמות
- ה. כפילות של לאו ועשה : סוגיית קידושין
- ו. היחס בין החלוקה קו"ע-שוא"ת לבין החלוקה עשה-לאו
- ז. מצוות חיוביות וקיומיות
- ח. הקשר בין שלושת סוגי הצירוף של עשה ולא בשורש
- ט. סיכום

נספח : לאו הבא מכלל עשה

- א. הקדמה
- ב. דעות הראשונים בלאו הבא מכלל עשה
- ג. הבעיות בהבנת השיטות בלאו הבא מכלל עשה
- ד. מהו לאו הבא מכלל עשה? אפיון פנומנולוגי
- ה. מהו לאו הבא מכלל עשה? הסבר מהותי
- ו. מהות המצבים בהם התורה מטילה לאו הבא מכלל עשה

- ז. כמה הערות בשיטת הרמב"ן
- ח. סיכום

השורש השביעי: שאין ראוי למנות דקדוקי המצווה

- 577..... על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני
- א. הקדמה
 - ב. מהלך הדיון בשורש
 - ג. תיחום הדיון
 - ד. צמדי מצוות - מצוות שבנויות כאלטרנטיבות שונות
 - ה. שיטות רס"ג ור' דניאל הבבלי במחלוקתם עם הרמב"ם
 - ו. סיבתיות ואינדוקציה: מדע ופרשנות
 - ז. רציונליזם של הרמב"ם בסוגיות הלכתיות
 - ח. סיכום
- נספח: טיעון מכריע לטובת הרציונליזם

כרך ב'

השורש השמיני: שאין ראוי למנות שלילת החיוב עם האזהרה

- 645..... על משמעותו והגדרתו של ציווי
- א. הקדמה
 - ב. מהלך הדיון בשורש
 - ג. דברי הרמב"ן, ומחלוקתו עם הרמב"ם
 - ד. בעיות שונות בהבנת העיקרון שבשורש זה
 - ה. פרסקריפציה ודיסקריפציה
 - ו. בחזרה למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
 - ז. פרסקטיבות הלכתיות נוספות
 - ח. סיכום

השורש התשיעי: שאין ראוי למנות הלאוים והעשה אבל הדברים

המוזהר מהם והמצווה בהם

- 715..... על היחס בין פסוק הציווי לבין תוכנו

חלק א: כפילות של ציוויים

- א. הקדמה
- ב. הפתיחה של הרמב"ם
- ג. המשמעות ההלכתית של כפל הציוויים
- ד. השגות הרמב"ן
- ה. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
- ו. סיכום

חלק ב: לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

- א. הקדמה
- ב. סוגי לאו שבכללות
- ג. מהות ההבדל בין סוגי לאו שבכללות
- ד. לאוין שבכללות לאור השגות הרמב"ן
- ה. שיטת הרמב"ן לעניין המלקות: היחס בין כלל לפרטים הכלולים בו
- ו. סיכום

נספח: היחס בין שני חלקי השורש

השרש העשירי: שאין ראוי למנות ההקדמות אשר הם לתכלית

אחת מן התכליות

מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה813

- א. הקדמה
 - ב. טיעונו של הרמב"ם
 - ג. הכשר מצוה: מקורות ושיקולים כלליים
 - ד. שיטת הרמב"ם בהבנת הכשר מצוה
 - ה. הכשר מצוה מסוג שלישי: מצוות שהן הכשר
 - ו. היפוך היחס בין אמצעי ומטרה: חפצא וגברא
 - ז. שתי הערות לוגיות
 - ח. סיכום
- נספח: מהן ה'פרשיות'

השורש האחד-עשר: שאין למנות חלקי המצוה בפרט חלק חלק

בפני עצמו כשהיה המקובץ מהם מצוה אחת

879..... על היחס בין החלקים לשלם - דיון במהותם של מושגים

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

ג. הערות הראשונים על דברי הרמב"ם

ד. דיון: שלושה סוגי יחס בין חלקי המצוה לבין המכלול

ה. השלכות: תפיסת מצוות תפילין וציצית

ו. אסנציאליזם וקונוונציונליזם לגבי מושגים

ז. מצוות מכוונות ומכוננות

ח. הערה לסיום

ט. סיכום

השורש השנים-עשר: שאין ראוי למנות חלקי מלאכה

מן המלאכות שבא הצווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו

947 שיטתיות ומהות בספר המצוות

א. הקדמה

ב. חלקי מלאכה וחלקי מצוה

ג. שיטות הרמב"ן, בה"ג ורס"ג

ד. שיטתיות לעומת מהותיות

ה. מהותיות ושיטתיות במניין המצוות

ו. סקירת השורשים השונים לאור ההצעה השיטתית

ז. סיכום

השורש השלושה-עשר: כי המצות לא יתרבה מספרם במספר הימים שתתחייב

בהם המצוה היא

1011 טיבם של צירי הזמן המעגליים

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

ג. כמה הערות על שיטת הרמב"ם

ד. ניתוח פילוסופי, מטא-הלכתי, של ספירת הזמן

ה. השלכות מטא-הלכתיות

- ו. הכלל המנחה למניין המצוות הזמניות
- ז. השלכות הלכתיות : אופיו של הזמן בשבתות וימים טובים
- ח. סיכום

השורש הארבעה-עשר : איך ראוי למנות העמדת הגזרים במצות עשה

עונשים ומשמעותם1059

- א. הקדמה
- ב. דברי הרמב"ם ושיטות הראשונים ביחס למניין העונשים
- ג. תורת הענישה ההלכתית
- ד. תורת הענישה בהלכה ובכלל
- ה. חומרת העונש ויחסו לחומרת העבירה
- ו. תורת הענישה - זוויות והשלכות נוספות
- ז. סיכום

הערת הרמב"ן בסוף השגותיו לשרשים

שבע מצוות בני נח1143

- א. הקדמה
- ב. עיון ראשוני בדברי הרמב"ן
- ג. ההשתלשלות ההיסטורית של היחס בין סברא לציווי
- ד. בין ישראל לבני נח
- ה. ישראל ובני נח : מודל שתי קומות
- ו. סיכום

חלוקת השורשים לקטגוריות – דף סיוע לקורא

במאמר ההקדמה אנחנו מציעים חלוקה של השורשים לחמש קבוצות, או קטגוריות, עיקריות.

מכיוון שברבים מהמאמרים יש דיון בהשתייכות הקטגוריאלית של השורש הנדון, אנחנו מצרפים כאן סכמה של החלוקה העקרונית לנוחיות הקורא. יש לקחת בחשבון כי מהדיון עצמו יכול לעלות שההשתייכות של השורש תלויה בהבנת מהותו:

1. כללים הנוגעים לתוקף המצוות.

כללים אלו קובעים עקרונות של מנייה או אי מנייה מחמת התוקף ההלכתי. נראה כי בקטגוריה הזו נכללים רק השורש הראשון והשני.

2. כללים הנוגעים לזמן.

כללים אלו קובעים עקרונות אי מנייה אשר נוגעים לציר הזמן. זו כוללת את השורש השלישי (שיכול להיכלל גם בקטגוריה הרביעית) והשלושה-עשר (שיכול להיכלל גם בקטגוריה השלישית והחמישית).

3. כללים הנוגעים לכפילות.

כללים אלו קובעים עקרונות מנייה ואי-מנייה על בסיס העיקרון שאין כפילות בתרי"ג המצוות. נראה כי בסוג זה נכללים השורש הרביעי (אם כי, ראה במאמרנו שהוא יכול להיכלל גם ברביעית), השישי והתשיעי.

4. כללים אשר נוגעים לאופי המצווה כציווי.

בקטגוריה הזו נכללים השורש החמישי, השמיני, העשירי, ואולי גם הארבעה עשר.

5. כללים הנוגעים למיון וסיווג של המצוות.

בסוג זה נכללים השורש השביעי, האחד עשר והשנים עשר, ואולי גם הארבעה עשר.

-
- הקטגוריה השלישית בעצם היא ענף של החמישית, והחלוקה ביניהן אינה מהותית (היא נעשתה מסיבות של נוחיות).
 - הקטגוריה השנייה אינה מהותית, ומבחינה מהותית שני השורשים הכלולים בה שייכים לקטגוריות אחרות.
 - לאורך הספר יש קטעים מוצללים ובהם הרחבות מקומיות. הקורא המעוניין יכול לדלג עליהם והדבר לא יפריע לשטף הקריאה.

מבוא כללי

ספר זה, שלידתו כעת, הורתו בסדרת מאמרים על השורשים של הרמב"ם שנכתבו על ידי גבריאל חזות ומיכאל אברהם ונשלחו לקוראי 'מידה טובה' בשנת תשס"ח. בשנת תשע"ה הצטרפו יצחק מאיר יעבץ ואריאל שמואל דוד כעורכים ובעקבות תרומתם המקיפה צורפו לספר כמחברים. הספר שמונח לפניכם הוא תוצאה של עבודת צוות מרובעת מייגעת אך מהנה מאד של כולנו.

השורשים הם "מת מצוה" במובן שכמעט אף אחד לא עסק בהם באופן שיטתי ולא בירר את משמעותם. גם ספר המצוות כולו מצוי בדרך כלל בעמדה צדדית ביחס לחיבוריו האחרים של הרמב"ם, אך בעוד שבמניין המצוות ובתוכן ישנו בכל זאת עיסוק ברמה כלשהי, בעיקר עיסוק משווה לדברים שהרמב"ם כתב במשנה תורה, הרי שבשורשים כמעט לא עסקו חכמי ישראל והלומדים. אכן, כמה חיבורים כן עסקו בהם (כמו הרי"ף פרלא בתחילת כרך א של חיבורו סביב ספר המצוות של רס"ג, וספר פיקודי ישרים של פרופ' אברהם פיינטוך), ואנחנו מתייחסים אליהם מדי פעם בדברינו.

גם כאשר המפרשים והחוקרים נגעו בשורשים, בדרך כלל נעשה הדבר ביחס לנקודות הלכתיות מסוימות שעלו בהן. עצם העיקרון לו מוקדש כל שורש כמעט לא זכה לטיפול. בעקבות מאמרנו הגענו למסקנה שמדובר בעקרונות שאינם פשוטים כלל ועיקר. בבסיסן ניצבות תפיסות הלכתיות, מטא הלכתיות ופילוסופיות עקרוניות, הזקקות דיון מעמיק. אם המחברים הקודמים עסקו בעיקר בעץ ההלכתי, מטרנתנו בספר היא בחינה וטיפול של השורשים שנושאים אותנו. מכאן גם הקטעים בדף השער שמהם נגזר שם הספר.

הספר מורכב משישה עשר מאמרים (ובנוסף נספחים לשורשים מסוימים, וכן הפרק על שורש ט מחולק לשני מאמרים). המאמר הפותח הוא מאמרו של מ. אברהם שפורסם לראשונה בספר היובל לרב נחום אליעזר רבינוביץ (אנחנו מודים למערכת על הרשות לפרסמו כאן). מאמר זה מובא כאן (בתיקונים קלים) כהקדמה כללית לנושא השורשים. אחריו מופיעים בזה אחר זה המאמרים על סדר השורשים, ולבסוף עוד מאמר על 'מצוות בני נוח' (בעקבות השגת הרמב"ן

לשורש הארבעה-עשר).

בדרך כלל, כאשר מעלים לדיון עקרונות שונים, גם כאלו שנראים לכאורה תמימים, מתברר שהם טומנים בחובם הנחות שאינן כה פשוטות. זהו אחד היתרונות בניסוח שיטתי של עקרונות העבודה והמתודולוגיה בהם משתמשים, כפי שעשה הרמב"ם. גם אם לפעמים נראה שהעיסוק בהם יהיה בלתי מועיל ולא מחדש, במקרים רבים מבט נוסף אחרי הניסוח וההמשגה מעלה תשתית רעיונית המונחת בבסיס הדברים.

כל מאמר בספר מנתח את העיקרון שבבסיס השורש, את מהלך דברי הרמב"ם בשורש, את השגות הרמב"ן, את נקודת המחלוקת ביניהם (באם ישנה כזאת), שיטות ראשונים נוספות (באם ישנן), ואת הנקודות שעולות במהלך הדיון. עיקר ענייננו הוא הבנת התשתית הרעיונית והפילוסופית שבבסיס העיקרון הראשי של השורש. בירור המהלך והנקודות שעולות בו משמשים אותנו בעיקר כאמצעי עזר לבירור זה.

הספר אינו חיבור אקדמי-מחקרי אלא חיבור תורני. הוא מעט חריג בנוף בהזקקותו למושגים ורעיונות מתחומים שונים (וזו אחת ממטרותיו), אבל המתודה היא במידה רבה למדנית-מסורתית. אין כאן התמקדות בפילולוגיה, בהיסטוריה של החיבור ושל הרמב"ם עצמו, בטקסט ובעדי נוסח וכדומה. ענייננו הוא בבירור המימד הרעיוני והמהותי של השורשים עצמם ובעיקר מתוך עצמם. השתמשנו בנוסח השורשים שמופיע בפרוייקט השו"ת, ומשם לקחנו בדרך כלל גם את הציטוטים של המקורות התורניים האחרים.

הדיון בשורשים שלפנינו מהווה מעין השלמה למשימה הראשונית שלקחנו על עצמנו בהקמת עמותת 'מידה טובה'. שורשי הרמב"ם, בדומה ל'מידות הדרש', הם חלק מן המתודולוגיה של ההלכה, כלומר מהתחום האפור המכונה 'מטא-הלכה'. כמו בחיבורינו על מידות הדרש, ברור לנו כי זוהי עבודה ראשונית בלבד, שאמורה להוות תשתית וגירוי להמשך חקירה ועיון בתחומים אלו.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם – במקום הקדמה*

תוכן המאמר:

א. מבוא

ב. הקונטקסט

מבוא

השורשים בפרספקטיבה של כלל יצירתו ההלכתית של הרמב"ם

שיקולי שפה

זמן חיבור השורשים

ביבליוגרפיה של הפרשנות לשורשים

ג. השורשים: מקורות ואופי

מבוא: מניין המצוות והשורשים

שני סוגי המקורות לשורשים של הרמב"ם

ההיזקקות למסורת חז"ל

על הכללים שהרמב"ם הביא ועל אלו שהוא השמיט

ד. סקירה קצרה על השורשים השונים

ה. מיונים שונים של העקרונות המופיעים בשורשים ומשמעותם

מבוא

כללי מניית המצוות ממבט כללי

הערה כללית על החלוקה

עיון נוסף בכללי המנייה: המיון של חנינה בן מנחם

הערה לסיכום הפרק

ו. מהי מצוה

מבוא

מצוות עשה ולא תעשה

תוכן וציווי

יישום לשני השורשים הראשונים: מהי 'מצוה דאורייתא'

יישום לשורשים נוספים

שורשי הקטגוריה הרביעית

מצוות שאינן ציוויים

ז. מניין המצוות ומשמעות העיסוק בו: על שיטתיות ומהותנות

* תודתי לפרופ' יובל סיני ולחברי המערכת, שהערותיהם החשובות סייעו לי רבות לשפר את המאמר.

מבוא

מגמת העיסוק במניין המצוות

המשמעות ההלכתית של מניין המצוות

מגמת הרמב"ם במניין המצוות

השוואה בין הרמב"ם לראב"ע

בחזרה אל המצוות המגדירות

ביטויים נוספים למגמה השיטתית במניינו של הרמב"ם

מצוות האמונה

קשיים במודל שהצגנו

מודל משולב : מבנה מהותי-שיטתי

השלכה אפשרית : מצוות תשובה

הערה ותמיהה : המצוות המגדירות

ח. סיכום והערה

פרק א. מבוא

במאמר זה נעסוק בכללי מניית המצוות של הרמב"ם ('השורשים', בתרגום שהשתגר). נושא שהוא בבחינת 'מת מצוה'. משום מה, מעטים מאד עסקו בנושא זה, זאת על אף חשיבותו העקרונית. אפילו קביעות מהפכניות ותמוהות, כמו זו שקובע הרמב"ם בשורש השני (שהלכות שנלמדות מדרשות הן בעלות מעמד של 'דברי סופרים'), מעוררות דיון מינורי יחסית בין מפרשיו, וגם בין החוקרים.

הסיבה לחסר בספרות המחקרית המודרנית אינה ברורה לי. לעומת זאת, בספרות המסורתית הסיבה מובנת יותר. הספרות המסורתית בדרך כלל אינה נוטה לעסוק במתודות ובהנחות היסוד שלה עצמה. היא אינה רפלקסיבית. ומכאן לא נתפלא לגלות שעיקר העיסוק בספרות התורנית ביחס לשורשים, נוגע במחלוקות הלכתיות ספציפיות שמתעוררות בין הרמב"ם לרמב"ן במהלך הדיון. דיון ישיר בעקרונות של השורשים כשלעצמם, כמעט אינו קיים.¹

על רקע זה חשוב לציין שהרמב"ם עצמו היה חריג בין חכמי הלכה בגישתו הרפלקסיבית, ומעטים פסעו בעקבותיו. הן האופי השיטתי-מדעי של הרמב"ם, והן מטרת עבודתו ההלכתית (שתתואר בקצרה להלן), הביאו אותו להגדיר ולנסח במפורש כללים מתודולוגיים שמנחים אותו בעבודתו, ולפרוס את הנחות היסוד המתודולוגיות שלו. המאפיינים הייחודיים והנדירים הללו של הרמב"ם, הביאו מחד גיסא למיעוט העיסוק בשורשים, ומאידך גיסא, דווקא הם מעניקים משנה חשיבות ומשמעות לעיסוק בהם. כללים אלו הם דוגמה נדירה להתייחסות רפלקסיבית של חכם הלכתי בולט, ולכן חשוב ללמוד אותם ולעסוק בהם על מנת להיחשף בצורה ישירה ובלתי אמצעית להנחותיו אודות ההלכה (או לפחות

1 נעיר עוד כי גם אם ישנן התייחסויות (ונראה כאלה בדברינו להלן), הן נוגעות בעיקר לשני השורשים הראשונים. ביחס לשורש השני, ניתן לראות את דבריו של יקותיאל נויבואר, בספרו, הרמב"ם על דברי סופרים, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז, שמאסף כעמיר גורנה את ההתייחסויות בספרות המסורתית. ניתן להתרשם שאלו אינן רבות (ואף אינן מתיימרות להיות מקיפות ושיטתיות כראוי לנושא זה), וחלק ניכר מהן אינו שייך לספרות הפרשנות העיקרית של הרמב"ם, ובודאי לא לחלק המרכזי של ספרות ההלכה והשו"ת. הדבר בולט מאד בעיקר על רקע מאות הקושיות והקשיים שעולים ביחס לדבריו בשורש זה.

בכל אופן, שני השורשים הראשונים הם חריגים, וכנראה זוהי הסיבה שלגביהם קיים דיון, הן בספרות המחקר והן בספרות המסורתית (אם כי היקפו רחוק מלבטא את חשיבותם). הסיבה לכך היא שבשני השורשים הללו הדיון המתודולוגי העקרוני הוא בעצם גם דיון הלכתי. להלן נעמוד עוד על המאפיין הייחודי הזה של שני השורשים הראשונים, ועל ההבדל בינם לבין שאר השורשים.

לתפיסתו אותה).²

נעיר כי החסר הזה אינו מייחד דווקא את השורשים. חסר לא פחות מתמיה קיים בהתייחסויות לספר המצוות בכלל, אשר לא זכה לטיפול מחקרי ופרשני נאות (והשורשים בכללו).³ הטיפול בספר המצוות אינו יכול להיעשות במנותק מהשורשים, אשר עומדים בבסיסו, ולכן המאמר הנוכחי אמור לתרום משהו למילוי החסר הזה. אמנם מפאת רוחב היריעה הדרוש, נעסוק כאן בעיקר בשורשים, אך הזיקה לספר המצוות היא מובנת מאליה (שכן השורשים הם אלו שמגדירים את מבנה ספר המצוות ומגמתו). על כן, מטבע הדברים, במהלך הדיון תעלינה השלכות לא מעטות לגבי ספר המצוות, מגמתו ומבנהו.⁴

2 דוגמה בולטת נוספת אחת לעיסוק רפלקסיבי כזה היא ר' אברהם אבן עזרא, בספרו יסוד מורא, בשער השני (ראה גם בפירושו הארוך לשמות כ, א). ראה על כך במאמרו של חנינה בן מנחם, "הסוד של יסוד מורא וסוד התורה", דיני ישראל כב (תשס"ג), עמ' 177 (להלן: בן מנחם, הסוד), בעיקר בפרק ה.

אמנם חשיבותו ההלכתית של ראב"ע אינה כזו של הרמב"ם, ועבודתו אינה חלק ממאמץ שיטתי של יצירת ארכיטקטורה הלכתית, כפי שזה מופיע אצל הרמב"ם (הוא אפילו אינו מצויג רשימה ומניין משלו של המצוות, על אף שכוונתו היתה להתפלמס עם מוני מצוות קודמים). בנוסף, הכללים הללו אינם מופיעים אצלו כרשימה מפורשת, אלא רק ניתן ללמוד אותם מתוך דבריו. ובכל זאת חשוב להעיר כי כבר עמדו על השפעתו של ראב"ע ביסוד מורא על עבודתו של הרמב"ם (ראה מקורות לכך בפרק א ממאמרו הנ"ל של בן מנחם). המושגים הבסיסיים ועקרונות הניתוח בהם משתמש בן מנחם (ראה על כך להלן), מתוארים במאמרו, "אינדיבידואציה של חוקים וספר המצוות לרמב"ם", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 95 (להלן: בן מנחם, אינדיבידואציה).

3 כבר העיר על כך דוד הנשקה, בפסקת הסיום של מאמרו "שירידי ספר המצוות לרמב"ם במשנה תורה", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות 11 (תש"ן), עמ' 186-180.

4 אביא כמה מקורות עיקריים שעוסקים בספר המצוות (מעבר לפרשנים שמודפסים סביבו): לתפקידו של ספר המצוות כולו במכלול יצירתו של הרמב"ם, ראה סקירה פופולארית וקצרה בספרו של הרב י"ל הכהן מימון, רבי משה בן מימון, ירושלים תש"ד, בפרק הרביעי. כמו כן, ראה בחיבורו המצוין של יחיאל מיכל גוטמן, בחינת המצוות לפי מניינן, סידורן והתחלקותן, ברסלאו תרפ"ח (הוא עוסק גם במנייני המצוות ומשמעותם בכלל, ובמקורות למניינים השונים). ראה עוד צבי קארל, "ספר המצוות לרמב"ם", מאזנים כרך ג, חוברות א'-ו' (תרצ"ה), עמ' 462-471 (הוא עוסק שם גם בשורשים, אך זהו מאמר שטחי למדי, ואין בו חידושים של ממש). וכן בנציון בוקסר, "ספר המצוות ומשנה תורה", בצרון, חשוון תש"ט חוברת ב', עמ' 85-96. ראה גם בספרו החשוב (אך בלתי ידוע) של עזריאל צימענט, מצות המלך, האחים גרויס, ארה"ב תשנ"ט (בעיקר במבוא). עוד יצא לאחורנה מאמרו של דוד הנשקה, "לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם: בין דינמיות פנימית לשמרנות ממסדית - לטיבה של ההלכה השקועה בספר המצוות", בתוך: הרמב"ם - שמרנות, מקוריות, מהפכנות (בעריכת א' רביצקי), ירושלים תשס"ט, עמ' 119-154. ראה גם בערך "תרי"ג מצוות" בויקיפדיה.

לגבי סידורו הפנימי של ספר המצוות, שמוסכם כי בצורה זו או אחרת הוא מבוסס על טעמי המצוות, ראה חיים טשרנוביץ (רב צעיר), "ספר המצוות להרמב"ם", בצרון 7 (תש"ג), עמ' 346-354. וכן גם אצל בוקסר הנ"ל. וראה עוד הרב מנחם שלנגר, עמודי שלמה, ירושלים תשמ"ט (הוא גם מסיק מסקנות הלכתיות מסדר הופעתן של המצוות בספר). ראה גם הערה במבוא לספר מצות

הרב בעל היובל שליט"א, בספרו יד פשוטה (בחלק 'פתיחה למניין המצוות' פ"ב) עומד על ההשפעה של מגמת ספר המצוות על הניסוח ועל המבנה שלו, ומציע ליישב בצורה זו סתירות שונות בין ספר המצוות לבין היד החזקה. בעקבותיו, גם אנחנו כאן נראה כי לצורך הבנת השורשים, מניין המצוות, וגם ספר המצוות, אין מנוס מהתייחסות לקונטקסט של החיבורים הללו, לאור מגמותיה הבסיסיות של יצירתו ההלכתית של הרמב"ם בכלל.⁵

מטרת המאמר היא סקירה כללית של המידע שנצבר בנושא השורשים, ממכלול הזוויות שנוגעות לנושא זה. הנושא עצמו רחב, ולכן לא נוכל להיכנס כאן לדיון מפורט בתוכן השורשים עצמם, ובמשמעויותיהם. כאשר למעוניין בפירוט נוסף יינתנו הפניות ומראי מקומות שונים. מאותה סיבה, גם לא אצטט בדרך כלל את המקורות הרלוונטיים אלא רק אפנה אליהם. הדברים מבוססים בחלקם על סדרת מאמרים אודות השורשים של הרמב"ם, שהתפרסמו במסגרת "מידה טובה" לאורך שנת תשס"ח [ומהדורה משוכללת שלהם היא ספר "שלח שרשיו" שלפניכם]. במידת הצורך, אפנה בדבריי להרחבה ולפירוט בנקודות שמצויות במאמרים הללו.

המלך, סופ"ה, סק"ד. ראה גם סקירה מקיפה במאמרו של הרב אלתר הילביץ, "סדר המצוות במניינו של הרמב"ם", סיני יט (ניסן-אלול תש"ו), עמ' רנח-רסז. ראה עוד יד פשוטה (לבעל היובל), הקדמה ומניין המצוות, עמ' נז-סח.

השוואות בין מנייני המצוות השונים, ניתן למצוא בספר המצוה והמקרא, לרב אברהם צבי הלוי רבינוביץ, ירושלים תשמ"ח. וכן בספרו של יעקב לוינגר, הרמב"ם כפוסק וכפילוסוף, ירושלים תש"ן (שם הוא גם דן בהרחבה רבה בעיקר בטעמי המצוות של הרמב"ם).

לאורך הדורות נכתבו כמה פירושים לספר המצוות, ומתוכם אציין כמה מבני זמננו (שמודעים לשאלות מתודולוגיות, ומתייחסים אף לשורשים ולשאר כתבי הרמב"ם), שכתבו הערות ופירושים למהדורות השונות של ספר המצוות: הערות במהדורתו של הרב קפאח (הדפסה שנייה, ירושלים תשנ"ד); הערות והקדמות של הרב נחום אליעזר רבינוביץ (בעל היובל), פירוש יד פשוטה להקדמה ומניין המצוות (ירושלים תשנ"ז); הערות מקומיות של ר' חיים העליר למהדורתו (הדפסה שלישית, ירושלים תשנ"ה). כמו כן ראה אברהם אלטר פיינטוך, פירוש פקודי ישרים, ירושלים תש"ס; הרב יהושע וייצמן, מצוה ברה, רמת הגולן תשמ"ח. פירוש והערות על השגות הרמב"ן, ראה בהערות הרב ח"ד שעוועל למהדורתו (הדפסה שמינית, ירושלים תשנ"ד. נעיר כי הוא אינו מתייחס שם לדברי הרמב"ם עצמו).

לגבי המהדורות והתרגומים השונים של ספר המצוות, ראה פירוט בהערה להלן.

5 בחיבור זה איננו נזקקים לשאלות של נוסח. הציטוטים לקוחים מן המהדורה שמופיעה בפרויקט השר"ת, אשר מבוססת על מהדורת שבת פרנקל. ככל שבדקתי, שינויי הנוסח במהדורות האחרות לא ישנו את התמונה הכללית ואת המסקנות שיוצגו כאן.

פרק ב. הקונטקסט

מבוא

הרמב"ם בתשובה (מהדורת בלאו, סי' תמז) כותב לגבי השורשים: וזה שאמרת ידידי שדברים הרבה יש שם במניין המצוות שנסתפקו לך ודאי כך הוא ספר אחד יש לי שחברתי קודם חבור זה שהוא משנה תורה ואותו ספר קראתי ספר המצוות ביארתי בו מנין כל המצוות מצוה מצוה והבאתי ראיות על כל מצוה שיש בה ספק מן ספרא או ספרי ומן התוספות ומן כל מקום בגמרא ועשיתי בתחלתו ארבעה עשר פרקים יש בהן כללים גדולים ועקרים רבים שהן כהררים שכל הדברים תלויין בהן וכולם הקדמתי אותם להבין הדרכים שיתפוס אדם במניין המצוות עד שיעלו כהוגן ולא ימנה כדרך שמנו רבים שלא תפסו מדות שראוי להשען עליהן...

וכן הוא כותב בתשובה נוספת (שם, סי' שנה):

יש לי חבור בלשון ערבי בענין מנין המצוות והוא אצל מ' סעדיה ש"ץ תלמידנו ויש בתחלתו ארבעה עשר פרקים בכללות גדולות בעיקרי מנין המצוות צריך אדם לידע אותם ואחר כך יתברר לו טעות כל מי שמנה המצוות חוץ ממני מבעל הלכות גדולות עד עכשיו.

אם כן, ספר המצוות הוא מבוא והקדמה לספר משנה תורה של הרמב"ם, וכך מתייחס אליו הרמב"ם עצמו בהקדמה לספר המצוות. השורשים הם הבסיס התיאורטי והמתודולוגי לספר המצוות, ובלעדיהם לא ניתן להבין את מבנהו ואת תוכנו.

השורשים בפרספקטיבה של כלל יצירתו ההלכתית של הרמב"ם⁶

ספרו של הרמב"ם, משנה תורה, הוא יצירה ייחודית בעולם התורני. זהו הקודכס המקיף והממוין היחיד שנכתב בתולדות ההלכה (למעט אולי ערוך השולחן, שנכתב מאות שנים אחריו, וכמובן נעזר בחיבורים קודמים, כולל זה של הרמב"ם עצמו).

6 ראה לעניין זה, את מאמרו של משה הלברטל, "ספר המצוות לרמב"ם - ארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ נט (תש"נ), עמ' 457-480. כמו כן, ניתן לראות בכל ספרי המבואות למשנתו של הרמב"ם, ובעיקר: יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשנ"א. תיאור וניתוח טוב ישנו גם בספרו הנ"ל של גוטמן. ראה גם במאמרו הנ"ל של בוקסר (ראה הערה 4), ובמאמרו הנ"ל של הנשקה, "לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם".

שאר החיבורים ההלכתיים מסודרים על פי סדר הש"ס, ולכן אינם בעלי אופי של קודכס (כמו הרי"ף והרא"ש, שגם עוסקים כמעט אך ורק בהלכות המעשיות), או שהם בעלי אופי של קודכס, אך היקפם הוא חלקי (כמו הטור והשו"ע).⁷ כדי ליצור את היצירה המונומנטאלית הזו, הגדיר הרמב"ם לעצמו מסלול מתודולוגי מפורט. הוא מפרט את מגמתו ואת המתודולוגיה שלו בהקדמותיו לספר המצוות וליד החזקה. כאמור, לפי עדותו של הרמב"ם עצמו, ספר המצוות משמש כמבוא והקדמה למשנה תורה. כפי שעולה מן ההקדמות הללו, בתחילה הוא עבר על ספרות חז"ל, מהמשנה, המדרשים והתוספתות, המשך בשני התלמודים, ובספרות הגאונים, מעבר שפירותיו הם בעיקר פירוש המשנה, וגם פירושים לחלק ממסכתות הש"ס.⁸ לאחר מכן הוא מתחיל ליצור את משנה תורה, כקודכס מסכם של המכלול ההלכתי כולו.

כדי להגדיר מבנה שלדי ליצירה זו, הוא מחליט להשתמש במניין של תרי"ג מצוות, אשר מהוות קטגוריות מארגנות בסיסיות לספרו.⁹ להלן נראה כי ההיצמדות למניין הזה מהווה אילוץ קשה, ויתכן שמחויבותו של הרמב"ם אליו גרמה ליעגול פינות כתוצאה מהקשיים שנוצרו במהלך עבודתו.¹⁰ לאחר שהיתה בידו רשימה מלאה של המצוות, הוא אינו מסתפק בכך, ועושה חלוקה נוספת של המצוות לנושאים שונים, וכך הוא יוצר מתוכן (ע"י מיון נוסף, תמטי-מושגי,¹¹ שהיה מיון

7 הרמב"ם, ובעקבותיו גם השו"ע, ספגו ביקורות נוקבות על החידוש הזה (להציג את המכלול ההלכתי כקודכס), מהיבטים שונים. ראה על כך בספרו של מנחם אלון, המשפט העברי, כרך ב', בפרקים שדנים בפולמוסי הקודיפיקציה, ובמקורות המובאים שם.

על המטרות והמגמות של הרמב"ם בחיבורו הגדול, ראה במאמרו של בעל היובל, "דרכו של הרמב"ם כפוסק ופרשן", בתוך: ספר הזכרון להרב יצחק ניסים, חקרי תלמוד הרמב"ם (עורך: מאיר בניהו), ירושלים תשמ"ה, עמ' קסג-קעג. המאמר מופיע גם באסופת מאמריו של בעל היובל,⁹ עיונים במשנתו של הרמב"ם, מעליות, וירושלים תשנט, עמ' ט-סו.

8 בהקדמת פירושו למשנה כותב הרמב"ם: "וחברתי פירושים על שלשה סדרים מועד ונשים ונזיקין, חוץ מארבע מסכתות שאני משתדל עתה לכתוב בהם משהו, וטרם מצאתי פנאי לכך. גם פירשתי את חולין לגודל הצורך לה..." כוונתו היא לפירוש על התלמוד, שכן פירושו למשנה מוזכר מיד אחר כך, והוא נכתב על כל ששת הסדרים. עוד על פירוש הרמב"ם לתלמוד, ראה: ישראל תא שמע, "פירוש הרמב"ם לתלמוד - חידה ודרך פתרונה", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 299.

9 ראה על כך אצל טברסקי, בתחילת הפרק הרביעי. ובהמשך שם ראה על המעבר ממניין המצוות ליד החזקה, ועל ההשלכות לגבי מבנהו של חיבורו הגדול.

10 הקושי הבולט ביותר הוא זה שנציג בסוף המאמר לגבי היחס בין מהותיות ושיטתיות במניין המצוות.

11 להגדרת המיון הזה, ולהבחנה בינו לבין מיון פילוסופי, ראה אצל טברסקי, עמ' 225-229.

מקורי משלו, ראה אצל טברסקי, עמ' 193-198) את י"ד הספרים שמהווים את היד החזקה, ובתוכם את החלוקה לקובצי המשנה שמרכיבים כל אחד מן הספרים הללו.¹² כל קובץ משנה כזה פותח ברשימת המצוות שבהן הוא עוסק ואותן הוא מפרט, ובמובן זה היד החזקה אינו אלא פירוט של ספר המצוות. חשוב להבין את מגמתו זו של הרמב"ם בעת שהוא יוצר את מניין המצוות שלו, שהיתה שונה מזו של שאר מוני המצוות. אנו נחזור לנקודה זו בהרחבה בהמשך דברינו.

כדי ליצור רשימה של תרי"ג מצוות, היה על הרמב"ם להגדיר כללי מניה. המשימה של חילוץ תרי"ג מצוות מתוך המקרא וספרות חז"ל אינה פשוטה כלל ועיקר, וגם בה יש לרמב"ם מעמד חלוצי במובן מסוים. המניין ששלט בכיפה עד זמנו הוא מניינו של בה"ג,¹³ כאשר כל שאר מוני המצוות, פסעו בעקבותיו בצורה די גורפת.¹⁴ הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה מלגלג עליהם, וטוען שרובם ככולם לא היו תלמידי חכמים בתחום ההלכה אלא פייטנים ('כי מחבריהם היו משוררים, לא רבנים').¹⁵ לאחר כתיבת ספר המצוות, ניתן לומר שמניינו של הרמב"ם זכה

12 החלוקה הקטגוריאלית של המצוות לספרים השונים מתוארת בהרחבה בח"ג של מורה הנבוכים. היא נדונה בפירוט אצל טברסקי, עמ' 240-198. על הבדלים בין המיון שבמו"נ לבין זה שבספר היד, ראה אצל טברסקי, עמ' 240-239. ראה גם ביד פשוטה, הקדמה ומניין המצוות, עמ' קפז והלאה.

13 לגבי זהות מחברו של ספר הלכות גדולות חלוקות הדעות כבר בין הראשונים שרש"י. ראה על כך בקצרה במבוא לספר מצות המלך, פרק ג' הערה ה, ובמבואות לספר הלכות גדולות במהדורת מכון ירושלים.

14 בסטיות קלות. ראה במבוא לספר מצות המלך, פ"ג הערה ו. אמנם בספרו של גוטמן, בפרק ראשון, הוא מערער על היחס הזמני שקובע הרמב"ם בין מוני המצוות השונים. טענתו היא שחלק מהמניינים האחרים קדמו לבה"ג, ואף שימשו לו מקור. עוד הוא מצביע שם (בהמשך הפרק, וגם בפרקים הבאים) על כך שכנראה היתה קיימת מסורת קדומה לגבי מספר המצוות, שהכלילה גם מניין מסוים שלהן, שגם בעלי האזהרות וגם בה"ג ניזונו ממנה, והיא שהיוותה מקור למנייניהם (ראה גם שם, בפרק שלישי, לגבי מקורות מחז"ל לכך). אם אכן השערה זו נכונה, כי אז הרמב"ם יוצא, במודע או שלא במודע, גם נגד המסורת הקדומה ההיא.

15 נציין כי רס"ג חיבר גם הוא אזהרות, וחיבורו הידוע של ר' ירוחם פישל פערלא חובר סביבן. מעבר לכך הוא חיבר גם ספר מצוות משלו, שעתיד בקרוב לצאת לאור על ידי הרב חיים סבתו. ראה על כך בהקדמת ר' ירוחם פערלא לספהמ"צ לרס"ג במהדורתו (ראה גם אצל גוטמן, עמ' 13 הערה 2, וסביבה). נקודה זו מחזקת את העובדה שהרמב"ם לא הכיר את כתביו אלו של רס"ג, שאם לא כן לא סביר שהיה מכליל אותו בין אותם פייטנים שהרמב"ם פקפק בלמדנותם (ראה בהקדמת ר' ירוחם פערלא על יחסו של הרמב"ם לרס"ג, ובמאמרו של הרב סבתו בספר היובל לרב נ"א רבינוביץ (הספר שבו פורסם המאמר הזה במקורו).

אינדיקציה נוספת לכך ניתן למצוא בשורש השישי, שם כותב הרמב"ם כי הוא אינו מכיר מי ממוני המצוות שחלק עליו בכך שיש למנות עשה ולא כפולים (כמו עשה ולא על עשיית מלאכה בשבת) כשתי מצוות נפרדות. כפי שמוכיח הרי"פ, רס"ג אכן חולק על כך, ומכאן שהרמב"ם ככל הנראה

למעמד בכורה גם בתחום זה, והוא אכן החליף במידה רבה את מניינו של בה"ג. אחד השינויים היסודיים שחולל הרמב"ם במניין המצוות, שאומץ גם על ידי רוב ככל ממשיכיו, הוא שינוי במיון הבסיסי של המצוות.¹⁶ המצוות במניינים השונים המוכרים לנו מחולקות בדרך כלל למצוות עשה ולא תעשה, כפי שמופיע כבר במקורות חז"ל. אמנם במניינים שקדמו לרמב"ם המצוות היו מחולקות לשלוש או ארבע קטגוריות, שכללו גם חלוקה של מצוות המוטלות על הציבור ועל יחידים, וכן 'פרשיות'. בה"ג אף חילק את הלאוין לפי העונשים המוטלים עליהם.¹⁷ והנה, לפי הפרשנות המקובלת, ה'פרשיות' הן מצוות המוטלות על הציבור. אולם ראה בהקדמת ר' ירוחם פישל פערלא (להלן: הריפ"פ) לפרשיות,¹⁸ שמוכיח שלא זוהי הגדרתן. הוא מראה שכל פרשיה היא אשכול של מצוות שמתקבצות למכלול אחד (שבד"כ מופיע כך גם בתורה, כפרשייה שכוללת כמה מצוות).¹⁹

לא הכיר את מניינו של רס"ג ואת אזהרותיו ראה מאמרנו שם. נציין כי ראבי"ע ביסוד מורא, בדומה לרמב"ם, משוה את אותם מחברים למוני צמחי רפואות שאינם מכירים את סגולותיהם.

אמנם הרמב"ם מעיד על עצמו (לפעמים בצער) בכמה מקומות שבכל זאת הוא נמשך אחריהם, ובעיקר אחרי ספרו של ר' חפץ בן יצליח (ראה מקורות אצל טברסקי, עמ' 188, הערה 20 וסביבה). נעיר כי ר' חפץ היה אחד מחשובי הגאונים, וגם לגביו קשה להניח שהרמב"ם היה מתבטא בזלזול, כאילו הוא אינו ת"ח אלא משורר בעלמא. הוא הדין לגבי ספר המצוות של ר' שמואל בר חפני גאון (ראה אצל א"א הרכבי, "חלק מספר המצוות לר' שמואל בר חופני גאון", הקדם ג (תרע"ב), עמ' 107-110).

אמנם גם לגבי אלה מסתבר שהרמב"ם מתייחס בביקורת (למי מהם שהכיר) לפחות על חוסר הזהירות שלהם במניין המצוות, ובהעדפת השיקול הסגוני אמנותי על השיקול המהותי-למדני (ראה אצל טברסקי, עמ' 186-193).

בעניין המניינים הקדומים, ראה גם אצל ב"צ הלפר, במבוא למהדורתו לספר המצוות של ר' חפץ בן יצליח, פילדלפיה תרע"ה. וכן אצל גוטמן הני"ל בפרק הראשון, ואצל א' נויבואר (בגרמנית) 698-709 (1894) JQR(OS).

16 ראה במבוא למצוות המלך פ"ג ס"ק ב-ג, ואצל גוטמן בחלקו השני של הפרק הראשון, שם הם עומדים על החלוקות השונות של המצוות. נציין כי בפרק השלישי של ספרו, גוטמן מציע שהמצוות אצל בה"ג מחולקות לפי העונשים ולפי האישים המחויבים, ובאופן כללי רעיון שכר ועונש הוא שמונח ביסוד מניין המצוות של בה"ג (הוא טוען שיש מהדורות שניסו לטשטש זאת. ראה עמ' 38).
17 ראה דיון מפורט אצל גוטמן, בחלקו השני של הפרק הראשון (הוא גם מביא מקורות קדומים יותר לחלוקות של בה"ג).

נעיר כי הרמב"ם בשרש הארבעה עשר טוען שבה"ג מונה את העונשים כמצוות עצמאיות, וחולק עליו. כבר בהשגותיו שם, הרמב"ם מצביע על כך שהרמב"ם כנראה טעה בהבנת דעת בה"ג (או שהיתה לפניו נוסחא אחרת של בה"ג). בה"ג אינו מונה את העונשים עצמם כמצוות, אלא משתמש בהם ככלי מיון למצוות השונות (אלו שבכרת ואלו שבסקילה וכו').

18 בחלק ג מספהמ"צ לרס"ג, וכן בהקדמתו לחלק א.

19 ראה על כך גם בנספח למאמר על השורש העשירי.

מאז הרמב"ם והלאה הקטגוריות הללו נעלמו, לפחות בהקשר של מניין המצוות. כמעט כל מוני המצוות מחלקים אותן לשתיים (עשין ולאויין). הדברים מגיעים לידי כך, שכפי שראינו קודם, כבר לא לגמרי ברור מה הן בכלל אותן 'פרשיות' שהופיעו אצל מוני המצוות הקדמונים. זוהי עדות חזקה למהפכה אותה חולל הרמב"ם בתחום זה.²⁰

כאמור, כדי לבצע את המהפכה הזו, היה על הרמב"ם להגדיר כללי מניה ומיון למצוות. כללים אלו אמורים לקבוע איזו מצוה תיכנס למניין ואיזו לא. אילו מצוות יימנו ביחד ואלו לחוד וכדו'. כדי להתמודד עם ההגמוניה של בה"ג, ואף 'למרוד' נגדה, היה עליו להגדיר את הכללים הללו, ואף לנמק אותם (ובכך לדחות את המבנה שהציע בה"ג). לשם כך הוא כותב את 'השורשים', שמכילים י"ד כללי מניה של מצוות. כמעט בכל אחד מהכללים/שורשים הללו הוא מתמודד עם בה"ג, שלא מקבל חלק ניכר מהם.²¹

התמונה הזו מציגה את מפעלו ההלכתי של הרמב"ם כיצירה שנסמכת על עבודת מיון שיטתית בעלת אופי מדעי. הרמב"ם מתייחס לחומרי הגלם שהיו לפניו, אוסף, ממיין ומסווג, מכריע ומסדר. הוא קובע כללים מתודולוגיים, שמתוכם ובאמצעותם הוא יוצר את המפעל המונומנטאלי שלו. קשה לראות אפשרות לחולל קודכס כזה, שיהיה שלם (מכיל את עיקרי החומר שלפניו, ממוין ובלי חוסרים)²² מחד גיסא, ומאידך גיסא נקי מסתירות ככל האפשר, בלי התשתית המתודולוגית אותה בנה הרמב"ם. השיטתיות היתה הכרחית לצורך יצירת המבנה השלם.²³ זוהי אחת הסיבות לכך שהרמב"ם הוא חריג ברפלקסיביות שלו. ההלכה ביסודה

20 לרשימת קטגוריות שונות של מצוות, הן בספרות חז"ל והן בספרות המצוות הקודמת לרמב"ם ואף אחריו, ראה המצוה והמקרא, עמ' 31.

לגבי חלוקתו של הרמב"ם בין מצוות עשה ולאויין כיסוד למניין המצוות, ראה אצל גוטמן בפרק הרביעי. הוא תמה מנין מקורה, ומעלה השערה שיסודה הוא באזהרה שאנו לא מכירים על בסיס עשרת הדברות (ראה שם בסיום הספר).

21 אמנם פרט למקום אחד (ופרט להקדמה), לכל אורך דבריו בשורשים הוא אינו מזכיר את בה"ג בשמו (אולי מפאת הכבוד, שכן לפעמים דבריו מוצגים בזלזול כטיפשיים). יוצא הדופן הוא בשורש הארבעה עשר ובעשירי אף בשמו הפרטי (וגם בשורש השביעי הוא מזכיר אותו בהקשר צדדי). יתכן שהחריגה היא מפני שזהו השורש המסיים את החיבור, והרמב"ם לא רצה להותיר מקום לספיקות כלפי מי הדברים אמורים.

22 אמנם טברסקי, בעמ' 179-181, עומד על כמה השמטות ביד החזקה. חלקן מפני שהדברים מובנים מאליהם, ומסיבות נוספות.

23 גוטמן דן בשאלה האם אכן השיטתיות הועילה למפעלו של הרמב"ם. ראה גם במאמר בגרמנית (מישורון תרע"ה) של מהר"ש קאאץ, שמוזכר שם בעמ' 27 הערה 1, שמערער על התועלת שנמצאת בשיטתיות של הרמב"ם.

היא בעל אופי קזואיסטי, כלומר היא אינה מתבססת על כללים, אלא על דיון בתקדימים של מקרים ספציפיים.²⁴ הרמב"ם חידש כמעט יש מאין את השיטתיות ההלכתית, ויצר קודכס מקיף. לכן הוא נזקק למתודולוגיה מפורשת ומנוסחת, ואף נאלץ ליצור חלק גדול ממנה בעצמו. דומה כי הביטוי המובהק ביותר לגישתו זו, הוא חיבור השורשים.

שיקולי שפה²⁵

היבט מעניין של תהליך המחשבה של הרמב"ם ניתן למצוא בשיקולי השפה שלו. בהקדמתו לספר המצוות מסביר הרמב"ם שהוא החליט לכתוב את הפירוש בלשון המשנה (=בעברית, אך לא בלשון המקרא). הסיבה לכך היא שחיבור זה היה מיועד להפצה בכל תפוצות ישראל, ואין לשון אחת שהיהודים מבינים בכל התבל, למעט לשון המשנה. וכך הוא כותב:

וכן ראיתי שלא אחברו בלשון ספרי הנבואה לפי שהלשון ההוא קצר היום בידינו מהשלים עניני הדינים בו, וכן לא אחברו בלשון התלמוד לפי שלא יבינוהו מאנשי אומתנו היום כי אם יחידים ומלות רבות ממנו זרות וקשות אפילו לבקיאים בתלמוד, אבל אחברו בלשון המשנה כדי שיקל זה לרוב האנשים.

לשון המקרא אינה עשירה דיה במונחים משפטיים-הלכתיים, ולכן הרמב"ם אינו רואה אפשרות לחבר את החיבור בלשון ההיא. האפשרות הטבעית שנתרת בידו היא לשון המשנה, שכל עיקרה אינה אלא לשונה של ההלכה.

דווקא על רקע זה מעניין מאד לשים לב לעובדה שאת השורשים ואת ספר המצוות כולו (כמו גם פירוש המשנה, שנכתב בגיל צעיר יותר, אך אינו קשור לדיונו כאן), הרמב"ם כותב בלשון הערבית.²⁶

עומד על כך ר' יהודה אבן תיבון בהקדמה לתרגומו: "וחבר זה בלשון הגרי למען

24 על הקזואיזם ההלכתי, ראה בפירוט רב אצל הרב יהודה ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיקה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג. על ההיבטים העקרוניים והלוגיים של שאלה זו, ראה גם במאמרו של הרב אליהו רחמים זייני, "לוגיקה ומטפיסיקה בדרשות חז"ל", בתוך ספר הגיון (עורכים: משה קופל ועלי מרצבך), אוניברסיטת בר-אילן וישיבה אוניברסיטה, תשנ"ה, עמ' 65-78. כמו כן, ראה בספרי, שתי עגלות וכדור פורח, ירושלים תשס"ז, בשער השלישי.

25 ראה אצל טברסקי, עמ' 241-250, דיון נרחב עם מקורות לגבי שיקולי השפה של הרמב"ם, בעיקר ביד החזקה, ובכלל.

26 ראה בתשובות הרמב"ם, בלאו, סי' שנה ותמו.

לא יחובר עם חבורו הגדול אעפ"י שהוא כפתיחה אליו". ובכל זאת הדברים טעונים ביאור נוסף.

ניתן אולי להעלות השערה שהשורשים לא נועדו לדורות ולכל קהל ישראל. הם נכתבו לזמנם ולשעתם, בכדי לשכנע את הציבור לדחות את סמכותו ואת ההגמוניה של בה"ג, ולקבל את מניינו של הרמב"ם. לאחר שהמטרה הזו הושגה, ולאחר שהיד החזקה זכה למעמד הדומיננטי שלו, הרמב"ם אינו רואה ערך בדיון בשורשים ובמניין המצוות. אלו לא היו יותר ממכשירים מתודולוגיים לצורך הפולמוס, ולכן הם איבדו את עיקר משמעותם לאחר הצלחת המשימה. מיעוט העיסוק בשורשים ובספר המצוות בדורות שאחרי הרמב"ם מעיד לכאורה שאכן זו גם היתה התוצאה. המהפכה הצליחה, וכעת ניתן להשליך את הסולם שסייע לנו לטפס, שכן אין בו עוד צורך.²⁷

על רקע זה, מעניין לציין שהרמב"ם עצמו,²⁸ ניחם על כי חיבר את ספר המצוות בערבית, ואף תכנן לתרגמו לעברית, משימה שככל הנראה לא עלתה בידו. במהלך הדורות נוצרו כמובן כמה וכמה תרגומים עבריים שונים של ספר המצוות ושל השורשים.²⁹

אמנם בדורות האחרונים, עת המודעות לחשיבות המחקר השיטתי ובחינת

27 הדברים אולי רמוזים גם בתשובה תמו הני"ל, שם הרמב"ם כותב שהוא מתחרט על כתיבת ספר המצוות בערבית, שכן זה אינו נגיש לכל ישראל.

נעיר כי השערה דומה העלה בנציון בוקסר (לעיל הע' 3), במאמרו הני"ל, עמ' 87. אמנם הוא תולה את הלשון הערבית בכך שהחיבור מיועד להמון הפשוט ולא לחכמים (השווה לעניין זה את דבריו של הרב הילביץ, במאמרו הני"ל שם), ואילו הצעתנו היא שהחיבור הוא בעל משמעות זמנית ולא נצחית. והנה, ראה שם בהערות העורך, שמצביע על כך שגם מורה הנבוכים נכתב ערבית. הערה זו דוחה את השערתו של בוקסר שהערבית מיועדת להמון הרחב שאינו מתעניין בפילוסופיה. אך לפי דרכנו עולה מכאן מסקנה מעניינת: גם מורה הנבוכים נועד רק לפתור בעיות שעלו בזמנו ומקומו, והוא אינו מיועד לכלל ישראל לזמנים עתידיים ומקומות רחוקים.

28 ראה בתשובה תמו, אשר נדפסה גם במהדורת פרנקל לספר המצוות, עמ' ט; תשובה שסח, מהדורת דפוס ירושלים. תשובה זו תוזכר עוד להלן.

29 ועדיין כמה וכמה מפרשים ופוסקים לא הכירו את ספר המצוות, ויש שתולים זאת בבעיות השפה. ראה, לדוגמה, אי ההבנה של הראב"ד ביסוד שיטת הרמב"ם, בתחילת הלכות אישות. העיקרון שקובע הרמב"ם (שקידושי כסף הם מדברי סופרים) מוסבר בפירושו לאור דברי הרמב"ם בשורש השני, כפי שמוזכר בעל הכס"מ על אתר, אך הראב"ד ככל הנראה לא הכיר את השורשים. יתכן שזוהי גופא הסיבה לכך שהרמב"ם מתחרט על השימוש בשפה הערבית.

וכבר העירו כמה מחברים על בעיית השפה שעמדה בבסיס חוסר ההיכרות הזו, ראה, לדוגמה, שו"ת רדב"ז ח"ב בלשונות הרמב"ם, סי' רנז, שהובא גם ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות נ"א. וראה גם שדה חמד, מערכת חתן וכלה אות כ'. אמנם כבר העיר עליהם בשם הגדולים (ע' 'הרמב"ם'), שלפחות לגבי בעל המגדל עוז טענה זו אינה נכונה.

ההנחות המטא-הלכתיות מתעצמת ביותר, דומה כי אין ערוך לחשיבותם של השורשים, כחיבור רפלקסיבי מטא-הלכתי יחידאי של אחד מגדולי ישראל, כפי שהערתי למעלה. לכן חשוב לחזור ולעיין בהם, על אף כוונותיו המקוריות של הרמב"ם. בכל אופן, בעת שמעיינים בשורשים ובספר המצוות בכלל, יש לזכור שהנוסח שבידינו מתורגם מערבית, ולכן דרושה זהירות רבה בהסקת מסקנות מתוך דיוק בנוסחאות אלו.³⁰

זמן חיבור השורשים

נקודה חשובה נוספת היא המוסכמה שהשורשים וספר המצוות חוברו אחרי סיום פירוש המשנה, אך כנראה כמה שנים לפני חיבור היד החזקה עצמו.³¹ כלומר יכולה להימצא סתירה בין העולה מן השורשים וספר המצוות לבין פסיקת ההלכה הסופית, שכן חזון נפרץ הוא שהרמב"ם היה חוזר בו מדעותיו במהלך השנים (וכבר נשפכו על כך קולמוסים רבים ביחס לפירוש המשנה וליד החזקה שלו, וחלקם מעוגנים אף בכתבי יד שלו עצמו שמצויות בהם מחיקות לרוב). לכן יש להיזהר בהסקת מסקנות מסתירות כאלו.³²

30 דוגמה בולטת לעניין זה היא השערת כמה ראשונים שהמונח 'דברי סופרים' בשורש השני מקבל משמעות שונה מהמונח 'דרבנן'. אך כל המכיר את נוסח דברי הרמב"ם בערבית, יודע שאין לכך שורש וענף. ברור שאצל הרמב"ם המונחים הללו מתחלפים. ראה על כך במאמר על השורש השני. ראה גם בהקדמתו של ר"ח העליר למהדורתו, עמ' יד סק"ד, שם הוא עומד על פתרון סתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה, שנובעות מבעיות בתרגומים השונים.

31 זמן החיבור המדויק של ספר המצוות ובודאי של השורשים אינו ידוע, אך תהליך הקודיפיקציה כולו לקח מעל עשרים שנה, ולכל אורכו הרמב"ם חזר בו ושינה את דעתו לא מעט (ראה על כך גם בהערה הבאה ובהמשך). אמנם העירני יובל סיני, בצדק, שבפיהמ"ש יש הפניות לספר המצוות לדוגמה מנחות ד, א, וחולין א, ה. כנראה מדובר במהדורות מאוחרות יותר, וצע"ק.

32 ראה, לדוגמה, אצל בעל קנאת סופרים לשורש י', שהצביע על סתירה בין דברי הרמב"ם בשורשים לבין דבריו בספר המצוות, לגבי עשיית שמן המשחה. ראה אצל הרב קפאח, עשה לה, הערה 4, ואצל דוד הנשקה, "שרידי ספר המצוות לרמב"ם במשנה תורה", הני"ל בהערה 4, בעיקר בטכסט סביב הערה 19. ראה עוד אצל י' סיני, "סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם", בתוך: הרמב"ם - שמרנות, מקוריות, מהפכנות (בעריכת א' רביצקי), ירושלים תשס"ט, עמ' 157 הערה 10, ובעיקר עמ' 179-181 (בין משנה תורה לספר המצוות), ועמ' 183-186 (בין פירוש המשנה למשנה תורה).

כבר בספר יד מלאכי, כללי הרמב"ם, אות כג, כתב שאין להסיק מסקנות כי הרמב"ם חזר בו. הרמב"ם עצמו בתשובה (מהדורת בלאו, ס"י ריז) כתב שאין להסיק מסקנות מסתירות בין פירוש המשנה לבין היד החזקה, שכן לפעמים הוא חזר בו לאחר ליבון הסוגיה, והנוסח הקובע הוא מה שמצוי בספר היד. וכן מצינו בפירוש בספר מעשה ניסים, ס"י ז, סוד"ה 'אמנם', שם הצביע ר' אברהם בן הרמב"ם על סתירה בין ספהמ"צ לבין היד החזקה, וכתב שהרמב"ם חזר בו והלכה

מאידך, בתשובות שנכתבו אחרי ספר היד החזקה ניתן למצוא עדויות ישירות אודות היבטים שנותרו אצל הרמב"ם על מכונם. לדוגמה, ישנה תשובה של הרמב"ם לר' פנחס הדיין מאלכסנדריה (מהדורת פריימן, סי' קסו), אשר מתייחסת לעיקרון שנקבע בשורש השני (שהלכות שנלמדות מדרשות הן הלכות דרבנן), ומסבירה באמצעותו את דברי הרמב"ם בספרו הגדול. מכאן ראייה לכך שהעיקרון הזה עמד במבחן הזמן, והרמב"ם החזיק בו גם בעת שחיבר את חיבורו ההלכתי. לכן אין מקום להשערה לפיה הרמב"ם חזר בו בעת שחיבר את היד החזקה מדבריו בשורש השני, בכדי ליישב סתירות בין השורש השני לבין מקורות רבים בספר היד החזקה. כך גם ראינו בציטוט שהבאנו בתחילת המאמר מתשובה תמו (שגם היא נכתבה אחרי פרסום היד החזקה), שם הרמב"ם מתאר את ספר המצוות ואת השורשים כבסיס חשוב להבנת היד החזקה.

באופן בסיסי בהחלט יש מקום להשתמש בכללים שבשורשים להארת שאר חלקי משנתו של הרמב"ם, ודבריו בחיבוריו השונים, אמנם חשוב לעשות זאת בזירות הראויה.

ביבליוגרפיה של הפרשנות לשורשים

השורשים נדפסים ברוב המהדורות כחלק מן ההקדמה לספר המצוות.³³ סביבם בדרך כלל נדפסו גם השגות הרמב"ן, שעיקר מטרתו היא להגן על בה"ג, ולהצילו מהשגות הרמב"ם. יש לציין כי הרמב"ן עצמו ברוב המקרים נוטה להסכים עם

כמה שכתב בספר היד. נעיר כי הוא עצמו מסתמך על תשובת הרמב"ם שהבאנו לעיל ביחס לפיהמ"ש. ראה גם בספר מצוה ברה, מצוות התפילה, פרק י'כח המקדש. וראה עוד להלן בסוף המאמר בנושא הסתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה.

33 לרשימת מהדורות ותרגומים של ספר המצוות, ראה סקירה קצרה, במבוא לספר מצות המלך, פ"ו, וכן במבואו של ר"ח העליר למהדורתו. וביתר פירוט ראה אצל ישראל יעקב דינסטג, "עין המצוות - לכסיקון ביו-ביבליוגרפאי לחוקרי ספר המצוות להרמב"ם ומפרשיו", תלפיות ט (תשכ"ה-תש"ל), עמ' 663-759 (יצא גם כספר, ניו יורק תשכ"ט); הנ"ל, "ספר המצוות להרמב"ם:

ביבליוגרפיה של הוצאות, תרגומים, ביאורים", ארשת ה (תשל"ב), עמ' 80-34.

על הבעייתיות שבעצם התרגום ובתרגומים השונים, ראה בהקדמות המתרגמים, וגם במאמרו של משה גושן (גוטשטיין), "עם הופעת התרגום של ספר המצוות להרמב"ם", סיני מד (תשרי-אדר ב, תשי"ט), עמ' קפ"ה-קפ"ז (המאמר הזה הוא במקום הקדמה לתרגומו העממי שיצא בהוצאת מוסד הרב קוק).

ישנה שאלה בין המפרשים והחוקרים, איזה מהתרגומים הללו היה בידי הרמב"ן בעת שחיבר את השגותיו. ראה דיון מפורט ומקיף על כך, במאמרו של חיים העליר, "פליאה על הרמב"ן", הפרדס יב, חוברת א סי' א (ניסן תרצ"ח), עמ' 11-16.

הרמב"ם, אולם הוא מציג אפשרות להבין את שיטת בה"ג ולמלטו מהקשיים.³⁴ במקרים רבים ישנן מחלוקות בין הרמב"ם לרמב"ן על יישומי השורשים השונים. לדוגמה, גם אם מקבלים שאין למנות מצוות שנאמרו רק לזמן (שורש שלישי), לא תמיד מוסכם לגבי כל מצוה האם היא נאמרה לזמנה או לדורות (ראה על כך בהשגות הרמב"ן שם).

ברוב המהדורות נדפסים גם כמה נושאי כלים נוספים, כמו המגילת אסתר, לב שמת, קנאת סופרים, ומרגניתא טבא, שבדרך כלל מיישבים ומסבירים את שיטת הרמב"ם עצמו. מקור חשוב נוסף לפרשנות השורשים הוא ספר מעשה ניסים, אשר מביא התכתבות בין ר' דניאל הבבלי שהשיג על דברי הרמב"ם, גם בספר המצוות ובשורשים, לבין ר' אברהם בנו של הרמב"ם, שעונה לו ומסביר את כוונת אביו.³⁵

מקור נוסף (מתחילת המאה העשרים) הוא הקדמותיו של הרי"ף לספר המצוות לרס"ג, שם הוא עומד בפירוט על כל אחד מהשורשים, מברר אותן, ואף מעיר מה היתה דעת רס"ג וראשונים אחרים לגביו.³⁶ ישנם כמוכן גם כמה מקורות מודרניים חשובים נוספים לפרשנות השורשים.³⁷

34 ראה על כך בדברי הרב שעוועל, בהקדמה למהדורתו הני"ל לספר המצוות. הרמב"ן שם לעצמו מטרה להגן על סמכויות הלכתיות כנגד מתקפות של חכמי הדורות המאוחרים יותר. הדבר נכון גם לגבי ספרו מלחמות השם, שעיקר מטרתו היתה להגן על הרי"ף מהשגותיו של בעל המאור. 35 במהדורת שבתי פרנקל לספר המצוות נדפסו התשובות הנוגעות לשורשים ולספר המצוות סביב דברי הרמב"ם עצמו.

36 יש לציין שהרי"ף הוא בעל חוש מחקרי מפותח, ודבריו נאמרים תמיד מתוך בדיקה מקיפה ודקדקנית של כל המקורות הרלוונטיים. מאפיינים אלו, כמו עצם העיסוק הרפלקסיבי בהלכה, הם נדירים יחסית בספרות התורנית המסורתית, והם שנותנים לחיבור החר"ג והחשוב הזה את ייחודו ואיכותו.

37 ראה המצוה והמקרא, לרב א"צ רבינוביץ, ירושלים תשמ"ח; ראה גם בתחילת ספר פקודי ישרים (לעיל הע' 3); וכן בספרו של הרב וייצמן, מצוה ברה (שם). בספרות המחקר ישנן התייחסויות בעיקר לשורש הראשון והשני (כמו אצל הלברטל, במאמרו בתרביץ נט; אצל יקותיאל יהודה נויבאר, בספרו (לעיל הערה 2), ובמקורות המופיעים שם; כמו כן, בכמה מאמרים של דוד הנשקה: "לאוין שאין לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם", המעין כד, ב (תשמ"ד), עמ' 33-40 (ושם בהערה 6); "על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם", סיני צב (תשמ"ג), עמ' רכח-רלט; "להבחנת הרמב"ם בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'", סיני קב (תשמ"ח), עמ' רה-ריב; "שניות לדברי סופרים", סיני קח (תשנ"א), עמ' נה-סג; "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי, כרך כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 103-149 (בעיקר בפרק ה). ראה גם במאמרו של הרב בעל היובל, "על דברי סופרים שתוקפם דאורייתא במשנתו של הרמב"ם", סיני נו (תשנ"ג), עמ' סא-עב (הופיע גם באסופה הנזכרת לעיל בהערה 10). עוד ראה בספרם של שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, רמת-גן תשס"ח. וכן במאמרי: "מעמדן הלוגי של דרכי הדרש",

פרק ג. השורשים: מקורות ואופי

מבוא: מניין המצוות והשורשים

ישנם מספר מקורות בחז"ל למניין של תרי"ג מצוות, בעיקר במימרא של ר' שמלאי, בבבלי מכות כג ע"ב.³⁸ אולם המימרא העמומה הזו סותמת יותר מאשר היא מגלה. ראשית, לא ברור מיהן אותן מצוות שעליהן מדבר ר' שמלאי? אלו מצוות נכללות ברשימה, ואיך הן מחולקות? מתוך ספרות חז"ל קשה מאד לחלץ רשימה סגורה של תרי"ג מצוות, וניתן לחלק אותן בצורות רבות ומגוונות. כך ניתן לראות מעצם ההבדלים שיש בין מוני המצוות השונים, שחלוקים ביניהם, לפעמים בצורה קיצונית מאד.³⁹

יתר על כן, גם בהינתן רשימה סגורה של תרי"ג מצוות, עדיין קשה עד מאד לחלץ מתוכה רשימה סגורה וחד-ערכית של כללים שעומדים בבסיס המניין הזה. ניתן להסביר את אותו מכלול עצמו על בסיס כמה וכמה עקרונות שונים. לא בכדי ישנן מחלוקות על רבים מהשורשים של הרמב"ם.⁴⁰ הדגמה יפה לקושי הזה, ניתן

צהר יב (תשרי תשס"ג), עמ' 9-21. וכן "אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה", צהר טו (קיץ תשס"ג), עמ' 23-34. ראה גם בספרי רוח המשפט, הרביעי בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח, ועוד). התייחסויות למכלול השורשים ניתן למצוא בעיקר אצל בן מנחם במאמריו הנ"ל (הע' 3), וגם אצל צבי קארל במאמרו הנ"ל (שם).

38 אמנם לא מעט ראשונים פקפקו ואף חלקו על מוחלטותו של המניין הזה. החל ברמב"ן בתחילת השגותיו לשורשים, התשב"ץ, הרלב"ג ועוד. ראה סקירה ודיון מחקרי מרתק על כך בספרו של גוטמן, בעיקר בפרק השני, השלישי והרביעי. הוא טוען שם שהמספר תרי"ג אינו תוצאה של הגימטריות השונות שמוליכות אליו, אלא היתה מסורת קדומה כזו, והגימטריות הללו נוצרו בעקבותיה. בפרק הרביעי הוא גם מוכיח שרס"ג לא הכיר את הגימטריות הללו, ולכן טרח להמציא אחרות (אמנם יש להעיר שדרכו של רס"ג היא להציע תחליפים לחז"ל בכמה מקומות, גם אם הוא כן הכיר את דבריהם. לדוגמה, בפירושו לברייתת המידות בריש הספרא הוא מציע דוגמאות אחרות ליי"ג המידות, ולא משתמש רק באלו שהביאו חז"ל בברייתא דדוגמאות ובש"ס). עוד על המספר הכולל של המצוות, ראה במאמרו של הרב ברוך ברנר, "יחסו של הרלב"ג לדרכו של הרמב"ם במניין המצוות", מעליות כ (תשנ"ט), עמ' 242-228 (מופיע גם באתר 'דעת' באינטרנט). ראה גם מצות המלך, במבוא, ובהקדמת הריפ"פ לספר המצוות לרס"ג. וכן הסוד, סביב הערה 24 (לגבי ראבי"ע ור' יהודה אבן בלעם).

39 להשוואת רשימות המצוות בין מוני המצוות השונים, ראה בספר המצוה והמקרא, לכל אורכו. בחלקו השני של הספר הוא אף מציע רשימה משלו.

40 ראה, לדוגמה, השוואה שיטתית בין שיטות הראשונים ביחס לשורשים, בספר המצוה והמקרא, מעמ' 17 והלאה. לגבי רשימת השורשים לפי ראבי"ע, ראה במאמרו של בן מנחם, הסוד. ולגבי הרלב"ג, ראה עשהאל בן אור, ספר המצוות של רלב"ג על פי פירושו לתורה, עמ' ו-ט (הקטע מופיע

למצוא במחלוקות שישנן בין מפרשי רס"ג ביחס להנחות המתודולוגיות שלו. בספר המצוה והמקרא, בעמ' 29, מוצגות שתי פרשנויות לעמדת רס"ג ביחס לשורשי הרמב"ם. אנו מוצאים שם, שלדעת הרב שמעון הלפרין, משנתו של רס"ג עומדת בהתאמה לשבעה משורשיו של הרמב"ם, בעוד שלדעת הריפ"פ ישנה הסכמה רק לשורש אחד בלבד (!). יש לשים לב לכך ששני פרשני רס"ג אלו עוסקים באותה רשימה של מצוות, שכן מדובר ברשימה המפורטת בחיבורו של רס"ג, ובכל זאת הם מסכימים ביחס לעמדתו רק בחמישה מבין ארבעה עשר השורשים. זאת בנוסף לעובדה הפשוטה יותר, שהם מסכימים שהרס"ג חולק על הרמב"ם בחצי מהשורשים לפחות, וגם במצוות רבות מאד.

הבעייתיות הפרשנית הזו נעוצה בכך שהעקרונות המתודולוגיים הללו צריכים להיות מוסקים מתוך מניין המצוות של רס"ג, שכן אצלו, שלא כמו אצל הרמב"ם, אין הקדמה שמפרטת במפורש את העקרונות שהנחו אותו במניינו. אם כן, הליכה מרשימת המצוות אל הכללים אינה חד ערכית כלל וכלל. אם כן, צא ולמד מה הקושי הכרוך בחילוץ רשימת עקרונות מתוך ספרות חז"ל במלוא היקפה, ובניית רשימה סגורה של מצוות על בסיס העקרונות הללו.

שני סוגי המקורות לשורשים של הרמב"ם

כאמור, על אף הקשיים מצליח הרמב"ם לקבוע י"ד כללים אשר מנחים אותו בבניית מניין המצוות. מה מקורם של הכללים הללו? כיצד הוא קבע אותם? כפי שראינו, זוהי שאלה סבוכה, והרמב"ם אינו נותן לה מענה ישיר. מקריאת השורשים עצמם עולה כי ישנם שני מקורות עיקריים לשורשים של הרמב"ם: 1. סברתו האפריורית שלו עצמו. 2. מקורות (בדרך כלל עקיפים) מספרות חז"ל. נעיר כעת כמה הערות על שני המקורות הללו.

1. חשוב להעיר כי הרמב"ם, כמו בכל שאר כתביו, ניחן בביטחון עצמי גבוה מאד, והוא רואה בסברתו האפריורית מקור כמעט מוחלט, ולפעמים הוא רואה את מי שאינו מקבל אותה כאילו הוא סובל מליקוי בחשיבה.⁴¹ לפעמים אף נראה כאילו

באתר 'קרן אורי' באינטרנט).

41 ראה, לדוגמה, בסוף השורשים החמישי, השמיני והתשיעי, וביתר קיצוניות בסוף השורשים השנים עשר והשלושה עשר, ובאמצע השורש הארבעה עשר.

הרמב"ם 'מכופף' את העולה מספרות חז"ל בכדי להתאימו להכרח ההגיוני. נעיר כי הרמב"ן בהשגותיו מבקר אותו על כך לא פעם.

דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בשורש השני, שם הרמב"ם קובע שהלכות שנלמדות מדרשות הן הלכות מדברי סופרים, זאת בניגוד למקובל אצל כל שאר הראשונים, ובניגוד למה שעולה מפשטי סוגיות הש"ס בעשרות ומאות מקומות. הסיבה לכך היא שתורת הפרשנות של הרמב"ם מניחה שלכל טכסט ישנו אך ורק פירוש אחד, ולכן הפשט לבדו הוא הפירוש של הטקסט. הרמב"ם רואה בדרש הרחבה של הטקסט ולא פרשנות שלו. הרי לנו דוגמה לתפיסה אפריורית שכופה את עצמה על החומר החז"לי. ואכן הרמב"ן תוקף אותו על כך במילים חריפות מאד, וטוען שכל הש"ס זועק כנגד המסקנה הזו. לשון אחר: אל לו לאיש המדע לכפות את ההיגיון האפריורי שלו על העובדות.⁴²

דוגמה נוספת מצויה בויכוח ביניהם בשורש השני. שם הרמב"ם נסמך על שיטתו הידועה שרואה את מקור התוקף של חכמים לתקן תקנות ולגזור גזירות בציווי המקראי "לא תסור". טענה זו מעוררת קשיים לא פשוטים, שכן לכאורה עולה ממנה שמעמדן ההלכתי של הלכות אלו הוא כשל הלכות מדאורייתא. כך אכן טוען הרמב"ן בהשגותיו שם כנגד שיטת הרמב"ם. גם כאן השיקול שהביא את הרמב"ם למסקנה זו הוא כנראה שיקול אפריורי: אם אין ציווי בתורה, לא ניתן לראות מה מקור התוקף של חכמים. הרמב"ן, לעומתו, מעדיף את מה שמתאים יותר לחומר התלמודי (=העובדות) על פני הסברא המתודולוגית האפריורית, השיטתית יותר.⁴³

יש למחלוקת העקרונית הזו ביטויים נוספים בשורשים השונים, כפי שניתן לראות לכל אורך סדרת המאמרים. במינוח פילוסופי ניתן לומר שהרמב"ם הוא רציונליסט, כלומר דוגל במסקנות שנגזרות משיקולים הגיוניים אפריוריים, ואילו הרמב"ן הוא אמפיריציסט, שמעדיף את העובדות על השיקולים האפריוריים. נושא זה נדון בהרחבה רבה במאמר לשורש השביעי.

42 ראה על כך אצל הברטל, ובמאמר לשורש השני.

43 ראה על כך במאמר לשורש הראשון. כפי שניתן להבין מכאן, שני השורשים הללו הם מצע מצוין לבחון את הויכוח הפרשני בין הרמב"ם לרמב"ן, ואת שורשיו הפילוסופיים. זוהי הסוגיה שעומדת ביסוד הספר הרביעי בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח, רוח המשפט.

בכל אופן, סברותיו של הרמב"ם הן מקור עיקרי לשורשים שלו. ישנם ביטויים רבים בהשגותיו על בה"ג בהם הוא טוען שכל בעל שכל רואה שהוא צודק, ולפעמים הוא אף לא טורח להביא ראיה לדבריו.⁴⁴

2. מקור נוסף לשורשים הוא עדויות שונות מדברי חז"ל. והנה, לגבי המקורות מחז"ל, מקובל לחשוב שישנה מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם לרמב"ן. הרמב"ן בהשגותיו, באופן עקבי בכמה מקומות, קובע שחז"ל כלל אינם עוסקים במניין המצוות.⁴⁵ לדוגמה, בהשגות לשורש יא הוא כותב:

וכי בא התנא הזה עכשיו למנות רמ"ח מצוות עשה וללמדנו שלא נביא מצוות ציצית בחשבוננו אלא למצה אחת? זה דבר איננו ראוי לטעות בו. כאמור, יש המניחים שהרמב"ם עצמו חולק על הנחה זו, וכך אכן נראה מכמה מקומות בשורשים, שם הוא לומד ישירות מלשונות חז"ל למניין המצוות.⁴⁶ כנגד זה גופא יוצא הרמב"ן. אמנם במאמר על השורש הי"א עמדנו על כך שפרשנות זו אינה הכרחית, ובהחלט יתכן שגם הרמב"ם מסכים לטענת הרמב"ן שחז"ל לא עסקו במניין המצוות. לפי הצעה זו, ניתן להראות שכל הראיות שהרמב"ם מביא מלשונות חז"ל עוסקות בתוכן דבריהם ולא בלשון חז"ל כשלעצמה. תוכן האמירות שלהם מוליך את הרמב"ם למסקנות שלו אודות מניית המצוות הנדונות שם, אבל דומה כי בשום מקום לא מוכח שהרמב"ם למד זאת מעצם לשון חז"ל.⁴⁷ הדברים מתאימים למסקנתו של אורבך,⁴⁸ שכתב שלא מצינו בספרות חז"ל שום ניסיון של מניית מצוות. מחמת הפירוט שנדרש לדיון זה, לא נרחיב בו כאן.

44 ראה, לדוגמה, בשורש השנים עשר, הארבעה עשר ועוד. אמנם בשורש השלושה עשר נראה שהרמב"ם כלל לא הביא ראיה לדבריו, אך עיון נוסף מעלה כי ישנה שם ראיה מלשון הכתוב. ראה על כך במאמר לשורש השלושה עשר.

45 ראה גם בספר פקודי ישרים (לעיל הע' 3), כרך א עמ' קיא-ק"ב.

46 מעבר לדבריו בשורש החמישי והאחד עשר עליהם חולק הרמב"ן, השווה גם לדברי הרמב"ם בשורש הארבעה עשר, שם הוא מוכיח את מניין מיתות בית דין מלשון המשניות 'מצוות הנשרפין כיצד', ועוד.

47 אמנם בן מנחם (ראה אינדיבידואציה), טוען שגם חז"ל היו מודעים ואף עסקו בהיבטים של מניין המצוות ('אינדיבידואציה של חוקים', בלשוננו). ראה גם הסוד?, עמ' 185, שם מובאת התייחסות של ראב"ע אשר שולל הוכחה מדברי חז"ל לגבי מניין המצוות.

48 ראה ספרו, חז"ל - אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 302. אמנם ראה הערותיו של בן מנחם, באינדיבידואציה, עמ' 99, ובהרחבה במאמר לשורש התשיעי, שם נערך דיון מפורט במשמעות של כפל ציוויים בתורה. בשיטת ראב"ע, ראה הסוד, פ"ד.

ההיזקות למסורת חז"ל

בכמה מקומות עומד הרמב"ם על כך שדברי חז"ל הם שגרמו לו למנות את המצוות כפי שמנה, גם אם על פי הכללים שלו המסקנה היתה אמורה להיות שונה. נראה כי הוא נוטה מההיגיון שלו לאור מקור חז"לי, ומכאן שבדאי לא נכון לראות אותו כרציונליסט שמתעלם לגמרי מהעובדות והמקורות. לדוגמה, בשורש השני הוא קובע כי הלכות שנלמדות מדרשות לא נמנות במניין המצוות, אלא אם חז"ל קבעו שאלו הלכות דאורייתא ואז יש למנותן. כמו כן, ראה גם בתשובה תמז, (במהדורת בלאו), שם הוא מסביר כך את יחסו ללאו שבכללות.

גם בשורש האחד עשר מביא הרמב"ם את דברי חז"ל כבסיס לחלוקה בין שני סוגים של חלקי מצוות שאינם מעכבים זה את זה. התכלת והלבן בציצית נמנים כמצוה אחת, בעוד תפילין של ראש ושל יד נמנים כשתי מצוות שונות. הרמב"ן בהשגותיו שם תוקף אותו על כך, אך בכל אופן הרמב"ם שואב זאת מדיוק בלשון חז"ל (הרמב"ן, לשיטתו, סובר שחז"ל לא עסקו במניין המצוות). ישנן עוד דוגמאות נוספות לכך.

לכאורה המאפיין הזה מצביע על היבט אמפיריציסטי בשיטת הרמב"ם, בסתירה לעמדתו הבסיסית, שהיא רציונליסטית ביסודה. חשוב להדגיש כי מפרשים רבים הבינו שליוצאי הדופן הללו אין הסבר שיטתי. כלומר לדעתם רק בגלל כניעה לדברי חז"ל, הרמב"ם נוטה מן הכללים שהוא עצמו קבע.⁴⁹

השאלה הגדולה היא מדוע הרמב"ם מתעקש על הכללים הללו, אם יש מקורות בחז"ל שסותרים אותם (וכך מקשה הרמב"ן בכמה מקומות, כמו בהשגותיו לשורש יא ועוד). לכאורה המקורות הסותרים הללו מהווים ראיה שסותרת את הכלל, ולכן יש להשיט אותו מרשימת השורשים. אך היא הנותנת. הרמב"ם אינו משמיט את הכללים הללו מרשימתו, שכן הוא רציונליסט. הרציונליסט יוצא מהנחה שאמונותיו האפריוריות חייבות להיות נכונות, והוא מכופף את העובדות

49 כך, למשל, הבין קארל (לעיל הע' 3), לכן הוא גם מסיק שהרמב"ם לא נתן תשובה שיטתית של ממש לשאלה אילו מצוות יש למנות ואילו לא. הסיבה לכך היא שדברי חז"ל גרמו לו לסטות מן הכללים העקרוניים שהוא עצמו קבע. אך זוהי טעות, כפי שנראה מיד. קארל גם טוען שם שהרמב"ם לא מבחין בין פשט ודרש, ולכן שיטתו אינה עקבית. טענה זו היא תמוהה, בעיקר על רקע השורש השני (שגם קארל עצמו מתייחס אליו). דומה כי קארל עצמו אינו מבחין בין דרש ופשט בצורה נכונה, ומכאן טעותו, ואכ"מ.

לאותן הנחות. לעומתו, האמפיריציסט מכופף את עצמו לעובדות, וגוזר את אמונותיו מתוכן. לכן הרמב"ם, כרציונליסט, מפרש את העובדות כך שתיוותר ההתאמה להיגיון האפריורי.

העמדה הרציונליסטית של הרמב"ם מורה לו שהעובדות אינן יכולות לסתור את השכל הישר (והאפריורי),⁵⁰ ולכן כאשר הוא פוגש מקור בחז"ל שסותר את הכלל שהוא קבע, הוא יפרש אותו בהתאם לאותו היגיון. כפי שאנו מראים במאמרים לשורשים השונים (בעיקר בשורש השני והאחד עשר), בכל המקרים שהרמב"ם מביא מקור מחז"ל שסותר לכאורה את הכלל שלו, ישנן כמה אפשרויות שונות להבין את הכלל, ודברי חז"ל רק מכריעים בין האפשרויות.⁵¹ העיקרון האפריורי לא נשלל, אלא מסויג ומתפרש באופן שיתאים לעובדות. אם כן, הרמב"ם נותר בעמדתו הרציונליסטית, ולעולם המניין שלו בסופו של דבר מבוסס על עיקרון מהותי. דברי חז"ל אינם גוברים על כללי הרמב"ם, כפי שלפעמים ניתן אולי להבין מלשונו, אלא מכוונים ומגדירים אותם.

לדוגמה, בשורש האחד עשר קובע הרמב"ם שחלקי מצוה שמעכבים זה את זה נמנים כמצוה אחת. בפשטות נראה שחלקים שאינם מעכבים זה את זה אמורים להימנות כשתי מצוות שונות. אך הרמב"ם מביא מקור בחז"ל, שמראה שהתכלת והלבן נמנים כמצוה אחת, על אף שהם אינם מעכבים זה את זה. במאמר לשורש ההוא מוסבר כי ההבדל נעוץ בשאלה כיצד חלקי המצוה הללו מתייחסים למכלול. העיקרון היסודי שבשורש נשמר, שחלקי מצוה שאינם מעכבים נמנים כשתי מצוות, אלא שיש להיזהר ביישומו. כאשר החלקים מצטרפים למכלול אחד אזי גם אם הם אינם מעכבים זה את זה הם יימנו כמצוה אחת, וזה המצב לגבי ציצית (הבאנו לכך שם גם מקור מפורש מלשון המקרא עצמו).

50 יתכן שניתן לראות כאן השפעה אריסטוטלית. אצל אריסטו המדע אינו נקבע באמצעות ניסוי אמפירי, אלא באמצעות התבונה האפריורית (ולכן גם אין הבחנה חדה בין פילוסופיה למדע). לדוגמה, אריסטו קבע שמהירות הנפילה של הגופים לאדמה תלויה במשקלם, מה שבקלות ניתן היה לשלול באמצעות ניסוי פשוט, ועוד.

51 לדוגמה, ראה במאמר לשורש יא, שם הבחנו בין סוגי יחס שונים שיכולים להיות בין חלקי מצוה לבין עצמם, ובינם לבין המכלול. לפי הבחנה זו הציצית והתפילין שייכות לקטגוריות שיטתיות שונות. אם כן, דברי חז"ל אינם סיבה עצמותית להחרגות הללו, אלא הם מהווים רק סימן לקיומה של סיבה מהותית.

על הכללים שהרמב"ם הביא ועל אלו שהוא השמיט

לכאורה בבסיס עבודה כמו זו שעשה הרמב"ם צריכים להיות מונחים הרבה מאד כללים מתודולוגיים ומהותיים, אך הרמב"ם בוחר להביא מתוכם ולעסוק אך ורק בארבעה עשר.⁵² כיצד הוא בחר אותם, ומדוע לא הביא את השאר? נראה כי ניתן ללמוד על כך מדבריו שלו עצמו. כבר בתחילת השורש הראשון (כמו במקומות נוספים) כותב הרמב"ם:

דע כי זה הענין (=השורש הראשון) לא היה ראוי לעורר עליו לבאורו כי אחר שהיה לשון התלמוד שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני איך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא מכלל המנין. אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגלה בכלל מצות עשה... רואים מתחילת לשון הרמב"ם שהוא כלל אינו רואה צורך להביא כללים מובנים מאליהם.⁵³ מדבריו כאן עולה כי הסיבה לכך שהוא מביא כלל ברור כמו השורש הראשון היא אך ורק מפני שעל אף פשטותו הוא אינו מוסכם על כל מוני המצוות (כלומר על בה"ג וסיעתו). אם כן, אנו למדים מכאן שתי נקודות ביחס לגישת הרמב"ם בשורשים:

1. הוא מביא רק כללים שאינם טריוויאליים, ולא מביא כללים שהם פשוטים וברורים (בעיניו). את הכללים המיוחדים הוא כנראה מביא גם אם הם מוסכמים על שאר מוני המצוות.
2. הוא מביא גם כללים טריוויאליים, אם הם שנויים במחלוקת (גם אם מסיבות לא מובנות בעיני הרמב"ם). נקודה זו מובנת מאליה לאור דברינו למעלה אודות מגמתו הפולמוסית (כנגד העמדה ההגמונית של בה"ג וסיעתו) בכתיבת השורשים.

נוכל להסיק מכאן שאכן ארבעה עשר הכללים של הרמב"ם אינם מהווים מכלול

52 בתשובת ר' יהושע הנגיד (מהד' רצהבי, ירושלים תשמ"ט עמ' 34. ראה גם אצל בעל היובל בספרו יד פשוטה, במבוא להלי' תשובה, ספר מדע ח"ב עמ' תתנ"ג) מביא שהמספר 14 היה חביב במיוחד על הרמב"ם. ההסבר שהוא מציע לכך הוא שזוהי הגימטריה הקטנה של רמ"ח ושס"ה. על כן זהו מספר הספרים בי"ד החזקה, מספר השורשים, וגם מספר מידות הדרש המנויות בתחילת השורש השני (י"ג + ריבוי). בעל היובל שם (וכן בספרו יד פשוטה, הקדמה ומניין המצוות, עמ' סח) דן על מקומו של המספר 14 במשנת הרמב"ם בכלל, ע"ש בדבריו. תודתי לעורך (הרב הבר) על המקורות להערה זו.

53 טברסקי, בעמ' 180, טוען שזוהי מדיניות הרמב"ם גם ביד החזקה.

שלם של כלליו המטא-הלכתיים ביחס למניין המצוות. יש עוד כללים רבים שהם פשוטים ולא שנויים במחלוקת שלא הובאו אצלו.

ומכאן עולה מסקנה חשובה נוספת: גם אם נמצא מי שחולק על הרמב"ם ברוב גדול של השורשים (ראה בפרשנות לרס"ג שהובאה לעיל, לפיה הוא חולק כמעט על כולם), אין זה אומר שגם ההבדל במניין המצוות בינו לבין הרמב"ם יהיה דרמטי. הסיבה לכך היא שחלק ניכר מהכללים הוא מוסכם ופשוט, ולכן הוא כלל לא נדון כאן. כל אלו יהיו כללים מוסכמים, והם שעומדים בבסיס עיקר מניין המצוות. בחיבור השורשים מובאים רק הכללים המחודשים או אלו השנויים במחלוקת, ולכן אך סביר הוא שיהיו לא מעטים מתוכם שנויים במחלוקת. מאידך, מאותה סיבה עצמה, השפעת המחלוקות הללו על מניין המצוות היא מוגבלת למדי, שכן מדובר בחלק קטן בלבד מהעקרונות שמונחים בבסיסו.

פרק ד. סקירה קצרה על השורשים השונים

השורשים מונים ארבעה עשר עקרונות אשר שולטים על מניין המצוות של הרמב"ם ומכוונים אותו. נציג אותם בקצרה, נעיר על כל אחד מהם כמה הערות קצרות, ולאחר מכן נדון בהם באופן כללי יותר ונמנין אותם. לשונות הרמב"ם עצמו מודגשות (ראה רשימת השורשים בסוף הקדמתו לספר המצוות), והערותינו מופיעות מיד אחריהן בפונט רגיל.

השרש הראשון מהם שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן: כאן הרמב"ם קובע שמצוות דרבנן אינן נמנות בכלל התרי"ג. יש לציין כי בה"ג מביא כמה מצוות כאלו, ולכן הרמב"ם מוצא לנכון לדון בכלל הזה, על אף פשטותו. הסיבה העקרונית לכך שהיה מקום לכלול את המצוות דרבנן במניין היא שיטת הרמב"ם עצמו, שהחובה לקיים את תקנות חכמים וגזירותיהם נלמדת גם היא מהפסוק בתורה "לא תסור מכל אשר יורוך" (ראה גם בריש הל' ממרים). מסיבה זו, המחלוקות שמתעוררות סביב השורש הזה אינן נוגעות לעיקרון שביסודו (שכנראה מוסכם כמעט על כל מוני המצוות), אלא על שאלת מקור התוקף והסמכות של חכמים.

אמנם היבט זה מעורר את השאלה שמלווה כמה מהשורשים: האם העיקרון שנקבע בשורש זה הוא בעל אופי של מיון (שאינו למנות את המצוות הללו מפני שהן כבר נכללות במצוות "לא תסור"), או שזה מפני שאלו מצוות בעלות אופי ותוקף שונה (דרבנן, ולא דאורייתא), ולכן אין לכלול אותן במניין מסיבות מהותיות (וכך השאלה הצדדית לכאורה חוזרת ונוגעת בעיקרון היסודי שנקבע בשורש הזה)? ישנה גם אפשרות שמצוות אלה אינן נמנות מפני שאין עליהן ציווי מפורש בתורה, ובמניין המצוות לרמב"ם מופיעות רק מצוות שנצטוונו עליהן בפירוש בתורה (ראה על התנאי הזה עוד להלן). נעיר כי נימוקיו של הרמב"ם לכל אורך השורש כלל אינם נוגעים בשאלת התוקף ההלכתי של המצוות דרבנן, וזהו יותר מרמז לכוונתו בנקודה הקודמת. ראה על כך עוד במאמר לשורש זה.

השרש השני שאין ראוי למנות כל מה שלמדין באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או ברבוי: שורש זה הוא חידושו המהפכני ביותר של

הרמב"ם (אולי במשנתו ההלכתית בכלל). בפשטות לשונו נראה שהוא טוען שכל הלכה או מצוה שנלמדת מדרשה אינה יכולה להיכלל במניין המצוות. בתוך דבריו הוא מפרט יותר, ונראה שלדעתו אלו הן הלכות דרבנן.

יש לציין שמפרשי הרמב"ם נחלקו בהבנת כוונת דבריו בשורש זה (ראה על כך במאמר לשורש זה): הרמב"ן והנמשכים אחריו הבינו את דבריו כפשוטם, שכוונתו היא שאכן אלו הן הלכות דרבנן. הרשב"ץ והנמשכים אחריו פירשו שכוונת הרמב"ם אינה למישור ההלכתי אלא למישור הפרשני - כלומר שהלכות אלו יסודן אצל ה'סופרים' (=החכמים), ולא בתורה עצמה, אך ברור שמעמד ההלכות הללו הוא כשל הלכות דאורייתא.

ועדיין עולה כאן השאלה מדוע באמת מצוות אלו לא נמנות. נויבואר בספרו הנ"ל רואה בשורש הזה יישום של השורש הקודם, שקובע כי אין למנות מצוות דרבנן. אך מדברי הרמב"ם, ומכך שהוא מקדיש שורש מיוחד לעיקרון הזה לא משתמע שזו אכן כוונתו. ניתן לראות את העיקרון בשורש הזה כעיקרון מיוני, כלומר שמצוות אלו אינן נמנות מפני שהן כלולות במצוות ה'אבי' (=שנלמדות מפשט הכתוב שממנו הן נדרשות). אמנם הבנה כזו עולה בהשגות הרמב"ן (לגבי החובה לכבד הורים חורגים ואח גדול, שם הוא מסביר שאלו נכללות במצוות כבוד אב ואם), אך הרמב"ם כנראה אינו מתכוון לכך.

ניתן להראות שכוונת הרמב"ם כאן היא לכך שאין למנות את המצוות הללו מפני שאין עליהן ציווי מפורש בתורה. הדבר מבוסס על תפיסה פרשנית של הרמב"ם, לפיה הדרש אינו עוד פירוש לפסוק אלא הרחבה שלו (לפי הרמב"ם יש רק פירוש אחד לכל פסוק, וזהו הפשט).⁵⁴ מסיבה זו, הרמב"ם רואה בכלל התלמודי 'אין עונשין מן הדין' מקור לכך שאין להעניש על עבירות שנלמדות מדרשות (ולא רק מקל וחומר, כפי שנראה מהש"ס וכפי שהבינו כל שאר הראשונים). והרמב"ן בהשגותיו לשורש השני תוקף אותו חריפות על כך). ראה על כך גם בהקדמתו לספר המצוות, בחלק שאחרי השורש היד (שם הוא קובע זאת בפירושו).⁵⁵

54 ראה על כך גם במאמריו של מיכאל אברהם בצהר יב ו-טו, וכן במאמרי מידה טובה פרשת יתרו ומשפטים, תשס"ה.

55 למעשה, זוהי ההשלכה ההלכתית היחידה שמופיעה בפירוש בכתבי הרמב"ם לעיקרון שנקבע בשורש זה, שמצוות שנלמדות מדרשות הן בעלות תוקף דרבנן. ובכל זאת, חשוב לציין שיש השלכה כזו, שכן זה מוכיח שכוונת הרמב"ם בשורש הזה היא לעיקרון שיש לו גם משמעויות

במאמר לשורש זה הוכחנו שהכוונה היא למודל ביניים (כלומר שהרמב"ם כלל אינו מקבל את החלוקה המקובלת בין הלכות דאורייתא ודרבנן כפשוטה, ולדעתו יש רצף של כמה וכמה רמות הלכתיות בין שני הקטבים הללו). כל הכללים שנוגעים להלכות דאורייתא ודרבנן צריכים להתפרש באופן לא דיכוטומי, והם ממוינים לפי סוגי ההלכות ואופיין ולא לפי מעמדן ההלכתי. הרמב"ם כלל לא מכיר בציר היררכי של תוקף ומעמד הלכתי, באותו מובן שמוכר לכולנו.⁵⁶ הרמב"ן, שהבין את הדברים כפשוטם, מוחה נמרצות כנגד החידוש הזה, וטוען כי הוא עומד נגד המסורת שבידינו ונגד עשרות ומאות מקורות בספרות חז"ל. זו גופא הסיבה לחידושו של הרשב"ץ, שאכן התקבל על רוב פרשני הרמב"ם המאוחרים יותר, ובפרט האחרונים. כאמור לעיל, שורש זה זכה להתייחסויות הרבות ביותר אצל מפרשי הרמב"ם וחוקריו.

והשרש השלישי שאין ראוי למנות מצוות שאינן נוהגות לדורות: כאן הרמב"ם שולל את מנייתן של מצוות שנאמרו לשעתן, כמו המצוה לעשות נחש שרף, או צנצנת המן. מניין המצוות כולל רק מצוות שניתנו לנו לדורות.

גם כאן יש לדון האם הרמב"ם רואה את הציוויים הללו כמצוות אלא שהן אינן נצחיות, או שמא לא מדובר כלל במצוות במובן ההלכתי המקובל. ראה על כך במאמר לשורש זה.⁵⁷

והשרש הרביעי שאין ראוי למנות הציוויין הכוללים התורה כלה: בשורש זה הרמב"ם שולל את מנייתן של מצוות כלליות, שאין להן תוכן קונקרטי, כמו

הלכתיות. היעדר ציווי מפורש, כגון לימוד מדרשה, משמעותו היא שאין לענוש על האיסור הנלמד כך.

56 עמדנו שם על כך שהרמב"ם מזהה את ההבחנה בין 'תורה שבכתב' לבין 'תורה שבעל-פה' עם ההבחנה בין 'דאורייתא' לבין 'דרבנן'. עוד ראינו שם שמכמה מקורות בכתבי הרמב"ם עולה שגם הלכה שנמסרה כהלכה למשה מסיני היא במעמד של 'דברי סופרים', ושוב הסיבה היא שאין עליה ציווי מפורש בתורה. אמנם כאן ישנו ציווי, אלא שהוא נמסר בעל-פה. במאמר אנו מראים השלכות הלכתיות ותיאורטיות של ההבדל בין הלכה למשה מסיני לבין הלכות שנלמדות מדרשות, על אף ששתי הקטגוריות הללו מכונות אצל הרמב"ם 'דברי סופרים'. תורף הטענה הוא שהלכה למשה מסיני היא מצוה שיש עליה ציווי אבל אין לה תוכן אובייקטיבי (תיקון או קלקול, במציאות או באדם), לפחות תוכן שעומד ברף של הדאורייתא. ואילו הלכות שנלמדות מדרשות יש להן תוכן אך אין עליהן ציווי מפורש. אנו נראה את ההבחנה הזו גם בהמשך.

57 נעיר כי גוטמן, בסוף הפרק השלישי, מערער על דברי הרמב"ם בשורש הזה, ומאריך להקשות על החילוקים שעולים בו. במאמרנו ישנן תשובות לכל השגותיו.

"ושמרתם את כל מצוותי". זהו ציווי שכולל את כל התורה כולה.

גם כאן לא ברור האם הכוונה היא שציוויים אלו אינם מצוות כלל, או שמא הם לא נמנים מפני הכפילות. ראה במאמר לשורש זה, שם הראינו שכנראה נחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן (כאן, וגם סביב מצוות עשה ה').

והשרש החמישי שאין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפני עצמה: בשורש זה הרמב"ם עוסק בפסוקים שיש להם מראית עין של ציווי, אך עניינם הוא לתת טעם למצוה. לדוגמה, לגבי מלך נאמר: "לא ירבה לו נשים, ולא יסור לבבו". החלק השני אינו ציווי על הסרת הלב אלא טעם לחלק הראשון.

במהלך הדיון בין הרמב"ן לרמב"ם בשורש זה עולה שאלת טעמא דקרא, ומתברר שהרמב"ם מתנגד לדרישת טעמא דקרא גם במקום שהטעם כתוב בפירוש בתורה. במאמר לשורש זה, הראינו שמכאן עולה בבירור שהרמב"ם אינו מבסס את הכלל שלא דורשים טעמא דקרא על חשש מטעות, אלא על יסוד שונה, ע"ש. הרמב"ן בהשגותיו כאן נוטה לחשוב שאין בכלל בתורה פסוקי טעם בעלמא, אם אין להם כל משמעות הלכתית.

והשרש הששי שהמצוה שיהיו בה עשה ולא תעשה ראוי שימנה עשה שבה עם מצוות עשה ולא שבה עם מצוות לא תעשה: שורש זה הוא הסתייגות לכלל המופיע בשורש התשיעי (ששולל מניית כפילויות). הוא קובע שכאשר ישנה כפילות

בין מצוות עשה ולא או כוללים את שתי המצוות הללו במניין המצוות.

קביעה זו מעוררת את השאלה מהו בכלל ההבדל בין לאו לעשה, שהרי ישנם מקרים שבהם לעשה וללאו יש את אותן תוכן עצמו (כמו שביתה ממלאכה בשבת). ואכן, מטעם זה עצמו הריפ"פ דוחה את עמדת הרמב"ם ותומך בשיטת הרס"ג שאינו מונה שתי מצוות גם במקרה של כפילות בין לאו לעשה.

במאמרנו לשורש זה ביארנו את היסוד להבחנה המהותית בין לאו לעשה, וראינו שלפי הרמב"ם וסיעתו היא אינה קשורה ישירות להבחנה בין 'קום ועשה' לבין 'שב ואל תעשה', אלא במובן תיאורטי בלבד. בהמשך דבריו שם בשורש הרמב"ם עוסק בלאו הבא מכלל עשה, וגם שם עולה כמובן שאלת ההבחנה בין לאו לעשה. ראה על כך גם בהשגות הרמב"ן שם.

והשרש השביעי שאין ראוי למנות משפטי המצוה: שורש זה שולל מניית הופעות

של יישומים שונים של אותה מצוה. לדוגמה, שלוש האפשרויות בקרבן עולה ויורד נמנות כיישומים שונים של מצוה אחת (כל אחד עוסק באדם עם מעמד כלכלי שונה - עשיר, דל, ודלי דלות), ולא כשלוש מצוות.

במאמרנו שם אנחנו מראים כי ביסוד דברי הרמב"ם בשורש זה מונחת שאלת ההכללה. מהו היחס בין הפרטים לבין הכלל שמורכב מהם. הרמב"ם אוחד בתפיסה רציונליסטית, לפיה פעולות לוגיות של השכל הן המקור להבנת העובדות (=המצוות, שהן העובדות האובייקטיביות, בהקשר ההלכתי). במאמרנו הראינו שהרמב"ם משתמש כאן בשני כלים רציונליסטיים קלאסיים: הכללה וקביעת קשר סיבתי, ששניהם הותקפו על ידי האמפיריציסטים (הראשון היה הפילוסוף הבריטי בן המאה ה-17, דייוויד יום), והתפיסות האמפיריציסטיות הן שעומדות בבסיס ההשגות של אלו החולקים על הרמב"ם (ר' דניאל הבבלי והרמב"ן).

והשרש השמיני שאין ראוי למנות שלילת החיוב עם האזהרה: שורש זה קובע שלפעמים התורה מתבטאת בלשון שנראית כמו איסור, אך כוונתה רק לקבוע עובדה או שלילתה (כלומר לשלול הלכה במצב מסויים), ולא לאסור משהו. הרמב"ם קובע כי פסוקים כאלו אינם נכללים במניין המצוות.

במאמרנו לשורש זה הראינו שביסוד הקביעה הזו מונחת ההבחנה המקובלת בפילוסופיה אנליטית בין שתי תפיסות שונות של משפטי ערך/נורמה לעומת משפטי חיווי, או משפטי עובדה (פרסקריפציה ודיסקריפציה).

בהמשך הראינו שם שישנם כמה סוגי שלילות חיוב, ובעצם ניתן להוכיח שלפחות לפי הרמב"ן יש גם פסוקים חיוביים (ולא רק שלילות) שאינם נמנים מאותה סיבה.⁵⁸

והשרש התשיעי שאין ראוי למנות הלאוין והעשה אבל הדברים המוזהר מהן והמצווה בהם: השורש הזה שולל מניית מצוות כפולות, לאוין או עשין. לדוגמה, התורה מצוה על שמירת שבת שתים עשרה פעמים, ואנו מונים זאת כמצוה אחת בלבד.

השאלה שעולה כאן היא מדוע באמת התורה חוזרת על אותה מצוה כמה פעמים,

58 וכאן כנראה טעה קארל במאמרו הני"ל, אשר הניח כמובן מאליו כי הכלל הזה נכון רק לשלילות. ישנה סוגיה מפורשת בסוטה, שמתייחסת למשפטים חיוביים כשלילות' (כפי שמביא הרמב"ן בהשגותיו).

ומה המשמעות של החזרה הזו. טענת הרמב"ם היא שהתורה חוזרת רק כדי להדגיש את חשיבותה של המצוה הנדונה. הרמב"ן מתנגד לכך בחריפות, ולטענתו אין ייתור כזה בתורה. ראה על כך עוד במאמרנו על השורש הזה.

בתחילת דבריו בשורש הזה מביא הרמב"ם הקדמה תמוהה ומפורטת, שמחלקת את המצוות לסוגיהן: מצוות במחשבה, בדיבור במידות (דעות) ובמעשה. אנו מסבירים שכוונתו לא היתה רק לחדד את מה שראינו גם בשורש הקודם, שמצוה פירושה הוא תמיד הוראה נורמטיבית, אחד מהסוגים הללו. כוונתו היתה לומר שבכל מצוה או עבירה יש שני היבטים: הציות או המרי נגד הציווי. והתיקון או הפגימה במציאות, בנפש או בחברה. כל ציווי שאין בו הוראה כזו לא נמנה במניין המצוות. ומכאן מה שראינו בשורש השני, שכאשר אין ציווי אנחנו לא מונים, וכאן אנחנו משלימים זאת וקובעים כי כשאין תוכן מהותי ייחודי אנחנו לא מונים. להלן נראה שהדברים עולים כמעט בפירוש מדברי הרמב"ם בשורש זה, וכשמבינים זאת סרות קושיות המפרשים עליו (שהקשו על סתירה לכאורה בין שני חלקי השורש, שכן בחלק השני הרמב"ם קובע שלא שבכללות נמנה כמצוה אחת, על אף שהוא מכיל כמה ציוויים הלכתיים שונים).

והשרש העשירי שאין ראוי למנות ההקדמות שהן לתכלית אחת מן התכליות:

כאן קובע הרמב"ם כי אין למנות הכשר מצוה במניין המצוות. יש לדון כאן האם לדעתו הכשר המצוה כלל אינו מצוה, ולכן הוא אינו נמנה (ואז העיקרון הזה שייך לקטגוריה הרביעית שתובא להלן), או שמא הוא נכלל במצוה שאליה הוא מכשיר (ואז הוא שייך לקטגוריה החמישית שם)? אנו מראים במאמרנו לשורש זה כי לרמב"ם יש שיטה ייחודית בעניין זה, וכי הכשר מצוה הוא במעמד ביניים.⁵⁹

והשרש האחד עשר שאין ראוי למנות חלקי המצוה בפרט חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת: כאן הרמב"ם קובע כי יש למנות חלקי מצוה ביחד. לדוגמה, ארבעת המינים נמנים ביחד כמצוה אחת, ולא כארבע מצוות.⁶⁰

59 במבוא לספר מצות המלך פ"א הערה ב, שיער כי מצוות ישוב ארץ ישראל לא נמנתה אצל הרמב"ם מפני שהיא מהווה הכשר למצוות התלויות בארץ. ומכאן הוא טוען שזוהי מצוה דאורייתא גם לפי הרמב"ם, אלא שאין למנותה מכוח השורש העשירי. לעני"ד זוהי טעות, שכן מצוות גמורות שמהוות הכשר הרמב"ם כן מונה.

60 זה אינו שורש זהה לשביעי. החלקים שבכאן אינם יישומים שונים של המצוה, אלא חלקים

בתוך דבריו כאן הרמב"ם דן בשאלת היחס בין חלקי מצוה שמעכבים ואינם מעכבים זה את זה. הוא טוען שחלקים שמעכבים הם ודאי חלקי מצוה אחת, אך כאלו שאינם מעכבים יכולים לפעמים להימנות לחוד ולפעמים להימנות ביחד. במאמרנו אנו מסבירים את סוגי היחס השונים הללו, מתוך שאלת היחס בין הפרטים למכלול (שעולה גם בשורש השביעי), ומתוך שאלת הבנת מהותם של מושגים (האם המושג הוא רק קונוונציה לשונית, או שיש לו מהות משל עצמו, שקודמת לחלקיו ולמאפייניו).⁶¹

והשרש השנים עשר שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הצווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו: כאן הרמב"ם עוסק בפרוצדורות הלכתיות, כמו הקרבת קרבן, וקובע שכל הפרוצדורה, על כל חלקיה, נמנית כמצוה אחת. מאידך, הוא ממעט וקובע כי אין למנות כל חיוב בקרבן כלשהו כמצוה עצמאית, אלא כל סוג קרבן נמנה כמצוה עצמאית.

ההבחנה בין השורש הזה לבין קודמו אינה ברורה (וכמה ממפרשי הרמב"ם אף מחליפים ביניהם מחמת הדמיון הזה). השורש הקודם מדבר על חלקי מצוה, וזה מדבר על חלקי מלאכה (שגם היא מצוה). במאמרנו אנו מסבירים את ההבדלים בין השורשים הללו. תורף הדברים הוא שבשורש זה מדובר בסעיפים מבארים של מצוות קיימות (כגון הביאור מהי 'זריקה', או מהי פרוצדורת הקרבת החטאת), והציווי עצמו מופיע לחוד (במצוות שמטילות חובה להביא חטאת על עבירות מסוימות). ואילו בשורש יא כל אחד מהחלקים הוא חובה הלכתית (ליטול לולב, אתרוג, הדס וערבה), אלא שהחובות הללו מתבצעות ביחד. מסיבה זו, עולה בשורש זה בחריפות רבה השאלה האם מניינו של הרמב"ם הוא שיטתי או מהותי. בשאלה זו נעסוק בהמשך דברינו כאן.

והשרש השלשה עשר שהמצוות לא ירבה מספרם במספר הימים שתתחייב בהן המצוה ההיא: כאן הרמב"ם עוסק במצוות שחוזרות על עצמן כמה ימים שונים (כמו מוספי ר"ח, או מוספי הרגלים המתמשכים - סוכות ופסח), וקובע שכל מצוה כזו נמנית אך ורק כמצוה אחת.

שבכל פעם שמקיימים את המצוה יש לעשות את כולם יחד.

⁶¹ ראה על כך גם בספרי שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני. וכן במאמרי "על מצוות וחלקי מצוות - על מהותם הפילוסופית של מושגים בהלכה", אקדמות כא (תשס"ח), עמ' 160-175.

ניתן למצוא בדברי הרמב"ם כאן המשך לתפיסת הזמן שלו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשורש השלישי. באופן עקרוני, זהו כמובן שורש של כפילות.

והשרש הארבעה עשר איך ראוי למנות העמדת הגדרים במצוות עשה: כאן קובע הרמב"ם שהעונשים על העבירות אינם נמנים כל אחד לחוד, אלא כל סוג עונש (מלקות, סקילה, סף, חנק וכדו') נמנה כמצוה.

לא ברור האם כוונתו לומר שהעונש כלל אינו מצוה, אלא תוצאה הלכתית של העבירה, ולכן אין למנותו. או שמא הוא מתכוון לומר שהעונש אינו נמנה מפני שהוא כלול כפרט בעבירה שעליה הוא ניתן (אלא שאז שורש זה מיותר, שכן שורשים י"א-י"ב כבר קבעו זאת). אנו עוסקים בכך במאמר לשורש זה. גם בשורש זה עולה שאלת אופיו של מניין המצוות (שיטתי או מהותי), כפי שנראה להלן.

פרק ה. מיונים שונים של העקרונות המופיעים

בשורשים ומשמעותם

מבוא

כבר הקדמנו שרוב ההתייחסויות שאנו מוצאים במפרשים לשורשי הרמב"ם נוגעות לקביעות הלכתיות, או למחלוקות הלכתיות, שמתגלעות תוך כדי הדיון. הן בספרות המסורתית והן בספרות המחקר, מעט מאד עוסקים בקביעות העקרוניות של השורשים עצמם (כגון בשאלות אותן העלינו בסקירה שבפרק הקודם). בפרק זה נעסוק במהותם של השורשים דרך הצגת שני מיונים שונים של הכללים הללו, אשר מבוססים על המאפיינים השונים שלהם, כפי שהוצגו בפרק הקודם.⁶² המיונים שמוצגים כאן מבוססים על שני ניסיונות שנעשו בספרות לאפיין ולהגדיר את סוגי הכללים שניתן למצוא בשורשים. מידת הדמיון הרבה בין שני הניסיונות מצביעה על כך שאלו הם כנראה אפיונים סבירים ומתבקשים של השורשים. יש לציין כי בספר מצוה ברה (חלק א, החל מעמ' 11) מוצעת חלוקה שונה לגמרי של השורשים. הוא מעמיד כמה וכמה מהם על העיקרון שכל מצוה מנוייה אמורה לכלול בצורה כלשהי דבר שלם שראוי לקנות בו עולם הבא. כאן לא נעסוק בחלוקה זו, שכן היא נוגעת יותר לתיאולוגיה מאשר למתודולוגיה. חשוב לציין כי לחלוקות השונות אין השלכה ישירה, וקשה להגדיר חלוקה 'נכונה' או 'לא נכונה' של השורשים. ודאי ניתן לחלק את אותו אוסף עצמים, או עקרונות, בכמה צורות.⁶³ אולם בעקיפין בהחלט יכולות להיות השלכות רבות לצורת החלוקה, לפחות לגבי הבנת מגמת השורשים השונים, ואכ"מ.

כללי מניית המצוות ממבט כללי

אנו יכולים לראות שרוב השורשים הם כללי מניעה, כלומר הם קובעים אילו מצוות אין למנות. ישנו רק יוצא דופן אחד, והוא השורש השישי, אשר מציג שיקול מה כן

⁶² המיון האחד הוא של חנינה בן מנחם, בשני מאמריו הנ"ל. מיון נוסף יוצג להלן.

⁶³ אצל בן מנחם, הסוד, הוא עומד על כך שראב"ע אינו רואה בחלוקת המצוות החז"לית מסורת מחייבת, שכן אין חלוקה נכונה ולא נכונה, והכול תלוי במגמותיהן של החלוקות השונות. ראה על כך גם אצל גוטמן, בעמ' 48, ועוד להלן.

למנות (כשיש לאו ועשה מקבילים יש למנות את שניהם, בניגוד לשני עשין או שני לאוין - כמפורט בשורש התשיעי). גם בשורש הארבעה-עשר ישנו כלל משולב של מניה (של סוגי העונשים כל אחד לחוד) ואי מניה (של כל חיוב עונש לחוד). אי המניה מבוססת על סיבות מסוגים שונים. לפעמים זה מבוסס על שיקולים מהותיים, כמו מעמד הלכתי (אין למנות מצוות דרבנן - שורש ראשון), או פסוק שכלל אינו מצוה (כמו בשורש החמישי, השמיני ועוד). ולפעמים זה משיקולי קיבוץ ומיון (שורש שביעי, שנים-עשר ועוד) או משיקולים טכניים אחרים, כמו כפילות (שורש תשיעי).

באופן כללי נאמר כי כאשר מצוה כלשהי אינה נמנית במניין המצוות של הרמב"ם, אין בכך כדי לומר שהיא אינה מצוה מן התורה. ישנן סיבות רבות לכך שמצוה כלשהי אינה נמנית (אם היא כלולה במצוה אחרת, או שהיא מהווה הכשר למצוה אחרת וכדו'), גם אם היא מוגדרת מבחינה הלכתית כמצוה דאורייתא.⁶⁴ במאמר ההקדמה לשורשים הצענו חלוקה של השורשים לחמש קבוצות, או קטגוריות, עיקריות:

1. כללים הנוגעים לתוקף המצוות. כללים אלו קובעים עקרונות של מניה או אי מניה מחמת התוקף ההלכתי. בשורש הראשון הרמב"ם קובע שאין למנות מצוות דרבנן (אמנם ראה הערותינו על כך בפרק הקודם). גם בשורש השני הוא קובע כי אין למנות מצוות שנלמדות מדרשות, שגם הן מכונות אצלו 'מצוות דרבנן'. אם כן, שני השורשים הללו הם עקרונות של אי מניה מחמת התוקף ההלכתי (ראה גם בהערות בפרק הקודם על השורש השני). נראה כי בקטגוריה הזו נכללים רק השורש הראשון והשני.

2. כללים הנוגעים לזמן. כללים אלו קובעים עקרונות אי מניה אשר נוגעים לציר הזמן. בשורש השלישי הרמב"ם קובע שאין למנות מצוות שאינן נוהגות

64 ביד החזקה מופיעות כמובן כל המצוות כולן, גם כאלו שאינן מנויות. במבוא לספר מצות המלך, בפרק א הערה ג, העלה השערה שמצוות מנויות מופיעות ביד החזקה בלשון 'מצוות עשה', ומצוות שאינן מנויות הרמב"ם מתאר בלשון 'מצוה' בלבד. הוא מביא לכך כמה וכמה ראיות. אמנם בסוף ההערה שם מובאות כמה דוגמאות נגדיות, וצ"ע.

שוב ראיתי שגם בעל היובל מעלה הצעה דומה בפירוש יד פשוטה להל' קריאת שמע א, ג. וראה גם בפ"ב ממאמרו "ציוויים, חיובים ומטרות במשנת הרמב"ם", ספר היובל לכבוד הגרי"ד סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ד, עמ' תקצט-תריב (=המאמר מופיע גם באסופה הנ"ל בהערה 2). ראה גם להלן בדיון על מצוות תשובה.

לדורות. ובשורש השלושה עשר הרמב"ם קובע שאין למנות את מספר המצוות לפי מספר הימים בהם חלה המצוה, וגם הוא שייך לקטגוריה הזו. חשוב לציין שהקטגוריה הזו אינה קובעת מקום לעצמה מבחינה מתודולוגית. מבחינה זו אין הרבה מן המשותף בין שני השורשים הללו, והקטגוריה הזו הוגדרה רק לצורך נוחיות הטיפול בשניהם. השורש השלישי עוסק בפסוקים שכלל אינם מצוות במובן ההלכתי (אף שהם פסוקי ציווי, במובן הדקדוקי והמהותי), וככזה הוא אמור להיכלל בקטגוריה הרביעית (שתוגדר להלן). ואילו השורש השלושה עשר כלל אינו נוגע תוקף ההלכתי, שכן אין חולק על כך שמוספי הרגלים הם מצוה מן התורה. הוא עוסק במיון וסיווג, וככזה הוא אמור להיכלל בקטגוריה החמישית, או אולי השלישית (של כפילות).

הגדרת שני השורשים הללו כקטגוריה עצמאית נעשתה רק כדי להציג את תפיסת הזמן שבאה לידי ביטוי בשניהם, ולכן לענייננו כאן הקטגוריה הזו אינה רלוונטית. כאמור, בקטגוריה הזו נכללים רק השורשים השלישי והשלושה עשר.

3. כללים הנוגעים לכפילות. כללים אלו קובעים עקרונות מניה ואי-מניה על בסיס העיקרון שאין כפילות בתרי"ג המצוות. גם כאן לא מדובר על שאלות של תוקף הלכתי, שכן לכל הדעות מדובר על מצוות דאורייתא. כללי אי המניה בסוג זה נובעים מכך שהמצוות הנדונות כבר מופיעות כמצוות מנויות אחרות. נראה כי בסוג זה נכללים השורש הרביעי (אם כי, לגביו הסיווג אינו חד משמעי, ראה במאמר לשורש זה שהצענו שלפחות לפי הרמב"ם יש לראות אותו כשייך דווקא לקטגוריה הרביעית. אמנם רוב ההתייחסויות רואות אותו כאחד משורשי הקטגוריה השלישית, והרמב"ן ודאי הבין אותו כך), השישי והתשיעי.

4. כללים אשר נוגעים לאופי המצוה כציווי. לדוגמה, השורש החמישי קובע שלא למנות את טעם המצוה כמצוה בפני עצמה. בפשטות (אם כי, ראה במאמרנו ערעור על כך) הסיבה לכך היא שטעם המצוה אינו ציווי, ולכן אין למנותו. כך גם לגבי השורש השמיני אשר קובע לא למנות את שלילת החיוב מפני שאינה אזהרה. וכך גם לגבי שורש עשירי (שלא למנות הכשרי מצוה),⁶⁵ ואולי גם

65 אמנם לגבי השורש הזה יש לדון, שכן יש המפרשים אותו כעיקרון של מיון (בדומה לשורש השביעי או האחד עשר), וזאת מתוך התפיסה שהכשר מצוה הוא חובה גמורה, ומה שלא מונים אותו הוא רק מפני שהוא כלול במצוה שלקראתה הוא מכשיר. וכבר הערנו על כך לעיל, לגבי הצעת

השורש הארבעה עשר (שגם לגביו הסיווג אינו ברור. ראה בהערות עליו בפרק הקודם). נראה כי בקטגוריה הזו נכללים השורש החמישי, השמיני, העשירי, ואולי גם הארבעה עשר.

5. כללים אשר נוגעים למיון וסיווג של המצוות. לדוגמה, השורש השביעי קובע שאין למנות משפטי/דקדוקי מצוה, שכן אלו כבר נכללים במצוה המנויה. בסוג זה נכללים השורש השביעי, האחד עשר והשנים עשר, ואולי גם הארבעה עשר.⁶⁶

הערה כללית על החלוקה

בחלוקה שהצענו הסיווג אינו חד משמעי לפחות לגבי חלק מהשורשים. לדוגמה, השורש הרביעי, ששולל מניית המצוות הכוללות את התורה כולה, יכול להתפרש כחלק משורשי הכפילות (שהרי אין לו תוכן שלא נכלל במצוות אחרות), וכך אכן ראה אותו הרמב"ן (בהשגותיו לשורש ולמצוות עשה ה'). אך במאמרנו הראינו כי הרמב"ם רואה את הפסוקים הללו גם כחסרי תוכן של ציווי (ולא רק ככפולים עם ציוויים אחרים). אם כן, ניתן לכלול אותן הן בקטגוריה השלישית והן בזו הרביעית. בדבריו למעלה כבר עמדנו על כמה דוגמאות נוספות.

עוד יש להעיר ששורשי הכפילות מצד עצם עניינם הם שורשי מיון וסיווג, ולכן כלל לא ברור שהקטגוריה השלישית צריכה לעמוד לעצמה כקטגוריה מובחנת (ולא להיכלל בקטגוריה החמישית).⁶⁷ הוא הדין, כפי שראינו, לקטגוריה השנייה, שכלל אינה מובחנת מן האחרות ברובד המהותי. גם הקטגוריה הרביעית יכולה

בעל מצות המלך באשר למצוות ישוב ארץ ישראל.

66 ראה על כך אצל לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, פרק שלישי סעיף ג. שם הוא מבחין בין 'מצוות' ו'משפטיהן', ומתייחס בעיקר לשורש השביעי. אמנם הוא טוען שיסוד זה הוא שעומד בבסיס כל השורשים מהעשירי והלאה (ראה שם בעמ' 79, ובהערה 34), אך יש כאן הנחה לא מוכרחת. השורש העשירי מדבר על הכשר מצוה, שעל פניו כלל אינו חלק מהמצוה עצמה (אמנם ראה במאמר לשורש העשירי). וכן בשורש הארבעה עשר הוא מניח שהעונש הוא חלק מהמצוה, וזה אינו הכרחי. ודאי שאין להסיק זאת מתוך סדר הופעת השורשים, שהרי אחרי השורש השביעי מופיעים גם השמיני והתשיעי שלכל הדעות אינם כלולים בקטגוריה הזו. ראה שם בעמ' 83 גם יישומים לשורש הראשון (לגבי דיני דרבנן, והסתעפויות של דינים דאורייתא. ראה על כך במאמרנו לשני השורשים הראשונים).

67 גם כאן הסיבה להפרדה אותה נקטנו היתה הבהרת הטיפול בשורשים ובחינת היחסים ביניהם. כפי שניתן לראות במאמרים הנ"ל, שורשי הכפילות נדונים לעצמם, וכל אחד מהם מבחיר את חבריו. הוא הדין לגבי שורשי המיון והסיווג.

להיכלל ב(או לכלול את ה)קטגוריה הראשונה, שהרי כל השורשים הללו מדברים על פסוקים שאינם מצוות במובן ההלכתי המלא.

עיון נוסף בכללי המנייה: המיון של חנינה בן מנחם

בן מנחם עוסק בשאלת האינדיבידואציה של המצוות, אצל חז"ל, אצל הרמב"ם ואצל ראב"ע.⁶⁸ מתוך הדיון הזה הוא מחלץ חלוקה עקרונית של העקרונות בשורשים. לצורך כך הוא מקדים מושג שמקורו הוא בספרות היוריספרודנטית, בעקבות ג'רמי בנתאם,⁶⁹ אשר הגדיר עקרונות אינדיבידואציה של חוקים.

יטיאוריית אינדיבידואציה' בהקשר הכללי היא תיאוריה שמורה לנו כיצד יש לחלק תחום מסוים ל"יש"יים נבדלים.⁷⁰ בהקשר המשפטי, האינדיבידואציה עוסקת בחלוקת החומר המשפטי ליחידות נבדלות. כפי שמעיר בן מנחם,⁷¹ עקרונות החלוקה הללו יכולים להיות בעלי אופי שונה זה מזה. ישנם עקרונות שעניינם הוא הפילוסופיה של המשפט, ואין להם כל השלכה משפטית, ובודאי לא מבחינת נמען החוק.⁷² את אלו הוא מכנה עקרונות של אינדיבידואציה מטא-משפטית. לעומת זאת, ישנם עקרונות שיש להם השלכות על יישומו של המשפט, כגון קציבת עונש על העבירה, שתלויה בין היתר בשאלה כמה עבירות שונות עבר אותו אדם (שנהג בכביש שלא כחוק, או שמעל בכספים). את אלו הוא מכנה שם עקרונות של אינדיבידואציה משפטית.

ישנן כמה צורות לעשות אינדיבידואציה מטא-משפטית, וביטוי יפה לכך ניתן לראות בסוגיית מכות כג ע"ב, בהמשך לדברי ר' שמלאי:

בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב: "מזמור לדוד [ה'] מי יגור באהלך מי ישכון בהר קדשך, הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו, לא רגל על לשונו לא עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על קרובו, נבזה

68 ראה על כך גם אצל גוטמן בפרק השלישי (אמנם לא בהקשר משפטי, ולא במינוח הזה). כמו כן, בהקשר רחב יותר של מיון ואינדיבידואציה, ראה אצל טברסקי עמ' 209-213.

69 ואחריו יוסף רז. ראה אינדיבידואציה, הערה 1; והסוד, הערה 14.

70 ראה על כך גם בספרי שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני, שם אני עוסק באינדיבידואציה של עצמים ושל מושגים.

71 אינדיבידואציה, פרק ב.

72 הפילוסוף המשפטי רונלד דורקיין מבקר את האינדיבידואציה המטא-משפטית בנקודה זו. ראה אצל בן מנחם, אינדיבידואציה, הערה 23.

בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד נשבע להרע ולא ימיר, כספו לא נתן בנשך ושוחד על נקי לא לקח עושה אלה לא ימוט לעולם" (תהלים טו)...
בא ישעיהו והעמידן על שש, דכתיב: "הולך צדקות ודובר מישרים מואס בבצע מעשקות נוער כפיו מתמוך בשוחד אוטם אזנו משמוע דמים ועוצם עיניו מראות ברע" (ישעיהו לג)...

בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם (ה') אלהיך" (מיכה ו)...

חזר ישעיהו והעמידן על שתיים, שנאמר: "כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה" (ישעיהו נו).

בא עמוס והעמידן על אחת שנאמר: "כה אמר ה' לבית ישראל דרשוני וחיו" (עמוס ה)...

אלא, בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר: "וצדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב).

על אף שהריב"ן על אתר מפרש את המימרא הזו כפשוטה (שהנביאים השונים פטרו את העם מקיום חלק מהמצוות), הפירוש הפשוט יותר הוא שמדובר כאן על צורות שונות של מניית מצוות וסידור מטא-משפטי שלהן.⁷³
בן מנחם, באינדיבידואציה, פרק ז, מבחין בין כללי סינון לבין כללי אינדיבידואציה, ומסביר שלא כל השורשים של הרמב"ם הם כללי אינדיבידואציה. הוא מגדיר שני סוגי כללי סינון במסגרת שורשי הרמב"ם:

א. כללי זיהוי: כללים שעוסקים בזיהוי החומר שאותו יש לפרוט. הוא מסביר שלקטגוריה זו שייכים שלושת השורשים הראשונים של הרמב"ם, שמוציאים מן החומר הנמנה את המצוות דרבנן, את המצוות שנלמדות מדרשות, ואת המצוות שאינן נוהגות לדורות. במאמר אחר,⁷⁴ הוא מסביר שאלו הם היגדים נורמטיביים שמסיבות שונות אינם נכללים במניין.

ב. כללי פרשנות: כללים שקובעים את מהות החומר (האם הוא שייך לספירה הנורמטיבית: מהו ציווי ומה לא). הוא כולל בקטגוריה הזו את השורשים ה'-

73 ראה אצל בן מנחם, אינדיבידואציה, עמ' 99.

74 הסוד, עמ' 187.

ח',⁷⁵ ואת שורש י'.

נעיר כי הקטגוריה השנייה חופפת במדויק לקטגוריה הרביעית שלנו.⁷⁶ אמנם לקטגוריה הראשונה אין מקבילה במיון שלנו, ובאמת לא ברור לי ההיגיון שלפני בן מנחם כולל את שלושת השורשים הראשונים באותה קטגוריה. לולא היינו יוצרים קטגוריה מיוחדת לשורשים שנוגעים בתפיסת הזמן, אזי השורש השלישי היה אמור גם הוא להיכלל בקטגוריה הרביעית, שכן מצוות שאינן לדורות הן לא באמת ציוויים במובן המקובל.⁷⁷ לחילופין, היה עליו לכלול בקטגוריה זו גם את שורשי הקטגוריה הרביעית מהחלוקה שלנו.

לאחר הסינון, אומר בן מנחם, נותר בידינו החומר ההלכתי (=הנורמטיבי), שהמיון והסיווג שלו נעשה באמצעות כללי אינדיבידואציה. הוא טוען כי עקרונות האינדיבידואציה של הרמב"ם מחולקים גם הם לשני סוגים:⁷⁸

א. כללי הנהרה של מושג האינדיבידואציה. כללים אלו אינם מספקים לנו הנחיות כיצד לחלק את המכלול, אלא רק קובעים את העקרונות. לדוגמה, בשורש י"א הרמב"ם קובע כי "אין ראוי למנות חלקי המצווה בפרט חלק חלק בפני עצמו, כשיהיה המקובץ מהם מצווה אחת". הרמב"ם אינו קובע כיצד אנחנו יודעים מהו חלק של מצווה ומה לא, אלא את הקביעה העקרונית שאם יש חלקי מצוות הם אינם נמנים בפני עצמם אלא רק כחלק מהמכלול.

גם השורש השביעי שמדבר על יישומים שונים של מצווה, הוא כלל הנהרה מהסוג הזה. הוא הדין לגבי השורש השנים עשר. כעת ניתן לראות שהקטגוריה הזו חופפת לגמרי לקטגוריה החמישית בחלוקה שלנו שהוצגה למעלה (באותה הסתייגות כמו לגבי השורש הארבעה עשר).⁷⁹

75 דומני שהכוונה היא לשורשים החמישי והשמיני בלבד. ראה להלן.

76 אמנם השורש הארבעה עשר יכול גם הוא להיכלל בקטגוריה הזו, אך לשם כך נדרש עיון מפורט יותר בדברי הרמב"ם שם, ואכמ"ל. ראה על כך במאמר לשורש זה.

77 ראה על כך בהרחבה במאמר לשורש השלישי.

78 במאמר הסוד, הערה 38, מופיעה במפורש חלוקת כל השורשים של הרמב"ם לפי ארבעת הקטגוריות המוצעות כאן.

79 ראה בתחילת המאמר לשורש האחד עשר, שם עמדנו על האופי הטאוטולוגי והריק של השורשים הללו, שכן אם יש משהו שהוא חלק של מצווה, אזי מעצם הגדרתו ככזה אנחנו כוללים אותו במצווה הכללית. ואם איננו יודעים שהוא חלק של מצווה, הכלל אותו קבע הרמב"ם אינו מועיל לנו מאומה.

אנחנו ביארנו שם שכוונת הרמב"ם היא לקבוע קביעה בעלת תוכן לוגי ברור, ולחלוטין לא ריקה.

ב. כללים שמספקים הנחיות מעשיות לחלוקת המכלול. לדוגמה, השורש התשיעי קובע שאם יש מצוה שחוזרת במקרא כמה פעמים עלינו למנות את כל הציוויים הללו כמצוה אחת.⁸⁰

שורשים נוספים ששייכים לקטגוריה הזו, הם השורש השישי, והשלושה-עשר. כעת ניתן לראות שלפחות בפועל זוהי קטגוריה שחופפת לקטגוריה השלישית.

כדי להבין זאת עלינו להבחין בין שתי חלוקות של החומר ההלכתי: החלוקה ההלכתית, והחלוקה של מניין המצוות (במידה מסוימת, הבחנה זו מקבילה להבחנתו של בן מנחם, בין אינדיבידואציה מטא-משפטית לבין אינדיבידואציה משפטית). שתי החלוקות הללו בהחלט אינן חופפות (בן מנחם, הסוד, עמ' 185, מביא שראבי"ע דוחה ראיות מדברי חז"ל לגבי החלוקה המטא-משפטית, ומקבל את סמכותם רק לגבי החלוקה המשפטית).

לדוגמה, לרוב הדעות, גם הרמב"ם רואה את ההלכות שנלמדות מדרשות כהלכות שתוקפן ההלכתי הוא מדאורייתא, לכל דבר ועניין, ובכל זאת, הן אינן נמנות במניין המצוות שלו. לפי דעות אלו, יש כאן הלכות שהן מצוות עצמאיות מבחינה הלכתית, אך הן חלקי מצוה מבחינת מניין המצוות. להלן נבהיר זאת יותר, כאשר נעסוק ביחס של מניין המצוות למקרא. דוגמה נוספת היא איסור נשך ותרבית, שבמניין המצוות הוא מופיע כאיסור אחד - לאו רלה, ואילו בהלכות הרמב"ם מביא שהמלווה עובר בשני לאוין שונים - ראה רפ"ד מהל' מלווה ולווה. ראה על כך גם במאמר לשורש יא.

כעת נוכל להבין שבדבריו בשורש האחד עשר מתכוון הרמב"ם לומר שאם מעשה מסוים הוא חלק של מצוה במובן ההלכתי, כי אז הוא ייכלל באותה מצוה גם מבחינת מניין המצוות. כעת ברור שזו אינה טאוטולוגיה, שכן החלוקה המטא-משפטית לא היתה צריכה בהכרח לחפוף לחלוקה המשפטית. חידושו של הרמב"ם הוא שכאן ישנה חפיפה בין שתי החלוקות הללו. להלן נתייחס עוד להבחנה בין שתי החלוקות הללו.

80 בן מנחם משתמש בניסוח של הרמב"ם לשורש התשיעי: "שראוי למנות הדברים המוזהר בהם והמצווה בהם", ולומד מכאן שמדובר בעיקרון שמחלק את המצוות לפי מצבי פעולה. כל מצב פעולה נמנה כמצוה אחת, גם אם כרוכים בו כמה ציוויים שונים.

אולם הגדרה זו אינה מדויקת, וזאת מכמה סיבות: א. לפעמים אותו מצב פעולה עצמו נמנה כשני איסורים שונים (ובודאי שמבחינה הלכתית הוא נחשב כשני איסורים שונים. ראה דוגמת הריבית בהערה הקודמת). כשמדייקים רואים שהרמב"ם מתייחס למצבי פעולה רק כמדד למספר המלקות שהאדם מתחייב, ולא כמדד למספר האיסורים. ב. כפי שכבר מעיר הריפ"פ בדבריו לשורש השישי, אם הקריטריון היה מצבי פעולה, אזי גם במקרה של כפילות בין לאו לעשה היה עלינו למנות רק מצוה אחת. לדוגמה, יש מצוות עשה ולא על מלאכה בשבת. התוכן המעשי שלהם הוא זהה לחלוטין, ובכל זאת הרמב"ם מונה אותן כשתי מצוות שונות. ראה על כך במאמרנו לשורש השישי. ג. כפי שנראה להלן, החלוקה היא שילוב של תכנים שונים (ולאו דווקא מצבי פעולה) ואופן הופעת הציוויים בתורה (זה נלמד מדברי הרמב"ם בשורש התשיעי עצמו).

כוונת הרמב"ם בשורש התשיעי אינה אלא לשלול את המניה של ציוויים חוזרים שמצווים את אותו דבר, ולא ציוויים שהתוכן המעשי שלהם הוא זהה, אך הם מצווים דברים שונים (כמו ריבית. במאמרנו הנ"ל עמדנו על כך שיתרבית' הוא איסור להרבות בצורה כזו את ממון המלווה, ואילו 'נשך' הוא האיסור לנשוך את הלווה). הרמב"ם אינו מתייחס כאן לציוויים שונים שיש להם אותו תוכן מעשי, אלא לציוויים זהים, גם במובן העיוני (כפילות פשוטה). בכל אופן, ברור שגם לפי ההסבר שלנו, מדובר כאן בכלל אינדיבידואציה מהסוג השני.

שלנו, שעסקה בכפילויות.⁸¹ הסיבה לכך היא שקריטריון מעשי (כלומר שכולל הנחיות פרקטיות וקונקרטיות) לאינדיבידואציה מתבסס תמיד על כפילות.

הערה לסיכום הפרק

מהמיונים שהצגנו כאן עולה כי הסדר בו בחר הרמב"ם להציג את י"ד השורשים שלו אינו ברור. לא נראה שיש כאן סידור בעל משמעות, והדבר לא מאפיין את יצירתו השיטתית של הרמב"ם. אמנם ביצירה מהסוג של השורשים, שמכילה רק 14 עקרונות, כלומר שהיא קצרה מאד ביחס לספר המצוות ובודאי ביחס ליד החזקה, אולי הרמב"ם לא מצא לנכון להתעכב על הסדר, ולהשקיע מאמץ בכדי להגיע לסידור שלם ושיטתי יותר.

יתר על כן, כבר למעלה הערנו שכוונתו בכתובת השורשים היתה בעיקר לערער על הדומיננטיות של מניינו של בה"ג, ו'לכבוש' ממנו את הבמה, ולאחר מכן הוא לא ראה בהם חשיבות אמיתית (אם כי, הוא כנראה חזר בו לאחר מכן, וכנ"ל). בכך הסברנו את העובדה שהוא מחבר אותם בלשון הערבית. אם כן, לא פלא שהוא לא משקיע מחשבה רבה בסידורם של השורשים הללו.

81 גם כאן השורש השלושה עשר מסווג בקטגוריה השנייה, שאינה מהותית. בסיווג המהותי הוא שייך לשורשי הכפילות. אמנם היה מקום לראות אותו כשורש של מיון וסיווג, אם נראה את קרבנות המוסף של כל יום בחג כחלק ממצוות המוספים הכללית ולא כחזרה עליה כל פעם מחדש. ראה על כך במאמר לשורש השלושה עשר, שם עמדנו על כך שישנן סדרות זמניות של מצוות משני הסוגים.

פרק ו. מהי מצוה

מבוא

בפרק זה ננסה להציע תמונה כללית של המושג 'מצוה', כפי שהוא עולה מן השורשים, ונבסס עליו גם את מפת השורשים כפי שהוצגה למעלה, ואת המיון שלהם לסוגים השונים.⁸² בתוך הדברים נעמוד על בעייתיות מסויימת שקיימת במיון שהציע בן מנחם.

מצוות עשה ולא תעשה

בשורש השישי הרמב"ם עומד על כך שכפילות בין לאו ועשה אינה דומה לכפילות בין שני עשין או שני לאוין. כלומר הוא רואה הבחנה קטגורית בין מצוות עשה ולא, בלי קשר לתכנים שיכולים לפעמים להיות חופפים (כמו במצוה לשמור שבת ושלא לחלל אותה, שברובד הפרקטי יש להן אותו תוכן בדיוק).

במאמר לשורש השישי עמדנו בהרחבה על ההבחנה בין מצוות עשה ולא, בכל אופן ברור שזו אינה תלויה רק בלשון המקרא אלא יש לה גם שורש עיוני. מסקנתנו שם היא שלא הוא הצבעה של התורה על מצב לא רצוי (=אל תחללו שבת), ועשה הוא הצבעה על מצב רצוי (תשמרו שבת). כפי שהראינו שם, לפי הרמב"ם אין כל הכרח שמצוות עשה תקרא למעשה ומצוות לא תעשה תצווה על הימנעות ממחדל.⁸³ כעת אפשר להבין שיש הבדל בין ציווי עשה לשבות ממלאכה בשבת לבין ציווי לאו שאוסר מלאכה בשבת. לדוגמה, אדם שלא עשה מלאכה מחמת אונס כלשהו, יתכן לומר שהוא לא קיים את העשה,⁸⁴ אבל גם לא עבר על הלאו.

כפי שכבר הזכרנו, הרמב"ם אינו מתייחס לסוגים נוספים של מצוות (כמו הפרשיות, או מצוות שמוטלות על הציבור) כקטגוריות שונות. בתקופה שאחריו

82 גם כאן לא נתייחס להצעת בעל מצוה ברה, בהבנת המושג 'מצוה', מהטעם הנ"ל.
83 ראה על כך בהרחבה אצל יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, בפרק השלישי. ההבחנה בין עשה ולא נדונה גם במאמרו של אהרן שמש, "לתולדות משמעם של המושגים 'מצות עשה' ו'מצות לא תעשה'", תרביץ עב, חוברת א-ב (תשס"ג), עמ' 149-133. ראה ביקורת על דבריו במאמרנו לשורש השישי.

84 עניין זה תלוי בשאלת "אונס לאו כמאן דעבד". ראה ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו, וקידושין פ"ג ה"ב, שנחלקו בזה ריו"ח ור"ל (ויש מהראשונים שהופכים את הגירסא לפי הבבלי), ואכ"מ.

כבר כמעט אף אחד אינו עושה זאת. אמנם להלן נראה שגם אצל הרמב"ם ישנה קטגוריה נוספת, והיא מצוות פרוצדורה, או הגדרות הלכתיות.

תוכן וציווי⁸⁵

בשורש התשיעי, הרמב"ם עוסק בציוויים כפולים במקרא. שורש זה מחולק לשני חלקים: החלק הראשון שולל את מניית הציוויים הכפולים בנפרד (לדוגמה, ציוויים על שמירת שבת מופיעים שתיים עשרה פעמים במקרא, ובכל זאת עלינו למנות רק מצוה אחת של שמירת שבת). בחלק השני הרמב"ם עוסק בלאו שבכללות, וקובע כי יש למנות את כל הענפים שעולים ממנו כמצוה אחת.⁸⁶ לדוגמה,⁸⁷ הפסוק "לא תאכלו על הדם" מצווה אותנו לא לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, וכן לא לאכול מבשר קודשים קודם זריקת הדם, ולא לאכול ביום שמוציאים משהו להורג, וכן לא לאכול לפני התפילה,⁸⁸ ובנוסף הוא גם מהווה אזהרה לבן סורר ומורה. יש כאן כמה וכמה מצוות שנלמדות מפסוק אחד, ולכאורה אין ביניהן קשר תוכני, ובכל זאת הרמב"ם קובע שכולם צריכים להימנות כמצוה אחת בלבד (לאו קצ"ה, לגבי בן סורר).

הריפ"פ בדבריו לשורש זה מעיר שלכאורה שני חלקי השורש סותרים זה את זה. החלק הראשון מורה לנו שלעניין מניין המצוות - 'מצוה' היא רק ציווי בעל תוכן ייחודי משל עצמו. ציוויים שמופיעים במפורש במקרא אינם נמנים כי אין להם תוכן ייחודי ועצמאי (הם חוזרים על תוכן של ציווי אחר). מכאן נראה לכאורה שמה שקובע לעניין מניין המצוות הוא התוכן ולא הימצאות ציווי במקרא. מאידך, בחלק השני עולה מסקנה הפוכה בדיוק: מה שקובע הוא הימצאות ציווי, ולכן מצוות שונות מבחינה תוכנית, בגלל שהן נלמדות מפסוק ציווי אחד (בלאו שבכללות), אינן נמנות אלא כלאו אחד. אם כן, מכאן נראה שמה שקובע הוא קיומו של ציווי ולא התוכן הייחודי.

85 ראה פירוט על כך במאמר לשורש התשיעי.

86 אמנם ראה הסתייגות בתשובת הרמב"ם תמו (מהדורת בלאו, 'תשובה לצור בענין מנין המצוות'). וראה על כך גם במאמרו של דוד הנשקה, "לאוין שאין לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם" (לעיל הע' 40).

87 המקור הוא בסוגיית הבבלי, סנהדרין סג ע"א.

88 משמע מהרמב"ם כאן שזהו דין דאורייתא, וצ"ע.

היישוב הפשוט לסתירה זו הוא כמובן שלפי הרמב"ם שתי הדרישות נחוצות. למדנו מכאן שכדי שמצוה כלשהי תימנה בנפרד במניין המצוות נדרשים שני תנאים: 1. שיהיה עבורה ציווי מפורש במקרא.⁸⁹ 2. שיהיה לה תוכן ייחודי משלה (כלומר שהיא אינה חוזרת על תוכן של מצוה אחרת שנמנתה כבר). חלקו הראשון של השורש התשיעי עוסק בתנאי השני וחלקו השני עוסק בתנאי הראשון.

יסוד הדברים הוא ככל הנראה ההבנה שבכל מצוה או עבירה ישנם שני היבטים: הציווי והתוכן. כל מצוה שאדם עושה יש לה שתי מטרות או שתי תועלות: קיום הציווי של הקב"ה, והתועלת הספציפית שלשמה מיועדת המצוה (=טעם המצוה). הוא הדין לגבי עבירות. בכל עבירה יש שני היבטים: המרידה בציווי, וגרימת הפגימה/הנזק שאותה העבירה מיועדת למנוע.⁹⁰

מכאן נוכל להבין את דברי הרמב"ם בכמה שורשים שמקדים לדיונו את העובדה שהמצוות הנדונות מופיעות בפירוש בתורה.⁹¹ בלי הופעת הציווי בתורה אין כלל מקום לדון על מניית המצוה.⁹² לאחר שהמצוה מופיעה בתורה, מתחיל הדיון

89 ולעיל כבר הערנו שמצוה שאין לנו עליה ציווי לא תימנה, אף שהיא יכולה להיות חובה גמורה (ויש שהציעו הבחנה לשונית בין שתי הקטגוריות, בין 'מצוות עשה' לבין 'מצוה'). ראה על כך גם במאמרו של הרב בעל היובל, "ציוויים, חיובים ומטרות במשנת הרמב"ם". ראה גם במאמרו "מפי הקבלה מפי השמועה", סיני נח (תשנ"ה), עמ' כו-מא, ובאסופה הנ"ל בהערה 2.

90 ראה במאמר לשורש התשיעי. יסוד ההבחנה הזו מפורט בספרו של ר' אלחנן וסרמן, קובץ מאמרים, במאמר 'התשובה'. ראה גם במאמרו של בעל היובל, "ציוויים, חיובים ומטרות במשנת הרמב"ם", שם הוא מאריך בדוגמאות לחובות שאינן מצוות אלא תוצאות של מטרות ומגמות שהתורה מצביעה עליהן.

ברקע הדברים חשוב להעיר כי הרמב"ם דוגל באופן עקבי בעמדה שלכל המצוות ישנם טעמים, ולכן לשיטתו ברור שבכל מצוה ישנו היבט של תוכן מלבד ההיבט של הציווי. ראה על כך במאמרינו לשורש החמישי והתשיעי. הרמב"ם אף ביאר בפירוט את טעמי המצוות, בספרו מורה הנבוכים ח"ג. לסקירה על טעמי המצוות של כל המצוות ולהשמטת הטעמים מכחמישים מצוות, ראה הרמב"ם כפוסק וכפילוסוף, בפרק הרביעי שמוקדש לעניין זה. וראה בעניין זה גם את הערתו של הרב י"ל מיימון, בספרו רבי משה בן מימון, בעמ' קלז-קמא, שדן האם הטעמים הללו מבטאים את שלטון השכל או הרגש.

91 ראה לדוגמה בשורש השביעי, שהוא מדבר רק על חלקי מצוה שמופיעים בפירוש בתורה, וכן בשורש העשירי על הכשרי מצוה שכתובים בתורה, וכן בשורש החמישי שהוא מדבר אך ורק על הטעמים שכתובים בפירוש בתורה.

92 השווה דברי בעל מצוה ברה, בתחילת חלק א, שם הוא דן באריכות במחלוקת בין הרמב"ם לגאונים מהו תוקף החיוב לקיים מצוות שנהגו לפני מתן תורה. כפי שהוא מראה שם, לפי הרמב"ם התוקף תלוי אך ורק בציווי בסיני (לעניין זה ראה גם מאמרי, "בענין הכשלת חילוני בעבירה", צהר כה (אביב תשס"ו), עמ' 20-9, בעיקר בפרק ג).

אודות אופן הופעתה במניין המצוות (הן משיקולי אינדיבידואציה, והן משיקולי סינון. ראה להלן שקשה לחלק בין סוגי השורשים והכללים הללו, כפי שהציע בן מנחם).

יישום לשני השורשים הראשונים: מהי 'מצוה דאורייתא'?

במאמרינו לשורש הראשון והשני אנו מוכיחים כי הרמב"ם אינו מקבל את החלוקה בין דאורייתא ודרבנן כחלוקה דיכוטומית וחדה. ישנן אצלו כמה קטגוריות של מצוות דרבנן (או 'מדברי סופרים'), אך מעמדן ההלכתי וגדריהן הם שונים. לדוגמה, ספק בהלכה למשה מסיני הוא לקולא,⁹³ אך ספק בהלכות שנלמדות מדרשות הוא לחומרא.

במאמרינו הנ"ל הסברנו זאת בכך שהלכה למשה מסיני היא מצוה שיש לנו עליה ציווי אך אין לה תוכן מהותי מדאורייתא. אין כאן פגם או תיקון שלמענו נצטוונו על המצוה הזו (אלא היא נאמרת לצורך סייג, או הגדרה של גדר מצוה שכתובה בפירוש, כמו השיעורים שהם הלכה למשה מסיני). לעומת זאת, הלכות שנלמדות מדרשות יש להן תוכן מהותי מדאורייתא, אך אין לנו לגביהן ציווי מפורש בתורה. כאן הגדר הוא שהספק לחומרא (ראה הסבר מפורט, ואף סברא לכך, במאמרנו לשורש השני).

אם כן, מצוה דאורייתא היא רק מצוה שיש לנו לגביה ציווי, והיא גם מיועדת להשיג תיקון כלשהו או למנוע קלקול כלשהו. רק מצוות כאלה נמנות במניין המצוות של הרמב"ם. כפי שכבר הערנו, על מצוות אחרות שאינם נמנות לא מענישים, שכן לפי הרמב"ם זוהי 'ענישה מן הדין' (ראה הקדמתו לספר המצוות, מיידי אחרי השורש הארבעה עשר).

כך גם מוסרת קושייתו החזקה של הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני. הרמב"ם קובע (גם בהקדמה לפירוש המשנה וגם בשורש השני) כי מצוה שמגיעה אלינו במסורת אבל אין לה עוגן בתורה (בפשט או בדרש), אינה דאורייתא. כמו כן, הוא קובע כי מצוה שיש לה עוגן מדרשי (ולא פשטי) בכתוב גם היא אינה מדאורייתא. אבל אם שני התנאים מתקיימים, כלומר שיש לנו מסורת לגביה והיא גם רמוזה

93 ראה פיהמ"ש פי"ז מכלים.

בדרשת הכתובים (כלומר שזוהי דרשה סומכת ולא יוצרת. ראה מאמרנו לשורש השני), אזי זוהי מצוה מדאורייתא. הרמב"ן מקשה מה יש בצירוף של שני התנאים שלא קיים באף אחד משניהם לחוד? אם דרשה אינה מקור מספיק, וגם מסורת אינה מקור מספק, כיצד הצירוף של שניהם כן מספיק כדי לתת להלכה הנדונה מעמד של דאורייתא, ואף לכלול אותה במניין המצוות.

לפי דרכנו ההסבר לכך הוא פשוט: אם ישנה מסורת לגבי ההלכה הזו, אזי היא מוכיחה שהדרשה חושפת את מה שמצוי בכתוב, ולכן יש כאן גם ציווי, ולא רק תיקון (כמו בדרשות יוצרות, כלומר ללא מסורת על ההלכה הנדרשת). לכן הלכה זו היא מדאורייתא. לעומת זאת, אם אחד משני הרכיבים חסר, אזי מדובר בהלכה שאין לנו לגביה ציווי בכתוב, שהרי כפי שכבר הערנו למעלה, הדרש לפי הרמב"ם הוא מרחיב את מה שכתוב בפשט הפסוק ולא חושף את מה שמצוי בו מכבר. הלכה כזו אינה הלכה דאורייתא. לפי הרמב"ם הלכה דאורייתא היא הלכה שכתובה בפירוש בכתוב,⁹⁴ בלא קשר ישיר למעמדה ההלכתי (שהוא רק נגזרת של העובדה שהיא כתובה בפירוש בתורה). הרמב"ם למעשה מזהה את המונח 'הלכה דאורייתא' עם המונח 'תורה שבכתב'.

זיהוי זה אינו מקובל על שאר הראשונים, שכן בדרך כלל החלוקה בין תורה שבכתב ובעל-פה, מבטאת מקור ולא תוקף הלכתי, בעוד החלוקה בין דאורייתא ודרבנן מתייחסת לתוקף ההלכתי בלי קשר ישיר לשאלת המקור. כאמור, הרמב"ם מזהה את שתי החלוקות הללו, ויש לכך עשרות ראיות מכתביו.⁹⁵ כמו כן, הוא גם לא רואה במונח 'דרבנן' מונח חד, ולכן הוא מחלק אותו לכמה תת-גוונים שונים (גם במשמעויות ההלכתיות שלהם, וכנ"ל).

יישום לשורשים נוספים

ראינו שהתמונה הזו, שרואה בכל מצוה שתי פנים: תיקון/קלקול וציות/מרד, היא העומדת בבסיס שורשי הכפילות. אך חשוב להבין שיש כאן לרוב גם בניין אב יסודי, ככל השורשים האחרים של הרמב"ם. לדוגמה, בשורש הראשון ששולל מניית מצוות דרבנן, הרמב"ם מזכיר שהחובה לצייט לחכמים מבוססת על הפסוק

⁹⁴ אמנם ראה ערעורו של הנשקה על הנחה זו, במאמרו בהמעין, הנ"ל בהערה 40.

⁹⁵ ראה על כך במאמרנו לשורש השני, וביתר פירוט בספר הרביעי בקוורטט.

"לא תסור מכל אשר יורוך". וכבר הקשה הרמב"ן (ועוד רבים אחרים), שלפי זה מצוות דרבנן הן בעלות תוקף דאורייתא, ולכן לכאורה היה על הרמב"ם למנות גם את המצוות מדרבנן. אך לאור דברינו כאן ניתן להבין שאמנם יש ציווי לשמוע לחכמים, אבל תוכן המצוות הללו אינו קיים מדאורייתא. אנחנו לא אוכלים עוף בחלב מפאת החובה לציית לציווי "לא תסור", אבל עצם האכילה כשלעצמה אינה יוצרת פגימה (היא באה למנוע אכילת בשר בחלב, שאסורה מן התורה). אם כן, יש כאן ציווי ללא תוכן, ולכן הוא לא נמנה.⁹⁶

כל שורשי המיון והסיווג (הקטגוריה החמישית שלנו) מבוססים גם הם על היעדר תוכן ייחודי. בכל המקרים מדובר במצוות שיש לנו עבורן ציווי מפורש, ובכל זאת הן אינן נמנות מפאת היעדר תוכן ייחודי. לדוגמה, בשורש השביעי מתבאר כי אנחנו לא מונים יישומים שונים של מצוה, גם במקרים שיש לנו ציווי מפורש (כמו בקרבן עולה ויורד), שכן יש כאן תוכן אחד שמתישם באופנים שונים בנסיבות שונות. לפי השורש האחד עשר אנחנו לא מונים חלקי מצוה (כמו ארבעת המינים), על אף שיש לנו ציווי מפורש עבורם, מפני שהתכנים של כל החלקים מצטרפים לתוכן כללי אחד. זהו אופן שונה של היעדר תוכן ייחודי שמונע מניה. הוא הדין לשורש השנים עשר (שהוא דומה מאד לשורש האחד עשר).⁹⁷

שורשי הקטגוריה הרביעית

היוצאים מן הכלל הם שורשי הקטגוריה הרביעית. שורשים אלו עוסקים באפיון המונח 'מצוה', במובנו הנורמטיבי המקובל. לדוגמה, השורש החמישי עוסק בטעמי המצוות. גם שם מדובר בפסוקים מפורשים, שאם לא כן אין מקום להעלות על הדעת למנות אותם כמצוות. לדוגמה, חלקו השני של הפסוק "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו", מלמד אותנו את טעם האיסור על מלך להרבות לו נשים. זהו טעם ולא ציווי, ולכן אין למנות אותו. כאן כמובן אין ציווי, וגם לא תוכן הלכתי. הוא הדין לשורש השמיני (שלילת החיוב) והעשירי (הכשר מצוה), שגם הם עוסקים בפסוקים שאינם מצווים מאומה. כל אלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי (על ההגדרה הזו ומשמעותה לעניין מניין המצוות, ראה במאמר לשורש השמיני).

⁹⁶ לגבי השאלה האם אכן יש כאן מצוות מדאורייתא, ראה במאמרים לשורש הראשון והשני.
⁹⁷ ראה בתחילת המאמר לשורש השנים עשר.

בטרמינולוגיה של בן מנחם ניתן לומר שדברים אלו אמורים רק לגבי כללי הסינון (הכללים שבוררים את ההיגדים ששייכים לספירה הנורמטיבית), ובעיקר לגבי כללי הפרשנות (ולא הזיהוי). אם כן, שתי הדרישות מכל מצוה, שיהיה לה ציווי ויהיה לה גם תוכן ייחודי, הן דרישות שעומדות בבסיס כללי האינדיבידואציה, כלומר כללי המיון והסינון, שכן אלו נעשים בין ההיגדים הנורמטיביים לבין עצמם. השורשים הראשון והשני שייכים לכללי הזיהוי, וכפי שראינו כאן על אף שאלו הם סוג של כללי סינון, הם בהחלט שייכים לספירה הנורמטיבית. היעדר המניה נובע מאי קיומה של אחת משתי הדרישות (תוכן ייחודי או ציווי). גם מזווית זו ניתן לראות שהחלוקה של בן מנחם אינה יעילה מבחינה מתודולוגית. כללי הפרשנות (שלשיטתו הם חלק מכללי הסינון), דווקא דומים יותר לכללי האינדיבידואציה, שכן גם הם שייכים למיון בתוך הספירה הנורמטיבית.

מצוות שאינן ציוויים⁹⁸

על רקע דברינו בפרק זה, חשוב לעמוד על נקודה נוספת. הרמב"ם בכמה מקומות עומד על כך שבמניין המצוות שלו נכללות גם מצוות שאינן ציוויים.⁹⁹ לדוגמה, בעשה צה, שעוסק בהפרת נדרים, הוא כותב:

מצוה צה: והיא שציונו לדון בהפרת נדרים. כלומר התורה שהורנו לדון בדינין ההם. ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין בעצמו הבין ממני כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדינין, כי אין ציווי בפעולה מן הפעולות בהכרח. ואמנם המצוה היא היותנו מצוים שנדין בדין זה בדבר זה.

'מצוות' הפרת נדרים אינה מצווה עלינו מאומה. היא רק מפרטת את הלכות

⁹⁸ ראה על כך במאמרו של בעל היובל, "ציוויים חיוביים ומטרות", הנ"ל בהערה 70. ועוד במאמר לשורש השנים עשר, ומעט במאמר לשורש השמיני. עמד על כך בהרחבה יעקב לוינגר, בדרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, בפרק השלישי אות ב (סעיפים ב-ג). הוא מבחין שם בין שני סוגים שונים: קביעות דתיות-משפטיות, ופקודות ללא כתובת. בדברינו כאן לא ניזקק להבחנה זו. ⁹⁹ ראה סקירה מפורטת על כל המצוות מהטיפוס הזה, בסוף המאמר לשורש השנים עשר. ראה גם אצל לוינגר בהערה הקודמת. גם בספרו: הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, עמ' 74-73, הוא דן בזה, ושם הוא מבחין בין מצוות פרוצדוראליות שמופיעות בלשון 'דין', לבין מצוות שמטילות חובות, שנכתבות בלשון 'מצוה'. כל המצוות הפרוצדוראליות לא מופיעות אצל הרמב"ם ברשימת המצוות ההכרחיות, שמופיעות בסוף רשימת העשין בספר המצוות.

הפרת נדרים, אך אין כאן שום חובה שמוטלת עלינו, לא מצוות עשה להפר, וגם לא איסור לאו להפר או לא להפר. היא בעצם רק מגדירה מצב של נדר כמופר או כקיים, אך אין כאן שום הוראה נורמטיבית. חשוב להדגיש שהלכות נדרים עצמן מופיעות כמצוות עצמאיות: החובה לקיים את הנדר (עשה צד) והאיסור לעבור עליו (לאו קנה, קנז). אם כן, במצוה צה יש רק הגדרה טכנית מה קרוי 'נדר' (נדר שהופר אינו נדר, ולכן לא יחולו עליו האיסורים והמצוות הנ"ל), אך לא ציווי כלשהו.

ובמצוה צו (שבמקרה, או שלא במקרה, מופיעה מייד אחר כך), שעניינה הוא טומאת נבלה, כותב הרמב"ם דברים דומים:

ואני אזכור עתה הקדמה ראוי שתזכור אותה בכל מה שנזכור ממיני הטומאות. והיא כי זה שנמנה כל מין ומין מן הטומאות מצוות עשה, אין עניינו שנהיה חייבין להיטמא בטומאה ההיא, ולא גם כן שנהיה אנחנו מוזהרין מהיטמא בה, ותהיה מצוות לא תעשה. ואמנם היות התורה אומרת כי מי שיגע בזה המין נטמא, או זה הדבר יטמא על תואר כך וכך למי שנגע בו, היא מצוות עשה. כלומר שזה הדין שנצטוינו בו הוא מצוות עשה, והוא אמרנו שמי שנגע בכך על תואר כך נטמא, ומי שהיה על עניין כך לא יטמא. וההטמא בעצמו רשות, אם רצה יטמא ואם רצה לא יטמא...

והמצוה הוא מה שנאמר לנו בדין זה, שמי שנגע בזה נטמא ויהיה טמא ויתחייב לו מה שהתחייבו הטמאים לצאת חוץ למחנה שכינה, ושלא יאכל קדש ושלא יגע בו, וזולת זה. וזה הוא הציווי, כלומר היותו טמא בזה המין כאשר נגע בו או כשהיה אצלו בעניין כך. וזכור זה העניין בכל מין ממיני הטומאה.

הרמב"ם מדבר על כל המצוות שעוסקות בסוגי הטומאה השונים. בכל המצוות הללו אין שום הוראה נורמטיבית. אלו אינן אלא הגדרות של מצבי הטומאה. גם כאן נדגיש כי כל ההשלכות של מיני הטומאות השונים זוכות למצוות משלהן, כמו: איסור כניסה למקדש בטומאה (לאו עז-עח), איסור אכילה בתרומה בטומאה (לאו קלו) איסור אכילת קודש בטומאה (לאו קכט-קל), עבודה בטומאה (לאו עה-עו) וכדו'. ובכל זאת, הרמב"ם מוצא לנכון להקדיש כמה מצוות לעצם הגדרת

מצבי הטומאה השונים. ושוב, מצוות אלו הן מגדירות אך לא מצוות. הן מגלות לנו על סטאטוס, או מצב הלכתי, כלשהו.

לכאורה למצוות כאלו אין מקום במניין המצוות, וזאת משתי סיבות: 1. הן אינן מצוות עלינו מאומה (חסר כאן אלמנט הציווי). סיבה זו שייכת ביסודה לקטגוריה הרביעית (ששוללת מניית פסוקי חיווי שאינם ציוויים). 2. הן אינן אלא פרטים במצוות אחרות. סיבה זו שייכת לקטגוריה החמישית (מיון וסיווג, שלא מונים בנפרד חלקים או פרטים של מצוה שכבר מנויה).

נראה שבן מנחם טעה בהבנת שיטת הרמב"ם בעניין זה.¹⁰⁰ הוא מתקשה בקיומן של מצוות כאלו במניין המצוות של הרמב"ם, ופותר זאת בכך שכל המצוות ההגדרתיות הללו פונות לבי"ד, ועל בי"ד הן אכן מטילות חובה נורמטיבית (לדון בדין הפרת נדרים, וכדו'). הוא אף מדויק זאת מלשון הרמב"ם בעשה צה, שכתב: "שנצטוונו לדון בדין זה". אך, כאמור, זוהי טעות. הרמב"ם אינו מתכוון לומר שבי"ד צריך לדון בדין הזה, אלא שכל אדם מישראל צריך לדון בדין הזה, כלומר לנהוג כך.

מלבד שברור שזוהי כוונתו, ניתן לראות זאת בבירור מדבריו במצוה צו. שם מדובר בדיני טומאה, ואלו אינם מסורים לבית דין (גם הפרת נדרים אינה מסורה לבית דין, אלא מי שעבר על הנדר. וזה כבר קשור למצוות הנדרים ולא להגדרת פרוצדורת ההפרה). יתר על כן, אין שם גם לשון מהטיפוס "שנצטוונו לדון בדין זה", אלא הרמב"ם כותב "זה הדין שנצטוונו בו". כלומר הוא קובע שההגדרות הללו נכללות במניין המצוות על אף שהן אינן מטילות חובות או איסורים, לא על היחיד ולא על בי"ד.

בפרק הבא ננסה לדון יותר בעניין הסתום הזה.

100 ראה הסוד, עמ' 194.

פרק ז. מניין המצוות ומשמעות העיסוק בו: על שיטתיות ומהותנות

מבוא

בפרק זה נשוב לנושאים בהם עסקנו בתחילת דברינו, למקומו של ספר המצוות ומניין המצוות במכלול יצירתו ההלכתית של הרמב"ם. כעת נוכל לראות שעניין זה עשוי להבהיר את הופעת המצוות ההגדרתיות במניינו של הרמב"ם, ואולי גם תופעות נוספות.

מגמת העיסוק במניין המצוות¹⁰¹

העיסוק במניין המצוות לא היה נפוץ כל כך בין חכמי ההלכה, ובתלמוד הוא אינו נדון במפורש כלל (למעט המימרא של ר' שמלאי, שגם היא אינה מונה את המצוות באופן מעשי). רבים מן המניינים עד זה של הרמב"ם נכתבו בצורה של פיוטים ואזהרות (בעיקר לחג השבועות וסביב עשרת הדיברות), באופנים שלפחות לדעת הרמב"ם משדרים חוסר דקדוק תוכני, והעדפה של שיקולי סגנון וחרוזה על פני שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים. אם השיקולים הם שיקולי סגנון ואסתטיקה, הדיוק ההלכתי עלול להיפגע (הלגלוג של הרמב"ם על מניינים אלו הוזכר לעיל, ומצטרף אליו ראב"ע ביסוד מורא בסיום השער השני).

מעבר למטרות הפיוטיות, אנו מוצאים אצל מוני המצוות (בדרך כלל המאוחרים יותר) כמה טעמים נוספים לחשיבות העיסוק במניין המצוות: מגמת ספר החינוך, שמניינו בנוי על סדר פרשיות השבוע, נראית פדגוגית יותר, להוציא תמצית הלכתית מכל פרשה. לכן גם הסדר של המצוות הוא שונה. הוא הדין לגבי הפייטנים השונים שהזכרנו לעיל, שמעבר למטרות הפיוטיות והאסתטיות, חלקם רצו גם להציג בצורה זו תמצית כלשהי של ההלכה כפי שהיא עולה מן המקרא (ולפעמים הכול ממוין לפי עשרת הדיברות).

בהקדמת מניין המצוות הקצר של בעל החפץ חיים, הכולל ע"ז מצוות עשה וקצ"ד מצוות לא תעשה, כולן מאלו הנוהגות בזמן הזה, נראה שהעניין הוא הכנה לקיום המצוה של "וזכרתם את כל מצוותי" (אולי כחלק ממצוות תלמוד תורה), אך גם

¹⁰¹ לעניין זה, ראה הקדמת הריפ"פ, ובמבוא לספר מצות המלך, פ"ז, וכן בהקדמת הרב וייצמן לספרו מצוה ברה, וגם אצל גוטמן, ובע' יתרי"ג מצוות' בויקיפדיה. המגמה השפיעה גם על סידור מנייני המצוות (האם לעשות על סדר הפרשיות או בסדר ענייני אחר). ראה על כך אצל טברסקי, עמ' 187-188.

אמצעי לקיומן של אותן מצוות (ולכן הוא מביא רק מצוות שנוהגות בזמן הזה).¹⁰² כמה מקורות לשני הכיוונים הללו מובאים במבוא לספר מצות המלך, בפ"ז, וכן במבוא לספר מצוה ברה.

לעומתם, ראב"ע רואה במניין המצוות נושא עיוני-תיאורטי. הוא כותב ביסוד מורא:¹⁰³

על כן בכל חכמה ובכל אמנות אין אדם מבקש לדעת הפרטים כי אין כוח באדם לדעת תכליתם וכמה מספרם, כי לא יעמדו רגע אחד על מתכונת אחת לעולם, כי יאבדו תמיד. והכללים עומדים לעולם.

לעומת כל אלו, תלויה ועומדת תופעה מעניינת הקשורה לגר"א. מן המפורסמות הוא, שהגר"א לא הניח אבן בתורה ובהלכה שלא עסק בה, ולא חידש והגיה על גביה. על רקע זה בולטת שבעתיים הלקונה בהתייחסות שלו למניין המצוות. ככל הידוע לנו, אין שום התייחסות שלו בכתובים למניין המצוות.¹⁰⁴ תופעה זו תתבהר אם נשים אל לב את מה שכתב אחיו, ר' אברהם, בתחילת ספרו מעלות התורה, בשמו, שרבים נבוכו במניין המצוות ואף אחד לא הצליח ליצור שיטה עקבית. נראה מדבריו שכוונתו לומר שתרי"ג המצוות אינן אלא כללים, ואין לכך כל חשיבות, שכן אין לזה כל השלכה הלכתית או אחרת (ראה על כך עוד להלן).¹⁰⁵ וכן הביא תלמידו, בהקדמת ספרו פאת השולחן.

גישה זו מוליכה אותנו לשאלת ההשלכות והמשמעויות ההלכתיות של מניין המצוות.¹⁰⁶

המשמעות ההלכתית של מניין המצוות

השאלה הגדולה אותה מעורר הגר"א היא שאלת המשמעויות ההלכתיות של המניין.

102 לעומת זאת, דווקא מן ההיבט של תלמוד תורה ידוע שהחפץ חיים עודד מאד לימוד מצוות קדשים שאינן נוהגות בזמן הזה, ואף הקים כולל מיוחד שעסק בכך. אמנם שם היה זה מתוך מגמה שמהרה ייבנה המקדש, אך עובדה היא שבמניין המצוות הוא לא כלל את המצוות הללו.

103 ראה דיון קצר בדברים אלו, הסוד, עמ' 183-184.

104 אמנם בספר מצות המלך, בסוף פ"א של המבוא, העיר מדברי הגר"א עצמו המובאים בספר אדרת אליהו, ריש פ' תשא, שם הוא כן נוגע במניין המצוות, ואף משתמש בשורש השלישי של הרמב"ם (שלא מונים מצוות שאינן נוהגות לדורות).

105 הוא גם טוען שם שכל התורה כולה מצוות, והכול כללים, ואין לחלק בזה בין עיקר וטפל (כעין הביקורת הידועה על י"ג העיקרים של הרמב"ם).

106 ראה על כך במאמר ההקדמה לשורשים.

האם ישנה השלכה הלכתית לעובדה שהוראה כלשהי מנויה במניין המצוות או לא? על פניו נראה שאין כל השלכה כזו.¹⁰⁷ כפי שכבר ראינו, רוב כללי המניה אינם קשורים לתוקף ולמעמד ההלכתי של המצוות (למעט שני השורשים הראשונים). השיקולים של המניין נוגעים לכפילויות, לפרטים שנכללים במצוה כוללת, ועוד. מסיבה זו, ברוב המקרים העובדה שמצוה אינה נכללת במניין אין בה כדי לומר מאומה על אופייה ומעמדה של המצוה הזו. מצוות דאורייתא רבות אינן נכללות במניין משיקולים טכניים שונים, ולכן העובדה שמצוה כלשהי אינה נכללת אין בה כדי לומר שזו אינה מצוה מן התורה. אם כן, מדוע בכלל לעסוק בנושא זה?¹⁰⁸ בספרות התורנית לדורותיה עלו כמה הצעות שמנסות למצוא משמעות הלכתית למניין המצוות, ונסקור כאן כמה מהן:

1. מלקות - בתשובת הרמב"ם¹⁰⁹ משמע שישנה השלכה לעניין מלקות, כלומר שמצוה מנויה לוקין עליה, ואם היא אינה מנויה לא לוקים. כך גם הציע המב"י¹¹⁰, בהקדמתו לקרית ספר, פ"ו, והפרי מגדים בתחילת 'הפתיחה הכוללת'.

אמנם נראה כי אין להבין את דברי הרמב"ם שם בצורה זו. כוונת הרמב"ם שם רק לעניין השורשים העוסקים בהפרדת מצוות לחלקיהן,¹¹⁰ שם האינדיקציה למניה היא מלקות, כלומר אם לוקים על חלק מסוים אזי הוא נמנה כלאו עצמאי, ואם לא אז אין למנותו עצמאית.¹¹¹ אך לא בהכרח מצינו כאן קביעה כללית שלא לוקים על לאו שאינו מנוי. ניתן אף להביא דוגמאות הופכיות.¹¹²

2. מעמד הלכתי - הפרי מגדים בראשית ה'פתיחה כוללת' שלו מעלה כמה וכמה השלכות אפשריות להיכללות במניין המצוות, שעיקרן הוא שמצוות שאינן כלולות במניין המצוות מעמדן הוא כמצוות דרבנן. הוא טוען שחצי שיעור יהיה אסור בהן רק מדרבנן, ספיקן צריך להיות לקולא וכדו'. אך דברים אלו הם תמוהים מאד. כפי שראינו, רק שני השורשים הראשונים מביאים עקרונות שתלויים בתוקף

107 ראה גם אצל גוטמן, בפרק השלישי, בעיקר בעמ' 45-46 וסביבם.

108 וכבר העיר על כך המב"י בהקדמתו לקרית ספר, פ"ו. אמנם שם הוא מציע השלכות לשיטת הרמב"ם (לגבי מלקות), ולעניות דעתי הן אינן נכונות, וראה דיון בזה מייד. וכן דן בזה הפרי מגדים בתחילת 'הפתיחה הכוללת' שלו לספרו, והריפ"פ בהקדמתו הכללית לח"א. וראה גם מצות המלך במבוא פרק ב (הוא מסיק כריפ"פ, ואף מביא כמה דוגמאות). עיקרי דבריהם יובאו להלן.

109 ירושלים סימן שסח, נדפסה בספר המצוות מהדורת פרנקל לפני הקדמת הרמב"ם.

110 השורשים הרלוונטיים: השביעי, התשיעי, העשירי-השנים עשר.

111 הוכחנו זאת במאמר לשורש התשיעי, שם ראינו שיש לרמב"ם שיטה יחידאית בזה.

112 ראה על כך במאמר לשורש השישי.

המצוה ובמעמדה ההלכתי, והשאר הם עקרונות של מיון וסיווג ושל סינון.¹¹³

3. השלכות של המספר הכולל - לעומת כל השיקולים הללו עומדת העובדה שבפועל מתוך הדיונים לגבי מניין המצוות עולות השלכות הלכתיות רבות מאד. עשרות ומאות מסקנות ומחלוקות הלכתיות עולות מתוך המחלוקות של הרמב"ם והרמב"ן ביחס למניין המצוות, וכן אצל מפרשיהם. כיצד זה יתכן, לאור העובדה שראינו, שלמניין כשלעצמו אין השלכות הלכתיות?

התשובה לכך עולה מהקדמתו של הרי"ף, בסעיף י של הקדמתו (עמ' 56), שכולו מוקדש לביורר שאלת ההשלכות ההלכתיות של מניין המצוות. טענתו העיקרית שם היא שהמספר הכולל כשלעצמו מהווה את ההשלכה החשובה ביותר:

וכל זה מפני שהביא עליהם ההכרח להשלים מספר תרי"ג בצמצום בלא תוספות וגירעון, כל אחד כשיטתו. ונמצא לפי"ז דמסורת זו של מספר תרי"ג היא המקור להרבה מן המצוות ואזהרות, אשר זולת זה אין להם שום מקור אחר. ואם לא היינו נזקקים לצמצום המספר הזה לא היה עולה על הדעת לעשותן מצוות ואזהרות מבלתי שום מקור לזה. וכן כמה מצוות שהוציאו מן הכלל רק משום שבהם יתווספו לנו מצוות יתרות על מספר תרי"ג. כמו שתראה לרשב"ץ (בזה"ר עשין י"א) שכתב וז"ל: והיוצא מכל זה שדברי הגאון ז"ל (בה"ג) הם קרובים יותר לפי המובן מפשט הכתוב ומפשטי מאמרי רז"ל, אלא א"כ יכריחנו המנין כשלא נמצא תשלום רמ"ח מצוות עשה אלא בהכניסנו דבור 'אנוכי' במנין עכ"ל...

הסיבה לכך היא שכל מי שסוקל מן המניין מצוה אחת, צריך להצביע על מצוה אחרת שתיכנס במקומה בכדי להשלים את המניין לכלל תרי"ג, כפי שמקובל בדינו. ראה שם כמה דוגמאות להשלכות כאלה.

נעיר כי הרמב"ם עצמו משתמש בשיקול כזה כנגד בה"ג. למשל בשורש השלישי הוא כותב: "וכבר טעה גם כן זולתנו בשרש הזה ומנה בעבור שהצר לו היכולת..."¹¹⁴, וכוננתו לומר שבה"ג מנה מצוות מסוימות בגלל שהיו חסרות לו כמה מצוות למניין תרי"ג הכולל. כך גם בסוף דבריו בשורש השלישי אומר הרמב"ם בהסבר שיטת בה"ג: "שלקח מהם דבר על צד העזר כאשר יגע למצוא המספר".

כך גם כותב התשב"ץ, בספרו זהר הרקיע (עשין יא):
והיוצא מכל זה שדברי הגאון ז"ל (=בה"ג) הם קרובים יותר לפי המובן

113 ראייתו מדברי הר"ן בנדרים ח ע"א נדחית במאמר לשורש השני.

מפשט הכתוב ומפשטי מאמרי רז"ל, אלא אי"כ יכריחנו המנין כשלא נמצא תשלום רמ"ח מצוות עשה אלא בהכניסנו דבור 'אנוכי' במנין. יש לשים לב לכך שזו באמת אינה תוצאה, או השלכה הלכתית, ישירה של עצם ההיכללות במניין. לדוגמה, העובדה שמצוות כיבוד אב ואם נכללת במניין אין לה שום השלכה הלכתית ישירה. אולם המניין הכולל יכול לאלץ אותנו להוציא את מצוות כיבוש הארץ מן המניין, וכדי לנמק את זה אנו ניזקק לדיונים וחיידושים שונים אודות אופייה ומשמעותה ההלכתית של מצוה זו. דיונים אלו לפעמים (לא תמיד) יהיו כרוכים במסקנות בעלות משמעויות הלכתיות.

מגמת הרמב"ם במניין המצוות¹¹⁴

כפי שראינו למעלה, בהקדמת הרמב"ם לספר המצוות עולה כי מגמת המניין היא ליצור שלד תיאורטי לחיבור ההלכתי הכולל שלו, היד החזקה.¹¹⁵ במונחי של הברטל,¹¹⁶ אצל הרמב"ם מצוה היא 'קטגוריה מארגנת', ולא דווקא ציווי. המצוות אינן אלא תת-כותרות שמשמשות כשלד המיון בחלוקת ספר היד החזקה.¹¹⁷

מדברי הרמב"ם בכמה מקומות עולה כי למניין זה אכן אין השלכות הלכתיות, ולולא המגמה הזו הוא לא היה נכנס לשאלה זו כלל ועיקר. מכאן ניתן להסיק שהשיקולים בנושא זה אינם בהכרח שיקולים הלכתיים (למעט אולי השורש הראשון והשני)¹¹⁸, אלא יהיו מעורבים כאן גם שיקולים של שיטה ומתודה

114 ראה על כך במאמרו של משה הברטל, "ספר המצוות לרמב"ם: הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ נט (תשנ), עמ' 457. כמו כן, ראה בספרו של טברסקי, בעיקר בפרקים הראשון והרביעי. כמו כן, העיר על כך גם חנינה בן מנחם, במאמרו הסוד. בן מנחם עשה השוואה בין ראבי"ע והרמב"ם, אך דומה כי הוא (כמו גם האחרים) לא עמד על ההיבט שיוצג כאן ועל מלוא השלכותיו.

115 במובן זה יש דמיון מסוים בינו לבין בה"ג, שמציב את מניין המצוות שלו בפתיחה לספרו ההלכתי. אמנם ראה אצל גוטמן, בפרק א', שם הוא עומד על כך שבניגוד לרמב"ם, בה"ג ככל הנראה אינו מתכוון למנות את המצוות כשלד או הקדמה לחיבורו. לדעתו, במקורו זה היה חיבור נפרד אצל בה"ג, ואולי שארית לאותה מסורת קדומה אותה הזכרנו לעיל.

116 ראה מאמרו הנ"ל בתרביץ נט.

117 והנה, לוינגר, בספרו דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם עמ' 120, מעלה השערה שדברים שלא נכנסו למבנה הקשיח של היד החזקה הושמטו. זוהי השערה רחוקה ובלתי סבירה, וכבר העיר על כך טברסקי (ראה בספרו, עמ' 181, סביב הערה 98).

118 ובאמת גם לגבי שני השורשים הללו רבו המחלוקות האם הם בכלל מכוונים לומר אמירה הלכתית (=המצוות דרבנן או אלו שנלמדות מדרשות הן מצוות במעמד הלכתי נמוך יותר), או שמא אלו רק אמירות מטא-הלכתיות שאין להן השלכה הלכתית. ראה על כך במאמרים לשורשים

(=היגיון חלוקתי). אנו נראה דוגמאות לתופעה זו להלן. על כן, לא פלא הוא שאנחנו מוצאים לפעמים שהשיקולים שמשמשים למניין המצוות אינם השיקולים שקובעים את המעמד ההלכתי. יכול להיות עקרון אינדיבידואלי שמשמש אותנו ביחס להלכה, אך הוא אינו אומר מאומה ביחס למניין המצוות. לדוגמה, איסורי נשך ותרבית, ברפ"ד מהל' מלוה ולוה מופיעים כשני לאוין שונים. זוהי האמירה ההלכתית. לעומת זאת, בספר המצוות מופיע רק לאו אחד על ריבית (לאו רלה. ראה על כך בהערות שוליים לעיל). לחילופין, מצוות תפילין נמנית במניין המצוות כשתי מצוות שונות (יב ו-יג), בעוד שברמה ההלכתית לא ברור מה מעמדן של שתי אלו (הדבר בא לידי ביטוי בשאלות לגבי היחס בין ברכות התפילין ועוד, ואכ"מ. ראה על כך במאמר לשורש האחד עשר). אמנם בדרך כלל אם ישנה אינדיבידואליזם במניין המצוות אזי היא קיימת גם ברובד ההלכתי (כל מצוה שמנויה לחוד היא אכן מצוה שונה ונפרדת גם ברובד ההלכתי), אולם ההיפך אינו בהכרח נכון.

השוואה בין הרמב"ם לראב"ע

כל הסימנים הללו מצביעים על מגמה ייחודית במניין המצוות לרמב"ם. לפי ראב"ע שרואה במניין המצוות מכשיר להבנה תיאורטית מטא-הלכתית של ההלכה, מסתבר שהשיקולים ההלכתיים והמתודולוגיים לגבי מניין המצוות יחפפו במידה רבה. לשיטתו מניין המצוות נקבע על פי התכונות ההלכתיות של המצוות הנדונות, ועל פי היחסים ההלכתיים והמטא-הלכתיים ביניהן. לעומת זאת, לפי הרמב"ם שבונה את מניין המצוות כשלב לבניין ההלכתי הכולל שלו, השיקולים יכולים להיות שונים בתכלית. כאן היינו מצפים גם לשיקולים של שיטה ומתודה (שנקבעים על פי השאלה כיצד ראוי לחלק ספר חוקים), ולא רק לשיקולים של מהות (שעוסקים באופי ההלכתי של המצוות הנדונות). המסקנה היא שאם אצל ראב"ע השורשים הם שרטוט השלד של ההלכה והמצוות, לפי הרמב"ם זהו שרטוט השלד של ספר החוקים היהודי. לכן אצל ראב"ע השורשים יבטאו תפיסות הלכתיות ומטא-הלכתיות עיוניות, ואילו אצל הרמב"ם יהיו גם שורשי מיון וסיווג שעוסקים בשיטתיות של הצגת המבנה ההלכתי.¹¹⁹ נראה כעת כמה השלכות של ההבדל הזה.

אלו.

119 למעלה כבר הערנו על כך שאין כאן בהכרח מחלוקת. כל מגמה במניין המצוות תניב מניין שונה ומיון שונה.

א. בן מנחם¹²⁰ עומד על כך שהרמב"ם במניינו נצמד לתפיסת חז"ל, בעוד ראב"ע רואה במניין המצוות עניין מושגי תיאורטי נקי מאילוצי מסורת. כל אחד יעמיד את המבנה הזה לפי הבנתו ועל השלד שהוא רואה בו. יתכן שזוהי השלכה של המגמות השונות. הרמב"ם רוצה לסכם את ההלכה המחייבת, ולכן הוא נצמד לדרכם של חז"ל, ואילו ראב"ע רואה בכך עניין עיוני תיאורטי, או אינטלקטואלי, גרידא.

ב. בן מנחם¹²¹ עומד על כך שאצל ראב"ע ישנם הרבה שורשי סינון ואצל הרמב"ם הדגש הוא על שורשי אינדיבידואציה. גם הבדל זה משקף את המגמות השונות, שכן שורשי האינדיבידואציה הם שורשים שעניינם השיטה והמיון ולא בהכרח התוכן ההלכתי (לעיל כבר הערנו שהאינדיבידואציה לגבי מניין המצוות אינה חופפת לאינדיבידואציה ההלכתית). ראב"ע עוסק בעיקר בשאלה מהי מצוה ומה לא, ובכך עוסקים שורשי הסינון.

ג. בפסקה המסכמת את מאמרו (הסוד), כותב בן מנחם את הדברים הבאים:
 המודל של הרמב"ם למניין המצוות מתייחס רק למצוות שהן מן התורה. במודל הזה כל היגד נורמטיבי יופיע או כמצוה בפני עצמה או כחלק של מצוה. ניתן לכנות מודל כזה 'רדוקציוני', משום שניתן לעשות רדוקציה של כל היגד נורמטיבי מן התורה למקורו.
 לעומת זאת, המודל של ראב"ע מתייחס לכלל ההיגדים הנורמטיביים של ההלכה השייכים למישור הראשון [המצוות המחוייבות, שעניינן אובייקטיבי ואוניברסלי בכל אדם ובכל זמן]. לא יופיעו היגדים ששייכים למישור השני [המצוות שמסורות להכרעתו של הפרט, או שמהוות השלמה של ההלכה עם חולשותיו]. מודל זה ניתן לכנות 'מהותני', משום שהוא מאתר את ההיגדים המשמעותיים של ההלכה.

שוב ישנו כאן ביטוי למגמות השונות של מניין המצוות. הרמב"ם מתייחס לכל המצוות דאורייתא, שכן מטרתו היא לוודא שבספרו היד החזקה לא תישמט אף אחת מהן, מכל מישורי ההלכה. לכן גם הוא מעמיד מודל רדוקציוני, שכן מטרתו היא מיון והכללה, והעמדת מבנה שלם ושיטתי. לעומת זאת, ראב"ע בוחר את העיקריות מביניהן (רק אלו שבמישור הראשון), שכן עניינו הוא אינטלקטואלי

120 הסוד, סוף עמ' 185.

121 שם, עמ' 188.

ותיאורטי גרידא. לכן הוא גם מעמיד מודל מהותני, ולא דווקא שיטתי. הוא אשר אמרנו: הרמב"ם פועל לשם העמדת מבנה שיטתי וראב"ע מעמיד מבנה מהותי.

בחזרה אל המצוות המגדירות

מכאן נוכל להבין גם את הופעת המצוות שאינן ציוויים (כמו טומאות והפרת נדרים) במניינו של הרמב"ם. כאמור, הרמב"ם בונה במניין המצוות שלו את השלד של ספרו היד החזקה. בספר החוקים הכולל אין כל ספק שיש לכלול בנפרד קובץ הלכות שעוסק בהפרת נדרים, או בהגדרת מצבי הטומאה השונים. אמנם אלו אינן 'מצוות' במובן הנורמטיבי המקובל, אך אין כל ספק שאלו הם נתחים חשובים של ההלכה, ובשלד של כל ספר חוקים הלכתי הם חייבים להיכלל. בודאי כל אלו נכללים ב'קטגוריות המארגנות' של ספר החוקים, גם אם הן אינן מצוות במובן המקובל של המילה.

יש להניח כי ראב"ע לא היה כולל את המצוות הללו במניינו, שכן אלו כלל אינן מצוות אלא הגדרות. זוהי השלכה בולטת של המגמות השונות של שני החכמים הללו במנייני המצוות שלהם.

ביטויים נוספים למגמה השיטתית במניינו של הרמב"ם

ניתן לראות עקבות של המגמה השיטתית אצל הרמב"ם בכמה וכמה מקומות במניין המצוות שלו, וגם בדבריו בשורשים. נעמוד כאן על כמה דוגמאות נוספות. עיון בשורשי המיון והסיווג מעלה תמונה עקבית למדי של שיטות שונות בין מוני המצוות הראשונים בדבר האופנים למיין קבוצות נרחבות של מצוות.¹²² לדוגמה, הראשונים נחלקים בשאלה כיצד יש למנות את מצוות ההקרבה: הרמב"ם מונה את פרוצדורת ההקרבה ואת החובה להביא קרבן, בכל סוג כללי של קרבן (ישנם חמישה סוגים כלליים) כשתי מצוות (בסה"כ ישנן אצלו עשר מצוות כאלו). לעומתו, בה"ג כלל אינו מונה את החובה להקריב, והוא מפרט את חובת ההקרבה לחלקיה שנמנים כמצוות מרובות. הרמב"ן, בניגוד לשניהם, טוען שיש רק חובה אחת כללית על הכהנים לעבוד את עבודת הקרבנות (ולא מתייחס לחובת הבעלים להביא, מפני שהיא נבלעת בעבירה שעליה מובא הקרבן). ואחרון, רס"ג מונה כל סוג קרבן שמופיע בתורה (ולא רק חמישה סוגים כלליים, כמו הרמב"ם).

122 ראה על כך בספר המצוה והמקרא, בעמ' 50.

אנחנו מוצאים דפוס דומה מאד גם בהקשרים הלכתיים נוספים. לדוגמה, בשורש הארבעה עשר מופיעה תמונה דומה לגבי מניית העונשים. הרמב"ם מונה כל סוג כללי של עונש כמצוה בפני עצמה (מלקות, סקילה, שריפה, סוף, חנק, וכדו'). לעומתו, הרמב"ן טוען שיש חובה כללית שמוטלת על ביי"ד להעניש. בה"ג סובר שאין למנות עונשים כלל, שכן הם כלולים בעבירות שעליהן הם ניתנים. ורס"ג טוען שיש למנות כל עונש מיתה על כל עבירה כמצוה בפני עצמה (ע"א עונשים שבמיתה).

הוא הדין גם לגבי הטומאות. הרמב"ם מונה שלוש-עשרה מצוות של סוגי הטומאות (עשין צו-קח). הרמב"ן אינו מונה אף אחד (כי הוא רואה בהן מצוות מגדירות, ולכן הוא כולל אותן במצוות שמוגדרות על ידי מצבי הטומאה, כמו איסור להיכנס טמא למקדש, או לאכול קודש בטומאה וכדו'). רס"ג מונה ארבעים וארבע מצוות כאלה (עשין קנז-ר).

דוגמה אחרונה היא מניית סוגי הצרעת. הרמב"ם מונה שלוש מצוות כאלה (אדם, בגדים ובתים. ראה עשין קא-קג). רס"ג מונה שתים עשרה מצוות (עשין קפו-קצז). באופן כללי נאמר שהרמב"ן נוטה להכללה ואינו מפרט כלל (לא לגמרי ברורה שיטתו לגבי הצרעת).

הסיכום הוא שרס"ג מפרט כל מצוה שמופיעה בתורה, הרמב"ן מכליל את כולם למצוה כוללת אחת, והרמב"ם הולך בדרך האמצע: הוא מונה את הסוגים העקרוניים, וכולל בהם את הפרטים.¹²³

מה הוא הבסיס לשלוש השיטות הללו? קשה להאמין שתמונה עקבית כול-כך היא מקרית. הרמב"ן באמת מעיר על הרמב"ם שהוא אינו מוצא היגיון בשיטתו: אם הוא מתייחס לכל מצוה הלכתית, עליו לפרט כרס"ג. ואם הוא מתייחס רק לרעיון הכללי, אזי עליו להכליל כמו הרמב"ן עצמו. הרמב"ן מניח שהמיון של המצוות אמור להיעשות על בסיס הלכתי או מטא-הלכתי.

אך לאור דברינו כאן נוכל להבין, שהרמב"ם מתייחס למניין המצוות כשלד לספרו

123 שיטת בה"ג יותר קשה להצגה כללית, וזו תלויה גם בנוסחאות השונות בספרו. במאמר לשורש השביעי עמדנו על התפיסות שעומדות בבסיס הגישות הללו. ראינו שם שהרמב"ם הוא רציונליסט, שמסתמך על ההכללות שלו, ולכן הוא כולל כמה פרטים שמופיעים לחוד בתורה בתוך מצוה אחת. הרמב"ן (ואחרים), לעומתו, הם אמפיריציסטים, כלומר נצמדים לעובדות היבשות בלי אמון בעיבוד האנושי שלנו. יש שתי דרכים לעשות זאת: או להתייחס לכל המכלול כיחידה אחת (כרמב"ן), או להתייחס לכל פרט שכתוב בתורה כמצוה עצמאית (כרס"ג).

ההלכתי, ולכן הוא מונה את המצוות גם לפי שיקולים שיטתיים ולא רק מהותיים-הלכתיים. המצוות הן הסוגים, או הכותרות, שצריכים להיות מפורטים ביד החזקה. לכן שיקולי האינדיבידואליזם של הרמב"ם הם שיטתיים ומתודולוגיים (כיצד הכי יעיל יהיה להציג את התמונות הללו במבנה ההלכתי השלם), ולא דווקא הלכתיים. הוא מחפש מה יכול להוות כותרת לקובצי ההלכות בספר היד החזקה. הרמב"ן והרס"ג, לעומתו, פועלים משיקולים מהותניים. הם בוחנים את הדברים מזוויות הלכתיות (=רס"ג) או מטא-הלכתיות (=רמב"ן). מבחינתם מניין המצוות אינו אלא ביטוי תיאורטי-אינטלקטואלי לתפיסת ההלכה שלהם, כמו שראינו אצל רבי'ע.

אם כן, אנו רואים שגם שיטות המיון הללו מבטאות את הגישות והמגמות השונות של החכמים הללו ביחס למניין המצוות.

במאמר לשורש השנים עשר עמדנו על כך שהמיון של הרמב"ם הוא בעל אופי שיטתי ולא רק מהותי. ראינו שם שהוא משתמש בקריטריונים של יעילות, ולא דווקא של מהות. לכן, לדוגמה, הרמב"ם אינו מונה את החלקים של פרוצדורת ההקרבה, אלא רק את סוגי הקרבנות. הסיבה לכך היא שאין בספר החוקים מקום להלכות קמיצה, או הלכות הקטרה. אלו יופיעו בתוך ההלכות הנוגעות להבאת הקרבן. ולכן, אם אלו אינן כותרות משנה ליד החזקה, הן גם לא תופענה כמצוות עצמאיות במניין המצוות.

אמנם ישנם חריגים לתפיסה זו של הרמב"ם. בדבריו בשורש י"ב הוא עצמו מביא כמה מהם:

וזה הסדר מן המלאכות היא מצוה ואין ראוי למנות כל חלק וחלק מחלקי המלאכה מצוה אלא אם שם צוויין כוללים מיני הקרבנות כלם ולא יתייחדו במין זולת מין מהם שאז ראוי שיימנה כל צווי מהם למצוה בפני עצמה לפי שאינו אז חלק מחלקי מלאכת הקרבן מהקרבנות. וזה כמו הזהירו ית' מהקריב בעל מום (ל"ת צא - ה) או צוותו שיהיה תמים וצוותו שיהיה בלתי מחוסר זמן והוא אמרו (אמור כב) ומיום השמיני והלאה וצוותו שימלח כל קרבן והוא אמרו (ויקר' ב') על כל קרבנד תקריב מלח (ע' ס-סב). והזהירו מהשביתו כאמרו (שם, ל"ת צט) ולא תשבית מלח. וצוותו לאכול מה שייאכל ממנו (ע' פח-פט). שכל אחד מאלו הצוויין הוא מצוה בפני עצמה. כי הם אין מהם גם אחד חלק

מחלקי המצוה מכל מלאכת קרבן מיוחד אבל צוויין כוללים כל קרבן כמו שנבאר במנותנו אותם.

אם כן, הוא כן מונה את המצוה למלוח את הקרבנות, או את האיסור להביא לקרבן בהמה בעלת מום. מדוע אלו אינם נכללים כפרטים בתוך פרוצדורת ההקרבה עצמה? הרמב"ם מסביר שאלו נוגעים לכמה מצוות שונות, ולא רק לאחת, ולכן יש לקבוע אותם כמצוות נפרדות.¹²⁴

ברור שאין כאן שיקול מהותי. הרמב"ם אינו מסביר שמליחת הקרבן היא אכן מצוה עצמאית, בניגוד לזריקת הדם או הקמיצה במנחות. ההסבר שהוא מציע הוא שיקול שיטתי מובהק. ספר חוקים יעיל אינו מגדיר מושגים בכל פעם שהוא נזקק להם, אלא מקדיש מקום מיוחד להגדרת המושגים והפרוצדורות שנדונות בו. לדוגמה, הגדרת מצבי הטומאה השונים לא תוגדר בנפרד גם בהלכות כניסה למקדש וגם בהלכות אכילת קודשים, אלא אנחנו נקדיש מקום מיוחד להגדרת מצבי הטומאה. ואז, בכל פעם שניזקק לאחת המצוות או ההקשרים ההלכתיים השונים שמתייחסים למצבי טומאה, אנו ניגש לסעיפים המגדירים ונלמד מהם האם האדם או החפץ טמאים או לא.

והנה, שחיטה, זריקה וכדו', שגם הם מופיעים בכמה וכמה פרוצדורות, לכאורה היה מקום למנות גם אותם בנפרד. אך מבט נוסף מעלה כי אלו אינם זוקקים פירוט כשלעצמם, שכן אלו הם שלבים פשוטים שניתן להגדיר ולפרט אותם על אתר, בתוך ההלכות של הקרבת הקרבנות. לכן אלו אינם זוכים להיות חלק נפרד בספר החוקים, וממילא הם גם אינם נמנים לחוד במניין המצוות.

אם כן, השיקול שעולה כאן הוא שיקול של יעילות הצגת ההלכות הללו בספר החוקים. זו דורשת שהם לא יפורטו בכל הקשר אליו הם נוגעים מחדש, אלא יוגדרו במקום אחד פעם אחת. זהו ביטוי מובהק למגמתו השיטתית של הרמב"ם, אשר נוטה מהשיקולים המהותיים (ההלכתיים), או המטא-הלכתיים). מניין המצוות אצלו נבנה מתוך מגמה ליצור שלד לספר החוקים, ולא רק מתוך שיקולי מהות הלכתיים או מטא-הלכתיים.

¹²⁴ במאמר לשורש השנים עשר הבאנו כמה פרשנים שתפסו את העיקרון הזה כלשונו, ולכן טעו ביישומו. הפרטים של הדיון וההנמקות השונות הם סבוכים, ולכן אפנה את הקורא לשם. תורף הדברים הוא שהרמב"ם בשורש השנים עשר מתכוון לקבוע את מגמתו הכללית במניין המצוות, ולומר שהשיקולים הם גם שיטתיים ולא רק מהותיים. ראה שם את ההשלכות להבנה זו בדבריו.

דוגמה קונטרברסלית נוספת אותה ניתן להביא להדגמת העיקרון השיטתי, היא מצוות האמונה (עשה א). רבים מהמפרשים הקשו על מיקומה של 'מצוה' כזו במניין המצוות. כיצד בכלל ניתן לצוות על כך? לכאורה זהו תנאי בסיסי להיותו של האדם בר ציווי (בלוי אמונה לא ניתן לצוות עליו. השווה לשון הרמב"ם בתחילת ספרו: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון..."), אך זו אינה מצוה. יתר על כן, מה מועיל הציווי על כך? אם אדם אינו מאמין הוא לא יאמין גם אחרי הציווי!

לאור דברינו עד כאן נוכל אולי להציע שגם מצוה זו מופיעה במניין המצוות משיקולים שיטתיים, ולא מהותיים. אמנם זו אינה מצוה במובן המקובל, אך בודאי האמונה צריכה ליטול חלק בספר החוקים (היד החזקה), ולהתפרט שם, ולכן יש להתייחס אליה כקטגוריה מארגנת. יתר על כן, ספר חוקים ראוי לו שייפתח בהכרזה על מהותו ומגמתו היסודית, ולכן האמונה אמורה להתנוסס בראש מניין המצוות. לא מפני שהיא מצוה במובן המקבל, שכן היא אינה מצווה עלינו מאומה, אלא מפני שמניין המצוות אינו אלא השלד של ספר החוקים.

קשיים במודל שהצגנו¹²⁶

ישנן כמה וכמה דוגמאות נוספות שמבטאות את המגמה השיטתית של הרמב"ם במניין המצוות שלו. כפי שראינו, המודל אותו הצגנו כאן אכן מקבל אישור מכמה וכמה מקורות בדברי הרמב"ם, ומיישב כמה וכמה קשיים שנבוכו בהם המפרשים. אך למען היושר יש להוסיף שתמונה זו אינה חפה מקשיים. נביא כאן

¹²⁵ ראה על כך בתחילת מאמרו של בעל היובל, "ציוויים, חיובים ומטרות במשנת הרמב"ם", שם הוא מציע פתרון אחר להבין את מצוות האמונה, לפיו המצוה היא להעמיק וללמוד ולא עצם המצב של האמונה, ע"ש בכל דבריו.

¹²⁶ ראה על כך בהרחבה במאמר לשורש השנים עשר. אחרי כתיבת הדברים, מצאתי שכבר עמד על הדילמה הזו גוטמן, בפרק השלישי, מעמ' 47 והלאה. הוא מציג זאת כך: כנראה היה מניין קדום של תרי"ג מצוות שעבר במסורת (זה מה שהוא מוכיח לכל אורך דבריו שם, ונראה שיש בזה ממש). אין כל משמעות מהותית למספר הזה, שכן זה פשוט מה שיצא לבעלי המסורת הזו (לדוגמה, הוא כותב, אף אחד לא יעמוד על חלוקת הש"ס לשישים מסכתות. זה מה שיצא. וכל מי שירצה יחלק אותם אחרת). לכן הרמב"ם יכול היה לנקוט אחת משתי דרכים: או לאמץ גם את המספר הכולל וגם את המצוות שכלולות בו (שנמסרו לנו במסורת ההיא, כמו בה"ג ובעלי האזהרות), או לבנות מניין חדש, אבל אז לא להתחייב למספר תרי"ג דווקא. הרמב"ם ניסה לאחוז את החבל בשני ראשיו.

כמה מהם :

1. אם באמת המגמה היא סידורית ושיטתית, אז מדוע להתווכח על הכללתה או אי הכללתה של מצוה זו או אחרת במניין? לכאורה כל הפולמוס עם בה"ג הוא מיותר. יבחר לו כל אחד את שיטת הארגון שנראית לו, ויקבע בהתאם אליה את כללי מניית המצוות שמשמשים אותנו. לכאורה הויכוחים הללו מעידים שהרמב"ם אינו רואה את מניין המצוות שלו באופן שונה מזה של בני הפלוגתא שלו. לכאורה נראה שגם הוא רואה אותו כביטוי לאופייה של ההלכה ולא רק כשלד שיטתי לספר החוקים.

אמנם היה אולי מקום להסביר זאת בכך שהפולמוס העיקרי של הרמב"ם מתנהל מול בה"ג, וכפי שראינו מגמת בה"ג היתה דומה לזו של הרמב"ם עצמו, ולכן יש מקום לפולמוס ומחלוקת ביניהם. אך זהו דוחק, שכן הרמב"ם עצמו מפנה את דבריו כלפי כל מוני המצוות, והתמקדותו בבה"ג נבעה ממעמדו של בה"ג בקרב מוני המצוות שפעלו עד תקופתו של הרמב"ם. יתר על כן, כבר הזכרנו שגוטמן עמד על כך שגם אצל בה"ג מניין המצוות כנראה לא נוצר מתוך מגמה מתודולוגית, על אף מיקומו בהקדמת ספרו.

2. לא ברור מדוע הרמב"ם נזקק למימרא של ר' שמלאי בסוף מסכת מכות? בפשטות ר' שמלאי מונה את המצוות במישור המהותי, שכן הוא ודאי לא עסק בבניית ספר חוקים כלשהו. אם כן, כאשר ר' שמלאי אומר שיש תרי"ג מצוות, אין כוונתו לומר שהשלד של המכלול ההלכתי מכיל תרי"ג חלקים וכותרות, אלא שמבחינה הלכתית-מהותית ישנן תרי"ג מצוות שונות.

לשון אחר: אם הרמב"ם מונה את המצוות משיקולים מתודולוגיים-שיטתיים, אזי אין כל סיבה בעולם שמניינו יתלכד עם המניין המהותי (=תרי"ג מצוות). מדוע להניח שמספר הכותרות לספר ההלכה מתלכד עם מספר המצוות שנמנות משיקולים מהותיים? לשון אחר: מדוע להניח שהאינדיבידואציה ההלכתית מתלכדת עם האינדיבידואציה השיטתית?

יתר על כן, הרמב"ם תוקף את בה"ג מתוך דיוקים במימרא של ר' שמלאי, ובמדרשים נוספים. לדוגמה, בתחילת השורש הראשון הוא תוקף את בה"ג שמונה מצוות דרבנן, מתוך לשון המדרש של ר' שמלאי, שמדבר על המצוות "שניתנו לו למשה בסיני". והנה, אם באמת מדובר על שיקול שיטתי, מה עניין מימרת ר' שמלאי להכא? ר' שמלאי עוסק במספר המצוות שניתנו בסיני, והרמב"ם מחפש את מספר הכותרות לספר שלו. גם בתחילת השורש השלישי, שם הוא מוכיח מלשון המימרא של ר' שמלאי שמדובר רק במצוות שניתנו לנו לדורות ("מורשה",

מלשון ירושה). עוד הוא מוסיף שם להוכיח מלשון המדרש שאין למנות מצוות זמניות:

ומאמרם גם כן כי כל אבר ואבר כאילו הוא יצוה האדם בעשיית מצוה וכל יום ויום כאילו הוא יזהיר אותו מעבירה ראייה על היות זה המספר לא יחסר לעולם. ואילו היה מכלל המנין מצות שאינן נוהגות לדורות הנה יחסר זה הכלל בזמן שיכלה בו חיוב המצוה ההיא ולא היה המאמר הזה שלם כי אם בזמן מוגבל.

לכאורה זהו מדרש מהותי מובהק. הוא מסביר לנו שיש מספר מצוות כמספר איברי הגוף, וכל אחת מהן כנגד כל אחד מהם. ולפי הרמב"ם זה אולי המספר המהותי (כלומר מספר המצוות השונות זו מזו ברובד המהותי-הלכתי), אבל המספר שמתקבל משיקולים שיטתיים (החלוקה לכותרות ותת-כותרות של הקורפוס ההלכתי) יכול להיות לגמרי שונה.

כדי לחדד זאת, נשאל את השאלה כך: הרמב"ם מונה את המצוה של דין טומאת מת, טומאת שרץ וכדו'. ראינו שמי שמונה מצוות משיקולים מהותיים לא יכלול את המצוות הללו במניינו. אם כן, מסתבר שהוא לא יכלול במניינו מצוות אחרות במקומן. הוא הדין לגבי פרוצדורות ההקרבה, ושאר המצוות המגדירות שנדונו כאן למעלה.

3. כפי שראינו, רבים מבינים שהרמב"ם שאב חלק מהכללים שלו מדברי חז"ל, כאשר הוא מניח שחז"ל עצמם עסקו במניין המצוות (בניגוד לרמב"ן). והנה, אם מניין המצוות שלו אינו אלא איסוף כותרות לספרו ההלכתי, אזי אין כל סיבה להניח שהוכחות מלשון חז"ל הן רלוונטיות. חז"ל ודאי לא עסקו בקודיפיקציה של ההלכה, ולכן מנינם ודאי לא התכוון להיות שלד לקודכס הלכתי כלשהו. גם מכאן נראה שכוונת הרמב"ם היתה למניין מצוות מהותי ולא שיטתי.¹²⁷

4. כפי שראינו, חלק משורשיו של הרמב"ם כן עוסקים במהות. מדובר בעיקר על הקטגוריה הראשונה, אשר מוציאה מהדין את המצוות דרבנן ואת המצוות שנלמדות מדרשות. חלוקה של החומר ההלכתי לכותרות, היתה צריכה להוליך להכללת ההלכות הללו בחומר הנמנה. עצם העובדה שהמלקות משמשות כמדד למניין המצוות (ראה בהערה לעיל), מצביעה על שיקולים הלכתיים-מהותיים,

127 אמנם כבר הערנו לעיל, שיתכן שהרמב"ם באמת לא לומד מאומה מלשונות חז"ל, והוכחותיו מבוססות על תוכן המימרות ולא על עצם ההתבטאות שיש כאן שתי מצוות או מצוה אחת.

אם נכליל את הקשיים הללו, נאמר זאת כך: אם אכן מטרתו של הרמב"ם היתה רק שיטתית, כלומר הוא רק חיפש כותרות משנה לחיבורו ההלכתי הכולל, אזי כל השיקולים שלו היו אמורים להיות שיטתיים. לא היה כלל מקום לשיקולים הלכתיים-מהותיים בכללי מניין המצוות שלו, וגם לא היה מקום לפולמוסים שהוא ניהל מול קודמיו. זה מעמיד לכאורה בספק את התיזה השיטתית שהעלינו. מאידך, כפי שראינו יש לא מעט ראיות לתזה הזו.

מודל משולב: מבנה מהותי-שיטתי

מכלול השיקולים הללו מורה כי הרמב"ם אינו מתכוון לבסס את כל מערכת המצוות שלו על שיקולים שיטתיים בלבד. גם שיקולים של מהות צריכים לתפוס מקום חשוב בבניית מערכת המצוות שלו. לכן המבנה שלו מורכב משני סוגי השיקולים גם יחד. כפי שהצענו למעלה, הרמב"ם רואה בתרי"ג המצוות דאורייתא כותרות, או ענפים, בשלד ההלכתי.

מכאן נראה כי עלינו למתן את הדיכוטומיה בין הרמב"ם לבין ראב"ע. למעלה הצגנו תמונה של שתי מגמות שונות, ואף מנוגדות, במניין המצוות. כעת אנחנו רואים שמגמתו של הרמב"ם היתה אמנם לבנות שלד לחיבורו ההלכתי, אך הוא עשה זאת בהתבססות על שיקולים מהותיים כמקובל לגבי מנייני המצוות האחרים. הוא מנה את המצוות ברובד המהותי, ורק אחר כך השתמש במניין הזה כשלד שיטתי לחיבורו. יתכן שסיבת הדברים היא שהוא רצה להתחיל את מפעלו במניין מצוות כמקובל מאז ומקדם (מכל הטעמים שהובאו לעיל, בשיטת שאר הראשונים), ובנוסף לכך הוא רצה לבנות על בסיסו את ספרו. אם כן, המוטיבציה אכן היתה שיטתית, ליצור שלד לספרו ההלכתי הגדול, אולם הדרך היתה גם מהותית.

ניתן להציע לפחות שלוש סיבות לכך שכשלד שיטתי לחיבורו הגדול בחר הרמב"ם דווקא במניין המהותי:

א. הוא רצה להסתמך על מניינו של ר' שמלאי ולהשתמש בו ככלי מתודולוגי שיציב מסגרת למניינו, ודרך המניין ליצירתו ההלכתית בכלל. כפי שראינו,

¹²⁸ גם כאן יש מקום לבעל דין לטעון שהגדרת הרמב"ם למונח 'דאורייתא', כביטוי שמציין את מקור ההלכה (שהיא מופיעה במקרא בפירוש), מיישבת את הקושי הזה. גם הגדרה זו עניינה הוא שיטתי ולא מהותי. אלא שהגדרה זו מופיעה גם בתשובות ובהקדמות של הרמב"ם, ולא רק בהכנות לבניית היד החזקה, ולכן נראה שהוא רואה את המונחים הללו כך גם במישור המהותי.

המספר הכולל של המצוות הוא רמז שקשה מאד לבנות מניין מצוות בלעדיו.
ב. הוא רצה ליצור מניין מצוות מאותן סיבות מהותיות שחכמים אחרים רצו בו (כחלק ממצוות תלמוד תורה, או ככלי פדגוגי, או מסיבות תיאורטיות עיוניות גרידא). יתר על כן, הוא רצה להשתמש במניינם של קודמיו, לפחות במקומות שהוא מסכים לדבריהם.
ג. הוא רצה להסתמך על דברי חז"ל בתהליך יצירת השלד שלו, והם ודאי עסקו במניין המהותי ולא בזה השיטתי.
בכל אופן, כעת מובן מדוע הרמב"ם מניח שמניינו אמור להתלכד עם זה של ר' שמלאי, ומאידך להיות מעומת עם מניינו של בה"ג ושל שאר מוני המצוות המהותיים, על אף מגמתו השיטתית.
התמונה אליה הגענו היא הבאה: מצוה שעומדת בקריטריוני האינדיבידואליזם ההלכתיים-מהותיים, תיכלל בנפרד גם במניין המצוות. לעומת זאת, במניין המצוות יש קריטריונים נוספים, שיטתיים במהותם, שמשמשים לבנייתו. ניתן לראות זאת גם דרך החלוקה של בן מנחם, בין כללי סינון לכללי אינדיבידואליזם. מי שלא עובר את הסינון ההלכתי, ודאי אינו יכול להימנות כמצוה במניין המצוות. לאחר הסינון יש לערוך אינדיבידואליזם שיטתי, וזו אינה בהכרח חופפת לאינדיבידואליזם ההלכתי.¹²⁹

השלכה אפשרית: מצוות תשובה¹³⁰

אחת ההשלכות למודל המשולב הזה היא הבאה. ישנן כמה סתירות בין ספר המצוות לבין מנייני המצוות שפותחים את קבצי ההלכות ביד החזקה.¹³¹ את חלקם

129 לא כל שתי מצוות שהן נפרדות במישור ההלכתי תופענה כשתי מצוות נפרדות במניין המצוות. ראה דוגמת הנשך והתרביית שהוזכרה לעיל.

130 ראה יד פשוטה, עמ' ע' ו-עד וסביבם. שם הוא מציע לפתור את הסתירה שנביא כאן דרך אילוץ שנובע ממגמתו השיטתית של הרמב"ם בספרו, והיחס ללשון המקרא (וראה שם דוגמאות נוספות רבות לכך). כאן אנו נציע פתרון דומה למדי, אם כי לא זהה.

131 ראה סקירה על כך במאמרו של הנשקה, "שרידי ספר המצוות" (הנ"ל בהערה 4). הנשקה עומד שם על היחסים בין שלושת מנייני המצוות של הרמב"ם: זה שבספר המצוות, זה המופיע בהקדמת היד החזקה, והמניין שמופיע בחלקים בתחילת קבצי ההלכות השונים. לגבי הסתירות בין המניינים, ראה גם במאמרו של הרב ב"ז בנדיקט, "על לשונות הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל", תורה שבעל-פה כח (תשמ"ז), עמ' קלד הערה 12. ראה עוד ש' אטינגר, "שתי הערות לדרכו של הרמב"ם במשנה תורה", סיני קו (תשי"ן), עמ' רכט-רמב, ובעיקר בעמ' רלא; לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, עמ' 267. כן ראה מה שכתב בעניין זה ר"ח העליר, בפתח ספר המצוות בהמדרשו, עמ' יד.

לגבי סתירות ביד החזקה עצמו, ראה אצל טברסקי, עמ' 232-238.

ניתן לתלות בכך שהרמב"ם חזר בו, שכן היד החזקה חובר כמה שנים מאוחר יותר (וידוע שהרמב"ם הרבה לחזור בו, במהלך שנות עבודתו הקודיפיקטיבית המקיפה). אך התמונה אותה הצגנו כאן פותחת בפנינו אפשרות נוספת. ניטול כדוגמה את הסתירה שעליה מצביע בעל המנחת חינוך, במצוה שסד. מחד גיסא, בספר המצוות, עשה עג, הרמב"ם מגדיר את המצוה להתוודות באופן הבא: והמצוה הע"ג היא שצונו להתוודות על החטאים והעונות שחטאנו לפני האל יתעלה ולאמר אותם עם התשובה.

נראה מדבריו כאן שאין מצוה לעשות תשובה. המצוה היא שכשעושה תשובה עליו להתוודות. זוהי מצוה שמגדירה את תהליך התשובה אך לא מצוה עלינו לעשות תשובה. לעומת זאת, במניין המצוות שמופיע לפני הלכות תשובה, הרמב"ם כותב: מצות עשה אחת, והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה.

כאן נראה שיש מצוה לשוב וגם להתוודות. אמנם שני הרכיבים הללו נמנים כמצוה אחת, אבל זה רק מפני שאלו שני חלקים של המצוה (לפי השורש האחד עשר או השנים עשר). מנוסח זה עולה בבירור שכל אחד משני החלקים הללו הוא חובה גמורה מבחינה הלכתית, זאת בניגוד למה שעולה מספר המצוות.

אם אכן ספר המצוות מהווה רק שלד ליד החזקה, אזי לא צפויות סתירות ביניהם. אולם לפי המודל המשולב אותו הצענו, עולה תמונה מורכבת יותר. מחד, הרמב"ם מנסה למנות מצוות, כמו כל מוני המצוות האחרים. מניין זה הוא מהותי ולא רק שיטתי. מאידך, הוא רוצה לבסס על מניין המצוות הזה את ספרו ההלכתי הגדול. לכן במניין המצוות תופענה אך ורק מצוות שנצטוונו עליהן בפירוש בתורה, שכן זהו הכלל הבסיסי של מניין המצוות (וכך ראינו שעולה מדברי הרמב"ם בשני חלקי השורש התשיעי, ובשורש השני). לשיטתו, מצוות תשובה אינה מופיעה כציווי בתורה, ולכן היא אינה נמנית במניין המצוות.¹³² אולם ביד החזקה צריכות להופיע כל החובות ההלכתיות שלנו, אלו שכתובות בפירוש ואלו שלא (כמו למשל אלו שנלמדות מדרשות). עשיית תשובה היא ודאי חובה הלכתית גמורה (זוהי

132 הפסוק 'ושבת עד ה' א-להיך' (דברים ל, ב) מתפרש אצל הרמב"ם (ה' תשובה ז, ה) כנבואה והבטחה ולא כציווי. ואכן הרמב"ם בפירושו שם (על פסוק י"א) חולק על הרמב"ם בנקודה זו.

חובה שיסודה בסברא ולא בציווי¹³³, ולכן היא מופיעה ביד החזקה כמצוה.¹³⁴ זהו מכניזם אפשרי אחד ליישב סתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה, בלי להיזקק לכך שהרמב"ם חזר בו.¹³⁵ מכניזם דומה ניתן למצוא בכמה מחיבוריו של הרב פרופ' ב"ז בנדיקט, שמוכיח כי הרמב"ם בספר המצוות נהג ללכת בעקבות מדרשי תנאים, ובהלכותיו הוא נוקט כשיטת התלמודים. בדרך כלל הדבר נוגע רק למקור הדין הנדון, אך בכמה מקומות הדבר בא לידי ביטוי גם בהכרעה ההלכתית.¹³⁶

דומה כי הדבר משתלב היטב במגמה המעורבת עליה הצבענו כאן, שכן תופעה זו מצביעה על כך שספר המצוות אינו בנוי רק כשולד ליד החזקה, ולכן נכנסים בו גם

133 ראה בעניין זה גם את ההבחנה שהבאנו בהערה למעלה בין לשון 'מצוות עשה' (שהיא מצוה מנויה שכתובה בתורה) לבין לשון 'מצוה' (שהיא חובה שאינה מופיעה בתורה כמצוה). וראה על כך גם בפ"ב ממאמרו של בעל היובל "ציוויים, חיובים ומטרות במשנת הרמב"ם", ולכל אורך המאמר ההוא.

עוד על מצוות שיסודן סברא ולא ציווי, ראה בספרי אנוש כחציר, ירושלים תשס"ח, בשער החמישי פ"ג. וכן במאמרי: "מצוה, סברא ורצון ה'", צהר ל (אלול תשס"ז), עמ' 25-15. ובחוברת הלימוד היומי של גרעין 'באר' ב', ירוחם תשס"ד (שם עמדתי על כך שזהו המאפיין של כל ההלכות מופיעות בהלכות תשובה לרמב"ם, ואכ"מ).

134 יש כאן חידוש מסוים, שמניין המצוות שמקדים את קבצי ההלכות ביד החזקה מלכתחילה אינו חופף לגמרי למניין ולאופי המצוות שבספר המצוות. זוהי הצעה אפשרית בלבד, והדברים עדיין טעונים בירור.

135 בוקסר, במאמרו (לעיל הע' 4), מסביר זאת בכך שספר המצוות נכתב לקהל הרחב, ואין מגמתו פילוסופית. לעניין הסתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה ראה גם במאמרו של י' סיני (לעיל הע' 32), עמ' 157 הערה 10, ובעיקר עמ' 179-181. ראה גם אצל הנשקה, "לחשיבתו ההלכתית" (לעיל הע' 4).

136 ראה דוגמאות במאמרו של הרב ב"ז בנדיקט, "לדרכו של הרמב"ם בספר המצוות", תורה שבעל-פה ט (תשנ"ז), עמ' צג-קי. ראה שם מקור מפורש מתשובת הרמב"ם עצמו (ירושלים תרצ"ד, סי' סט, עמ' 70-69). מדברי הרמב"ם עולה כי לפעמים הוא אינו מדייק בלשונו ובהלכה בספר המצוות כי מטרתו היא להביא את עיקרי הדינים. גם לפי דרכנו הראשונה ניתן לבאר כאן שהרמב"ם רצה להביא בספר המצוות את כל הכותרות ליד החזקה, וזאת כדי שלא יישמט מאומה, אבל הוא אינו רואה צורך להקפיד על התכנים, שכן אותם הוא יבדוק מחדש כשיכתוב את ספרו ההלכתי הגדול. וכן רמז הרמב"ם בהקדמתו, כשכתב: "ואין כוונתי בזה המאמר לבאר דין מצוה מן המצוות, אבל מספרם לבד". כך מפורש גם בקנאת סופרים סוף שורש יד. וראה על כך בפירוט גם במבוא לספר מצוות המלך, פ"ד-פ"ה (הוא מביא שם כמה דוגמאות לכך). וראה על כך גם אצל טברסקי, עמ' 178, וגם אצל הנשקה, במאמרו "לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם" (לעיל הע' 4).

אמנם בהקדמת המתרגם, ר"מ אבן תיבון, הוא כותב שהעדיף את תרגומו לספר המצוות על זה של ר' אברהם הלוי חסדאי, מפני שלפי תרגום חסדאי נותרות לא מעט סתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה, ומעיר שיש בידו עדות בכתב שהרמב"ם עצמו כתב שהכול אמור להיות בהתאמה. אמנם מסתבר שאין הכוונה ממש לכל פרט, ואכ"מ.

שיקולים מטא-הלכתיים שנוגעים למניין המצוות מן הסיבות האחרות. על רקע זה ניתן אולי להבין טוב יותר את דברי ר' יהודה אבן תיבון בהקדמתו, שכתב על חיבור ספר המצוות בערבית: "וחבר זה בלשון הגרי למען לא יחובר עם חברו הגדול אעפ"י שהוא כפתיחה אליו". כעת אנחנו רואים שהרמב"ם באמת לא רצה שנסיק מסקנות מסתירות בין היד החזקה לבין ספר המצוות, שכן לפחות חלקן נובעות ממגמותיהם השונות של שני החיבורים הללו.¹³⁷

הערה ותמיהה: המצוות המגדירות

לסיום דברינו נעיר כי נושא המצוות המגדירות עדיין טעון הבהרה לאור המודל המשולב שהצענו כאן. לכאורה לא מדובר כאן במצוות, כלומר מצוות אלו אינן עומדות בקריטריונים ההלכתיים של הגדרת המושג 'מצוה'. אם כן, לכאורה לא היה אמור להיות להן מקום נפרד גם במניין המצוות, שכן זה בנוי על גבי הרובד הנורמטיבי-הלכתי.

מכאן עולה שהרמב"ם רואה קשר (כמעט 'מיסטי') בין המישור השיטתי למישור המהותי, ולכן שיקולים שיטתיים שמוליכים אותו להגדיר ולייחד את המצוות המגדירות, מצביעים על כך שאלו הן מצוות גם במובן הלכתי כלשהו.¹³⁸ נושא זה זוקק עדיין עיון.

137 אמנם למעלה הצענו לשימוש בשפה הערבית הסבר שונה. 138 לגבי כללי אינדיבידואציה קל יותר להבין זאת. המיון והסיווג השיטתי יכול להיות אינדיקציה למיון המהותי. בסוף המאמר לשרש השנים עשר, הובאה אנלוגיה מהפילוסופיה של המדע אשר רואה קשר בין שיקולי אלגנטיות ויעילות לבין שיקולים מהותיים. גם במדע, התיאוריה הנוחה והאלגנטית יותר נחשבת גם ככונה יותר. כלומר היעילות השיטתית של המיון וההכללה, מהווה אינדיקציה לאמיתותה של ההכללה (=החוק, או התיאוריה המדעית). נושא זה נדון בהרחבה בספרי: את אשר ישנו ואשר איננו, ירושלים תשס"ו, בשער השני. עניין זה מתקשר גם למאפיינים הרציונליסטיים בפרשנותו של הרמב"ם, אשר רואה בסברות השכליות האפריוריות שלו מדדים להבנת המצב האובייקטיבי (=כלומר הבנת המצוות עצמן). לכן הוא מרשה לעצמו לבצע הכללות ולקבוע יחסים סיבתיים בין מצוות. הרמב"ן, כאמפיריציסט, נצמד יותר לטכסט המקראי והחז"לי, ונותן פחות אמון בשיקולים אפריוריים. לכן הוא מתנגד להכללות של הרמב"ם, ובעיקר כשהן נראות מנוגדות לחומר התלמודי (=העובדות, באנלוגיה הנ"ל למדע). המחלוקת הרציונליסטית-אמפיריציסטית לגבי גישות פרשנות, עוברת כחוט השני בכמה מהמחלוקות בין הרמב"ם לרמב"ן בשורשים השונים. ראה על כך במאמר ההקדמה לשורשים, ובעיקר במאמר לשרש השביעי, ועוד.

כל זה עסק בכללי אינדיבידואציה, שעוסקים במיון, הפרדה וסיווג. כאן ישנה אנלוגיה כלשהי בין המדע לבין ההלכה. אבל לגבי בעיית המצוות המגדירות הדברים קשים הרבה יותר. שם לא מדובר בשיטות מיון וסידור (אינדיבידואציה), אלא בכללי סינון. כלומר מצוות אלו כלל אינן ציוריים מבחינה הלכתית, והאלגנטיות השיטתית, גם אם היא יכולה להיות אינדיקציה למיון מהותי, אינה יכולה להפוך אותן למצוות במובן ההלכתי.

פרק ח. סיכום והערה

ראינו לאורך דברינו כמה היבטים שנוגעים לארבעה עשר השורשים של הרמב"ם. עמדנו על משמעותם העקרונית, מיינו אותם לחמישה סוגים, ועמדנו על ההנחות הבלועות בהם, או לפחות הפנינו למקורות שעוסקים בהנחות אלו. בתוך הדברים עלו שאלות שנוגעות להגדרת המונח 'מצוה', לסוגי המצוות השונות, ליחס בין מניין המצוות לבין המיון ההלכתי כשלעצמו ועוד. בסופו של דבר נותרנו בתהייה לגבי היחס בין שיטתיות למהות במיון המצוות של הרמב"ם, שעובר כחוט השני לאורך השורשים כולם. נסיים את דברינו בכמה מילים והערה לכבוד הרב בעל היובל.

הרב נ"א רבינוביץ, בעל היובל שליט"א, ידיו רב לו בחקר משנת הרמב"ם לאגפיה וגווניה, ולא לי הקטן לספר בשבחו. בהקדמת ספרו, עיונים במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, הוא מאריך בביקורת (מוצדקת מאד) על דרכי הלימוד המקובלות של כתבי הרמב"ם. הוא כותב שרבים מקשים סתירות וטרים ושוקלים בדברי הרמב"ם, ואינם שמים אל לב את הכללים היסודיים שלפיהם הדברים אמורים להתפרש ולהתיישב (מהם שקבע הרמב"ם עצמו ומהם שניתן לקבוע באמצעות מחקר שיטתי של כתביו). כל מיני תירוצים מקומיים מתייתרים מעת שאנו מבינים שיש לחפש את התשובה לסתירות במגמות ובצורת הכתיבה של הרמב"ם ובכלליה.

והנה, הדוגמה המובהקת לכללים אלו היא מערכת 'השורשים', שהם הכללים היסודיים לגבי מניין המצוות, שמהם מוצא ומבוא להרבה מדרכי הרמב"ם בעניינים אלו, כפי הוא עצמו כתב (ראה בציטוטים לעיל בתחילת פרק א). למרבה הפליאה, בפירושו המונומנטאלי של הרב בעל היובל, יד פשוטה, אשר עוסק בכל ספרי וחלקי היד החזקה, כולל גם ספר המצוות, איננו מוצאים התייחסות ישירה לחיבור השורשים. אמנם ישנם בכתביו של הרב, זעיר פה זעיר שם, שימושים בכללים המופיעים בשורשים,¹³⁹ אך אין התייחסות ישירה ופירוש לשורשים עצמם.

139 לדוגמה, ראה במאמרו 'ציוויים, חיובים ומטרות במשנת הרמב"ם', בפרק ב', שם הוא עושה שימוש בשורש החמישי, ומייד אחרי זה (בהערה 5) הוא נזקק לשורש הרביעי. ועוד הרבה כאלה.

הסיבה לחסר הזה אינה ברורה לי (ראה גם בהקדמה למאמר הנוכחי), ואני מקווה שבמאמר זה השלמנו מעט את החסר, לכבודו ולכבוד תורתו המקיפה והישרה. אני מאחל לבעל היובל אריכות ימים ושנים על ממלכתו, להגדיל תורה ולהאדירה, כדרכו מאז ומקדם, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא. ויה"ר שנמשיך כולנו להיאות לאורו לאורך ימים טובים ושנים.

השׁוֹרֵשׁ הַרְאִשׁוֹן:

שאינ ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן

דע כי זה הענין לא היה ראוי לעורר עליו לבאורו כי אחר שהיה לשון התלמוד שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני איך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא מכלל המנין. אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגלה בכלל מצות עשה וכן מאה ברכות בכל יום ונחום אבליים ובקור חולים וקבורת מתים והלבשת ערומים וחשוב תקופות ושמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל. והשתכל ממני שישמע לשונם "נאמרו לו למשה בסיני" וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום האל יתעלה שצוה בה משה וימנה נר חנוכה שקבעוהו חכמים בבית שני וכן מקרא מגלה. אמנם היות משה נאמר לו בסיני שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך יתחייב לנו שנדליק נר חנוכה, הנה איני רואה שאחד ידמה זה או שיעלהו במחשבתו. ומה שייראה לי שהביאם אל זה היותנו מברכין על אלו הדברים אשר קדשנו במצותיו וצונו על מקרא מגלה ולהדליק נר ולגמור את ההלל ושאלת התלמוד (שבת כג ע"א) היכן צונו ואמרו מלא תסור. ואם מטעם זה מנו אותם הנה ראוי שימנו כל דבר שהוא מדרבנן כי כל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירו ממנו כבר צווה משה רבינו בסיני שיצונו לקיימו והוא אמרו (ר"פ שופטים) "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" והזהירונו מעבור בדבר מכל מה שתקנו או גזרו ואמר (שם) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". ואם יימנה כל מה שהוא מדרבנן בכלל תרי"ג מצות מפני שהוא נכנס תחת אמרו יתעלה לא תסור, מפני מה מנו בפרט אלו ולא מנו זולתם וכמו שמנו נר חנוכה ומקרא מגלה היה להם למנות נטילת ידים ומצות ערוב כי הנה אנו מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים ועל מצות ערוב כמו שנברך על מקרא מגלה ולהדליק נר חנוכה והכל מדרבנן. ובבאור אמרו (חולין קו ע"א) מים ראשונים מצוה מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים, כמו שאמרו במקרא מגלה ונר חנוכה היכן צונו מלא תסור. וכבר התבאר שכל מה שתקנו הנביאים ע"ה שעמדו אחר משה רבנו הוא גם כן מדרבנן. ובבאור אמרו (שבת יד ע"ב, ערובין כא ע"ב) בשעה שתקן שלמה עירובין וידים יצתה בת קול ואמרה חכם בני ושמח לבי וכו'. ובאור במקומות אחרים שעירובין דרבנן ייקרא (שם ה ע"ב, שבת לד ע"א) וידים מדברי סופרים (ידים ג, ב). הנה כבר התבאר לך שכל מה שתקנו אחר משה נקרא דרבנן. ואמנם בארתי לך זה כדי

שלא תחשוב שמקרא מגלה בעבור שהוא תקון נביאים ייקרא דאורייתא. שערובין דרבנן אף על פי שהוא תקון שלמה בן דוד ובית דינו. וזה הוא שנעלם מזולתנו ומנה הלבשת ערומים בעבור שמצא בישעיה (נח) "כי תראה ערום וכסיתו" ולא ידע כי זה נכנס תחת אמרו יתברך (ראה טו) "די מחסורו אשר יחסר לו". כי ענין זה הצווי בלא ספק הוא שנאכיל הרעב ונכסה הערום ונתן מצע למי שאין לו מצע וכסות למי שאין לו כסות ונשיא הפנוי שאין לו יכולת להנשא ונרכיב מי שדרכו לרכוב כמו שהוא מפורסם בלשון התלמוד (כתובות סז ע"ב) שזה כלו נכנס תחת אמרו "די מחסורו". והיה לשון התלמוד אצל אלו מחובר בלעגי שפה ובלשון אחרת ולולי זה לא מנו מקרא מגלה והדומה לו עם המצות שנאמרו לו למשה בסיני. ולשון גמר שבועות (לט ע"א) אין לי אלא מצות שנצטוו על הר סיני מצות שעתידין להתחדש כגון מקרא מגלה מניין תלמוד לומר "קיימו וקבלו" קיימו מה שקבלו כבר. והוא שיאמינו בכל מצוה שתקנו הנביאים והחכמים אחר כן. והתמה מפני מה מנו מצות עשה שהם מדרבנן כמו שזכרנו ולא מנו גם כן מצות לא תעשה שהם מדרבנן. וכמו שמנו במצות עשה נר חנוכה ומקרא מגלה ומאה ברכות בכל יום והלל היה להם למנות גם כן בכלל מצות לא תעשה אחת ועשרים שניות באחת ועשרים מצות לא תעשה כי כמו שכל ערוה וערוה לא תעשה דאורייתא כך כל שניה ושניה לא תעשה מדרבנן כמו שבארנו ואמרו (יבמות כ ע"א) שניות מדברי סופרים וכבר התבאר בתלמוד (שם) שמאמר המשנה איסור מצוה רוצה בו השניות ואמרו מאי מצוה מצוה לשמוע דברי חכמים. וכן היה להם למנות בכלל אחות חלוצה שהיא מדברי סופרים (שם מא ע"א ועוד). ובכלל, אם נמנה כל עשה דרבנן וכל לא תעשה דרבנן יהיה זה עולה לאלפים רבים. וזה דבר מבואר. והכלל כי כל מה שהוא דרבנן לא ימנה בכלל תרי"ג מצוות. כי הכלל הזה הוא כולו כתוב בתורה אין בו דבר דרבנן כמו שנבאר. ואמנם היותם מונים קצת הדברים שהם דרבנן ועוזבים קצתם בבחירה מהם הוא ענין אי אפשר לקבלו בשום פנים, אמרו מי שאמרו. הנה בארנו ענין זה השורש ומופתו עד שלא נשאר בו ספק כלל על שום אדם.

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

תוכן המאמר:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

מבוא

סוגי הטיעונים של הרמב"ם

פירוט הטיעונים

סיכום התמונה העולה מכלל דברי הרמב"ם בשורש זה

הערה מדברי הרמב"ם על מצוות הלל

סיכום

ג. עיון בדברי הרמב"ן בהשגות

מבוא

יישוב הקושיה הראשונה של הרמב"ם

סיכום ומעבר לקושיות השניה והשלישית של הרמב"ם

יישוב הקושיה השניה של הרמב"ם

יישוב הקושיה השלישית של הרמב"ם

יישוב שני הקשיים הנוותרים

מנין מצוות דרבנן של הרמב"ם עצמו

מצוות הלל

מצוות תענית

מצוות עירוב

ד. דילמת סמכות החכמים

מבוא

שני השורשים הראשונים כמבט על המכלול ההלכתי

'דאורייתא' ו'דרבנן' כפרשנות וחקיקה

בעיית התוקף של דיני דרבנן: שני כיוונים אפשריים

הצגה ראשונית של שיטות הרמב"ם והרמב"ן, ומשמעויותיהן

סמכות חכמים: שיטת הרמב"ם

השגות הרמב"ן

סמכות חכמים: שיטת הרמב"ן

סיכום: שתי קרני הדילמה

ה. ביאור שיטת הרמב"ן לגבי סמכות חכמים

מבוא

1. התורה ניתנה על דעת חכמי התורה
 2. גילוי רוח התורה
 3. קבלת כלל ישראל
 4. החובה מכוח סברא ולא חובת ציות מדוע זה אינו מכניזם של דאורייתא?
 5. אסמכתא מהותית
- מורד בסמכות החכמים לשיטת הרמב"ן
- ו. ביאור שיטת הרמב"ם לגבי סמכות חכמים

מבוא

1. "הם אמרו והם אמרו": מכניזם א
 2. "הם אמרו והם אמרו": מכניזם ב
 3. איסורי דרבנן הם איסורי גברא
 4. בין מרי לעבירה דרבנן
- ביסוס הצעתנו בעניין שיטת הרמב"ם
עבירות דרבנן כגזירה פרשנית מכללא
משפט המקיים את עצמו
סיכום וחיזוק הדברים
- ז. בחזרה לשורש - יישוב הקושיות שנתרו
- מדוע לא הקשה הרמב"ם מכח השורש השביעי?
מדוע לא הבחין הרמב"ן בין פרשנות למהות?
שלוש אפשרויות בהבנת מחלוקת בה"ג והרמב"ם
היחס לשורש השביעי: שלוש אפשרויות נוספות
יישוב פרט נוסף בקושיות הרמב"ם
- ח. סיכום והצגת שיטות הראשונים ביחס לשורש זה
- שני סוגי פעילות של חכמים, שני סוגי הלכות, שתי שאלות בסיסיות
אפשרות שלישית: סוג פעילות, סוג הלכות, מנגנון הסתעפות
שיטות הראשונים בהתבסס על מסקנותינו
דעות ראשונים נוספים בשאלה זו
הערה: האם השורש הזה הוא טכני או מהותי?

פרק א. הקדמה

בהקדמת הספר חילקנו את השורשים לחמש קבוצות. הראשונה היא קבוצת השורשים העוסקים בתוקף ההלכתי של המצוות, ושורשים אלה שוללים מניית סוגי מצוות שתוקפן שונה. בקבוצה זו נכללים שני השורשים הראשונים. שני השורשים הללו עוסקים במיון ובחינת יסודותיהם של כל סוגי ההלכות בתורה, וביחסים ביניהם. מתוך הדיון עולה תמונה רחבה ומקיפה שכוללת היבטים רבים של תורת המשפט ההלכתית. ניתן לראות, ועמדנו על כך בהקדמת הספר, עד כמה יסודי ונצרך העיסוק בשני שורשים אלה, ועד כמה החסר הוא משמעותי.¹

בשורש הראשון קובע הרמב"ם את העיקרון שאין לכלול מצוות מדרבנן במניין התרי"ג, בניגוד לעמדת בה"ג שמנה כמה מצוות כאלה. במבט ראשון נראה שמשמעותו של השורש היא טכנית ונוגעת לשאלת המניין בלבד, שהרי לכאורה אין מחלוקת אודות מעמדן ההלכתי של מצוות אלו, הויכוח הוא רק בשאלה אם יש לכלול אותן במנין התרי"ג המקובל (בעיקר על פי המימרא של ר' שמלאי), או לא. למרות זאת, עולות במהלך הדיון נקודות חשובות גם במישור המטא-הלכתי המהותי, ונראה שביסוד הדיון מונחות הבנות שונות בדבר משמעותן של מצוות מדרבנן (או לפחות חלק מהן), מעמדן ואופיין. אנו ניוכח שיש לתבנות הללו גם השלכות הלכתיות ישירות לגבי טיבם של דיני דרבנן, נושא שנוי במחלוקת בין פרשני הרמב"ם.

בפרק הבא נעסוק בדברי הרמב"ם וקושיותיו על בה"ג, ובפרק שלאחריו נדון בדברי הרמב"ן וננסה ליישב קשיים שונים במשא ומתן ביניהם. בשלושה פרקים נוספים נדון בשאלת מקור המחויבות שלנו לציית למצוות החכמים. לאחר שנפרוס את הדילמה בפרק ד, נעסוק בפרק ה בנסיונות למצוא מקור לדעת הרמב"ן, ובפרק ו נעשה זאת בדעת הרמב"ם. לאחר מכן בפרק ז נשוב לדיון בשורש וניישב את הקשיים שנתרו במהלך הדברים ובפרק ח נסכם את שיטות הראשונים בשאלה זו.

1 כאן המקום להפנות לספרו של מ. אברהם, רוח המשפט - הסינתטי-אפריורי בתורת המשפט, הוצאת תם וספריית בית אל תשע"ב (הרביעי בקוורטט שתי עגלות). חלקו הראשון של הספר מוקדש לשורש הזה ולמשמעותו. החלק השני עוסק בשורש השני, ולאחר מכן נדונה המשמעות של שני השורשים לגבי תורת המשפט ההלכתי בכלל. מטבע הדברים, הספר מפרט יותר את מה שייכתב בשני פרקים אלו. אנו כוללים את הפרקים הללו גם בספר זה למען שלימות התמונה.

פרק ב. מהלך הדיון בשורש

מבוא

בהקדמת הספר עמדנו על כך שהרמב"ם בשורשיו מתעמת בעיקר עם שיטת בה"ג, ולכאורה כך הוא גם בשורש הזה. על אף שלכאורה אין ויכוח עקרוני בין בה"ג לרמב"ם בשאלת החיוב לשמוע בקול חכמים, שמקורו מ"לא תסור"², עולה מדברי הרמב"ם שיש ביניהם מחלוקת ביחס להכללת מצוות דרבנן במניין המצוות.

סוג הטעונוים של הרמב"ם

הרמב"ם תוקף את בה"ג על שמנה גם מצוות דרבנן. ויכוח כזה יכול להתנהל בשני ערוצים מקבילים: פרשני ומהותי. כדי לתקוף את בה"ג בערוץ הפרשני, הרמב"ם אמור להוכיח מתוך נוסח דברי ר' שמלאי בדרשתו (שהיא המקור העיקרי למניין של תרי"ג מצוות), שהם בהכרח אינם מתייחסים למצוות דרבנן. כדי לתקוף את בה"ג בערוץ המהותי, הרמב"ם צריך להעלות טעונוים עקרוניים אשר שוללים את האפשרות לכלול מצוות דרבנן במניין המצוות. טעונוים מן הסוג המהותי יכולים לבוא משני כיוונים: א. אין להכליל מצוות דרבנן במניין המצוות בגלל תוקפן (ואולי גם אופיין) השונה. ב. אין להכלילן הואיל והן כלולות כבר במצוה דאורייתא של "לא תסור". מתקפה מהסוג השני תהיה מבוססת על דברי הרמב"ם בשורש השביעי, בו הוא קובע כי אין מונים יישומים שונים של אותה מצוה.³ במובן זה העיקרון שבשורש הנוכחי עשוי להוות יישום פרטי של העיקרון הכללי יותר המתואר בשורש השביעי.⁴ אפשר להעלות טיעון דומה בניסוח מעט שונה לגבי רוב המצוות דרבנן. רובן מהוות פרטים נוספים של מצוה דאורייתא קיימת

2 אמנם אין ראייה ברורה שכוונתו גם לדיני דרבנן, אבל כך הבינו אותו מפרשיו. ראה להלן.
3 מדברי הרמב"ם בשורש השביעי עולה כי גם בה"ג אינו חולק על העיקרון הזה, ולו רק מפני שמניין המצוות היה עולה כך לאלפים.

4 אמנם היה מקום לחלק שבשורש השביעי מדובר על יישומים הלכתיים שונים של אותה מצוה. לדוגמה, שני סוגי עונש מיתה על אשת איש שנאפה (בת כהן חייבת שריפה, שלא כמו בת ישראל שחייבת חנק). לעומת זאת, היחס בין הפרטים ל"לא תסור" הוא יישום שאינו שונה הלכתית, אלא אלו היקרויות שונות (מדרבנן) של המצוה (דאורייתא). במובן זה המקרה של איסורי דרבנן דומה לאיסור לחלל דיבורו בנדר, שכן גם שם כל סוג של נדר הוא יישום שונה של אותו איסור, כלומר גם שם אין הבדל הלכתי בין היישומים של המצוה אלא רק היקרויות שונות שלה, ראה להלן פ"ו.

(בעיקר באלו הקרויים בפי הרמב"ם "גזירות"), ולכן אין למנות אותן כי הן כלולות במצוה דאורייתא שכבר מנויה. לדוגמה, אין למנות את האיסור לאכול עוף בחלב שהוא גזירה מדרבנן משום בשר בחלב, המנויה כבר כמצוה מדאורייתא.⁵ והנה, אם משמעות דברי הרמב"ם היא כפשוטה, שמצוות דרבנן אינן אלא יישומים שונים (=התפרטויות) של "לא תסור" ותו לא (כך הבין הרמב"ן בדעתו כפי שנראה להלן), היינו מצפים שעיקר מתקפתו תתנהל במישור השני (שאינן למנותן מפני שהן כלולות כבר ב"לא תסור"). למרבה הפלא, הרמב"ם אינו מתייחס כמעט לטיעון בערוץ הזה, והשורש השביעי או טיעונים מסוגו כלל לא מוזכרים במהלך דבריו כאן. זוהי העובדה הבולטת ביותר במהלך דברי הרמב"ם בשורש הראשון. יש לחדד זאת אף יותר: כפי שנראה, הרמב"ם מוכן להבליג על הכללת מצוות אלו בכלל "נאמרו בסיני", משום שבמידה מסוימת הן נאמרו בסיני באמצעות "לא תסור". למרות זאת הוא אינו מקשה מהצד השני של המטבע, שאם אכן הם כלולות ב"לא תסור" אזי אין למנותן בנפרד.

פירוט הטיעונים

בתחילת דבריו, הרמב"ם מתייחס לעמדת בה"ג והנוהים אחריו, שמנו מצוות דרבנן, כמו נר חנוכה, מקרא מגילה, מאה ברכות, הלל ועוד, בכלל תרי"ג המצוות. הרמב"ם טוען כי מה שהביא את בה"ג למנות את המצוות הללו היא העובדה שאנו מברכים גם עליהן בנוסח "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו", לשון המבטאת את העובדה שגם עליהן נצטוונו מן הקב"ה (כלומר מן התורה). מקור הדברים הוא בסוגיית הגמרא (שבת כג ע"א) שדנה על ברכת הדלקת נרות חנוכה בלשון "וציוונו", ושואלת: "היכן ציוונו?", ומשיבה: "מ"לא תסור". כלומר, לדעת הרמב"ם יוצא שבה"ג מונה מצוות דרבנן מפאת היותנו מצווים על קיומן בתורה. אם אכן כל מצוה דרבנן יש לה תוקף של דאורייתא, שהרי היא נלמדת מ"לא תסור", אזי יש מקום לכלול אותה במניין המצוות. לדעת הרמב"ם שיטתו של בה"ג נגזרת מעמדתו העקרונית ביחס לסמכות חכמים.

⁵ יש מקום לטענה שאם אכן הבנת הרמב"ם היתה שהמצוות דרבנן כלולות במצוה דאורייתא כלשהי, לא היה כלל מקום לשורש הראשון, שכן הוא כולו לא היה אלא ביטוי פרטי לשורש השביעי.

הרמב"ם, אשר מקבל את העמדה הזו של בה"ג ביחס לסמכות חכמים, מעלה בדבריו כנגד בה"ג כמה טענות, מהן פרשניות ומהן מהותיות (אך אף אחת מהן אינה קשורה לשורש השביעי, וכנ"ל). אנו נעקוב כאן אחרי הרמב"ן, אשר חילק את טענות הרמב"ם נגד בה"ג לארבע קושיות:

קושיה 1 (עמ' טז) - במימרא של ר' שמלאי נאמר מפורשות שתרי"ג המצוות בהן הוא עוסק "נמסרו למשה בסיני". מכאן ברור שהמניין הזה אינו כולל מצוות דרבנן, שכן אלו לא נמסרו שם למשה אלא חודשו מאוחר יותר במהלך ההיסטוריה. זוהי קושיה פרשנית על בה"ג, מכוח דברי ר' שמלאי. כאמור, על קושי זה מוכן הרמב"ם עצמו להבליג, ולהסתפק בייחוס מצוות אלו לסיני באמצעות "לא תסור".

קושיה 2 (עמ' לח) - לשיטת בה"ג הסובר כי יש למנות גם מצוות דרבנן, היה עליו להיות עקבי ולמנות גם את כל שאר המצוות מדרבנן, כמו עירוב ונטילת ידיים. הרמב"ם מחדד את קושייתו, ואומר שאם אכן המקור של בה"ג הוא מסוגיית שבת הנ"ל לגבי "לא תסור", או אז בודאי כל המצוות דרבנן צריכות להיכלל בציווי זה. מאידך, הרמב"ם מוסיף בסוף השורש שאם אכן היה בה"ג מונה את כל המצוות מדרבנן מפני שהן נכללות ב"לא תסור", מניין היה עולה לאלפים, ובודאי לא מסתכם בתרי"ג בלבד (אלא שבה"ג לא מנה את כולם). לדעת הרמב"ם זוהי ראייה לכך שמצוות דרבנן כלל אינן נכללות במניין. כאן הרמב"ם טוען כי שיטתו של בה"ג אינה רק נגד פשט דברי ר' שמלאי, אלא היא גם מכילה סתירה פנימית, כמובן מתוך הכורח לעמוד במניין הכללי של תרי"ג מצוות.

קושיה 3 (עמ' מב) - מדוע בה"ג לשיטתו לא מונה בכלל לאוויין דרבנן (כמו שניות לעריות), אלא אך ורק מצוות עשה? זה נראה כמו המשך לקושי הקודם. לאחר שטען שהיה על בה"ג למנות את כל ה'עשין' מדרבנן, הוא מוסיף שהיה עליו למנות גם את ה'לאוין' מדרבנן.⁶

שוב, זוהי קושיה פרשנית מדברי ר' שמלאי המהווה המשך לקושיה הקודמת, ותו לא. ההפרדה בין שתי הקושיות הללו, הן אצל הרמב"ם והן בתיאור של הרמב"ן (שראה בהן שתי טענות שונות), זוקקת בירור, ואנו נרחיב על כך בפרק הבא, כאשר נעסוק בדברי הרמב"ן.

⁶ כמובן גם לגבי הלאוין יש ליישם את התוספת שהרמב"ם מוסיף בסיכומו לדבריו בשורש, שאם בה"ג ימנה את כל הלאוין דרבנן הם יעלו לאלפים.

קושיה 4 (עמ' מב) - לאחר הדיון על מצוות עשה מדרבנן, הרמב"ם מוסיף שכל התקנות של הנביאים שנתקנו אחר תקופת משה רבנו⁷ גם הן בעלות תוקף מדרבנן, ומביא לכך ראיות מסוגיות הש"ס. אם כן, אין כל מקום למנותן, שהרי הן לא ניתנו בסיני אלא תוקנו מאוחר יותר.⁸

לאור קביעה זאת, טוען הרמב"ם כי אין להגן על בה"ג ולומר שיש למנות מצוות מדברי קבלה (כמו פורים), שכן אלו הן מצוות דרבנן. ברור שאין כוונת הרמב"ם בהעלאת אפשרות זו להציע הסבר מקיף בדעת בה"ג, שהרי בה"ג מונה גם מצוות דרבנן ממש, כאלו שבודאי אינן מדברי קבלה (כמו נר חנוכה ומאה ברכות).⁹ יתר

7 לגבי תקנותיו של משה עצמו, כבר דנו הפוסקים האם הן נחשבות דאורייתא או דרבנן. ראה, למשל, השגות הרמב"ן לשורש השני (עמ' פד-פו), וכן רמב"ם פ"א ה"א מהל' אבל (והשווה פ"י הי"ב מאישות), ועוד. לדיון כללי ראה התקנות בישראל, הרב ישראל שציפנסקי, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"א, חלק א פרק ראשון, בעיקר עמ' קלא והלאה, ומראי המקומות שם. והנה בספר כלי חמדה, פ' דברים אות ה, הוכיח מלשון הרמב"ם כאן שתקנות משה הן מדאורייתא, וצע"ק מהל' אבל הנ"ל (וכן משמע מרש"י מגילה יז ע"ב). והרמב"ן בהשגותיו לשורש השני (עמ' פו והלאה) כותב מפורשות שתקנות משה הן מדרבנן, ומביא ראיות לכך, ע"ש.

ולכאורה היה מקום לדחות שהרמב"ם נקט "שתקנו אחר משה" הוא רק לאפוקי מהמצוות שבתורה, שגם אותן קיבלנו ממושה. אולם מדבריו לאחר מכן משמע לא כך, שכן הוא ממשיך ודן במקרא מגילה שהוא תיקון נביאים, ואומר שדבריו שהוא אחרי משה נועדו להוכיח שהוא לא מדאורייתא. כלומר כל הדיון הוא על תקנות ולא על מצוות, אם כן סביר שגם לגבי משה מדובר בתקנות. ואולי יש לדחות, ואכ"מ.

8 אמנם לא לגמרי ברור מדוע הרמב"ם מנסה להוכיח בטענתו שמעמדן של מצוות אלו הוא דרבנן. לכאורה עניין זה מוסכם גם על בה"ג, וכל הדיון הוא אך ורק על הכללתן של מצוות אלו במסגרת מניין המצוות.

ובדוחק אפשר אולי להסביר שכוונת הרמב"ם להוציא מהדעה שדברי קבלה כאילו נמסרו מסיני, שכן גם הם בנבואה מפי הקב"ה עצמו (כמו הלמ"מ). אמנם במאמר על השורש השני נראה שהרמב"ם סובר שגם הלמ"מ אינה 'דאורייתא', שכן לפי הרמב"ם משמעות המונח 'דאורייתא' היא: מה שמצוי בתורה עצמה, ולא דווקא מה שניתן מהקב"ה.

לעצם השאלה האם תקנות נביאים הן הלכות דרבנן, ראה גם בהשגות הרמב"ן לשורש השני עמ' פד-צד, ודברי היראים במצוה תכט (שיובאו להלן בבפרק ח). שניהם סוברים שאלו הן הלכות דאורייתא. ראה למשל במשנ"ב סימן תרצב ס"ק טז בשם הפמ"ג שהסתפק אם קרא מגילה ביום אפשר שספקו לחומרה משום שחובתה מדברי קבלה.

9 אמנם בגמרא (מנחות מג ע"ב) מביא ר"מ כמקור לדין מאה ברכות פסוק מן התורה ('ויעתה ישראל'), ובה"ג עצמו בסוף הלכות ברכות הביא את הדרשה הזו. אולם מקובל שהיא אסמכתא. והנה במדרש רבה (סו"פ קרח, ועיין טור או"ח סי' מו) איתא שדוד תקן מאה ברכות, ואפשר לומר שלדעת בה"ג היא מדברי קבלה. אולם הרמב"ם ודאי נוקט שהיא תקנת חז"ל, ראה הל' תפילה פ"ז הי"ד. על כן, ברור שהרמב"ם עצמו ודאי לא התכוון להציע יישוב כזה לשיטת בה"ג, וזו רק הצעה חלקית. להלן נראה שגם הרמב"ן לא מציע הסבר כזה לשיטת בה"ג, גם בה"ג עצמו ודאי לא התבסס על כך (ראינו שהוא מנה מצוות דרבנן רגילות, כמו נר חנוכה. והוא לא מנה מצוות אחרות

על כן, בה"ג אינו מונה מצוות אחרות מדברי קבלה (כמו עירובין ונטילת ידיים).¹⁰ מעבר לכך, ראינו למעלה שהרמב"ם מבין את שיטת בה"ג כמבוססת על הבנה ב"לא תסור", בלי קשר לשאלת מעמדן של מצוות מדברי קבלה. ברור אם כן שהרמב"ם כאן רק מוסיף ושואל שאלה צדדית. באופן מדויק יותר ניתן לומר כי הוא מרחיב את השאלה הכללית שלו, ומראה שאפילו המצוות מדברי קבלה שמנה בה"ג אינן נמלטות מן הבעייתיות הזו.

טענות הרמב"ם בנקודה זו מחולקות לשתיים: א. דברי קבלה הם דינים מדרבנן, ועל כן אין למנותם (הוא מוכיח זאת מקביעת הגמרא שמצוות עירובין תיקן שלמה המלך, כלומר שזוהי מצוה מדברי קבלה, ונחשבת כמצוה מדרבנן). זהו המשך לטענות הרמב"ם בקושיה השניה לעיל, שאין למנות מצוות עשה דרבנן. ב. כמה מצוות דרבנן מאלו שמנה בה"ג מתפרטות ממצוה דאורייתא, ועל כן אין למנותן. הסיבה לכך היא שמצוות אלו, על אף שהן מדאורייתא, אינן מצוות עצמאיות. לדוגמה, בה"ג מונה הלבשת ערומים, הנלמדת מפסוקים בישעיהו (נח): "כי תראה ערום וכיסיתו", בעוד שאין למנותה מפני שהיא (יחד עם עוד כמה פרטים) נלמדת ממצוות עשה דאורייתא (דברים טו, ח): "פתוח תפתח את ידך... די מחסורו אשר יחסר לו" (ראה עמ' טז).

הרמב"ם כאן תוקף את בה"ג למעשה מכוח העיקרון שבשורש השביעי, שהמצוה דרבנן אותה הוא מונה כלולה כבר במצוה מנוייה אחרת (אמנם לא מצוות "לא תסור"). דא עקא, דווקא היזקקות זו לשורש השביעי מחזקת את הקושי שהצגנו למעלה: מדוע הוא אינו מעלה ביחס לשיטתו הכוללת של בה"ג את הקושי שמצוות דרבנן נכללות ב"לא תסור"? אפילו לגבי "כי תראה ערום" הוא מעלה רק את הכפילות עם המצוה דאורייתא של "די מחסורו", ומתעלם מההיכללות במצוות "לא תסור"!

אם כן, שלושת הקשיים הראשונים היו טכניים-פרשניים. כאן עולה לראשונה, אם כי רק בהקשר מאד ספציפי, גם כיוון הטיעון השני שהוזכר למעלה (הטיעון

מדברי קבלה, כמו נטילת ידיים ועירובין).

10 אפשר אולי לומר שלא כל מה שנקבע בתקופת התנ"ך בהכרח נחשב דברי קבלה. בסוגיית מגילה (יד ע"א) משמע שתקנת מקרא קריאת המגילה בפורים היא היחידה שהיא באמת מדברי נביאים: תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה.

הסיווגי, שמסתמך על השורש השביעי). יש לשים לב ללשונו של הרמב"ם בתחילת דבריו כאן: "וזה הוא שנעלם מזולתנו", שמיד אחריה הוא מביא את הקושיה המהותית בדבר הכפילות. נראה מכאן שהוא קושר את שני כיווני המתקפה הללו זה לזה. תובנה זו מציעה לנו רמז ראשוני באשר לדרך להבין את שיטת הרמב"ם בשורש זה, ובדין מצוות דרבנן בכלל, ואנו נרחיב בה להלן.

סיכום התמונה העולה מכלל דברי הרמב"ם בשורש זה

כאמור, הרמב"ם לא מעלה כלל בעיות עקרוניות, למשל: כיצד ניתן למנות מצוות דרבנן במסגרת מניין המצוות, בגלל תוקפן ומעמדן השונה. מכאן נראה לכאורה שהוא אינו מניח מראש שמניין התרי"ג חייב לכלול רק מצוות דאורייתא, או שמא גם לדעתו מצוות דרבנן הן בעלות תוקף דאורייתא מכוח "לא תסור". מאידך גיסא, הרמב"ם גם לא מקשה על בה"ג את הקושיה הסיווגית המתבקשת מתפיסה זו: מדוע בה"ג מונה את המצוות דרבנן לחוד, ולא מסתפק בכך שהוא מנה את "לא תסור" הכולל בתוכו את כל דיני דרבנן. כפי שהערנו בתחילת פרק זה, לפי הבנת הרמב"ן ברמב"ם, שכל העובר על תקנה דרבנן עובר על לאו ד"לא תסור", קושייתו העיקרית על בה"ג היתה צריכה להיות מכוח השורש השביעי. המסקנה המתבקשת היא שהרמב"ם אינו מבין כך את המצוות דרבנן. זהו רמז ראשון לכך שהרמב"ם סובר שתקנות דרבנן אמנם יונקות את תוקפן מלאו ד"לא תסור", אולם יש להן תוכן עצמאי ומעמד הלכתי נמוך יותר (הלכות דרבנן). אנו נפרט יותר בהמשך.

הערה מדברי הרמב"ם על מצוות הלל

בתוך דבריו מעלה הרמב"ם אפשרות להסביר את דעת בה"ג ביחס למצוות נר חנוכה. הוא מציע שאולי סברתו היא שיש ציווי מראש בתורה על התייחסות לאירועים היסטוריים מסויימים שיתרחשו בעתיד. למשל, הקב"ה מצווה אותנו בסיני שכאשר נילחם עם היוונים בעתיד וננצח, נדליק נר חנוכה. הרמב"ם דוחה זאת על הסף, באמרו שאף אחד לא מעלה אפשרות תמוהה כזו על דעתו.¹¹

11 אמנם הרמב"ן (עמ' ל) מעלה אפשרות לומר כך, וצ"ע. ראה גם במאמרו של הרב יהודה צבי שטמפפר, 'הנצטוינו בתורה לחוג את החנוכה?', נרו יאיר - קובץ מאמרים לחנוכה לזכרו של עודד

היה מקום להעלות אפשרות שונה, פשוטה יותר, לפיה ניתן לנו בסיני ציווי כללי, ונר חנוכה הוא רק יישום מסויים שלו. למשל: התורה מצווה שכאשר ננצח במלחמה כלשהי נקבע מועד עם הלכות מיוחדות לפירסומי ניסא. מן הציווי הכללי הזה ניתן לגזור חובות ספציפיות כפי שיקבעו חכמים בכל הקשר היסטורי לפי העניין. בתיאור כזה נראה כבר סביר יותר לסווג את מצוות חנוכה ופורים כמצוות דאורייתא, וקשה יותר לדחות זאת על הסף. יש להעיר שקיימות לכך כמה דוגמאות בראשונים, כמו חובת אמירת הלל והודאה על ניצחון.¹² תפיסה כזו עולה בהקשרים שונים שבהם מצינו (לפי חלק מהראשונים) שהתורה "מסרה הדבר לחכמים".¹³ אם כן, מדוע הרמב"ם אפילו לא מעלה זאת כאפשרות בביאור דעת בה"ג? מדוע הוא מציע דווקא את האפשרות הדחוקה והתמוהה הנ"ל? לכאורה בשיטת בה"ג זה בהחלט יכול להיות הסבר אפשרי.¹⁴

להלן נעסוק במניינו של הרמב"ם למצוות דרבנן, ונראה שהוא עצמו מחלק בין מצוות הלל למצוות נר חנוכה על פי סברא כזו. הוא סובר שתיתכן מצוה שניתנה

חמדי ע"ה, אריאל דוד ויוסף פרחי (עורכים), מכון משנת הרמב"ם וישיבת מאור טוביה במצפה יריחו, תשע"ג. יש לתהות מדוע הוא מתעלם שם מהאפשרות שנעלה מיד.

12 בחנוכה יש חובת הלל "משום ניסא" (ערכין י ע"ב). ובפסחים קיז ע"א נאמר: "נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", וברש"י שם פירש: "כגון חנוכה", וכן ברשב"ם שם. לשיטתם הנביאים תקנו לומר הלל בשני מועדים: בכל פרק, כלומר ברגלים, ועל כל צרה שיגאלו ממנה, וזה מיושם בחנוכה. לדעת בה"ג (ולהלן נטען שגם לדעת הרמב"ם) חנוכה נכלל בתקנה זו בכלל "פרק" יחד עם הרגלים, ו"צרה" היא קטגוריה המיועדת לאמירת הלל חד פעמית בעת הצלה מכל צרה עתידית (ראה חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם, הלכות חנוכה פ"ג ה"ו).

13 ראה למשל בספרו הנ"ל של הרב צציפנסקי (לעיל הערה 7), כך א, עמי נא והלאה. ראה גם מאמרו של הרב יונה עמנואל, המעין, טבת-ניסן תשל"ה, ובהשלמה בגליון ניסן תשל"ז, שאוסף דוגמאות רבות מאד לעניין זה.

14 ובאמת מצינו במפרשים שטענו שמצוות חנוכה ופורים יסודן בדאורייתא, מטעם כזה. למשל, החתם סופר טוען שההלל בפורים (=קריאת המגילה, "קריאתה זו הללה", ראה מגילה יד ע"א) הוא דאורייתא, מכיון שניצלנו ממיתה לחיים, והגמרא במגילה (שם) לומדת את חיוב ההלל בק"ו מיציאת מצרים: מה מעבדות לחירות כן, ממיתה לחיים לא כל שכן?! בשו"ת חת"ס (ח"ב יו"ד סי' רלג ד"ה 'וכבר הארכת') טוען שמכיון שק"ו הוא אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, אזי כל מה שנלמד ממידה זו הוא בעל מעמד של דאורייתא. כך הוא מסביר את שיטת בה"ג הנדונה כאן. אמנם בשאר המצוות דרבנן שמונה בה"ג קשה להבין כך, ולכן לא סביר שזהו ההסבר בשיטתו. אמנם החת"ס מעיר בסוף שמשיקול זה עולה שקריאת מגילה והלל היו צריכים להיכלל במצוות סיפור יציאת מצרים, ולא להימנות כמצוה עצמאית. ראה גם מאמרו הנ"ל של הרב יהודה צבי שטמפר ששוקק בשיטת רס"ג וטוען שרס"ג סובר שחנוכה רמוז בתורה.

מראש בצורה כללית וישומיה יפורטו בשעתם (ודווקא בעקבות שיטתו ההלכתית של בה"ג, ראה שם). מדוע אם כן הוא לא נתן תשובה כזו לשיטת בה"ג לכל הפחות כלימוד זכות על מנייתו את המצוות הללו ולפחות את ההלל?

סיכום

במהלך כל הדיון ראינו כי הרמב"ם ממאן באופן עקבי לתקוף את בה"ג מן הזווית של השורש השביעי. זאת על אף שבכמה נקודות היה מתבקש לעשות זאת. מה עוד שבהקשרים צדדיים אכן עולה מתקפה מן הטיפוס הזה (כמו לגבי "די מחסורו"). אנו נשוב לקושיה משמעותית זו לאחר שנרחיב בדעת הרמב"ם בשאלת סמכות החכמים.

נראה כי הרמב"ם לא מעלה אפשרות כזאת בדעת בה"ג, מכיון שלפי אפשרות זו אין כל הגיון למנות את המצוות הללו כמצוות עצמאיות. אם זה היה ההסבר, כי אז היה עלינו למנות רק את המצוה דאורייתא שממנה הן נגזרות (כמו מצוה לקבוע זכר לכל ניצחון), ולהתייחס למצוות אלו רק כיישומים ספציפיים שלה. זהו גופא העיקרון אותו קובע הרמב"ם בשורש השביעי, שלא מונים יישומים שונים של אותה מצוה (אפילו אם הם כתובים במפורש בתורה, וכל שכן לגבי חנוכה ופורים). אם כן, טענתו זו של הרמב"ם כנגד בה"ג אכן נראית חזקה מאד. כפי שראינו, מסיבה דומה הרמב"ם גם לא מציין את ההלל כמצוה דרבנן בפני עצמה.

פרק ג. עיון בדברי הרמב"ן בהשגות

מבוא

פרק זה עוסק בדברי הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה. הדברים ארוכים, מורכבים ומסתעפים לנושאים רבים (ולפעמים נראים כמכילים סתירות פנימיות), ולכן קשה יהיה לנו למצות את הדיון בהם במסגרת זו. אנו נתאר את דברי הרמב"ן בקצרה, ונפרט מעט בעיקר בנקודות הנוגעות לדיון שערכנו עד כאן. הדיון כאן מוצג לפי ארבעת הקושיות שמציג הרמב"ם כלפי בה"ג כפי שנמנו למעלה.

יישוב הקושיה הראשונה של הרמב"ם

הרמב"ם טען כלפי בה"ג שמלשון המימרא של ר' שמלאי מוכח שלא מונים מצוות דרבנן, שכן ר' שמלאי מתבטא בלשון כזו: "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני". הרמב"ן מציע ארבעה נימוקים שיכולים להציל את שיטת בה"ג מקושייתו הראשונה של הרמב"ם:

1-א: (עמ' יז) גירסת בה"ג במימרא של ר' שמלאי לא היתה כפי המופיע אצל הרמב"ם: "תרי"ג מצוות נמסרו לו למשה בסיני", אלא: "תרי"ג מצוות נצטוו ישראל", וזו לשון הכוללת גם מצוות דרבנן (שהרי גם עליהן מברכים "וציוונו", כלומר שאנו מצווים עליהן מפי הגבורה ב"לא תסור").

אמנם כבר העיר על כך ר' עזריאל הילדסהיימר בפירושו לבה"ג (והאריך בזה גם הריפ"פ בהקדמת ספהמ"צ לרס"ג בדבריו על השורש הזה). יתר על כן, הוא גם מזכיר שם שבסוף מניין המצוות שבהקדמתו בה"ג כותב במפורש שכל המצוות הללו נתקבלו מסיני. על כן נראה שטיעון הגנה זה אינו הולם לשיטת הבה"ג עצמו.¹⁵

הרמב"ן מוסיף שגם אם הנוסחה הנכונה בבה"ג היא כפי שמופיע ברמב"ם ("נמסרו לו למשה בסיני"), עדיין ניתן לדחות את קושיית הרמב"ם. הוא מעלה לשם כך שלושה כיווני פרשנות נוספים.

1-ב: (עמ' יז) חכמים נוהגים להציג דבריהם בלשון תורה ולתומכם בפסוקים, או

15 הריפ"פ שם הסביר שכנראה לרמב"ן היתה גירסה אחרת בבה"ג, שרבו בו הנוסחאות.

להתייחס אליהם בנוסח "אמר רחמנא" כדי לחזק אותם, וע"ש ראיותיו. כוונתו כנראה היא לומר שמה שכתב ר' שמלאי שהמצוות "ניתנו מסיני" הוא רק דרך למתן חיזוק למצוות דרבנן, ולא קביעה מהותית.¹⁶

בנקודה זו יש לשים לב לדברי הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ב ה"ט. הרמב"ם קובע שם שבי"ד שתקנו תקנה או גזרו גזירה, צריכים להודיע בלשון התקנה עצמה שזוהי אינה מצוה מן התורה, אלא מן התורה הוא מותר ורק מדרבנן הוא נאסר. הרמב"ם כותב שאם הם לא עשו כן הם עוברים על "בל תוסיף" או "בל תגרע". נראה משם שהרמב"ם נוקט שאסור לערב לשון תורה במסגרת תקנות וגזירות של חכמים, ויתכן שגם כאן הוא נאמן לשיטתו זו. לכן כשנקט ר' שמלאי לשון "נמסרו לו למשה בסיני" ברור היה לרמב"ם שכוונתו היא רק לאיסורי תורה ולא לאיסורי דרבנן.¹⁷

יתכן שהרמב"ן כאן חולק על כך, והוא סובר כדעת הראב"ד בהשגותיו שם. הראב"ד תומך את טענתו כנגד הרמב"ם בדיוק בעובדה שציין כאן הרמב"ן, שלפעמים חכמים עושים חיזוק לדבריהם כשל דברי תורה ממש. גם הרשב"א והריטב"א ר"ה טז ע"א (במחלוקתם נגד תוד"ה 'ותוקעים', שם רע"ב) סוברים כנראה שאין בכך איסור.¹⁸

1-ג: (עמי יז) חז"ל, וכך גם דרכה של התורה עצמה, לא תמיד דקדקו בהגדרותיהם, ונטו לאמרם על דרך הרוב ולהתעלם מהמיעוט (ע"ש בדוגמאות). הוא מביא כמה דוגמאות שישנן גם מצוות דאורייתא שלא ניתנו בהר סיני (כמו דין מקושש ובנות צלופחד ועוד), ובכל זאת לא השמיטם ר' שמלאי מחשבון התרי"ג ש"ניתנו למשה בסיני".¹⁹

16 ראה את לשון הרמב"ם עצמו בתחילת השרש השלישי, שם הוא רומז שלשון "סיני" מכוונת כנגד כל המצוות דאורייתא, ולא דווקא אלו שנאמרו בסיני, וכותב כך: כי מצוות שאינן נוהגות לדורות אין קשר להן בסיני, הן שנאמרו בסיני או בזולתו. ואמנם כוונה באמרם 'בסיני' לפי שעיקר התורה שנתנה היה בסיני, והוא אמרו יתעלה: "עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך"... ומצווה שאינה נוהגת לדורות אינה לנו 'מורשה', שאמנם ייקרא ירושה מה שיתמיד לדורות...

17 טענה זו רלוונטית בין אם נאמר שלפי הרמב"ם כל עבירה על דין דרבנן היא איסור תורה מצד "לא תסור", ובין אם לאו.

18 במגדל עוז שם קשר זאת לשאלה האם נצרכת כוונה כדי לעבור על "בל תוסיף", ואינו מוכרח.

19 עיין בריפ"פ על שורש זה שהביא כמה דוגמאות נוספות.

מסתבר לומר כי הרמב"ם עצמו סבור שכל המצוות דאורייתא ניתנו למשה בסיני, שלא כמו המצוות מדברי קבלה או מדרבנן. העובדה שחלק מהן מוצגות בתורה כאילו הן נאמרו בפועל (מבחינה היסטורית, ולא עקרונית) בזמן אחר, היא בעיה פרשנית, אולם לפי הרמב"ם באופן מהותי כל התורה ניתנה לנו מסיני.²⁰ הדבר תלוי בתפיסת התורה עצמה, כלומר כיצד תופסים את מתן תורה ואת מעמדו התיאולוגי והפרשני, וביחסן של התפיסות הללו להתרחשויות ולציוויים בהצגתם ההיסטורית (מה שהתורה מציגה אותם כאילו התרחשו/נאמרו קודם או אח"כ).
אנו נדון בכך במאמרנו לשורש השני.

1-1: ד (עמ' יח) עוד טוען הרמב"ן בביאור שיטת בה"ג שמכיוון שמברכים על מצוות אלו "וציוונו", כלומר שנצטוונו עליהן ב"לא תסור", הרי הן חשובות כמצוות שנצטוונו עליהן בסיני. לכן בה"ג מנה אותן בכלל התרי"ג, ור' שמלאי בדבריו כלל גם אותן בלשון "נמסרו למשה בסיני". טענה זו חשובה לבירור המחלוקת שייעשה בהמשך, ולכן נדון בה כאן מעט יותר.

לכאורה, מה שנקבע כאן הוא עיקרון פרשני לגבי המילים "נמסרו לו למשה בסיני", ולא דווקא עיקרון מהותי (שתוקפן של מצוות דרבנן הוא כשל דאורייתא, שהרי לפי הרמב"ן תפיסה זו מוסכמת גם על הרמב"ם). אמנם מלשון הרמב"ן עולה שכוונתו היתה להצביע גם על העיקרון המהותי: הברכה של "וציוונו" מעידה שהחיוב לקיים את המצוות דרבנן הוא מכוח "לא תסור". רק אגב אורחא הוא מסיק את העיקרון הפרשני שלפיו כל מצוה כזו נאמרה למשה בסיני דה-פקטו, ולכן ניתן להכלילה במניין המצוות.²¹

הרמב"ן, אם כן מבסס דבריו על שני יסודות אותם הוא חושף בדברי בה"ג:

20 ראה לעיל הערה 16.

21 על הסבר זה, לפיו חכמים יונקים את סמכותם לחוקק מ"לא תסור", מקשה הרמב"ן את כל קושיותיו, כפי שפירטנו לעיל. מכאן מוכח בעליל שבכוונתו כאן לטעון גם שתוקפן של מצוות דרבנן הוא מדאורייתא, ולא רק להציע עיקרון פרשני גרידא.

אמנם מעצם הנפ"מ שהוא מביא, שבועה לא תחול על מצוות דרבנן, אין להביא ראיה שהוא מתכוין לטעון שהתוקף ההלכתי יהיה כשל דאורייתא. הדבר תלוי בשאלה האם שבועה אינה חלה על דבר מצוה מדאורייתא מפני חומרתה, או שמכיון שהיא נאמרה בהר סיני הרי היתה שבועה שחלה עליה שם, ואין שבועה חלה על שבועה. לפי האפשרות השנייה יתכן שגם אם תוקף המצוות דרבנן אינו דאורייתא, בכל זאת בגלל העיקרון הפרשני הקובע שהן נאמרו בסיני (כפירוט של "לא תסור"), יוצאת גם ההשלכה ההלכתית ששבועה לא תחול עליהן. ובאמת הפוסקים נחלקו אם שבועה חלה על איסור דרבנן.

א. היסוד הפרשני: מכיון שמצוות דרבנן כלולות ב"לא תסור", ניתן להתייחס אליהן בלשון "נאמרו לו למשה בסיני".

ב. היסוד המהותי: תוקפן של המצוות דרבנן הוא כמצוות דאורייתא, ולכן ניתן למנותן. מסיבה זו ר' שמלאי יכול היה לומר עליהן שגם הן ניתנו בסיני. מלשון הרמב"ן עצמו בדבריו כאן נראה שהוא לא מבחין בין שני היסודות הללו. בתוך דבריו הוא טוען: "ואין הפרש ביניהם באמירתם סיני (היסוד הפרשני), אלא שזה בפרט וזה בכלל" (היסוד המהותי). משמע מדבריו אלו שהוא מבין שלפי בה"ג המצוות דרבנן נכללות ב"לא תסור", ולכן הן "נאמרו לו למשה בסיני". אולם הקשר בין שתי הטענות הללו אינו הכרחי, וניתן להציג זאת בשני כיוונים מנוגדים:

1. לפי הבנת הרמב"ן עצמו בדעת הרמב"ם כל המצוות מדרבנן מתחייבות מ"לא תסור" ובעצם נכללות באיסור זה כמו פרטים בכלל (אנו נכנה זאת להלן 'התפרטות'). הוא סובר שמעמדן של הלכות דרבנן הוא כשל הלכות דאורייתא, ובכל זאת הוא אינו מוכן לפרש שר' שמלאי מתייחס גם אליהן (להלן נראה את הסיבה). יתכן שבה"ג חולק עליו רק במישור הפרשני, ולדעתו עדיין ניתן לכלול אותם בדברי ר' שמלאי. לפי הצעה זו המחלוקת בין הרמב"ם לבה"ג היא רק פרשנית.

2. תיתכן הבנה אחרת בביאור שיטת הרמב"ם, שנאריך בה להלן, שמצוות "לא תסור" אינה מחייבת את המצוות דרבנן באופן ישיר, אלא שניתן להבין מכללם שכוונת התורה היא שנקיים את החובות שחכמים הרחיבו והוסיפו על מצוות התורה (אנו נכנה זאת 'הסתעפות'). על פי הבנה זו ניתן היה לפרש את בה"ג כרמב"ם עצמו, כלומר שהוא סובר שההלכות דרבנן אמנם נמסרו מסיני, שהרי הן מסתעפות ממצוות "לא תסור", אולם מעמדן ההלכתי הוא כהלכות מדרבנן שהן קלות יותר (מכיון שהן מסתעפות מ"לא תסור", ולא מתפרטות ממנו).²² המחלוקת ביניהם היא רק בשאלה האם ר' שמלאי יכול להתייחס גם

22 שני הצדדים הללו עולים כבר ביחס לפירוש דברי הגמרא עצמה (בסוגיית שבת הנ"ל) שקובעת שעל נר חנוכה (ומצוות דרבנן בכלל) מברכים "וציוונו", בגלל "לא תסור". ניתן להבין זאת כקביעה מהותית שגם על המצוות דרבנן נצטוונו בסיני ולכן תוקפן הוא כשל חיוב דאורייתא (כיסוד ב, וכהבנת הרמב"ן בבה"ג). ואפשר להבין שלגיטימי לומר לגביהן "וציוונו", אולם זו רק קביעה סמנטית (כעין הדיון האם גר שמביא ביכורים יכול לומר "אשר נתת לי", או לקרוא לאברהם

למצוות אלו, כלומר מחלוקת פרשנית בלבד.

מדוע אם כן הרמב"ן עצמו קושר את שתי הטענות הללו? מדוע הוא לא מסתפק בהצבעה על המימד הפרשני במחלוקת, ומרגיש מחוייב להוסיף את הטענה אודות התוקף ההלכתי שיכולה בהחלט להיות טענה מוסכמת על שני הצדדים? אנו נשוב לקושיה זו לאחר שנרחיב בדעת הרמב"ן בשאלת סמכות החכמים.

סיכום ומעבר לקושיות השניה והשלישית של הרמב"ם

הרמב"ם בשורש זה תוקף את בה"ג ב'תנועת מלקחיים' לוגית: מחד, הוא אינו רואה הצדקה לכלול מצוות דרבנן במניין המצוות, שהרי בלשונו של ר' שמלאי מפורש שהוא כולל רק את המצוות שנמסרו למשה בסיני. מאידך, אם אכן הוחלט למנות אותן מסיבה כלשהי, כי אז יש למנות את כולן (מה שאינו אפשרי שכן מניין היה עולה לאלפים).

והנה, כל דברי הרמב"ן עד כאן מעלים כמה וכמה נימוקים מדוע למנות גם מצוות דרבנן. אך לפי כל ההסברים, אנו נקלעים מיד לקרן השנייה של מתקפת הרמב"ם על בה"ג (הקושיה השניה והשלישית): אם אכן מונים גם מצוות דרבנן, מאיזו סיבה שלא תהיה, מדוע בה"ג אינו מונה את כל המצוות דרבנן (שאר העשין והלאוין מדרבנן)? אמנם הסיבה לכך היא שהמניין ייצא הרבה יותר מתרי"ג, אולם זה עדיין אינו הסבר מהותי. לשון אחר: מדוע ר' שמלאי עצמו לא כלל במניינו גם את כל שאר המצוות דרבנן? כיצד מבין בה"ג את הקריטריון שלפיו ר' שמלאי עצמו בחר את המצוות מדרבנן שנכללו במניין המצוות מתוך כלל המצוות דרבנן שישנן בהלכה?

כאמור, בקושיה השניה הרמב"ם מתייחס למצוות עשה מדרבנן ובקושיה השלישית ללאוין מדרבנן. וכבר הערנו למעלה כי דברי הרמב"ם והרמב"ן ביחס לשתי הקושיות הללו טעונים ליבון, וזאת מארבע סיבות:

א. מדוע הם רואים בקושיה השניה והשלישית קושיות שונות ומפרידים את הדיון לגביהן. זאת ועוד, בדברי הרמב"ם עצמו מצוי קטע (העוסק במצוות מדברי קבלה) החוצץ בין שתיהן. הרמב"ן מחלק את הדיון, ואף מציע לשאלות

"אבינו". כל אלו הן שאלות סמנטיות ולא מהותיות). לפי הבנה זו, תוקפן של המצוות הללו הוא נמוך יותר מאשר תוקף דאורייתא: הוא רק "דרבנן" (כיסוד א בלבד, וכהבנתנו ברמב"ם).

אלו תשובות שונות.

ב. מדוע הנקודה המכריעה ביותר במתקפה, שאילו בה"ג היה מונה את כל המצוות דרבנן היה המניין עולה לאלפים (ולא לתרי"ג), מופיעה רק בסיכום שבסוף השורש, ולא במסגרת כל אחת מהקושיות, השניה או השלישית? היינו מצפים שהיא תהיה הבסיס העיקרי והמכריע בראש המתקפה.

ג. מלשון הרמב"ם בקושיות אלו נראה שהוא עוסק רק בדוגמאות הספציפיות מאד שהוא הציג (שניות לעריות לגבי לאוין, ועירוב ונטילת ידיים לגבי עשין) ולא במכלול המצוות דרבנן. וכי צריכים אנו דוגמאות לכך שיש מצוות עשה או לאוין נוספים מדרבנן? מה משמעותן של הדוגמאות הללו בדווקא?

ד. בתוך דבריו בקושיה השלישית הרמב"ם טוען כנגד בה"ג שתי טענות שונות: מדוע הוא לא מנה את השניות לעריות כמצוה? זוהי קושיה מכוח השורש הראשון (ואולי גם השביעי); ומדוע הוא לא מנה אותן כל אחת לחוד? זוהי קושיה רק מכוח הדיון שיבוא בשורש השביעי.

לא ברור מדוע הקושיה השנייה נוגעת לכאן, הרי אין כאן ערעור על מניית מצוות דרבנן אלא ערעור שנוגע בנקודה שאינה קשורה לשורש הזה. יתר על כן, לפתע צצה כאן בסוף השורש קושיה מהטיפוס של השורש השביעי, כמו לגבי "די מחסורו". כאשר בשאר דבריו בשורש הוא לא מקשה זאת.

כעת נבחן את הדיון לגבי הקושיה השנייה והשלישית, כל אחת לחוד, ולבסוף ננסה ליישב את ארבעת הקשיים שהוצגו כאן (א-ד).

יישוב הקושיה השנייה של הרמב"ם

עוד לפני חיפוש קריטריונים והסברים מהותיים לאותן מצוות דרבנן שבה"ג בחר לכלול במניינו, יתכן שניתן לראות כאן טביעות אצבע של הטעם העקרוני למניין המצוות. בהקדמת הספר עמדנו על כמה מטרות שונות אותן ניתן למצוא אצל מוני המצוות השונים. מטרתו של הרמב"ם במניין המצוות שלו היתה ליצור שלד עבור הבניין ההלכתי שהוא מקים בספרו משנה תורה. המצוות הן ראשי פרקים (קטגוריות מארגנות) של המבנה ההלכתי כולו. נציין כי גם אצל בה"ג

מניין המצוות הוא שלד שמקדים את המבנה ההלכתי שנבנה בספרו שלו.²³ אם כן, סביר מאד שאין מקום למנות את מצוות דרבנן במסגרת כזו, שכן המניין מכיל רק ראשי פרקים עיקריים שמהם יתפרט המבנה ההלכתי כולו. המצוות מדרבנן נכללות בדרך כלל במעגל רחב סביב מצוה מדאורייתא, ולכן סביר לבחור ככותרות שנכללות בשלד רק את המצוות דאורייתא. למשל, אין טעם למנות את איסור ברירה בקנון ותמחוי בשבת, שהוא איסור מדרבנן. יש לכלול את ההלכות שנוגעות לברירה זו במסגרת איסור מלאכה הכללי בשבת.

ברם, ישנן מצוות דרבנן שאינן נכללות בשום מעגל סביב מצוה דאורייתא כלשהי. למשל, מצוות נר חנוכה. זו אינה יכולה להיכלל בשום הלכה מדאורייתא. כיצד הרמב"ם יוודא שההלכות הנוגעות למצוות דרבנן אלו לא יישכחו גם הן? תחת איזו כותרת הן ייכללו בספרו ההלכתי? לכאורה עליו לבנות עבורן קטגוריה מיוחדת, ולהכילן במניינו. זהו אמנם שיקול טכני, והוא אינו נוגע למהותן ותוקפן ההלכתי של המצוות הללו, אולם ראינו בהקדמה ששיקולים כאלו מעורבים בעריכת המבנה ההלכתי של הרמב"ם.²⁴

אם כן, כבר במבט ראשוני היינו מצפים שמצוות דרבנן מחודשות, כאלו שאינן ניתנות להכללה במעגל סביב מצוה דאורייתא כלשהי, יופיעו ככותרת נפרדת, כלומר ייכללו בנפרד במניין המצוות של הרמב"ם, גם אם לא במניין תרי"ג. אמנם עלינו לזכור שעל אף האמור לעיל הרמב"ם עצמו אינו כולל במניינו אף מצוה מדרבנן. המסקנה היא שמניינו של הרמב"ם נבנה גם על בסיס שיקולים מהותיים של מעמד המצוות, ולא רק על בסיס שיקולי סידור. במאמר ההקדמה עמדנו על כך ששני השורשים הראשונים הם בעלי אופי שונה משאר השורשים, שכן הם עוסקים בעקרונות אי-מנייה מחמת תוקף הלכתי, שהם עקרונות מהותיים ולא סיווגיים בלבד. השילוב בין שני סוגי השיקולים שעושה הרמב"ם מביא אותו לכך שהוא לא כולל אף מצוה דרבנן במניינו.

ברם, אצל בה"ג המצב הוא שונה. הוא אכן כולל במניינו מצוות מדרבנן. אמנם

23 להבדיל ממוני מצוות אחרים שהציעו סיבות אחרות, כמו המצוה לזכור את המצוות ועוד.
24 אמנם יש כאן הנחה נוספת, שלפי הרמב"ם גם ר' שמלאי מנה את המצוות מתוך אותה מוטיבציה, ואין לכך רמז בדבריו. אך כבר בהקדמה ובכמה מקומות נוספים בספר (ראה במאמר לשורש יב) רואים שבכל זאת הרמב"ם הניח כך גם בדעת ר' שמלאי. בכל אופן, כפי שכתבנו כאן, למעשה הרמב"ם משלב בשיקולים המתודולוגיים שלו גם שיקולים מהותיים.

בחינה של רשימת המצוות דרבנן שנכללו במניינו של בה"ג מעלה שמדובר אך ורק במצוות מחודשות. בשל כך, דווקא אצל בה"ג יש מקום לטענה שהכללת המצוות הללו במניינו נעשתה משיקול מתודולוגי. כאשר הרמב"ן דן בקושיה השניה, העוסקת במצוות עשה דרבנן (עמ' לח), הוא כותב מפורשות שבה"ג מנה רק מצוות עשה דרבנן שהן מצוות מחודשות, כלומר כאלו שאינן כלולות במצוות דאורייתא כהרחבות שלהן. כך נראה גם מהתייחסותו לקושיה השלישית (עמ' מב), ולהלן נדון בכך. תחילה נבחן את דבריו ביתר פירוט.

הדוגמאות שהרמב"ם הביא בקושיה השניה כמצוות עשה דרבנן שהיה על בה"ג לכלול גם אותן במניינו, הן נטילת ידיים ועירוב. גם מצוות אלו הן מצוות מחודשות מדרבנן,²⁵ ומכאן נראה לכאורה שהרמב"ם הבין את הקריטריון של בה"ג, שמונים רק מצוות דרבנן מחודשות. מסיבה זו הוא מקשה דווקא משתי המצוות הללו ולא מכל המצוות דרבנן. בכך מיושב הקושי השלישי שהובא למעלה (בסוף הסעיף הקודם).

כעת ניתן גם להבין מדוע הרמב"ם אינו מעלה את השיקול שמניין המצוות לפי בה"ג היה צריך לכלול אלפי מצוות כשיקול עיקרי בתחילת דבריו. אם אכן מדובר רק במצוות מחודשות, מניין מועט למדי. אמנם בסוף דבריו הוא מוסיף את הקושי הזה, ברם, זוהי תוספת צדדית בלבד (אפשר שהיא מתווספת לשיטתו של הרמב"ם עצמו, אשר רואה את כל המצוות דרבנן כהסתעפויות בעלות תוכן עצמאי של מצוות "לא תסור", ולכן הוא לא מבחין בינן לבין מצוות מחודשות). בכך מיושב הקושי השני שהובא למעלה (שם).

יישוב הקושיה השלישית של הרמב"ם

לאחר מכן (עמ' מב) הרמב"ן עובר לדון בקושיה 3, מדוע בה"ג לא מונה גם לאוין מדרבנן. אכן, בה"ג אינו מונה אף לא אחד דרבנן במניינו, ויתכן שהוא רואה את כל הלאוין דרבנן כפרטים במצוות דאורייתא ולא כמצוות מחודשות. אם כן, עובדה זו מתיישבת אף היא היטב עם טענתנו לעיל שלפיה בה"ג מנה רק מצוות

25 כך מקובל לסווג אותן, אף שהדבר לא לגמרי ברור. עירוב יכול להיתפס כחלק מאיסור הוצאה בשבת, ונטילת ידיים היא חלק מאיסור אכילת תרומה בטומאה (לפחות לאחד הטעמים). ראה על כך להלן.

דרבנן מחודשות.

הדוגמה העיקרית אותה מביא הרמב"ם במתקפתו היא איסורי שניות לעריות. ובאמת הרמב"ן כאן מסביר בדעת בה"ג שהוא לא מנה אותם מפני שאיסורי דרבנן אלו הם סייגים וגדרים וגזירות שלא יבוא לעבור על איסור דאורייתא, ולכן הם נכללים במצוות דאורייתא שכבר מנויות, כמו שכתבנו למעלה בביאור שיטת בה"ג.

הסוגיה העיקרית שעוסקת בשניות לעריות היא ביבמות כא ע"א, ושם הן מובאות כתקנה של שלמה המלך יחד עם עירובין ונטילת ידיים. מעניין לציין שאלו הן בדיוק שלוש הדוגמאות אותן הביא הרמב"ם במתקפתו על בה"ג. בתוספות ישנים (נדפס על הדף שם, ד"ה יעד שבא שלמה') מקשים מדוע בסוגיה המקבילה בעירובין כא ע"ב לא מוזכרות השניות לעריות אלא רק נט"י ועירוב. הם מתרצים כך: וי"ל דלא חשיב אלא דבר התלוי בחכמה ובסברת הלב. אבל הכא אין הדבר תלוי בחכמה, אלא להחמיר ולעשות סייג לתורה.

נראה שהתו"י עושה שימוש באותו יסוד שקבענו כאן: מצוות לא תעשה דרבנן לעולם אינן חידוש של חכמים, אלא הוספת סייג למצוות קיימות. בשל כך לא נדרשת בהן חכמה וסברא מיוחדות. לעומת זאת, מצוות עשה מחודשות הן ביטוי לחכמת החכמים ולסברתם, שכן שם, ישנה סיבה מחודשת לתקנה (ולא כסייג לדין קיים). באופן מהותי מצוות עשה דרבנן הן מצוות מחודשות, בעוד שמצוות לא תעשה הן סייגים והרחבות למצוות דאורייתא.

יישוב שני הקשיים הנותרים

כעת נוכל להבין את שני הקשיים הנותרים (א ו-ד) שהעלינו באשר לקושיות השניה והשלישית של הרמב"ם. שאלנו מדוע הרמב"ם מפצל את הדיון לשני חלקים: התשובה היא שקושיה שניה היא על מצוות עשה, ושם הרמב"ם תוקף את בה"ג לשיטתו: גם אם הוא מונה רק מצוות מחודשות (ומצוות עשה במהותן הן מצוות מחודשות, ולא הרחבות או סייגים למצוות קיימות), אזי היה עליו להוסיף את נטילת ידיים ועירוב, שגם הן מצוות מחודשות.²⁶

26 בדברי הרמב"ן ישנו דיון מעניין בשאלה כיצד ניתן להבין את המצוות הללו: האם הן הרחבות של מצוות קיימות, או שמא אלו הן מצוות עצמאיות, וראה להלן.

קושיה שלישית עוסקת בלאוין, ושם בה"ג לא מונה מאומה כי הוא אינו מונה מצוות שהן פרטים במצוות קיימות. אבל הרמב"ם ממשיך כאן את הקושיה הקודמת: אם אכן אין הסבר מדוע הוא לא מונה את נטילת ידיים ועירוב, המסקנה היא שהקריטריון של בה"ג אינו מניית מצוות מחודשות. מהו אם כן הקריטריון? מדוע הוא לא מונה את כל מצוות דרבנן? על כך הוא מביא כדוגמה את שניות לעריות, שכן הן מופיעות באותה סוגיה עם ערוב ונטילת ידיים, אך למעשה כוונתו היא לכל מצוות דרבנן. בשל כך, רק אחרי הקושיה השלישית הוא מעלה את הטיעון הבסיסי שאם מונים את כל המצוות דרבנן אנו עלולים להגיע לאלפים.

הרמב"ן מפצל את הדיון מאותה סיבה עצמה. הוא מראה שבה"ג נותר עקבי לשיטתו, והוא מונה רק מצוות דרבנן מחודשות. נטילת ידיים ועירוב, כמו גם שניות לעריות, אינן מצוות מחודשות, כל אחת מסיבתה היא, ולכן בה"ג אינו כולל אותן במניינו.

מנין מצוות דרבנן של הרמב"ם עצמו

עמדנו לעיל על קושי בדעת הרמב"ם, שאינו מונה מצוות דרבנן במניין תרי"ג, אף שעיקר מטרתו בכל מנין המצוות הוא לוודא שלא נשכחה שום הלכה. כיצד הוא מוודא שלא נשמטה מצוה מדרבנן שאינה קשורה במצוה מדאורייתא כלשהי? מתברר שהרמב"ם נתן דעתו לבעיה הזו, ובהקדמה למשנה תורה, לאחר שהוא חוזר על תרי"ג המצוות על פי סידורו בספר המצוות, הוא 'מונה' חמש מצוות דרבנן: "ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה, וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל כגון מקרא מגילה, ונר חנוכה, ותענית תשעה באב, וידיים, ועירובין". מתוך מאות מצוות דרבנן נראה שהוא בחר רק את אלה העומדות בפני עצמן ואינן נסמכות על מצוה כלשהי מדאורייתא, בדומה לשיקוליו של בה"ג שראינו לעיל. כאמור, אצלו יש לכך נימוק משמעותי יותר, שכן בכך הוא נותן מענה לבעיה שהעלינו בשיטת העבודה שלו. כך הוא מוודא שמצוות אלה יהיו לנגד עיניו בבואו לכתוב את ההלכות. רוב המצוות דרבנן מהוות הרחבה של מצוה שכבר נמנתה בתרי"ג ואין בהן חשש לשכחה ולכן אין צורך לפרטן כאן. בשיטתו

ברור גם מדוע לא פירט אף לא מצוות 'לא תעשה' אחת, שכן אלה לעולם יהיו הרחבות וסייגים לאיסורי תורה.

אמנם יש הבדלים בין מניינו של בה"ג לפירוט זה של הרמב"ם. הרמב"ם אינו מונה מצוות מאה ברכות, ונראה שלדעתו היא הרחבה של מצוות תפילה או ברכת המזון.²⁷ כך הוא אינו מפרט את מצוות ניחום אבלים וביקור חולים מפני שלדעתו הן הרחבה של מצוות אהבת הריע.²⁸

מצוות הלל

גם את מצוות הלל לא הזכיר, וניתן היה ליישב שהוא כתב 'כגון' ושייר עוד כמה, אלא שאז תשוב קושייתנו על מגמתו הכללית, איך יבטיח את עצמו משיכחת מצוה? והנה מיד אחר פירוט זה הוא עובר למנות שוב את כל תרי"ג המצוות, והפעם הוא מפרט את המצוות שנכללות בכל קובץ הלכות לפי סדר חיבורו (והוא שב על מניין זה כלשונו בראש כל קובץ הלכות לאורך החיבור). שני קבצי הלכות בלבד אין בהם שום מצוה מתרי"ג המצוות: הלכות עירובין (מצוות עשה אחת והיא מדברי סופרים ואינה מן המניין) והלכות מגילה וחנוכה (יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים ואינן מן המניין).²⁹ והנה פרק ג מהלכות חנוכה מוקדש כמעט כולו לדני הלל בכל המועדים, ואם כך היה על הרמב"ם לציין שיש בהלכות אלה שלוש מצוות מדברי סופרים. מדוע הוא מנה את מקרא מגילה ואת נר חנוכה ולא את ההלל? יש כאן השמטה חוזרת וברורה של מצוות הלל, שלדעת הרמב"ם

27 בחיבורו היא מובאת בהלכות תפילה פ"ז הי"ד. ראה עוד במאמרו של י"מ יעבץ, מצוות מאה ברכות וחיוב ברכות השחר, ירחון האוצר י (כסלו תשע"ח).

28 כמו שכתב בהלכות אבל פ"ד הל"א וראה נספח א למאמרנו לשורש ב.

29 שתי מצוות מהחמש שהוא מנה לא הובאו בצורה כזו בתחילת ההלכות העוסקות בהן: תשעה באב בהלכות תעניות ונטילת ידיים בהלכות ברכות. הוא לא ראה צורך למנות מצוות דרבנן בראש ההלכות, אלא כאשר לא היו לו מצוות דאורייתא למנות שם.

אמנם יש להעיר שבאותו סידור מצוות על פי סדר ההלכות, מסכם הרמב"ם כל ספר מ"ד הספרים בלשון: 'נמצאו כל המצוות הנכללות בספר זה כך וכך'. וכך הוא מסכם את ספר זמנים: 'נמצאו כל המצוות שלתורה הנכללות בספר זה חמש ושלושים, תשע עשרה מהן מצוות עשה ושש עשרה מצוות לא תעשה, ויש בו שלוש מצוות מדברי סופרים'. גם כאן הוא מתעלם ממצוות תשעה באב שכלולה בספר זה, אך זאת כשהוא מונה בפירוט שלוש מצוות דרבנן במקום לומר שיש ארבע, כמניינו בהקדמה. כמובן שגם אינו מזכיר את מצוות נטילת ידיים בסיכום ספר אהבה, שאין בו כלל מצוות אחרות שאינן ממניין תרי"ג. כנראה הוא נצמד למניין של קבצי ההלכות ואינו רוצה לחרוג ממנו, וצע"ק.

אין מקום לפרט אותה כמצוה עצמאית מדרבנן. מדוע?

נראה שלדעתו הלל הוא ישום של מצוות שמחה בימים מסוימים, ולכן אין צורך לציין אותה כמצוה נפרדת. בכל יום שיש בו שמחה אומרים הלל. כך מתבאר מתוך דבריו (ה' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ג) שימי חנוכה הם ימי שמחה והלל, למרות שבגמרא (שבת כא ע"ב) לא מוזכר עניין שמחה בחנוכה אלא "קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה". דעת הרמב"ם כנראה כדעת בה"ג שהלל של חנוכה אינו מדין גאולה מצרה אלא מדין פרק, ועל כרחנו יש בחנוכה דין שמחה כדי להגדירו כפרק.³⁰ זהו מבט משלים למה שראינו כעת: הלל הוא ישום של שמחה וזו כל מהותו, ואם מצינו הלל ביום מסוים על כרחנו שהוא יום שמחה. נמצא שהלל אינו עומד לעולם כשלעצמו ואין צורך לפרטו, שכן הוא כלול במצוות שמחה (ברגלים מדאורייתא ובחנוכה מדרבנן).

מצוות תענית

מניית הרמב"ם את תענית תשעה באב בין מצוות אלו מעוררת שני קשיים: מדוע פירט את תענית תשעה באב ולא את כל ארבע תעניות החורבן? ובנוסף, הרי התעניות הללו אינן מחייבות לדורות בכל מצב, ולמעשה חיובן ברוב הזמנים תלוי במנהג, וכאן מפרט הרמב"ם רק תקנות מחייבות. לכאורה ניתן ליישב קושי אחד באמצעות השני, שכל הצומות אכן חיובים אינו קבוע, ורק תשעה באב חיובו קבוע ולכן רק הוא פורט כאן. אלא ששאלה זו נתונה במחלוקת הראשונים ודעתו של הרמב"ם בה צריכה בירור.

המשנה (ר"ה יח ע"א) מפרטת ששה חודשים שיצאו בהם שליחי בית הדין כדי להודיע לתפוצות מתי נקבע החודש, אלו החודשים שבהם יש מועדים ולכן חשוב לדעת את התאריך המדויק. אחד החודשים הללו הוא חודש אב - מפני התענית. על כך מקשה הגמרא:

ולפיפו נמי אתמוז וטבת? דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא מאי דכתיב (זכריה ח, יט) כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום

30 רש"י שם כתב: "לא שאסורין במלאכה שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה". רש"י לשיטתו שהלל של חנוכה אינו מדין פרק אלא הודאה על הצלה, ראה מחלוקת בה"ג ורש"י לעיל הערה 12.

השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום. אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום³¹ יהיו לששון ולשמחה יש גזרת המלכות צום אין גזרת המלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין. אי הכי ט"ב נמי? אמר רב פפא שאני ט' באב הואיל והוכפלו בו צרות.

מקור כל התעניות הוא מנבואת זכריה, והגמרא מקשה שכולן נוהגות בזמן החורבן כחיוב גמור. תרוצו של רב פפא הוא שאם המצב אינו של גזירות המלכות אין חיוב לצום מדברי נביאים, אלא הדבר תלוי ברצון הציבור. לכן אין צורך להוציא שלוחים להודיע על קידוש החודש, שכן ניתן להקל בצומות הללו. הגמרא מחלקת בין שלוש הצומות לתשעה באב שעליו כן יוצאים השלוחים, מפני שהוכפלו בו צרות (בפשטות הכוונה היא שחרב בו הבית פעמיים - ראה תוספות ד"ה הואיל) ואין להקל בו.

השאלה היא האם תשעה באב אינו תלוי ברצון אלא חובתו נותרה קבועה מדברי נביאים, או שלמסקנה כל ארבעת הצומות תלויי רצון, אלא שבתשעה באב רצון הציבור היה חזק ומחייב יותר. בשאלה זו נחלקו הראשונים. הגמרא במגילה (ה ע"ב) דנה על עדות שרבי ביקש לעקור את תשעה באב, האם אמנם ביקש לעקור לגמרי או לא, וכתב שם הרשב"א (ד"ה וביקש לעקור):

הקשו בתוספות והיכי הוה סלקא דעתין דבקש לעקרו לגמרי, והא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין (עדיות פ"א מ"ה). והם תירצו דשמא לא רצה לעקור אלא חומרא דיש לו יותר משאר תעניות. עוד אמרו שלא רצה לעוקרו לגמרי, אלא לעוקרו מתשיעי ולקבעו בעשירי. ואינו מחוור בעיני כלל, דהא מתשובתו

31 הגדרת מצב שלום שבו אסור להתענות נתונה במחלוקת ראשונים. רש"י כתב: "שאיין יד העובדי כוכבים תקיפה על ישראל", הרמב"ן כתב שבית המקדש קיים, הרשב"א כתב שישראל על אדמתן, ולדעת הרמב"ם בפירוש המשנה שיובא להלן, בימי בית המקדש השני התענו, ונמצא שאפילו אם בית המקדש בנוי אין זה נחשב שלום. במצבי ביניים שחלק מההגדרות הללו מתקיימות, אזי לדעות שהמצב נחשב זמן שלום אסור מדברי נביאים להתענות, ולדעות שאין זה נחשב שלום הרי חובת התענית היא רק מנהג, ולכאורה אין ספק מנהג דוחה ספק איסור והיה צריך להכריע שלא לצום, אלא שהטור ורוב הפוסקים נקטו כהגדרת הרמב"ן בלבד.

של רבי אבא בר זבדא אתה מכיר שאף רבי חנינא כך היה בלבו שבא רבי לעקרו לגמרי. אלא מסתברא דאין זה מבטל דברי בית דין חבירו, דאילו תקנה ראשונה בתנאי היתה, דהא קרי להו צום וקרי להו שמחה, דכתיב (זכריה ח, יט) צום החמישי וגוי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה, ודרשינן מיניה (ר"ה יח, ב) בזמן שיש שמד צום אין שמד ויש שלום שמחה אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין, ואפילו תשעה באב דאכולהו כתיב שמחה, והא דמחמרינן בתשעה באב הנהגת הדורות היתה הואיל והוכפלו בו צרות, וכדאיתא התם בראש השנה, והלכך אילו רצה רבי לעקרו לא מבטל דברי בית דין שגדול ממנו הוא. ואף על פי שבו היו השלוחין יוצאין ולא על השאר כדאיתא התם (בעמוד א) ואף על פי שנהגו להתענות אף בשאר, הואיל ולא קיבלו עליהם חומרא כתשעה באב ולא הוכפלו בהם צרות לא חששו להוציא שלוחים עליהם. כך נראה לי.

דעת הרשב"א ברורה, שגם תשעה באב הוא תלוי רצון. לעומתו דעת הר"ן (ר"ה ד ע"ב מדפי הרי"ף) שתשעה באב אינו תלוי ברצון והוא מעיקר הדין ולכן יצאו עליו השלוחים, ובכך הסביר גם את חומרותיו של תשעה באב כתענית יום כיפור, בשונה משאר התעניות שאנו מקילים בהם בחמשת העינויים וגם אוכלים עד הבוקר, וכתב: "והא דלא מדכרינן בגמרא הני חומרי אלא בת"ב בלחוד משום דשאר ברצו תלוי". אך הרשב"א הלוא הוכיח את דבריו מסוגיית ר"ה, שהרי גם תשעה באב נמנה בין ארבעת הצומות שהנביא הכריז עליהם כימי שמחה בזמן שיהיה שלום, ואיך ניתן לחלק כדעת הר"ן?

אולם האמת היא שהוכחת הרשב"א צריכה עיון, וסוגיית ר"ה עולה יפה דווקא לדעת הר"ן. הרי בפסוק בזכריה יש רק שני מצבים - צום או שמחה. ואכן בתחילה הגמרא מקשה זאת על המשנה, ורב פפא מתרץ שיש גם מצב ביניים, אך זה לא נרמז בפסוק ורק מכוח המשנה מתחדש מצב זה. אם כך, תשעה באב שלעיו יוצאים השלוחים תמיד, אין שום סיבה להניח שיש בו מצב שלישי, ואותו יש להעמיד על משמעות הפסוק שיש רק שני מצבים - צום מחייב או שמחה מחייבת, ואין מצב של ירצו.

בערוך לנר (ר"ה שם ד"ה אמר ר"פ שאני ת"ב) הסתפק בשאלת תקפותו של תשעה

באב במצב ביניים, ודייק מרש"י במגילה כדעה שהבאנו מהר"ן, ומהריטב"א הביא כהרשב"א הנ"ל. בדעת הרמב"ם הוא כותב שהוא משווה את כל התעניות, כלומר כהרשב"א.

הרמב"ם בהלכות תעניות (פ"ה ה"ד) השווה את ארבעת צומות החורבן וכתב: "וארבעת ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה", ובעצם התעלם מסוגיית ר"ה הנ"ל. בתחילת ההלכה הבאה כתב: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלושה עשר באדר". המגיד משנה כתב שהרמב"ם מכוון כאן למסקנת סוגיית ר"ה שהתעניות תלויות ברצון, וברור שהוא גרס: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בהן ובשלושה עשר באדר" (ראה שינויי נוסחאות במהדורת פרנקל). לפי שתי הגירסאות לא חילק הרמב"ם בין שלוש התעניות לתשעה באב, לגירסתנו החמיר בכולן ולגירסת המ"מ היקל בכולן. בפירוש המשנה (ר"ה שם) כתב הרמב"ם על ימי בית המקדש השני: "ואע"פ שהיה הרשות בידם שלא להתענות בתשעה באב כמו שזכרנו, היו מתענין בו מפני תכיפת מיני האבל שאירעו בו" (אפילו לפני כפל החורבנות), הרי שסבר שגם תשעה באב הוא תלוי רצון במצבי ביניים (שלדעתו זה כולל את ימי בית שני עצמם, או לפחות את חלקם). מדוע אם כן פירט כאן בהקדמתו רק את תשעה באב?

אפשר שכוונתו היא לכלל מצוות התעניות, אלא שכיון שיתר הצומות תלויות בפועל במנהג, ואילו תשעה באב נהג תמיד מחמת שהוכפלו בו צרות, נקט אותו כדוגמה לכולן, וצריך עיון.

מצוות עירוב

עוד אחת מחמש המצוות היא מצוות עירוב (עירוב חצרות ועירוב תחומין יחד), וכאמור, גם בראש הלכות עירובין היא מפורטת. בפשטות תקנת העירוב מתחילה באיסור הוצאה מבתים לחצר, גזירה משום מלאכת הוצאה מרשות לרשות, אלא שחכמים תקנו עירוב חצרות כדי להתיר את האיסור למי שאינו מעוניין להימנע מהוצאה מבית לחצר כל השבת, אך מי שאינו זקוק לכך לכאורה אינו מחויב לערב, כמצוות המתירות שאינן מחויבות (שחיטה למשל, ראה הגדרתן במאמר הנספח לשורש ו. כך אכן השיב הרמב"ן בהשגות לשורשנו 'הקושיה השניה' כהגנה

על בה"ג שלא מנה מצוות עירוב). אם כן, משתי סיבות שהן אחת לא היה על הרמב"ם לפרטה כך: 1. זהו לאו ולא עשה. 2. זו אינה מצוה עצמאית. ניתן להציע לכך את ההסבר הבא. הגמרא (עירובין סח ע"א) מספרת שרבה בר רב נתן תמה על אביי שבמבוי שבו דר עם רבה לא היה עירוב ושיתוף. על פי גמרא זו כתב הטור, או"ח סי' שצה, שמצוה לחזר אחר עירוב חצרות ושיתוף מבואות. הב"י פירש שהטעם הוא שמא יבואו לטלטל, אך אפשר שמעבר לכך קיים גם החשש שאכן לא יוציאו לחצר ויצטערו, שכן מטרתם של חכמים לא היתה לאסור את ההוצאה אלא לתקן עירוב כדי שיוציאו באופן המותר ובכך יזכרו את איסור הוצאה הגמור כמו שביאר הרמב"ם (הלכות עירובין פ"א הל' ד-ו). בכך מיושבים דברי הרמב"ם, שעיקר התקנה אינו האיסור אלא דווקא מעשה הנחת העירוב וזו מצוה עצמאית, ואף שהמטרה הסופית היא לצורך ביצור איסור תורה, אין לו יסוד מן התורה כמעשה מצוה חיובי (אפשר שכך מבין הרמב"ם גם את נטילת ידיים כמצוה מצד 'והתקדשתם' ולא כאיסור).³²

32 ניתן לפרש בכך את כוונת הגמרא (עירובין כא ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידיים יצתה בת קול ואמרה (משלי כג טו) בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני". ייחודן של תקנות אלה הוא תיקון מצוה שבאמצעותה נעשה סייג לתורה. בכך מיושבת קושיית התוספות שם, מדוע לא נאמרה גם תקנת שניות לעריות של שלמה, שכן בה אין תקנה אלא איסור בלבד.

פרק ד. דילמת סמכות החכמים

מבוא

בהקדמה לשורש זה הערנו שיש לדון אם אמנם ההפרדה בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן היא טכנית בלבד, או שעומדת מאחוריה סוגיה עקרונית יותר. בעיסוקנו בדברי הרמב"ם נשארנו עם קושי משמעותי - מדוע הרמב"ם לא הקשה על בה"ג מכוח עקרון השורש השביעי שאין למנות פרטים הנובעים מן הכלל, שכן לכאורה מצוות דרבנן הן פרטים בכלל של "לא תסור"? גם בדברי הרמב"ם נותרנו עם קושי הנובע מההבנה הפשוטה הזו, כאשר ראינו שהרמב"ם לא ניסה לחלק בין שיקולים עקרוניים לשיקוליים פרשניים. בשלושת הפרקים הבאים נדון בשאלה העקרונית - מהיכן נובעת חובתנו לציית לדברי חכמים. לאחר שנלבן היטב את הנושא ונעמוד על שיטותיהם של הרמב"ם והרמב"ן בשאלה זו, נשוב לדון בשורש וניישב את הקשיים.

שני השורשים הראשונים כמבט על המכלול ההלכתי

הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה מחלק את ההלכות השונות לחמישה סוגים:³³

1. הלכות שנמסרו במסורת ואשר יש להן בנוסף גם מקור מדרשת הכתובים.
2. הלכות שלא נמסרו במסורת אלא נדרשו מן הכתובים.
3. הלכות שהתקבלו במסורת ואין להן מקור מדרשי או בכלל מקור מן מהכתובים. אלו הן ההלכות הקרויות 'הלכה למשה מסיני' (להלן: הלמ"ם).
4. גזירות שגזרו חכמים לעשות סייג לתורה.
5. תקנות ומנהגות שהנהיגו חכמים כהלכות עצמאיות.

בשורש הראשון עוסק הרמב"ם בשני הסוגים האחרונים, המסווגים בדרך כלל כהלכות מדרבנן, ואילו בשלושת הסוגים הראשונים, אשר בדרך כלל מסווגים

³³ ראה מ. אברהם, מצוה סברה ורצון ה', צהר ל, אלול תשס"ז, עמ' 15. ניתן למצוא שם חלוקות נוספות בין הלכות: הלכות מפורשות בתורה (= "דבר שהצדוקין מודים בו"), הלכות מדברי קבלה, הלכות שישודן בסברה, הלכות שישודן ברצון ה'. גם ההלכות דרבנן מחולקות לכמה וכמה תת-קטגוריות, ובהמשך דברינו על שני השורשים הראשונים נפרט יותר את החלוקות ואת משמעותן. כאן נמנים באופן סכמטי רק החלקים המופיעים בדברי הרמב"ם עצמו.

כהלכות מדאורייתא, עוסק הרמב"ם בשורש השני. במשמעויות המקובלות, החלוקה של ההלכות שהובאה למעלה מסודרת על פי קריטריונים של תוקף (מתוקף דאורייתא לתוקף דרבנן). בשני השורשים הללו, ובפרט בזה הנוכחי, הרמב"ם מפרט יותר את משמעויותיה של החלוקה הזאת, וכפי שנראה להלן ציר התוקף ההלכתי בשיטתו אינו פשוט כלל ועיקר. הרמב"ם כנראה אינו רואה כאן רק רמות תוקף שונות בהקשר של חובת קיום המצוות, אלא היררכיה פרשנית המבטאת את יחס ההלכה לתורה שבכתב, כלומר, האופנים השונים שהיא נגזרת מתוכה. אמנם יש לחלוקה זו גם השלכות הלכתיות, אך הן אינן כה חדות כפי שבדרך כלל אנו נוטים לחשוב.

'דאורייתא' ו'דרבנן' כפרשנות וחקיקה

מהי הלכה דאורייתא ומהי הלכה דרבנן? משמעות המונחים נראית פשוטה ומקובלת, אולם בדברינו כאן ובמאמר לשורש השני נראה לא פעם כי הדבר אינו כן.

בעולם ההלכתי מקובל לחלק את ההלכות השונות לפי מקורותיהן. הלכות שמקורן בתורה ופירושה, או במסורת (הלמ"מ), הן הלכות דאורייתא; הלכות מהנ"ד, הן הלכות מדברי קבלה, ומעמדן שנוי במחלוקת; הלכות שהתחדשו על ידי חכמים הן הלכות מדרבנן.³⁴

נגזרת של חלוקה זו היא הגדרת תפקידם של חכמים. בהקבלה לעולם המשפט, הם עוסקים בפרשנות ובחקיקה. תפקידם הראשון של חכמים הוא פרשנות, ומקובל לחשוב שזו יוצרת הלכות דאורייתא. הפרשנות מגלה את משמעות הכתוב בתורה. התורה היא מקור התוקף והחיוב של הלכה זו, וחכמים רק גילו לנו, כלומר חשפו באמצעות כלי הפרשנות, את תוכן הציווי. תוקפן של ההלכות הנוצרות באופן זה הוא מדאורייתא, שכן הוא נובע מעצם קבלת התיזה שלפיה חכמים הם פרשני התורה המוסמכים והבלעדיים, ותוצאת פרשנותם היא תוכנו של הפסוק, כלומר רצון התורה עצמה.

³⁴ אמנם הרמב"ם בשורש השני מציע תמונה שונה וחריגה ביחס להלכות הנלמדות מדרשות, הלמ"מ, ודברי קבלה, ונראה זאת בפרק שעוסק בו. כאן אנחנו מתארים את התמונה המקובלת, שכן די בה לצרכינו.

תפקיד נוסף של חכמים הוא חקיקה. בדרך זו נוצרות הלכות מדרבנן, המחולקות בעצמן לכמה תת-קטגוריות: תקנות, גזירות ומנהגות (ראה על כך גם במשנה תורה, הלכות ממרים פרק א). הלכות אלו לא נמסרו לנו במסורת. הן לא נמצאות בתורה שבכתב, וגם אינן ניתנות לחילוץ מתוכה באמצעים פרשניים או דרשניים. אלו הן הלכות מסוג שונה, והן מחייבות אותנו אך ורק מכוח סמכותם של חכמים, ולכן הם נושאים במקרה זה בתפקיד המחוקק. יש בעולם ההלכה, כמה וכמה השלכות להבדל בתוקף בין הלכות דאורייתא והלכות דרבנן, והבולטת שבהן היא הלכת הספק: ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא.³⁵ בנוסף, קיימות כמה וכמה נפק"מ נוספות, שחלקן מובאות בדברי הרמב"ן לשורש זה. מהתמונה שתיארנו עד כאן עולה שעניינו של השורש הראשון, אשר עוסק בתקנות וגזירות חכמים, הוא החקיקה, בעוד השורש השני עוסק בפרשנות (פשט ודרש, והיחס ביניהם). אולם בהמשך דברינו ניווכח שחלוקה זו אינה מדויקת.

בעיית התוקף של דיני דרבנן: שני כיוונים אפשריים

הבעיה הבסיסית ביחס לדיני דרבנן היא מקור התוקף שלהם. מדוע עלינו לציית לחכמים? העובדה שחכמים החליטו על דבר מה יכולה אולי להוות המלצה עבורי שכך ראוי לנהוג, אולם כיצד יש לדבריהם מימד של ציווי אשר מכניס זאת לתוך מסגרת ההלכה הפורמלית והמחייבת?³⁶ לא כל דבר שראוי לעשות אותו הוא הלכה מחייבת!³⁷ העובדה שחכמים ציוו משהו לא יכולה להיות בסיס לכך שהציווי הזה הוא תקף ומחייב. כל אחד יכול לצוות אותנו כל מיני דברים. עקרונית, בעיה זו עולה בכל הקשר בו נחפש ביסוס למערכת ערכית, או נורמטיבית כלשהי.³⁸ ביסוד המחוייבות למערכת נורמטיבית כלשהי חייב לעמוד עיקרון מחייב שמצוי מחוצה לה (שכן אם הוא כלול בה עלינו לשוב ולבסס את המחוייבות אליו

³⁵ ראה ביצה ג ע"ב, ומקבילות.

³⁶ על משמעותו של הציווי מול תוכנה של ההלכה נעמוד בכמה מאמרים בהמשך הספר (ראה למשל במאמרים לשורש השמיני והתשיעי), וראה על כך גם במאמרו של ר' אלחנן וסרמן, התשובה, בתוך קובץ מאמרים שלו.

³⁷ ראה מאמרנו לשורש השלישי פרק ו.

³⁸ ראה מ. אברהם, אנוש כחציר (הספר השלישי בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח), בעיקר בתחילת השער הרביעי.

עצמו).³⁹ לפעמים ישנה מערכת משנית המיועדת ללוות את המערכת הנורמטיבית הראשית, והיא כן יכולה להסתמך על המערכת הראשית ולינוק ממנה את מקור סמכותה (למשל, הכנסת מאצילה בחוק סמכות כלשהי על מנכ"ל משרד התחבורה). בדיון זה אנו עוסקים במערכת משנית, דיני דרבנן, ולכן היא יכולה באופן עקרוני לינוק את תוקפה מן התורה (שהיא המערכת הראשית).⁴⁰

המסקנה העולה מכאן היא כי ישנן שתי דרכים עקרוניות בהן ניתן למצוא את המקור לחובה לקיים מצוות דרבנן, מחוץ למערכת מצוות דרבנן עצמה:

1. לחפש מקור בתורה שמבסס את סמכות חכמים ונותן לתקנותיהם תוקף.
2. לחפש מקור חוץ-תורני מחייב שעושה זאת.

כפי שנראה מיד, שתי דרכים אלה מצויות אמנם בכתבי הראשונים, אך אף אחת מהן אינה יכולה לתת מענה מלא לבעיה שבפנינו. זהו הקושי העיקרי בסוגיה בה אנו עוסקים כאן.

הצגה ראשונית של שיטות הרמב"ם והרמב"ן, ומשמעויותיהן

בהקדמת הספר עמדנו על כך שהרמב"ם נוקט בדרך כלל בשיטה רציונליסטית הניגשת מהכלל אל הפרטים, כלומר מלמעלה למטה (top down). גישה זו מאופיינת במבנה לוגי יותר, והיא כמעט הכרחית למי שפועל להשגת מטרה מקיפה ומורכבת כמו זו שלקח הרמב"ם על עצמו (בנייה והצגה של מבנה לוגי-משפטי קוהרנטי והגיוני של ההלכה כולה). מסיבה זו לא מפתיע שגם כאן הרמב"ם בוחר בכיוון כזה, ומבסס את החובה לשמוע בקול חכמים על פסוק בתורה. זוהי הדרך השיטתית וההגיונית מבחינה משפטית. כבר הזכרנו שבתורת המשפט הכללית נוהגים להבחין בין חקיקה ראשית לבין חקיקה משנית. החקיקה הראשית

39 לדוגמה, המחוייבות לחוק אינה יכולה להתבסס בעצמה על חוק הקובע שיש לציית לחוק, שהרי החוק הזה כלול גם הוא במערכת שאותה אנו צריכים לבסס. ברור שהמחוייבות לחוק נובעת מעיקרון שמצוי מחוץ לחוק עצמו. הוא הדין לכל מערכת נורמטיבית אחרת. ראה על כך בהקדמה לספרו של חיים גנז, ציות וסירוב, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996. ראה מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן במצוות עשה א, האם ההכרה בקב"ה כמצווה היא מצוה, או שלא ניתן למנותה כמצוה, שהרי לא ניתן לצוות לפני שהכרנו בקיומו של המצווה.

40 ומכאן שניתן לשאול שאלה דומה על המקור שמחייב אותנו לציית למצוות התורה. שם כבר לא קיימת האפשרות להיתלות במערכת קודמת וסמכותית יותר. ראה על כך באריכות בסוף הספר אנוש כחציר בשער החמישי.

מתקבלת במוסד המחוקק של המדינה או החברה (למשל, הכנסת במדינת ישראל), והיא אשר נותנת תוקף לחקיקת משנה (של גופים, שלטוניים או אחרים, אשר מקבלים סמכות לחוקק חוקי משנה בתחומם מכוח החקיקה הראשית). הרמב"ם רואה בדיני דרבנן חקיקת משנה של התורה. זוהי היררכיה לוגית של ההלכה כמערכת משפטית, והרמב"ם באופן לא מפתיע בוחר בכיוון זה. עוד הזכרנו בהקדמה, שאם הרמב"ם הוא רציונליסט, כלומר מאפיין את ההלכה על פי עקרונות הלוגיקה והחשיבה שלו, הרמב"ן הוא אמפיריציסט, כלומר מאפיין את ההלכה מתוך צפייה בה ובמבנה שלה. הרמב"ן מנסה לייצג את העולם ההלכתי כפי שהוא, אשר פעמים רבות מורד כנגד הסד הלוגי שהרמב"ם מנסה לכפות עליו. על כן, שוב לא נתפלא לראות כי הרמב"ן חולק על הרמב"ם גם כאן, ודוחה את הדרך שלו על אף הגיונה הפנימי, מחמת העובדה שהיא אינה תואמת את "העובדות ההלכתיות", כלומר אמירות שונות בספרות חז"ל ובמקורות ההלכה השונים.

סמכות חכמים : שיטת הרמב"ם

גישת הרמב"ם לעניין סמכות חכמים מצויה בכמה מקומות, אולם בצורה הברורה ביותר הוא מציג אותה בהלכות ממרים. וזו לשונו (שם, תחילת פ"א):

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמוד ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהם הבטיחה תורה, שנאמר: "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה", זו מצוות עשה. וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהם ולהישען עליהן.

כל מי שאינו עושה בהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר: "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך". ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק, שנאמר: "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע" וכו'.

אחד דברים שלמדו אותן מפי שמועה, והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדו אותן מפי דעתן באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן, ונראה

בעיניהם שהדין בדבר זה כך הוא. ואחד דברים שעשו אותם סייג לתורה, ולפי מה שהשעה צריכה: והם הגזרות והתקנות והמנהגות.

בכל אחד משלושה דברים אלו מצוות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחת מהן עובר בלא תעשה. הרי הוא אומר: "על פי התורה אשר יורוך" - אלו הגזרות והתקנות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם. "ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" - אלו דברים שלמדו אותן מן הדין באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהם. "מכל הדבר אשר יגידו לך" - זו הקבלה שקיבלו איש מפי איש.

מלשון הרמב"ם עולה שכל העובר על דברי חכמים, הן בפרשנותם, הן במסורת שהם מעידים שנמסרה להם, והן בחקיקה של דיני דרבנן (שמחולקים לשלושה סוגים: גזרות, תקנות ומנהגות), עובר בלאו ובעשה.⁴¹ הרמב"ן בתחילת השגותיו בשורש זה (עמ' יח-יט) מציין שכך משתמע גם ממה שכתב הרמב"ם במקומות נוספים.⁴²

לשיטת הרמב"ם, המקורות בתורה לעניין זה הם לאו ד"לא תסור", ועשה ד"על המשפט אשר יאמרו לך תעשה". הרמב"ם גם מונה את שני אלו במניין המצוות שלו (עשה קעד, לאו שיב). אם כן, לשיטתו התורה עצמה היא שנותנת תוקף להלכות דרבנן, וחכמים יונקים את סמכותם ממנה. כאמור, לשיטתו דיני דרבנן הם "חקיקת משנה".

כרקע לדיון בגוף השורש, נציין כי בנקודה זו גם בה"ג נוקט בגישה דומה (הוא מונה את "לא תסור" במניין המצוות שלו בסוף הל"ת שבמלקות).⁴³ ובנוסף נמנה גם הלאו של זקן ממרה (מצוות עשה לא מצאנו במניינו של בה"ג).⁴⁴ אם כן, המחלוקת בין הרמב"ם לבין בה"ג בנושא המניין אינה נגזרת באופן הכרחי מהבדלים בגישתם לשאלת סמכות חכמים.

41 וראה בהערות בעל הפמ"ג בספרו שושנת העמקים סי' ז, לגבי השאלה האם יש לאו ד"לא תסור" על הלכות המפורשות במקרא. הוא מסיק שלא. אולם זה רק לגבי הלכות שהצדוקים מודים בהן, שכן לגביהן לא צריך כלל פירוש של חכמים, ולכן אי קיומן אינו מהווה עבירה על דבריהם.

42 ראה בספהמ"צ עשה קעד, בשורש שלנו, בסוף מניין המצוות שבהקדמת משנה תורה, וגם בהלכות ברכות פי"א ה"ג.

43 ל"ת רו. אמנם הוא לא מפרט שם האם כוונתו גם למצוות ואיסורי דרבנן, אבל כך בדרך כלל מבינים אותו מפרשיו. ראה גם להלן בדברי הרמב"ן בהשגותיו כאן.

44 גישה דומה רואים גם בחידושי הרשב"א, ר"ה יז ע"ב ועוד.

מקורה של קביעה זו, מצוי לכאורה בצורה מפורשת בסוגיית שבת כג ע"א (וראה גם בסוגיית ברכות יט ע"א שנזכיר להלן), אשר דנה בברכה על הדלקת נרות חנוכה:

מאי מברך? מברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה".
והיכן צונו? רב אויא אמר: מ"לא תסור" (דברים יז, יא). רב נחמיה אמר:
"שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (דברים לב, ז).

כאמור, שיטת הרמב"ם ובה"ג נראית מושלמת מבחינה לוגית (רציונליסטית). קיים מקור מן התורה אשר מחייב לשמוע בקול חכמים, בדיוק כמו חקיקת משנה בכל מערכת משפטית. אולם, כפי שחוזר ומעיר הרמב"ן (האמפיריציסט), מבחינת ההלכה כפי שהיא, גישה זו היא בעייתית מאד.⁴⁵

השגות הרמב"ן

הרמב"ן בתחילת השגותיו על שיטת הרמב"ם בעניין זה (החל מעמ' יח), מבין (וכך הבינו רוב מפרשי הרמב"ם) שלדבריו כל העובר על מצוה או איסור דרבנן עובר על לאו ועשה דאורייתא. מעבר לדבריו המפורשים של הרמב"ם שהבאנו למעלה, הרמב"ן מציג (עמ' יט) ראיה הכרחית נוספת מלשון הרמב"ם שצוטטה לעיל. מבואר שם שבאופן עקרוני העובר על דברי חכמים היה צריך ללקות ככל העובר על לאו דאורייתא, אלא שזהו לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין (שכן זקן ממרה נהרג על לאו זה), ולכן בכל זאת לא לוקים על "לא תסור". לפי זה יוצא בבירור שלשיטה הסוברת שכן לוקים על לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, ילקו גם את מי שעובר על מצוה דרבנן. מוכח שכל עבירה דרבנן היא ממש עבירת לאו מדאורייתא, שאם לא כן - לא היו מלקים את העובר עליה. להלן נבחן את נכונותה של מסקנה זו בהבנת כוונת הרמב"ם.

הרמב"ן ממשיך וטוען כנגד הרמב"ם עוד כמה טענות, ונציג כאן שתיים מהן:
א. הבעיה העיקרית שמוצא הרמב"ן בשיטה זו היא עובדת קיומם של הבדלים הלכתיים בין הלכות דרבנן והלכות דאורייתא. לשיטת הרמב"ם ובה"ג היה ראוי שנחמיר באיסורי דרבנן כמו באיסורי תורה, שהרי אלו הם לאו ועשה

45 זוהי בעייתיות קלאסית שקיימת בגישות רציונליסטיות: התובנות שנגזרות משיקול שכלי אפריורי לא בהכרח מתאימות למה שמתרחש במציאות. וכבר הערנו על כך במאמר ההקדמה.

דאורייתא. כך מקשה הרמב"ן לדוגמה (עמ' כ), כיצד יסביר הרמב"ם את הכלל שספק דרבנן לקולא, אם כל מצוה דרבנן מתחייבים עליה מדין "לא תסור"? לכאורה לפי הרמב"ם כל ספק כזה הוא ספק דאורייתא (שמא יעבור על "לא תסור"), ועל כן יש להחמיר בו. הוא הדין לגבי שאר ההקלות באיסורי דרבנן לעומת איסורי תורה (ראה שם בעמ' כ-כב רשימה שלמה של קולות כאלו).

הרמב"ן מעלה אפשרות ליישב שחכמים עצמם שהם מקור הסמכות קבעו בתקנותיהם שבספיקות נלך לקולא. אם היה בסמכותם לא לתקן את התקנה כלל, ודאי יש בסמכותם להגביל את תקנתם כך שבספק לא יחול החיוב.⁴⁶ אף שכמה אחרונים אכן הלכו בדרך זו בביאור שיטת הרמב"ם, הרמב"ן עצמו דוחה את האפשרות הזו וסובר שהיא דחוקה אך אינו מסביר מדוע. יש שביארו את הדוחק בכך שאם חכמים עצמם תיקנו זאת, אזי במקרה הקרוי "ספיקא דרבוותא" (מחלוקת בין חכמים לגבי הלכה דרבנן) לא נוכל ללכת לקולא, שהרי שני הצדדים מסכימים שאין כאן ספק של ממש, ואם כן אף אחד מהם אינו מתיר להקל. גם על טיעון זה אפשר לערער, ואכ"מ.⁴⁷

ב. בהמשך מביא הרמב"ן כמה ראיות ישירות לכך שלא ד"לא תסור" אינו מקור לחיוב ההלכתי לקיים את דיני דרבנן. מקור עיקרי הוא הכלל שכבוד הבריות דוחה איסורי דרבנן (ברכות יט ע"ב), משום שאין ממש נגזרות מ"לא תסור" אלא רק נסמכות עליו, שאם לא כן היה כאן דין דאורייתא שלא היה נדחה מפני כבוד הבריות. הרמב"ן בעצם מוכיח מכאן שני דברים, שהם כשני צידיה של אותה מטבע: האחד, שלא ד"לא תסור" הוא ככל לאוין שבתורה ואין הפרש בעוצמת המחויבות אליו, ולכן, כאשר מעשה כלשהו כרוך באמת בעבירה על "לא תסור" הוא לא ידחה מפני כבוד הבריות ויחייב עונש כמו כל לאו דאורייתא. והשני, שלא זה אינו יכול להוות מקור ממשי לדיני דרבנן, ולכן חומרם קלה יותר והם נדחים מפני כבוד הבריות. וע"ש בדבריו עוד

46 זהו כנראה ההסבר בתורת המשפט הכללי לתוקפה הנמוך יותר של חקיקת המשנה. אמנם היא יונקת מכוחה של החקיקה הראשית, ולכן מי שעובר עליה כעובר על החוק עצמו, אבל המחוקק שיכול היה שלא לתת סמכות לחקיקת משנה, גם קבע שהסמכות הזו יוצרת חוקים שמעמד המשפטי מופחת.

47 ראה הסבר כזה בספר שב שמעתא, בשמעתא א.

סמכות חכמים: שיטת הרמב"ן

בסופו של דבר הרמב"ן מסיק שלא יתכן לומר שהלאו ד"לא תסור" מהווה מקור תוקף לדיני דרבנן. לדעתו הפסוק "לא תסור" הוא מקור לחיוב לשמוע בקול חכמים בפרשנותם לתורה, או בדרשותיהם (כלומר בהלכות מדאורייתא, ראה עמ' כד), אך לא בתקנות, גזירות ומנהגות. בלשונו, הלאו ד"לא תסור" נותן לחכמים סמכות לפרש אך לא לחוקק. את המקור שהובא בשבת כג ע"א (ראה לעיל), שלכאורה מוכיח את שיטת הרמב"ם, הוא מפרש כאסמכתא בעלמא.

אולם כעת שומה על הרמב"ן עצמו להסביר מהו לדעתו הבסיס שמחייב אותנו לשמור את מצוות החכמים. אם לא מדובר כאן על חקיקת משנה של התורה, מדוע באמת יש חובה לציית להם? זהו הצד השני של הבעיה: כאשר מתבוננים נוכחים לראות שאפריורית לא ניתן למצוא מקור כזה, לא בתורה ולא מחוצה לה, בודאי לא במסגרת שיטת הרמב"ן. ונבאר כעת את הדברים.

ר' אלחנן וסרמן (קובץ שיעורים ח"ב, קונטרס דברי סופרים⁴⁸, סי' א סקט"ו) מציג את הקושיה על הרמב"ן באופן חד: אם אכן ישנו מקור מפסוק אחר בתורה (גם אם לא מהלאו של "לא תסור"), או אז טענותיו של הרמב"ן כלפי הרמב"ם שבות אליו עצמו - לדוגמה, מדוע ספיקן של הלכות דרבנן אינו לחומרא? אך גם אם הבסיס המבוקש ימצא מכוח סברא חיצונית כלשהי, גם אז זהו תוקף דאורייתא, שכן סברה היא מקור תוקף השקול לפסוק (כפי שהגמרא שואלת: "למה לי קרא? סברא הוא!"), ראה בבא קמא מו ע"ב, ועוד). אם כן, הרי שוב מדובר בחיוב דאורייתא, ובספיקן היה עלינו להחמיר.⁴⁹ לכאורה נראה שאין כל אפשרות למצוא מקור לסמכות חכמים לפי הרמב"ן.

48 להלן: קונד"ס.

49 הקו"ש מניח כאן זהות מוחלטת בין סברא לבין דין שיוצא מפסוק. זוהי תפיסה בעייתית, ולהלן נדון בה מעט. לעניין מעמדה של הסברא בהלכה, ראה רוח המשפט, נספח ד, וכן בקונטרס של מ. אברהם, שיעור בדין 'מיגו', בנספח על סברות משפטיות, עמ' 56 והלאה.

סיכום: שתי קרני הדילמה

כפי שראינו, הבעיה של סמכות חכמים מעוררת דילמה שנראית ללא מוצא. מחד, הבעיה המטא הלכתית: המקור לסמכותם אמור להימצא מחוץ למערכת של דיני דרבנן עצמה, בתורה או בסברא. מאידך, הבעיה ההלכתית: אם אכן יש מקור בתורה או בסברא אזי מעמדן ההלכתי של מצוות דרבנן אמור להיות כשל מצוות מדאורייתא, וזה אינו מתאים לעולה מספרות חז"ל אשר מבחינה היטב בין שתי הקטגוריות הללו. זה מביא אותנו להסיק שאין מקור בתורה לסמכות חכמים לחוקק. ברם, עמדה זו בעייתית מצד שני, שהרי לפי זה אין חובה לקיים את ההלכות דרבנן וזה בודאי אינו עולה בקנה אחד עם המכלול של ספרות חז"ל. אלו הן שתי קרני הדילמה העומדות בבסיס הדיון אודות סמכות חכמים. להלן נראה שהרמב"ם והרמב"ן בחרו כל אחד בקרן אחרת בדילמה הזאת (הרמב"ן פותר את הבעיה ההלכתית והרמב"ם את הבעיה המטא-הלכתית), אך כל בחירה כזאת פותרת בעיה אחת ומותירה את השניה בעינה.

אין פלא אם כן שבהמשך דברינו לאחר סקירה קצרה של כמה אפשרויות להסביר את שיטות הרמב"ן והרמב"ם, נסיק שהדילמה הזו מוליכה אותנו, כמעט בהכרח, להסבר מתחייב אחד. מכאן מסקנתנו תהיה שככל הנראה הן הרמב"ם והן הרמב"ן צריכים לקבל אותו, ובסופו של דבר המחלוקת ביניהם, אם בכלל קיימת כזאת, היא מינורית למדי.

פרק ה. ביאור שיטת הרמב"ן לגבי סמכות חכמים

מבוא

כאמור, הבעיה העיקרית בשיטת הרמב"ן היא מהו מקור התוקף לסמכות חכמים. נציג כאן כמה מהכיוונים העיקריים שהציעו המפרשים. אנו נדון בהם בקצרה, ונראה כי רובם לא עומדים במבחנים לוגיים.

1. התורה ניתנה על דעת חכמי התורה

הרמב"ן (עמ' כו) תולה את החובה לציית לחכמים, בכך שהתורה ניתנה על דעת חכמי התורה, שאלי"כ תהיינה תמיד מחלוקות וההלכה לא תהיה מוגדרת. אלא שהוא כותב זאת לגבי החובה לציית לפרשנות החכמים ולא לחקיקה שלהם. כעין זה כתב הרמב"ן בפירושו על התורה במצוות עדים זוממים (דברים יט, יט). אמנם גם שם הוא מדבר על דינים מדאורייתא (דינים העולים מפרשנות של חכמים, ולא מחקיקה שלהם), אולם נראה כי אפשר להרחיב זאת ולומר שהכל נעשה על דעתם - גם התורה עצמה ניתנת לנו על דעתם, ולכן גם אם הם מחליטים להוסיף תקנות (חקיקה) יש חובה לשמוע להם.

יותר מכך, ישעיהו לייבוביץ' נהג לומר שקדושת תורה שבכתב נקבעה עפ"י חכמי תושבע"פ. הם אלו שקבעו מה נכנס לכתבי הקודש ומה לא ייכנס לשם. ניתן לראות זאת בגמרא (מגילה ז ע"א), על אסתר ששלחה לחכמים ובקשה מהם "כתבוני לדורות", וכן באותה סוגיה בדיון של חכמים האם לגנוז את ספר קהלת והאם שיר השירים מטמא את הידיים וכדו'. אם כן, לא רק שאין מקור בתורה שבכתב לסמכות חכמים, אלא מקור התוקף של התורה שבכתב עצמה הוא מכוח חכמים. משמעות הדבר היא שהתורה ניתנה לנו על דעתם, ולכן לכל מה שהם אומרים הקב"ה נותן תוקף. אמנם לא מכוח ציווי התורה אלא מעצם הכוח הגורם לנו לציית לתורה עצמה (=המחוייבות לרצון ה'). אם כן, יש עיקרון יסודי יותר, המחוייבות לרצון ה', שממנו נוצרות שתי מערכות החוקים: הן הדאורייתא והן הדרבנן.

אמנם גם את הרעיון הזה עצמו קיבלנו כנראה מחכמים, שכן אין לו מקור ברור

בתורה עצמה. לא ברור האם הסבר זה אכן מציע מענה שונה מהותית מאלו שראינו. מזווית אחרת, האם מי שלא מקבל את הרעיון הזה עובר ב"לא תסור"?

2. גילוי רוח התורה

ר' אלחנן וסרמן בקונד"ס (סי' א ס"ק טז-כג) מסביר שהחובה לשמוע בקול חכמים מבוססת על כך שמצינו שהקב"ה הסכים על ידם. הוא מביא שם כמה ראיות לכך. אלא ששוב יש להקשות - ממה נפשך: אם זוהי סברא, חוזרת קושייתו שספיקא צריך להיות לחומרא (שהרי סברא מעמדה כשל דין תורה)? ואם זו אינה סברא, וגם פסוק אין, מהו אותו מנגנון שלישי שהוא מציע כאן?

עולה בבירור מדבריו שזהו רצון ה' שאינו כתוב במקרא. אם מתגלה לנו בצורה כזו או אחרת שדבר מסוים הוא רצון ה' יש עלינו חיוב לקיימו. אבל חשוב לחדד שכנראה לא קיימת סברא שמסבירה את המעשה עצמו, כלומר היגיון שמסביר מדוע זה מעשה נכון וראוי, שאם לא כן שוב תחזור השאלה מדוע שלא יהיה כאן איסור תורה (סברא דאורייתא).⁵⁰

אבל כאן בדיוק נקודת הקושי בהסבר הזה, שהרי חובת הציות כשלעצמה יסודה בסברא, שהרי סוף-סוף זהו רצון ה'. אם כן, עדיין טענתו קשה, מדוע הסברא שעלינו לציית לרצון ה' אינה בעצמה סברא מחייבת מדאורייתא? יתרה מזאת: אם חכמים תקנו משהו, ברור שיש מאחוריו סברא, שאם לא כן הם לא היו מתקנים זאת. אם כן, הם רק גילו לנו על קיומה של הסברא הקיימת בבסיס הדין שהם תיקנו או גזרו. מדוע אם כן לא ייאסר הדבר מן התורה מכוח הסברא שביסודו? מכל מקום, כיוון זה דומה מאד לכיוון שמוצע לעיל בסעיף 1.

3. קבלת כלל ישראל

הראי"ה קוק (משפט כהן סי' קמד ועוד) כותב שסמכות חכמים היא מכוח קבלתם של כלל ישראל, שקיבלום עליהם. מדבריו נראה כי זו אינה חובה הלכתית רגילה, אלא תוצאה של התחייבות. התוקף של החובה הזו אינו מבוסס על התורה, שכן

50 הבחנה זו מוצגת ביתר פירוט במאמרו של מ. אברהם, בצהר ל, שצויין לעיל בהערה 33.

אם היה כך ספיקו היה לחומרא. חובה זו היא אוניברסלית ומקורה ברוח האדם.⁵¹ הסברא היא שכל יחיד מחויב לקיים את החלטות שלו עצמו, וכחלק מהציבור הוא חייב לקיים גם את החלטות הציבור שאליו הוא משתייך כאילו היו אלה החלטות שלו.⁵² במצב של ספק, לא ידוע האם התחייב, ולכן ספיקא דרבנן לקולא.

נראה שמדובר כאן בפיקציה משפטית. פיקציות קיימות בהלכה כמו גם במערכות משפט אחרות,⁵³ ולא נוכל להיכנס לנושא הסבוך הזה כאן. לכן אנו נדון בקצרה רק במה שנוגע אלינו. ככל הידוע לנו, מעולם לא היה מעמד שבו ישראל קיבלו על עצמם את סמכות חכמים. אמנם ניתן היה לטעון שבמתן תורה ישראל קיבלו על עצמם גם את תורה שבעל פה,⁵⁴ אבל המונח "תושב"ע" בדרך כלל מתייחס למסורות ופרשנויות לתורה שבכתב ולא לתקנות וגזירות.⁵⁵ יתר על כן, אפילו

51 דווקא הרמב"ם מבאר כך את החובה לקיים את דברי התלמוד גם בדיני דאורייתא, בניגוד לפסקי הגאונים שאינם מחייבים באותה מידה, מכיון ש"פשטו הוראותיו בכל ישראל", ראה הקדמתו לפירוש המשנה והקדמתו למשנה תורה. הרא"ה (לנבוכי הדור 11, עמוד 47) תולה בכך את עצם החיוב לקיים את דיני התורה כולם, מעבר למעמד הר סיני.

52 בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 15, מופיע דיון מפורט יותר על היחס בין היחיד לציבור, ואודות היחס בין שני ההיבטים שכל אחד מאיתנו מצוי בין שניהם: היחיד, והאיבר בציבור. ראה גם מידה טובה תשס"ז, לפרשיות כי תשא, בהעלותך, ניצבים-וילך, ועוד.

53 הפיקציה המשפטית/הלכתית הופכת את הרצוי למצוי. אם דין או חוק יוצר תוצאה לא סבירה בסיטואציה מסוימת, אנחנו מניחים שהיא חריגה ויוצרים התייחסות פיקטיבית שמתקנת את הבעיה.

בתחום ההלכתי, דוגמה מובהקת לכך היא דין "שליחותיהו" (ראה למשל גיטין פח ע"ב ועוד), שקובע כאילו הדיינים הסמוכים בדורות הקדומים מינו את הדיינים שבזמננו, שאינם סמוכים לדון בנושאים מסוימים. הסיבה לשליחות מובנת מאליה, שהרי מעיקר הדין רק סמוכים רשאים לדון, אבל משבטלה הסמיכה עם ישראל נותר בעצם בלא מערכת משפטית. לכן יצרו כאן פיקציה שמאפשרת לדיינים בכל זמן לדון בנושאים הנחוצים. אין צורך לומר שמעולם אף אחד לא מינה אף אחד אחר לדון בלי סמיכה. ובוודאי המינוי לא יכול להיות תקף אחרי מותם של הסמוכים, שהרי אין משמעות למינוי שליחות כשמת המשלח.

גם במערכות משפט אחרות יש כמה וכמה פיקציות. אולי הידועה שבהן היא "האמנה החברתית", שנתפסת על ידי רבים כמקור החיוב המוסרי והמשפטי, אף שמעולם לא חתם אף אחד מאיתנו על אמנה כזאת. יש גם דוגמה עתיקה יותר מהחוק הרומי. על פי החוק ברומא אדם שמת מחוץ לשטח הממלכה יורשיו לא יכולים לרשת אותו. התעוררה בעיה עם חיילים שמתו בשבי, ולכן יצרו שם פיקציה כאילו מי שנופל בשבי ומת שם נחשב כמת מרגע נפילתו בשבי, לפחות לעניין הירושה. יש כמובן עוד הרבה דוגמאות, גם בהלכה וגם במערכות משפט אחרות.

54 וכן לגבי "הדור קיבלוה בימי אחשוורוש" (ראה שבת פח ע"א ובמפרשים שם).

55 ראה על כך בהרחבה במאמרנו לשורש השני.

הרמב"ם ובה"ג עצמם תולים את סמכות החכמים לגבי תקנות וגזירות בציווי התורה ('לא תסור'), כלומר הם עצמם לא חושבים שהיתה התחייבות ספציפית כזאת במעמד הר סיני. מכאן מתבקש שגם הרמב"ן שמבין שהיתה התחייבות כזאת הגיע למסקנה הזאת רק מכוח סברתו אודות הצורך שבזה, ולא מכוח מסורת כלשהי שהגיעה אליו. אבל זוהי בדיוק פיקציה משפטית (שהופכת צורך לעיקרון הלכתי). בעצם ניתן לשאול, כיצד סובר הרמב"ן שניתן לחייב את הרמב"ם ובה"ג, ובעצם גם את כולנו, מכוח התחייבות שהם כלל אינם מכירים בה? ואם הרמב"ם אינו מרגיש מחוייב, מדוע שהאזרח הפשוט יחוש מחוייב? לכן מסתבר שהצעת הראי"ה בשיטת הרמב"ן מבוססת על מנגנון של פיקציה משפטית. מכיון שראוי לקבל על עצמנו את סמכות חכמים, אזי מתייחסים אנו אליהם כאילו קיבלנו אותה בפועל. אמנם היסטורית מעמד של קבלה לא התרחש אף פעם, אך אנחנו מתייחסים לכך כאילו היתה אסיפה של כלל ישראל שבה הציבור קיבל על עצמו את סמכות חכמים.

אמנם עדיין צריך להסביר את ההקלות שיש בהלכות דרבנן לפי שיטת הרמב"ן עצמו. הרי גם המכניזם הזה מבוסס על סברא, ולכאורה טענת הקו"ש שמעמדו כמו הלכה דאורייתא תעלה גם כאן. ואם נרצה לומר שההקלות הללו נובעות מכך שזהו תוכן ההתחייבות, ושרק על דעת כן התחייבנו (שכל הקולות הללו יהיו בהלכות דרבנן), מדוע הרמב"ן מסרב לקבל הסבר דומה בביאור שיטת הרמב"ם (שעל דעת כן חכמים תיקנו שיקלו בספיקות)? אם כן, לא סביר שלכך כוונתו.

4. החובה מכוח סברא ולא חובת ציות

רוב האחרונים מסבירים את דעת הרמב"ן בהסברים שנתלים בסברא כלשהי, אשר מכוחה נוצרת החובה לשמוע בקול חכמים. סברה זו יכולה להיות מינהלית-טכנית, כמו למשל, סברא שמחייבת מנגנון אשר ישמור על סדר וצביון חברתי (כך משתמע מהסברו של בעל ספר החינוך במצוה תצו, אף שהוא מציע זאת רק כיטעמא דקרא' לציווי "לא תסור"). או, לחילופין, סברא מהותית, למשל סברא שמבוססת על חכמתם של חכמים, ומסיקה מכך שציווייהם מבטאים מעשים שראוי לעשות אותם, וכדומה.

ניתן אולי לתמוך זאת גם בלשון הרמב"ן עצמו, המסכם וכותב על זקן ממרה כך (עמ' כו-כח):

וכל שכן שהממרה בהן [=באיסורי דרבנן] והעובר באחת מהן על דעת שהוא עושה איסור, שאינו עובר בלאו הזה ואינו בכלל דין פרשה זו כלל. לפי שהיא כולה עונש הממרים, לא החוטאים.

ניתן לפרש את הפיסקה הזאת בדרכים שונות.⁵⁶ אנו מציעים שכוונת הרמב"ן לומר כך: העובר על דין דאורייתא הוא חוטא וממרה כאחד, והעובר על דין דרבנן הוא חוטא ללא המראה. מה פשר ההבדל הזה? לפי הצעתנו, כוונת הרמב"ן היא שהחוטא הוא מי שעושה משהו לא ראוי ו/או נכון. אולם 'ממרה' פירושו מורד. כלומר הממרה הוא מי שמעבר לעשיית פעולה לא ראויה הוא גם מורד ולא מקיים ציווי. מכיון שעל הלכות דרבנן אין ציווי בתורה לפי הרמב"ן, לכן העובר עליהן אינו נחשב ממרה אלא חוטא.

הצעה זו אינה יכולה להסביר את המימד המחייב בציות לחכמים, כלומר את היותן של ההלכות דרבנן חלק מן החובות ההלכתיות (=הציוויים ההלכתיים). לכאורה מכאן עולה שיש עניין לעשות כפי ציווי חכמים, שכן זה מעשה נכון, אך אי אפשר לראות בדברים אלו מצוות (משורש ציווי) מחייבות במישור ההלכתי הפורמלי. אין לזהות בין דבר שראוי לעשותו לבין דבר שאנחנו מצוויים (או נאסרים) לעשותו.⁵⁷

אם נכונים דברינו, עולה מכך חידוש גדול: החיוב לשמוע לחכמים אינו מכוח ציווי אלא מכוח העניין עצמו. על השאלה מהו מקור התוקף המחייב אותנו לשמוע בקול חכמים, התשובה היא: אין בתורה פסוק המצווה על כך. העובר עבירה דרבנן פוגם במשהו, או עושה מעשה לא נכון או לא ראוי, אולם אין על כך ציווי, ולכן הוא אינו ממרה. לפי גישה זו ברור מדוע העובר על איסורי דרבנן אינו נענש בעונשי בית-דין.⁵⁸

56 ראה, לדוגמה, קונד"ס סי' א סקל"ה ועוד.

57 ראה על כך בהרחבה במאמרנו לשורש השמיני.

58 לפי תפיסה זו, מכות מרדות אינן עונש על עבירה, אלא סנקציה שלבית-דין יש זכות (ואולי גם חובה) להטיל אותה, כדי להשיג ציות למען השגת מטרותיו החיוביות. בנושא משמעותה של הענישה בהלכה, עיין במאמרו של מ. אברהם, נותן לרשע רע כרשתו - האמנם?, עלון שבות - בוגרים, ו, תשנ"ג. כמו כן, ראה במאמרו של שי ע' ווזנר, נאמנות להלכה

בכדי לחדד את החידוש שבדברים, נזכיר כאן את דבריו הידועים (והשנויים במחלוקת) של בעל נתיבות המשפט (חו"מ סי' רלד סק"ג), הקובע כי העובר על איסור דרבנן בשוגג כלל לא עבר עבירה, ולכן הוא אינו צריך כפרה. הסבר הדברים הוא שבעבירות דאורייתא יש שני מימדים שונים: מעשה לא ראוי (שכן הוא מזיק מבחינה כלשהי), ומרד (המראה) נגד ציווי הקב"ה. העובר על איסור תורה בשוגג אמנם אינו מורד בציווי של הקב"ה, שהרי הוא כלל אינו יודע על קיומו של ציווי, אך הוא נחשב כעבריין, שכן המעשה כשלעצמו אינו ראוי ואף מזיק (ובדיוק מסיבה זו הצטוונו להימנע ממנו). לעומת זאת, בעבירות דרבנן אין נזק מצד עצמן (שאם לא כן המעשה היה אסור מן התורה) והסיבה שאין לעשות את המעשים הללו היא רק החובה לציית לחכמים, ולא הימנעות מנזק או פגם במציאות (זהו דין בגברא ולא דין בחפצא). ההשלכה של ההבחנה הזאת מביאה אותנו להבדל בין עבירות דאורייתא לעבירות דרבנן. כאשר עוברים על עבירה דאורייתא בשוגג, אמנם אין בכך מרידה אבל נותרת הבעייתיות המהותית. לעומת זאת, כשעוברים עבירה דרבנן בשוגג אין בכך מרידה וכמו כל עבירה דרבנן גם אין כאן בעיה מהותית. לכן טוען בעל נתיב"מ שאין כאן עבירה ואין צורך לשוב בתשובה על כך.

מדבריו אלו של בעל נתיב"מ עולה תפיסה שבאיסורי דרבנן יש רק מימד של ציווי ללא מימד של פגם, וזהו ההבדל בין לבין עבירות דאורייתא. הוא מתבסס כנראה על שיטת הרמב"ם הרואה את החובה לציית לחכמים בלאו ד"לא תסור", כלומר באיסור למרוד בחכמים. זהו ציווי שכל תוכנו הוא איסור על מרידה נגדם, ללא התייחסות לתוכן הציוויים עצמם. לעומת זאת, לפי דברינו כאן בביאור שיטת הרמב"ן עולה תפיסה הפוכה לחלוטין: באיסורי דרבנן יש רק מימד מהותי, ללא כל מימד של ציווי. אם כן, ברור שעבירה בשוגג על דין דרבנן גם היא עבירה. יתכן שמי שאינו מודע לנזק שכרוך במעשה זה לא ייענש, אך עבירה ודאי יש כאן. כאמור, דברי הנתיב"מ מתאימים יותר לשיטת הרמב"ם, אך להלן נראה שגם בשיטת הרמב"ם קשה לומר כך.⁵⁹

- מהי, מסע אל ההלכה, עמיחי ברהולץ (עורך), בית מורשה וידיעות אחרונות, 2003, ובביקורתו של מ. אברהם עליו בגיליון ו של דעות.

59 יש להעיר שהניגוד בין שיטת בעל נתיב"מ לדברינו אינו בהכרח מושלם. הוא טוען שגדר החובה לקיים תקנות דרבנן הוא ציות לציווייהם של חכמים, ואין בו תוכן מהותי. לפי דברינו יש תוכן מהותי, ואין מימד של ציות לתורה (ולא רק לחכמים). אולם תיאורטית ניתן היה להסכים שאין

מן הכיוון המוצע כאן עולה גם שהציווי של חכמים כשלעצמו אינו מהותי להגדרת העבירה. המעשה הוא רע מצד עצמו, ובעצם הוא היה אסור גם לפני שחכמים קבעו זאת, שכן הוא מזיק או רע. הציווי המפורש של חכמים תפקידו רק להביא את הבעיה לידיעתנו, ובכך היא מונעת טענה של העבריינין על כך שהוא היה אנוס (משום שלא שם את ליבו לסברא זו).⁶⁰

לסיכום, לפי הצעה זו בדעת הרמב"ן, אין כלל חובה לשמוע בקול חכמים, אלא יש חובה לעשות את הדבר הנכון. מי שאינו שומע בקולם ייתבע (בבי"ד של מעלה, או במכות מרדות בבי"ד) על כך שהוא עשה דבר לא נכון, אך בהחלט אין כאן חוסר ציות.

מדוע זה אינו מכניזם דאורייתא?

כאן חוזרת ביתר שאת הבעיה אותה העלה בעל קונד"ס, שהסברא גם היא מהווה חיוב דאורייתא, וגם שם צריכים לחול כל הכללים שחלים על דיני דאורייתא (כמו ספק לחומרא). מהו אם כן המנגנון המאפשר את הבנת החיוב בהתבסס על הסברא אותה הצענו? להלן כמה אפשרויות הסבר :

א. הסברא היא אכן גורם מחייב, אולם עדיין חסר בה המימד הנורמטיבי, כלומר אין כאן ציווי של ממש. ממילא לא יהיה חיוב הלכתי פורמלי לקיים את העולה מן הסברא, ובודאי שלא יהיה עונש בי"ד על כך (אמנם עונש בידי שמים, או ענישה שלא מן הדין - בהחלט אפשרית). כפי שהסברנו, גם החובה להחמיר בספיקות

מקור בתורה שמצווה לציית לחכמים, אבל גדר החובה הוא ציות (מסיבה כלשהי) ולא התוכן עצמו. לפי תפיסה כזו יש בחובה זו מימד של ציות לחכמים אך לא מימד של ציות לתורה. 60 הנחה זו, שהאיסור קיים גם ללא הציווי של חכמים, מצינו במפורש בגמרא (בי"ב ס ע"ב). הגמרא מביאה ברייתא האומרת שמעת שמשעתעבדת בנו מלכות הרשעה היה ראוי לגזור איסור על פרייה ורבייה, ונמצא זרעו של אברהם כלה מאליו. אולם בסופו של דבר לא גזרו כך, והטעם הוא: "הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין". ולכאורה הדברים תמוהים, שכן אם לא גזרו על ישראל שלא לפרות ולרבות, אזי מי שעוסק בפרייה ורבייה אינו שוגג, אלא פועל בהיתר גמור. אם חכמים לא גזרו על כך לכאורה אין בכך כל איסור. ומוכח מכאן שהאיסור קיים גם ללא הגזירה של חכמים, אלא שללא הגזירה אנו שוגגים באיסור ולא מזידיים (זאת, לכאורה, בניגוד לדברי נתיה"מ שראינו למעלה, שאין איסור בעבירה דרבנן בשוגג).
 כעין סברא כזו, שציווי חכמים מונע מן העבריינים טענת פטור של אונס (אלא שהפעם על עבירות דאורייתא), מופיעה ברשב"א שבועות יח. ראה על כך דיון מרתק בספר כלי חמדה, פרשת בלק סק"ד.

לא תחול במצב כזה, שכן לא קיימת וודאות שזה אכן מעשה לא ראוי (החובה להחמיר היא רק במקום בו יש ציווי, וממילא גם חובת ציות).⁶¹

נעיר כי רוב המקומות בהם מצאנו שחז"ל מתייחסים לסברא כמשקל שווה ערך לפסוק (למשל "למה לי קרא סברא היא"), הם סיטואציות פרשניות. לדוגמה, כאשר יש צורך להגדיר דיני ראיות וסדר דין בתורה, אזי הסברא מגלה שהכלל "המוציא מחברו עליו הראיה" הוא סדר הדין הנכון (ראה ב"ק מו ע"ב). במצב כזה אין צורך בפסוק לשם כך. בהקשרים של סברות פרשניות, אשר מסבירות לנו את משמעותו של ציווי כלשהו בתורה, הסברא אינה מקור התוקף של החיוב, אלא היא רק מגלה על משמעות הפסוק המחייב אותנו לשפוט בצדק (על פי דיני ראיות). הפסוק הוא מקור התוקף של החיוב (זוהי סברא פרשנית ולא סברא חקיקתית). במצב כזה יש ציווי בפסוק שבתורה (והסברא רק חושפת אותו), ולכן לכל הדעות מדובר כאן בדין תורה. ברם, לפי דרכנו, סברות היוצרות הלכות מחודשות (סברות מחוקקות, ולא פרשניות), אכן לא תהיינה מחייבות מבחינה הלכתית, שכן אין בהן מימד של ציווי. רק המהות תחייב בהן. הלכה גמורה דורשת גם מימד של ציווי הכרוך תמיד בחובת ציות אליו.⁶²

עקרונית, ניתן היה להסביר זאת בכך שאמנם החובה לציית לחכמים עולה מסברא, אולם הסיבה להקל בדיני דרבנן היא מכוח אותה סברא עצמה. הסברא שמחייבת את הציות היא עצמה גם קובעת את מידת התוקף שיש לחיוב כזה, בבחינת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

נראה שההיגיון העומד בבסיס ההסבר הזה הוא שחכמים רצו לעשות היכר בין דבריהם לבין מצוות התורה, שאם לא כן הם עוברים על "לא תוסיפו" (לפחות לדעת הרמב"ם בתחילת הל' ממרים), ומכך נובע דין "ספק דרבנן לקולא". נזכיר כי הרמב"ן עצמו דוחה אפשרות דומה שהוא מעלה בביאור דעת הרמב"ם, וכנ"ל.

ג. עוד ניתן לומר שאיסור הנגזר מסברא קל יותר מאיסור דאורייתא רגיל, שכן

61 ולפי זה, עונש של מכת מרדות אינו אלא רשות לבי"ד לענוש את מי שאינו נוהג כראוי, ולא עונש על איסור הלכתי. כלומר אין חובה הלכתית לציית לאיסורים אלו, אבל רשות ביד בי"ד לענוש את מי שיעובר עליהם.

62 ראה על כך את מחלוקתם הידועה של הפנ"י והצל"ח בסוגיית ברכות לה ע"א, שם הם נחלקו האם סברא שקובעת שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה יוצרת חובה דאורייתא לברך או לא. ראה על כך במקורות שעוסקים במעמדה של הסברא שהובאו במאמר לשורש השמיני פרק ל.

אפילו לגבי הלכה שנלמדת מ"ג מידות מצינו בכמה מקומות שהיא קלה יותר מאשר דיני דאורייתא. בהקשר זה מסביר הקונד"ס (סי' א"ס"ק יח-כד) שחומרנו של איסור נקבעת על פי מידת הופעתו בתורה. ככל שדבר מופיע בצורה ברורה ומפורטת יותר הוא חמור יותר.⁶³ אם כן, דין שאינו מופיע כלל בתורה ודאי קל יותר, וסברא חיצונית תהיה קלה יותר מאשר איסור דאורייתא רגיל.

ג. אפשרות נוספת להסביר זאת, היא שהחובה לקיים את המצוות הללו אינה מן התורה מפני שהסברא שמונחת בבסיסן אינה מובנת כשלעצמה. הטענה שמעמדן של הלכות מסברא הוא מדאורייתא עוסקת רק בהלכות שהסברא שביסודן היא הגורם לקיומה. לעומת זאת, בתקנות וגזירות דרבנן הסיבה לקיומן היא מפני שחכמים ציוו שכך ראוי לנהוג, ואנו מניחים כי ביסוד דבריהם מונחת סברא. אנו בעצמנו לא בהכרח מודעים לסברא זו, והיא אינה הסיבה שבעטיה אנו מקיימים דין הזה. אפשר כי חיוב כזה הוא מדרבנן ולא מן התורה.

ד. אפשרות נוספת היא שאמנם יש סברות חזקות שהחיוב לקיים את העולה מהן הוא מן התורה. אבל יתכן שיש סברות חלשות יותר ופחות חד משמעיות, ולכן גם החיוב לקיים אותן הוא בתוקף נמוך יותר. הדברים למעשה מוכרחים, שכן לגבי כל הסברות החזקות (בתוקף מלא) אין צורך לתקנת חכמים, שהרי אנו מחוייבים בהם ועומדים גם ללא התקנה (למה לי קרא סברא היא?!). על כורחנו שתקנות חכמים מבוססות על סברות שאינן חד משמעיות, ולכן יש צורך בתקנה. לדוגמה, הגזירה שלא לאכול עוף בחלב שמא נבוא לאכול בשר בחלב, אמנם מבוססת על סברא, אבל מסברא דומה יכולנו גם לאסור דגים וחלב, בשר וסויה וכדו'. לחילופין יכולנו להתיר עוף בחלב כי הסיכוי שאנשים יגיעו לאכילת בשר בחלב ממש הוא נמוך. השאלה היא איפה עובר הגבול שממנו והלאה ראוי לאסור, ועד אליו מתירים? חכמים קובעים את הגבול וזוהי קביעה שבמידה רבה היא שרירותית, שכן קשה לקבוע באופן אובייקטיבי רמת סיכון שרק ממנה והלאה

63 יסוד זה מפוקפק כשלעצמו, שהרי על אף ראיותיו, נראה שזה לא עומד במבחן המציאות. הרי בה במידה יכולנו לדבר על מספר הפעמים שהדבר מופיע בכתוב. כך אכן ניתן לראות בפירוש בדברי הרמב"ם עצמו בשורש התשיעי (ראה מאמרנו עליו). כעת נשאל: האם רציחה היא פחות חמורה כי האיסור לגביה מופיע פחות פעמים מאשר שבת, או שמיטה? יתכן שמידת ההופעה היא פרמטר שנלקח בשקלול החומרה, אולם בודאי לא בלעדית. וראה על כך (מזווית מעט שונה) בדף מידה טובה לפרשת שמיני, תשס"ה. אם כן, הוא הדין לגבי עצם ההופעה והפירוט בכתוב.

צריך לגזור איסור. אם כן, רף האיסור אינו נגזר באופן פשוט מהסברא, ולכן הקביעה שעוף בחלב כלול באיסור היא בעלת תוקף נמוך יותר מאשר סברא מלאה (שהיא מדאורייתא).

בהקשר זה מעניין לציין את דברי התוס' (שבועות כב ע"ב, ד"ה 'איבעית אימא קרא'):

ותימה, כיון דאיכא סברא ל"ל קרא! דהכי פריך בפ"ב דכתובות (דף כב ע"א) גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר למה לי קרא סברא הוא הוא אסרה הוא שרי לה, ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא.

גם תוס' כאן עומד על כך שיכולות להיות כמה רמות של סברא, אמנם בהקשר מעט שונה משלנו.

5. אסמכתא מהותית

הריטב"א בחידושו לר"ה (טז ע"א ד"ה 'תניא') כותב שאסמכתא אינה רק זכר שרירותי בפסוקים, אלא יש קשר מהותי בין הדין לבין המקור המהווה לו אסמכתא (ראה גם מהר"ל, באר הגולה, באר א).⁶⁴ הדין מצוי בפסוק במובן עקיף כלשהו (אפשר אולי לכנות זאת- 'רוח הדברים'), אלא שאינו נגזר ממנו בצורה חד משמעית, ולכן פסוק כזה מהווה אסמכתא לדין, ולא מקור לדין.

הרמב"ן כותב במפורש (והזכרנו זאת לעיל) שאיסורי דרבנן נדרשו מהפסוק "לא תסור" כאסמכתא (כמובא בברכות יט, ולשיטתו זהו הפירוש גם בשבת כג). לאור דברי הריטב"א הללו, יתכן שהמנגנון של האסמכתא הוא הסתעפות של איסורי דרבנן מהציווי המקורי "לא תסור" העוסק בפרשנות חכמים לדינים דאורייתא. כלומר, המקור הוא אכן "לא תסור", אולם האיסור שנוצר אינו מדאורייתא.⁶⁵ כעין זה נראה גם להלן (וגם במאמרנו לשורש השני) בשיטת הרמב"ם, שם נבאר יותר את משמעות המכניזם של ההסתעפות.⁶⁶

64 כן מוכח גם מדברי תוד"ה 'תנא' ר"ה יב ע"א, שמחלקים בין הלכות דרבנן שיש להן אסמכתא לבין הלכות דרבנן ללא אסמכתא. וכן בתוד"ה 'לא קשיא' שבת לד ע"א. וראה עוד מקורות שמובאים על הריטב"א הנ"ל במהדורת מוסד הרב קוק, הערה 50.

65 כיוון דומה מצאנו בפקודי ישרים לפרופ' אברהם פיינטוך (ראה שם ח"א, עמ' כח).

66 יש להעיר על הצעה זו, שאם אכן יש אפשרות כזו לא ברור מדוע הרמב"ן לא מניח שגם הרמב"ם

מורד בסמכות החכמים לשיטת הרמב"ן

לסיום הפרק נדון בקצרה בשיטת הרמב"ן לגבי מורד אידיאולוגי בסמכות חכמים. בקובץ הערות (יבמות סי' טז אות ח-ל), ובקונד"ס (סי' א ס"ק לא-לב, וע"ש סקל"ה בקושיית המנ"ח) מביא בשם הגר"ח מבריסק שגם לרמב"ן מי שאינו מקבל את מרות חכמים וסמכותם לתקן תקנות עבר על איסור דאורייתא.⁶⁷ כלומר אם אדם עובר על דין דרבנן מתוך אי הכרה עקרונית בסמכות חכמים הוא ודאי עובר על "לא תסור". ההבדל בינו לבין הרמב"ם הוא רק בשאלה האם בכל מעשה עבירה על איסור דרבנן (גם בלי אי הכרה עקרונית בסמכות חכמים) יש איסור תורה של "לא תסור"?

הגר"ח מסביר בכך שגם לדעת הרמב"ן מובן מדוע נקטו לגבי נר חנוכה שמברך בלשון "וציוונו" מכוח "לא תסור", מפני שגם לשיטתו אכן שייך לעבור כאן ב"לא תסור" - אם יכפור בעצם התקנה.

להלן נטען שתמונה כזו קרובה יותר דווקא למה שעולה מדברי הרמב"ם, ואילו בדעת הרמב"ן היא נראית פחות סבירה, וזאת מכמה סיבות:

- א. הרמב"ן סבור כי ברכת "וציוונו" שייכת גם לגבי נר חנוכה (בסוגיית שבת כג ע"א) מפני שזוהי אסמכתא של "לא תסור", ולדברי הגר"ח היה על הרמב"ן לומר שאכן מי שאינו מכיר בסמכות חכמים עובר ב"לא תסור" ממש. לכאורה משמע מדברי הרמב"ן שם שלדעתו הציווי של "לא תסור" כלל לא נוגע לנר חנוכה.
- ב. למעלה ראינו שהרמב"ן מדייק מדברי הרמב"ם בתחילת ה' ממרים שעקרונית היה מקום ללקות על לאו ד"לא תסור" בהדיוט (ומה שלא לוקים זה רק מפני שזהו לאו שניתק לאזהרת מיתת בי"ד). אבל לפי הסבר הגר"ח גם לשיטת הרמב"ן עצמו ישנה אפשרות ללקות על איסור דרבנן (אם הוא מורד עקרונית בסמכות חכמים). אם כן, מדוע דברי הרמב"ם קשים בעיניו? אולי גם הרמב"ם מדבר רק על מצב של אי הכרה

מתכוון לאותו דבר. ובפרט שלהלן נראה שאכן כוונת הרמב"ם דומה מאד. עקרונית ישנה אפשרות שבכלל אין מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן, וקושיות הרמב"ן מבוססות על כך שהוא לא הבין את כוונת הרמב"ם כדבריו.

⁶⁷ להלן נסיק כי שיטת הרמב"ם היא שרק במצב כזה יש איסור דאורייתא.

- עקרונית בסמכות חכמים? גם מכאן נראה בבירור שהרמב"ן אינו רואה שום אפשרות שהדיוט יעבור על לאו דאורייתא של "לא תסור".
- ג. עוד עולה כך ממה שהזכרנו בדעת הרמב"ן לעיל, שכתב שאיסור "לא תסור" נוגע רק להלכות שנגזרות מן המידות שהתורה נדרשת בהן, והוא אינו נוגע למצוות דרבנן. ואם כדברי הגר"ח, הרי הרמב"ן היה צריך לומר שיש איסור דאורייתא גם על הדיוט שאינו מקיים מצוות דרבנן, אם הוא עושה כן באופן של מרד.
- ד. היוצא משיטתם הוא שגם לפי הרמב"ן יהיה דין זקן ממרה באשר לתקנות דרבנן. זקן שאינו מוכן לקבל על עצמו תקנה דרבנן באופן עקרוני, יהיה זקן ממרה דאורייתא. אך לא משמע כן ברמב"ן כלל וכלל, שהרי הוא טוען בתוקף שרק לגבי עבירות דאורייתא שייכת פרשת זקן ממרה, ולגבי עבירות דרבנן לא קיימת מציאות שבה יתקיים דין זקן ממרה.
- משיקולים אלו עולה בבירור כי שיטת הרמב"ן אינה כהצעת הגר"ח, אלא לדעתו אין בכלל איסור דאורייתא בקשר לתקנות ודיני דרבנן. להלן, בסוף הפרק הבא שיעסוק בדעת הרמב"ם, נחזור ונפרט זאת יותר.

פרק ו. ביאור שיטת הרמב"ם לגבי סמכות חכמים

מבוא

כפי שראינו למעלה, הקושי העיקרי בשיטת הרמב"ם הוא הקושי ההלכתי (ולא המטא הלכתי): מדוע ישנן הקלות שונות בהלכות דרבנן לעומת הלכות דאורייתא (בעיקר שספיקן הוא לקולא ולא לחומרא). בהבנת שיטת הרמב"ם הוצעו כמה כיווני פרשנות. נעמוד בקצרה על כמה מהם.

1. "הם אמרו והם אמרו": מכניזם א

כידוע, שיטת הרמב"ם היא שדין "ספק דאורייתא לחומרא" בעצמו הוא מדרבנן.⁶⁸ כלומר מעיקר הדין היה עלינו להקל בכל מצב של ספק, אפילו בהלכות דאורייתא. אם כן, לשיטתו סביר בהחלט לומר שהיות והם קבעו את החומרא במצב ספק, בדינים דרבנן הם לא החילו את החומרא הזו, ושם ממשיכים לנהוג לפי הדין הבסיסי המורה לנהוג לקולא. בלשון חכמים יש לומר: "הם אמרו והם אמרו" (ראה רש"י כתובות י ע"א, ד"ה 'חכמים תקנו', ועוד הרבה).⁶⁹ מובן כי עדיין יש צורך להסביר מדוע חכמים מצאו לנכון לעשות חילוק כזה בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן. יש מקום לסברא שלפיה זה נעשה כדי ליצור חילוק בין דאורייתא לדרבנן (ואולי גם כהתרחקות מאיסור "בל תוסיף". כיוון זה דומה למה שהציע הרמב"ן כהסבר אפשרי בדעת הרמב"ם, ודחה אותו כבלתי סביר).

ברם, לפי זה קשה להסביר מצבים של 'איקבע איסורא' (או 'איתחזק איסורא'), שבהם החובה להחמיר בספיקא דאורייתא לכו"ע היא מדאורייתא (שהרי מביאים על איסורי הספיקות הללו אשם תלוי, ומשמע שהם אסורים מה"ת. אם כן, במצבים שבהם יש 'איקבע' או 'איתחזק איסורא' בהקשר של ספק דרבנן, לכאורה היה עלינו להחמיר בספיקות כמו במצבים המקבילים בדאורייתא, ולהלכה אין הבדל כזה ולעולם ספיקא דרבנן לקולא.⁷⁰

68 ראה דיון רחב על כך בספר שב שמעתתא ש"א, וכן בתחילת ספר שערי יושר, ועוד הרבה. ראה גם במאמרו של מ. אברהם, 'מהו אשם', מגל, תשס"ז, וגם כאן בספר במאמר לשורש השני.

69 כך, למשל, מניח יקותיאל נויבואר בספרו הרמב"ם על דברי סופרים, מוסד הרב קוק תשי"ז, עמ' 82. בספר זה נעסוק ביתר הרחבה במאמר על השורש השני.

70 אמנם יש מקום לחלק, שכן דווקא לפי הצעה זו בדעת הרמב"ם, איקבע איסורא בדרבנן אינו

2. "הם אמרו והם אמרו": מכניזם ב

הרמב"ן מציע פתרון נוסף בביאור דברי הרמב"ם, שאמצו אותו כמה וכמה מפרשים:⁷¹ גם לו היה הכלל "ספק דאורייתא לחומרא" מן התורה (למשל באיקבע/איתחזק אסורא), עדיין התקנות עצמן הן מדרבנן. ממילא, אם חכמים יכולים לתקן או לא לתקן את התקנה, הם ודאי יכולים לכלול בתקנה הלכה שבמצבי ספק אין חובה להחמיר.

בהצעתנו הקודמת הנחנו שספק דאורייתא לקולא מן התורה, אלא שחכמים ויתרו בצורה כוללת על הכלל דרבנן שספק לחומרא. כעת אנו מציעים הסבר המניח שגם אם ספק דאורייתא הוא לחומרא מן התורה, במצבי ספק חכמים ויתרו על עצם תקנתם המקומית לקיים את אותה מצוה מדרבנן. לדוגמה, חכמים שתיקנו ליטול ידיים לפני אכילת פת, לא תיקנו זאת על ספק פת. גם כאן ניתן לומר "הם אמרו והם אמרו".

לשם המחשה וביסוס טענתנו, נדון במקרה בו אדם נדר לא לאכול לחם. במצוות הנדרים התורה נתנה לנו כוח להוסיף על עצמנו איסור חדש מעבר לאיסורי התורה. כאשר אותו אדם יאכל לחם, הוא עבר על לאו דאורייתא של "לא יחל דברו", ועל עשה של "ככל היוצא מפיו יעשה". מה יקרה במצב של ספק? ברור כי במצב של ספק (האם דבר כלשהו הוא לחם או לא ספיקו יהיה לחומרא, שהרי זהו ספק דאורייתא. אולם כיצד נדון במקרה שאותו אדם היה מוסיף בעת שנדר תנאי

ממש איקבע איסורא. נניח למשל שיש לנו שני תבשילים, שאחד מהם הוא תערובת של עוף בחלב והשני כשר, ואיננו יודעים איזה תבשיל הוא הכשר. זהו מצב שבדאורייתא היינו מתייחסים אליו כאיקבע איסורא (בלשון חכמים: "חתיכה משתי חתיכות"). אולם עוף בחלב שהוא איסור מדרבנן, לפי הכיוון המוצע כאן אינו אסור כשלעצמו כלל. הבעיה באכילתו היא אי ציות לחכמים (שכן האיסור שביסודו הוא "לא תסור", ואין שם איסור נפרד של עוף בחלב), וכאן הבעיה אינה 'בחפצא', אלא 'בגברא'. האם כשהבעיה אינה בחפצא ניתן לדבר על איקבע איסורא? אפשר שכאשר הבעיה אינה בחתיכה עצמה, אין זה מוגדר כ"חתיכה משתי חתיכות". הדברים אמורים לפי שיטת נתיחה"מ שהובא לעיל, שבשוגג כלל לא עוברים על איסור דרבנן, שכן האיסור הוא רק בציווי ולא בחפצא. ראה על כך עוד להלן (בעיקר בהסבר הגרש"ז אויערבך בסעיף 3).

אמנם באשר לדין ספק באיקבע איסורא, ראה דבריו של מ. אברהם, במאמרו שצויין לעיל הערה 68, שלדעת הרמב"ם החובה להחמיר בספיקות היא מדרבנן גם במצבי איקבע איסורא (ראה גם במאמרנו לשורש השני).

71 ראה זהר הרקיע, הביאו בשי"ש סופ"ג, וכן לח"מ ריש הל' ממרים ובספר המפתח מהדורת פרנקל עליו, וכן בקונד"ס סוסי"א א סקמ"ג והלאה, ועיי"ש בסקמ"ד נפ"מ להסבר זה לעניין הוצאת אחר ידי חובה.

הקובע שנדר זה לא יחול על הספק? במקרה כזה, מי שאוכל ספק לחם יהיה פטור, והפטור יהיה ודאי (לא מספק). אם כן, כאשר אדם קובע ומחדש את האיסור הוא עצמו יכול גם לסייג אותו להקשרים מסויימים בלבד, שכן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". הוא הדין לחכמים, שבקובעם תקנה כלשהי אין כל מניעה שהם יסייגו את התקנה למצבי ודאי בלבד, גם אם נסבור שתוקף התקנה הוא מן התורה. אף כאן ניתן להחיל את סברת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

האחרונים⁷² הקשו אמנם על הסבר זה - מדוע גם בספיקא דרבוותא מקילים בדרבנן? כלומר, כאשר יש מחלוקת בין הפוסקים לגבי דין דרבנן, הכלל הוא שבספק הולכים לקולא, כמו בכל ספק דרבנן. אבל במקרה זה לכאורה ההסבר שהוצע כאן אינו מספק, שהרי לדעת המתיר, הדבר מותר לכתחילה ואין בו כל איסור, ואילו לדעת חברו אסור בודאי (ולא מספק). האם מישוהו משניהם ישב והתיר את הדבר במצב בו קיים ספק מי משניהם צודק? לא נראה שמי משניהם מחל על התקנה הזו.

גם על קושיה זו יש להשיב בכמה דרכים. נציג שתיים מהן:

א. הגרש"ז אויערבך בחידושו על השב שמעתתא (שם) כתב שכאשר יש מחלוקת בין החכמים אין הוראה מחייבת (שהרי גם החכם האוסר יאמר לו שאינו חייב לעשות כדבריו שכן יש מי שחולק), וממילא אין חיוב לשמוע בקולם, ולכן כשמישהו לא שומע הוא לא נחשב כמי שסר מהוראתם.⁷³ הוא כותב אף

72 ראה בש"ש שם שהקשה כן על הזהר הרקיע הנ"ל.

73 בכלל, מלשונות הרמב"ם משמע ש"לא תסור" הוא רק על הוראות ב"ד הגדול, ולא על הוראת כל חכם שיעמוד בכל דור (כן כתב גם בקונטרס דברי סופרים בתחילת סי' ב, ע"ש). וראה במפתח לרמב"ם במהדורת פרנקל בתחילת הל' ממרים שאחרונים רבים יישבו כך את הרמב"ם מקושיות הרמב"ן. וכשיש מחלוקת שלא הוכרעה, מוכח שאין כאן ב"ד הגדול, שהרי בב"ד היו נמנים למניין ומכריעים (אמנם יש מקומות בחז"ל שבהם ניתן לראות שלא תמיד ב"ד הגדול היה מכריע את כל המחלוקות, ואין כאן המקום). אם כן, אין שייך כאן "לא תסור"? אך יש לדחות שתיתכן מחלוקת בין חכמים בביאור דברי ב"ד הגדול. ובוזה הסתלקה גם קושיית הגרש"ז עצמו, שכן כאן אפ"ל שב"ד הגדול עצמו הקלו בתקנתם שכשיפול ספק בדבריהם ילכו אחר המקל. וזה כעין דרך ב"ד ביישוב הרמב"ם שנביא מיד.

בשאלת "לא תסור" כלפי חכמי ישראל שאינם ב"ד הגדול, לכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם בין לשונו ב"ית שיב: "שהזהירונו מחלוק על בעלי הקבלה עליהם השלום ומצאת ממצוותם", ללשונו במצות עשה קעד שכתב: "שציוונו לשמוע לבית דין הגדול". ונראה ליישב על פי דברי ספר החינוך שכתב (מצוה תצו): "ונוהגת מצוה זו לעניין זקן ממרא בזמן הבית ולעניין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורינו נוהגת בכל מקום

יותר מכך, שלזה יסכים גם הרמב"ן. כל מה שהרמב"ן הקשה על הרמב"ם שלשיטתו היה עלינו להחמיר בספיקות היה רק על ספק במציאות, ועל טיעון זה הלוא הסברו של בעל זהר הרקיע (וכדברי הרמב"ן עצמו בדעת הרמב"ם) עולה יפה.⁷⁴

ב. יתכן שגם בהסבר זה, אין מדובר בתקנה מקומית בכל ספק ובכל הלכה כמו שחילקנו, אלא ישנה תקנה דרבנן כוללת שכל דין דרבנן וכל דעה נאמרים רק על דעת זו, שספיקם הוא לקולא. כלומר המיקל אינו הפוסק שתיקן את התקנה (או סבר שהיא קיימת), אלא בית הדין הקדום שקבע את הלכת הספק. קבע שכל התקנות שיתוקנו בעתיד לא תהיינה תקפות כשהיו בהם ספקות. מכאן יצאה הלכת הספק, לפיה רק ספק בדין דאורייתא הוא לחומרא, וספק דרבנן מכל סוג הוא לקולא.⁷⁵

3. איסורי דרבנן הם איסורי גברא

עוד כותב הגרש"ז (שם) שאם נבין שאיסורי דרבנן אינם איסורי חפצא אלא איסורי גברא, כלומר איסורים על מרי נגד הוראות חכמים (כשיטת נתיה"מ שהבאנו לעיל), אזי כשיש מחלוקת ומישהו הולך כשיטת המיקל אין כאן מרי כלל (טענתו היא שספק מרי אינו מרי, או שמרי נגד ספק הוראה אינו מרי). לכן זהו היתר ודאי (כהנתיה"מ). במקרה כזה אין כלל מחוייבות ללכת לפי ההוראה, ולא שזהו רק היתר מספק.⁷⁶ כיוון זה שנאמר כיישוב נוסף לקושיית השי"ש הנ"ל,

ובכל זמן". כלומר, אמנם פסוקי התורה עוסקים דווקא בית הדין הגדול שבמקדש ודינו של זקן ממרה למיתה מוגבל לחולק על בית הדין הגדול כצורתו, אך עצם החיוב לציית ולקבל את פירושי ההלכות נוהג בכל זמן כלפי חכמי הדור, שהרי המשנה והתלמודים לא חוברו בבית הדין הגדול, וראה באריכות בהקדמות הרמב"ם שהובאו לעיל בהערה 51.

74 אלא שכעת שוב עלינו לחזור ולשאול את עצמנו מדוע הרמב"ן דחה את האפשרות הזו בדעת הרמב"ם.

75 וכן כתב הרב משה שטרנבוך, בפירושו רשימות בשמעתתא, סוף"ג.

כדי לחדד את משמעות הדברים נציין כאן, שבאופן עקרוני ניתן היה לומר לפי כיוון זה ש"ספק דרבנן לקולא מדאורייתא", כלומר שגם בהלכה שתוקפה מדרבנן ושנוצרה בתקופה מאוחרת, התורה עצמה שמורה לנו לציית לה גם מורה לנו שבמצבי ספק אפשר להקל. זה כמובן בניגוד לשיטת הרמב"ם עצמו שספק דאורייתא לחומרא הוא רק דין דרבנן. ובכלל לא מצאנו כיוון כזה בראשונים (שכל דיני ספיקות הם מדאורייתא). כמובן, מסקנה זו אינה הכרחית בדעת הרמב"ם, גם אם נפרש בו בכיוון זה. הבאנו את ההשלכה הזו רק כדי לחדד את משמעות דברינו.

76 זה לא אותו תירוץ כמו תירוץ 2 לעיל. שם הטענה היתה שאין כאן הוראה, ולכן כלל לא נוקקנו

מהווה גם הסבר אפשרי נפרד בדעת הרמב"ם עצמו: הספק בהלכות דרבנן הוא לקולא מפני שבאיסורי ציות, גם אם הם מדאורייתא, כאשר יש ספק אין איסור כלל (כמו במצב של שוגג לפי הנתיה"מ הנ"ל). מרי במקום שיש ספק בשאלה האם בכלל ישנה הוראה אינו מרי.⁷⁷

להלן נראה שכיוון פרשני זה, הדומה מאד לגישת בעל נתיה"מ, הוא בעייתי בדעת הרמב"ם עצמו, לאור דבריו במהלך השורש, ולמעשה כנראה אף אחד מהראשונים אינו מאמץ אותו במלואו.

4. בין מרי לעבירה דרבנן

בעל צפנת פענח ועוד כמה אחרונים⁷⁸, כתבו שאין כוונת הרמב"ם לומר שכל העובר על דרבנן עבר על לאו ועשה דאורייתא, אלא כוונתו היא שרק אם לא רצה לקבל על עצמו כלל את התקנה (כמו אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידיים, ראה ברכות יט ע"א), כלומר שהוא כופר עקרונית בסמכות חכמים, הוא עובר על "לא תסור" מדאורייתא (ראה בפרק הקודם, דברי הגר"ח בדעת הרמב"ן בעניין מי שעובר על איסורי דרבנן כמורד). לפי ההסבר הזה בשיטת הרמב"ם יוצא שכאשר אדם עובר על איסור דרבנן, כמו עוף בחלב, אולם עושה כן מחמת יצרו ולא מתוך כפירה עקרונית בסמכות חכמים, הוא אינו עובר על "לא תסור" מדאורייתא, אלא רק על איסור דרבנן של עוף בחלב. רק אם העבירה נעשית מתוך אי קבלה עקרונית של סמכות חכמים בכל צויהם, רק אז הוא עובר על איסור דאורייתא. חשוב להדגיש כי זהו כיוון פרשני שונה מזה של נתיה"מ אותו ראינו לעיל. אפשר

לכך שאיסורי דרבנן אינם איסורי חפצא. ואילו כאן ההסבר הוא שבמצב של ספק אין בעבירה משום מרד, כי מי שעובר על האיסור לא עושה כן כהמראה. וע"ש הדוגמה שהביא מספק בכיבוד אב, האם אביו ציווה משהו או לא. יש מקום לומר שזהו ספק דאורייתא, אולם ניתן לומר שכשיש ספק אין כאן חוסר כבוד, ומותר לכתחילה (וכן מסיק הגרש"ז שם בהמשך). בשאלה האם דיני דרבנן הם בחפצא או בגברא, דנו כמה אחרונים. ראה, למשל, אתון דאורייתא, כלל י.

77 כיוון דומה עולה בשערי יושר שער א.

78 ראה בספר צפנת פענח על הרמב"ם (ב ע"א בדפיו, על מניין המצוות שלפני היד החזקה, בד"ה שם כל אלו) וכן המב"ט בקרי"ס הובא בלח"מ ריש ה' ממרים (וראה בקו"ש סי' א סקמ"ה), ועי' גם לב שמח וקנאת סופרים כאן, ובמשך חכמה (דברים יז, יא), וכן במפתח לפרנקל ריש ה' ממרים (פיסקה שלישית ורביעית בדיבור הראשון של פ"א).

שתיתכן בו גם נפק"מ מעשית. לפי הנתיחה"מ עבירה דרבנן בשוגג כלל אינה עבירה, ורק במזיד הוא נחשב כממרה. לפי טענתנו כאן, אפשר כי הוא עבריין - שוגג כאשר הוא אינו יודע שיש לחכמים סמכות לתקן תקנות.⁷⁹ כמו כן, לאידך גיסא: לפעמים גם במזיד אין עבירה של מרי, שכן ישנה קבלה עקרונית של סמכות חכמים, אלא שהיצר גובר. יותר מכך, אפילו אם עוברים להכעיס, עדיין זו אינה בהכרח מרידה בסמכות חכמים, שהרי גם באיסורי התורה קיימים מצבים שבהם אנשים עוברים להכעיס, או במזיד מחמת היצר (או לתיאבון, שזהו כנראה מצב שלישי), על אף שבו בזמן הם מכירים בסמכותו העקרונית של הקב"ה ושל התורה. אדם שמכיר בסמכות חכמים אך מחליט לעבור את העבירה במזיד, מסיבה זו או אחרת, לא יעבור על הלאו הזה.

הצעה זו מקבלת חיזוק רב מן העובדה שלאו ד"לא תסור" חל גם ביחס לזקן ממרה, ושם העבירה היא בבירור עבירה של המראה ולא עבירה מהותית. מכאן עולה כי יסוד הלאו הוא המרד כלפי סמכות חכמים, כפי שגם משתמע מלשון הפסוק עצמו. אם כן, סביר שגם ביחס להדיוט ניתן יהיה לפרש את הלאו באופן שיסודו הוא מרד בסמכות חכמים ולא עבירה על תוכן דבריהם. מעשה העבירה (כמו אכילת עוף בחלב) הוא רק ביטוי למרידה, והמרידה היא יסוד הלאו. כפי שראינו, ביחס להדיוט אין על עבירה כזו עונש (שכן זהו לאו שניתן לאזהרת מיתת ביי"ד, כדברי הרמב"ם הנ"ל בפ"א ה"ב מממרים), ולעומת זאת זקן שהמרה חייב מיתה.

ברם, כעת מתעוררת השאלה הבאה: מהו המקור לחיובו של אדם במצב בו הוא עובר על איסור מדרבנן ללא כוונת המראה? כפי שראינו, במצב כזה העבריין אינו עובר על "לא תסור", אלא רק על איסור דרבנן. אולם מדוע בכלל יש כאן איסור, אם אין זה כלול ב"לא תסור"? לכאורה חזרנו אל נקודת המוצא שבה התקשינו, ואם כן דברי הצ"פ כלל אינם מתייחסים לשאלה בה אנו עוסקים (שאלת סמכות חכמים). הוא אינו מציע הסבר למושג "מצוה/עבירה דרבנן". וגם אם נאמר שאיסור דרבנן מופק בדרך כלשהי מהפסוק "לא תסור", לא ברור עדיין כיצד ניתן להפיק שני עקרונות שונים מאותו לאו ומאותו פסוק?

79 אמנם בזה גם לפי הנתיחה"מ יתכן שהוא עובר איסור.

לפנינו מנגנון מוזר, שמחד תולה את החיוב באיסורי דרבנן ב"לא תסור", ומאידך, כשעוברים על איסור דרבנן במקרה הרגיל (כשאינן מרי) לא עוברים על "לא תסור" מדאורייתא. זוהי הסתעפות של איסור ממקור דאורייתא, שהיא בעלת אופי שונה מהמקובל. להלן נגדיר אותה ביתר חדות.

יש להדגיש כי זהו מנגנון המהווה אלטרנטיבה שלישית, או כיוון ביניים, בעל אופי שונה משני הכיוונים הדיכוטומיים שהצגנו למעלה: מחד, יש כאן מקור בפסוק מהתורה, "לא תסור". מאידך, אין כאן עבירה על "לא תסור" עצמו, ובכל זאת זוהי עבירה הלכתית. מנגנון זה הוא היחיד שמצליח להכניס רגלי בין שתי קרני הדילמה שהוצגה לעיל (סוף פרק ד). נציין כי הסבר כזה, באם ימצא, יפתור עוד בעיה בתלמוד עצמו. הזכרנו כבר שהרמב"ם מביא את הגמרא בשבת ("והיכן ציוונו? מ'לא תסור") כמקור לדברי בה"ג. הגמרא הזאת היא תמוהה על פניה, שכן יוצא שהברכה על הדלקת נר חנוכה מתבססת על "לא תסור". היכן מצינו שמברכים על לאוין? גם לאוין שקיומם הוא בקום ועשה (כמו הצלת הזולת מדין "לא תעמוד על דם רעך" ועוד)⁸⁰ אינם טעונים ברכה. אך לפי דרכנו מצויות דרבנן הן מצוות עשה (מדרבנן) ולא לאו (דאורייתא), אלא שהבסיס לתוקפן הוא הלאו דאורייתא של "לא תסור".

אך מנגנון כזה דורש ביאור משתי בחינות שונות: א. מהו המנגנון הזה? ב. מהו היחס בינו לבין האיסור דאורייתא של "לא תסור", שקיים כאשר עוברים על איסור (דרבנן) מתוך כוונת מרי? נוכיח תחילה מדברי הרמב"ם כי אכן זהו הכיוון הנכון לפתרון הבעיה.

ביסוס הצעתנו בעניין שיטת הרמב"ם

כבר הזכרנו שהרמב"ן הוכיח שלפי הרמב"ם יש איסור דאורייתא בלאו ד"לא תסור" גם בהדיוט (ולא רק בזקן ממרה). הראיה התבססה על לשון הרמב"ם בהלי' ממרים פ"א ה"ב, שם הוא קובע שאין לוקים על לאו זה מכיון שהוא ניתן לאזהרת מיתת בי"ד (שכן זקן ממרה מומת כשהוא עובר עליו). מלשונו מוכח שעקרונית יש כאן איסור דאורייתא, שאם לא כן, מדוע אנו זקוקים לנימוקים לכך שלא

⁸⁰ ראה על כך בהרחבה במאמרנו לשורש השישי.

לוקים על לאו זה?! טיעון זה נתמך בדברי הרמב"ם בכמה מקומות (ראה בראשית דברינו) שהחובה לציית לחכמים נגזרת מהפסוק "לא תסור".

מאידך, די ברור שהרמב"ם אינו סובר כפי שהבין בו הרמב"ן, וכנתיה"מ הנ"ל ועוד רבים ממפרשיו, שכל העובר על עבירה דרבנן עובר על לאו ד"לא תסור" מדאורייתא. ההוכחה לכך נעוצה בדברי הרמב"ם שהזכרנו למעלה בפ"ב מממרים ה"ט. הרמב"ם שם קובע שאם החכמים אינם מציינים בגוף ההודעה על התקנה החדשה שזוהי תקנה ולא מצוה מדאורייתא, הם עוברים על לאו ד"לא תוסף"⁸¹ מדאורייתא.

והנה, אם כל תקנה כזו היתה רק גדר נוסף בלאו ד"לא תסור", מה טעם היה להודיע זאת? מדוע בכלל היה כאן איסור של "בל תוסף"? הרי חכמים רק פועלים כפי הנחיות התורה ב"לא תסור", ולמעשה הם רק מוסיפים סיטואציות שבהן יחול האיסור, ואין זו הוספת מצוה חדשה על מצוות התורה. יתירה מכך, אם באמת ההבנה ברמב"ם היתה כמו הנתיחה"מ, שהבעיה באיסורי דרבנן היא רק הציות להם ולא התוכן עצמו (ולכן בשוגג בעבירה דרבנן אין עבירה כלל), אזי כל התקנות דרבנן אינן אלא ביטויים שונים לחובת הציות. לעיל הוצגה דוגמה לכך מאיסור "לא יחל דברו" בנדרים. כעת נשאל: האם אדם שנדר לא לאכול לחם צריך להודיע שזהו נדר ולא מצוה כדי שלא לעבור על "בל תוסף"? אין ספק שלא, שהרי יש כאן סיטואציות שונות שבהן חל האיסור דאורייתא של "בל יחל", ותו לא! האם אב המצווה את בנו להביא לו דבר מה, צריך להדגיש שאינו מוסיף מצוה? גם כאן ברור שלא, שכן כל אלו אינן מצוות נוספות אלא יישומים נוספים של מצוות קיימות. אם כן, הוא הדין לאיסור "לא תסור" בעבירות דרבנן. ומכאן שהרמב"ם כנראה סובר שיש איסור בתוכן הדברים (לדוגמה, באכילת עוף בחלב) ולא רק חובת ציות לחכמים. רק אם מניחים שכל איסור כזה הוא גם איסור עצמאי מעבר לחובת הציות, ניתן לדון בשאלה האם מי שמתקן אותו ולא מציין שמדובר בתקנה עובר על "בל תוסף" או לא.

המסקנות העולות מכאן הן שלפי הרמב"ם החובה לציית לחכמים נגזרת אמנם מ"לא תסור", ועל אף זאת גם הוא מסכים שהעבירות דרבנן אינן בעלות תוקף

⁸¹ בלשון חכמים האיסור מכונה 'בל תוסף', אבל הפסוק שמצווה על כך הוא "לא תוסף" (דברים יג, א).

דאורייתא, שכן הן אינן מימושים שונים של לאו ד"לא תסור" גרידא. כך גם מורות העובדות, שכן, להלכה ספיקן לקולא, כמו גם שאר קולות שיש בהן (הזכרנו אותן לעיל בדיון על קושיות הרמב"ן). ולבסוף, על אף הכל, ראינו שלפי הרמב"ם יש איסור דאורייתא כלשהו ב"לא תסור" גם כלפי הדיוט שעובר עבירה על תקנה או סייג או גזירה דרבנן.

המסקנה המתבקשת מהתמונה שהוצגה כאן היא כאמור, שישנו מצב ייחודי שבו גם הדיוט שעבר על תקנה דרבנן עובר ממש על איסור דאורייתא. מסתבר שזהו מצב המרי שעליו דיבר הצ"פ. עוד עולה כאמור, שהאיסורים מדרבנן אינם נכללים ממש בלאו ד"לא תסור", אלא הם מסתעפים ממנו מכללא בצורה כלשהי (ראה להלן), שאם לא כן היה צריך להיות איסור תורה גם במעבר עליהם.

לסיום הדיון, כדאי לשים לב שמסקנתנו הסופית בשיטת הרמב"ן (ראה בסוף הפרק הקודם) נראית דומה מאד. גם אצלו היה נראה שאיסורי דרבנן מסתעפים בצורה כלשהי מהלאו ד"לא תסור", אף שמעמדם הוא מדרבנן ולא מדאורייתא (הוא התייחס לכך כאסמכתא), ממש כדברינו ברמב"ם. בסוף הפרק הקודם גם עסקנו בשאלה האם הרמב"ן מסכים גם לרובד השני שמצאנו ברמב"ם, כלומר לכך שהדיוט יכול לעבור על הלאו מדאורייתא, אם עושה את העבירה דרבנן בהמראה, כלומר מתוך כפירה עקרונית בסמכות חכמים.

עבירות דרבנן כגזירה פרשנית מכללא

מה שנותר לבאר הוא הדיון בשאלה: מהי אותה השתלשלות, או הסתעפות, של איסורי דרבנן מתוך "לא תסור", באופן שהעובר עליהם בכל זאת לא עבר על לאו דאורייתא? כיצד יתכן כי על אף קיום מקור מפורש מפסוק, בכל זאת מי שעובר על מה שנגזר ממנו לא עבר על איסור תורה?

אנו מציעים כך: העובדה שהפסוק מצווה לא לסור מדברי חכמים, ולכן המורד כנגדם עובר בלאו דאורייתא, מלמדת מכללא שלדבריהם כשלעצמם יש מעמד הלכתי. אם לא היה איסור על אכילת עוף בחלב במזיד (כאשר זה נעשה ללא מרד), אזי לא ברור מדוע אכילה מתוך אי הכרה בסמכות חכמים היא בכלל מרד? אם אין איסור על אכילת עוף בחלב, מדוע קיימת משמעות של מרד כאשר אוכל זאת

מתוך אי הכרה בסמכותם? לשון אחר: אם אין איסור באכילת עוף בחלב עצמו, כלפי מה נאמרה הסמכות הזו? אין כל משמעות לסמכות שניתנת לחכמים כאשר היא לא מחייבת מאומה פרט לאיסור למרוד נגדה. הדבר דומה לאיסור: "לא תמרוד", כשאין כל פירוט מהו המרד, וכנגד מה מוגדר המרד האסור. בנוסח אחר נאמר זאת כך: האם יש אפשרות לוגית לציווי שאין כל חיוב לקיים אותו, אולם יש איסור שלא לקיים אותו מתוך מרידה? הרי מרידה היא תמיד נגד סמכות. אולם סמכות שכל מה שהיא אוסרת הוא אך ורק מרידה נגד עצמה ותו לא, אין לה כל משמעות של סמכות.

משפט המקיים את עצמו

סופר הילדים הנודע, א"א מילן, בספרו פו הדב, מספר על ביתו של חזרזיר, שם התנוסס לתפארה השלט: "העבריינים ייענשו". לא מופיעה שם כל הגדרה מיהו אותו עבריין, או מהי העבירה שאליה מתייחס השלט. יש כאן עבריין ללא הגדרת עבירה. הציווי "לא תסור" בהגדרה של איסור מרד בלבד, אנלוגי לציווי שקובע: העבריינים ייענשו, בלי להגדיר מהי עבירה ומיהו עבריין. שיקול זה גופא מהווה גילוי מהפסוק "לא תסור" לכך שלדברי חכמים יש מעמד הלכתי. מהיכן יוצא הגילוי הזה בפסוק? בדיוק מהשיקול הזה עצמו. אם יש איסור למרוד בסמכות חכמים, אזי מכללא נוכל ללמוד שיש להם סמכות לחוקק ולתקן תקנות, ולכן ברור שיש עלינו חובה לציית להם. נביא כעת משל לדבר.⁸² אחד הפרדוקסים הידועים בתולדות הלוגיקה הוא פרדוקס השקרן, שניסוח אחד שלו הוא המשפט הבא:

(א): פסוק א הוא שקרי.

הפרדוקס נוצר מכך שאם הפסוק הזה הוא אמיתי אזי הוא שקרי ואם הוא שקרי אזי הוא אמיתי, וחוזר חלילה. אולם יש לשים לב לכך שלפסוק אין כל תוכן עצמאי נוסף מלבד אמיתותו שלו עצמו. זהו חלק מהתשתית שיוצרת את הפרדוקס הזה. כדי לחדד זאת, ניטול את הפסוק הבא:

(ב): פסוק ב הוא אמיתי.

⁸² ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, פרדוקס ואנטי פרדוקס בהכרעת הלכה, המעין נא, א, תשרי תשעא, עמ' 56.

פסוק זה אינו פרדוקסלי. אם הוא אמיתי אז הוא באמת אמיתי, ואם הוא שקרי אז הוא שקרי. לכאורה הכל עקבי וכשר. אולם גם כאן קיימת בעיה, אלא שכאן היא הפוכה. נשאל את עצמנו: האם פסוק זה הוא אמיתי או שקרי? למעשה, הוא שניהם, וללא כל סתירה שנוצרת מתוך אמירה זו. הפסוק הקודם היה פרדוקסלי שכן לא ניתן לתת לו אף אחד משני ערכי האמת. לפסוק זה ניתן לתת את כל אחד משניהם ללא כל סתירה. הסיבה לכך היא שהוא חסר תוכן ייחודי עצמאי, למעט ערך האמת שלו. על כן אין לסתירה בין ערך האמת והשקר של הפסוק הזה היכן להיווצר (או: על מה לחול). בין אם הוא אמיתי ובין אם הוא שקרי, אין לו כל תוכן. הוא ריק, ולא מלמד אותנו מאומה על העולם. לכן הוא יכול להכיל סתירות והדבר לא נראה מטריד.

בחזרה ל"לא תסור"

ראינו כי מציווי התורה "לא תסור" לומדים שיש לחכמים סמכות לצוות עלינו צוויים שונים. יוצא מכך, שבפסוק "לא תסור" מצויים שני יסודות שונים: 1. האיסור העקרוני למרוד נגד דברי חכמים. 2. האיסורים הספציפיים שחכמים קבעו (כמו אכילת עוף בחלב). כשמורדים נגד הסמכות העקרונית של חכמים, כלומר כשעוברים על איסור דרבנן (אוכלים עוף בחלב) מחמת אי הכרה עקרונית בסמכותם, אזי יש בזה איסור תורה של "לא תסור". אבל מישהו שאכל עוף בחלב בלי כוונת מרי (אלא מחמת היצר והתאוה או סתם להכעיס),⁸³ והוא מכיר בסמכותם העקרונית של חכמים, עבר רק על איסור דרבנן.

ראינו שמי שאוכל עוף בחלב מתוך יצר (ולא מתוך אי הכרה עקרונית בסמכות חכמים) עובר רק על איסור דרבנן. זה כמובן מעורר את קושי - על מה מבוסס האיסור הזה עצמו? הרי מטרתנו כאן היא להסביר כיצד ניתן לבסס את הקטגוריה "איסורי דרבנן". יסוד המרד יוצר איסור תורה, ורק היסוד השני (עצם העבירה בלי מרד) הוא איסור דרבנן. כעת עלינו לבחון מה תוקפו של היסוד השני (עצם אכילת עוף בחלב): האם הוא נגזר מ"לא תסור" אז הוא צריך להיות מדאורייתא,

83 כמו שמישהו עובר על איסור אכילת חזיר שהוא מדאורייתא, אבל זה לא מפני שהוא לא מכיר בסמכות התורה. הדבר יכול להיעשות מחמת תאוה ויצר, או להכעיס, ועדיין יכולה להיות לו הכרה עקרונית בסמכות התורה ובוזה שהיא מחייבת אותו.

ואם לא - מה הבסיס לקיים אותו? מהצעתנו כאן עולה ש"לא תסור" הוא לא מקור לאיסור הזה, אלא מהווה רק הוכחה עקיפה לקיומו. אין בפסוק הזה ציווי האוסר על אכילת עוף בחלב באופן ישיר, ולכן מי שאכל עוף בחלב לא עבר על "לא תסור", שכן הוא לא סר מדברי חכמים (לסור זה רק בצורה של מרד). אמנם הוא עבר על איסור דרבנן, שהפסוק רומז על קיומו (כי בלעדיו לא היתה משמעות גם לאיסור המרד). זהו מנגנון שניתן לכנות אותו 'הסתעפות', ואליו כנראה מתכוין גם הצ"פ בדבריו.⁸⁴

אם כך, אין שני יסודות שונים שנכללים בפסוק "לא תסור". היסוד מדאורייתא של איסור המרד הוא משמעותו של הפסוק עצמו. אמנם איסור על מרד מורה מכללא, אם כי בבירור, על היסוד השני, שתוקפו הוא דרבנן. למעשה, שיקול זה גופו הוא שמלמד אותנו על עצם קיומה של הקטגוריה "איסור דרבנן" בהלכה. יסודה של הקטגוריה ההלכתית "איסור דרבנן" נעוץ בפסוק "לא תסור", אך לא בתורת ציווי אלא בתורת גילוי בעלמא. זהו מכניזם דומה לזה של חקיקת משנה במערכות משפט רגילות, אותו הזכרנו לעיל, אך בהסבר מהותי ולא טכני כפי שהציעו האחרונים.

סיכום וחיזוק הדברים

הרמב"ן מבין בדעת הרמב"ם שכאשר הוא קובע שהאיסור לאכול עוף בחלב מתפרט מ"לא תסור", כוונתו היא שהאוכל עוף בחלב עובר ממש על "לא תסור". לפי תפיסה זו, הציווי של חכמים הוא רק הנסיבות שמחייבות שמירה כדי לא לעבור על "לא תסור". כלומר, דברי חכמים אינם בעלי מימד של ציווי עצמאי אלא הם יוצרים ומעצבים את הנסיבות השונות שבהן אדם עלול לעבור על "לא תסור". כבר הזכרנו שגישה זו מובילה למסקנת בעל נתיה"מ הנ"ל, שאין באיסורי דרבנן אלא ציות וחוסר ציות, ותו לא. המימד האיסורי היחיד הוא האיסור שלא לציית, ולא אכילת עוף בחלב עצמה. לכן, כל איסורי דרבנן הם אותו איסור עצמו. אנו מציעים כאן בדעת הרמב"ם הבנה שונה: הסתעפות במקום התפרטות. דברי

⁸⁴ מהותו ומשמעותו של המנגנון הזה מפורטים בספר רוח המשפט (הרביעי בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח), תשע"ב, שם ניתן לראות את ההקבלה בין הבנת דברי הרמב"ם בשורש זה לבין שיטת הרמב"ם בשורש השני שגם היא מבוססת על מכניזם פרשני של הסתעפות.

חכמים אינם מהווים רק יישום ספציפי לאיסור "לא תסור" (או יצירת נסיבות עובדתיות שבהן הוא חל, כמו בנדר), אלא חכמים יוצרים ציוויים שונים, שלכל אחד מהם יש תוכן ומעמד עצמאי, וכל אחד מהם מסתעף (ולא מתפרט) מאיסור "לא תסור". להלן נדייק זאת גם בדברי הרמב"ם בשורש.

לפי הרמב"ם התורה מגלה אך ורק את האסור להמרות את הציוויים הללו אך אינה מצווה עלינו שלא להמרותם. התורה אינה המקור הנורמטיבי שמכוחו יונקים האיסורים הללו, אלא סמכות חכמים היא המקור לכך. הגילוי של התורה יוצר את הקטגוריה הזאת, וזה מה שמאפשר לחכמים ליצור איסורים עצמאיים, שהם בעלי תוקף נמוך יותר- "איסורי דרבנן".

נציין כי רבי אלחנן וסרמן (קונד"ס סי' א סקכ"ה והלאה) סובר כי לשיטת הרמב"ם בכל איסור דרבנן יש שני איסורים: "לא תסור" (=חובת הציות ואיסור המרי) והאיסור דרבנן עצמו. לדברינו המצב דומה, אבל לא לגמרי. גם לדברינו יש בפסוק הזה שני מימדים: "לא תסור" (אמנם זהו רק מתן כוח, ולא ציווי). ומכוחו של הכוח הזה נוצרים איסורים מחודשים מדרבנן. אבל מי שעובר עליהם עבר רק על איסור דרבנן ולא על "לא תסור", אלא אם עשה זאת בצורה של מרידה נגד סמכות חכמים. אמנם, כפי שראינו, מרידה ישירה נגד הכוח הזה היא עבירה דאורייתא.⁸⁵

בחזרה לשיטת הרמב"ן

כפי שראינו, קרוב לודאי שהרמב"ן לא יסכים לקיומו של רובד דאורייתא כלשהו של "לא תסור" בתקנות חכמים (בניגוד לדברי הגר"ח והקו"ש). כלומר הוא לא יכול לאמץ את הכיוון שעלה בדברי הצ"פ (כפי שהם הציעו). אולם מסקנתנו בדיון על הרמב"ן שם היתה שהוא בודאי מאמץ כיוון ביניים כלשהו של הסתעפות. כפי שראינו, זוהי מסקנה הכרחית ממערכת האילוצים, שתי קרני הדילמה, שבתוכה מוגדרת הבעיה בה אנו עוסקים: נדרש מקור לסמכות חכמים, ועדיין התוצר

⁸⁵ אמנם הקו"ש שם כתב שזה משום הסברא של הרמב"ן (שהסכימה דעת המקום על ידם) שקיימת אף לשיטת הרמב"ם (ראה שם הוכחותיו). אך לדברינו זהו עניין אחר, מעצם טיבה הלוגי של ההסתעפות של איסורי דרבנן מהלאו ד"לא תסור" דאורייתא. יתר על כן, אם נכונים דברינו שהרמב"ם הגיע למסקנתו שתקנות חכמים יונקות מ"לא תסור" בגלל הבעייתיות של ביסוס סמכות חכמים, אזי דברי הקו"ש כלל לא ניתנים להיאמר. הרי לשיטתו הבעיה לא נפתרה, שכן עדיין אין לנו מקור שמבסס את הרכיב דרבנן שבאיסור.

מקבל מעמד הלכתי נמוך יותר. לכן גם הרמב"ן, כמו כל פרשן אחר, יצטרך להגיע למודל כלשהו של הסתעפות. המסקנה היא שהתיאור בפרק זה צריך להלוו גם את שיטת הרמב"ן. גם לשיטתו חייבים אנו להסביר שהחובה לציית לחכמים נגזרת בצורה כלשהי מהתורה (כנראה מ"לא תסור"), אך היא אינה מימוש פשוט של לאו זה.

מה בכל זאת יהיה ההבדל בין שיטת הרמב"ן לבין שיטתו של הרמב"ם? ראינו שהרמב"ם סובר שיש שני מימדים בלאו ד"לא תסור": במרידה עוברים עליו מדאורייתא, וללא מרידה עוברים על עבירה דרבנן. כמו כן, ראינו שהרמב"ן אינו רואה אפשרות לקיומו של מימד דאורייתא בדין "לא תסור" (בהדיוט), ולכן כנראה הוא אינו מקבל את הדין השני של הרמב"ם שבמרידה עוברים על לאו דאורייתא של "לא תסור". אבל לגבי הדין הראשון (שבלי מרידה יש איסור דרבנן שנלמד בצורה כלשהי מ"לא תסור") הוא בהחלט יכול להסכים.

לעיל ראינו כי בדברי הרמב"ן מופיע במפורש שהחובה לציית לחכמים בתקנותיהם קשורה ל"לא תסור" בקשר בעל תוקף של אסמכתא. הסברנו למעלה את שיטתו באופן שהמנגנון של האסמכתא הוא מהותי, כדברי הריטב"א ב"ר"ה טז ע"א. מסתבר שיסוד הדברים הוא שמתוך החובה לשמוע לפרשנותם של חכמים (שהיא מוסכמת על כל הפוסקים, ולדעת כולם נלמדת מ"לא תסור"), אנו למדים שיש חובה לשמוע גם לתקנותיהם. כיצד פועלת האסמכתא הזו? מסתבר כי זה פועל בדיוק כפי שראינו בשיטת הרמב"ם. העובדה שהתורה מגלה שיש לחכמים סמכות, אומרת שקיימת חובה לציית למצוותיהם. כפי שהערנו, אין מנוס לוגי מאימוץ כיוון כזה, על מנת להימלט משתי קרני הדילמה. אפשר כי הרמב"ן לומד זאת מכך שזקן עובר על איסור תורה כאשר הוא מורד נגד חכמים (זקן ממרה). מכך ניתן ללמוד מכללא (בדיוק כמו שהצענו בדברי הרמב"ם) שכנראה יש לדברי חכמים סמכות (לגבי כולם, זקן או הדיוט), כלומר שיש קטגוריה הלכתית אחרת, איסורי דרבנן, המחייבת אותנו. לפי זה שיטת הרמב"ן דומה מאד לזו של הרמב"ם. לפי שניהם הקטגוריה של דרבנן מסתעפת מ"לא תסור", אלא שלפי הרמב"ן הדיוט לא יכול בשום צורה לעבור על "לא תסור" מדאורייתא ביחס לדיני דרבנן (אך יכול אם הוא סוטה מפרשנותם לכתובים או מדרשותיהם).

פרק ז. בחזרה לשורש - ישוב הקושיות שנתרו

לאור התמונה שתוארה בפרקים הקודמים נוכל לשוב ולהסביר את הקשיים בדברי הרמב"ם והרמב"ן בשורש הזה.

מדוע לא הקשה הרמב"ם מכח השורש השביעי?

בפרק ב ראינו כי הרמב"ם מתחמק בצורה עקבית ושיטתית מלתקוף את בה"ג מכח עקרון השורש השביעי, שאין למנות מצוות המתפרטות ממצוה שכבר נמנתה! על פי מה שעלה בידנו עד כאן, ברור לגמרי מדוע הרמב"ם לא הקשה כך, שכן המצוות דרבנן והחובה על היחיד לקיימן ולהימנע מלעבור עליהן אינן מתפרטות כלל ממצוות התורה "לא תסור" אלא רק מסתעפות ממנה מכללא. אפשרות של מניית מצוות המסתעפות באופן כזה אינה נמנעת מכח עקרון השורש השביעי, ולכן נמנע הרמב"ם מלתקוף את בה"ג בטיעון זה. כפי שראינו, הרמב"ם עושה שימוש בטיעון זה רק בהקשר של התפרטות מצוות חסד מתוך מצוות צדקה, ולהלן נבאר שאכן שם מדובר בהתפרטות פשוטה ולא בהסתעפות.

מדוע לא הבחין הרמב"ן בין פרשנות למהות?

בפרק ג ראינו שהרמב"ן כורך כאחת שני היבטים, שלכאורה ניתן היה לחלק ביניהם: האחד - ההיבט הפרשני המאפשר לכלול את המצוות דרבנן במניין התרי"ג מפני שניתן לומר עליהן "ניתנו בסיני", והשני - ההיבט המהותי הטוען שאכן החיוב לקיים את המצוות דרבנן הוא מן התורה. תהינו מדוע הרמב"ן בדבריו כורכם זה בזה ואינו מסתפק בהגנה על בה"ג מכוח כל אחד מהם בנפרד? על פי מה שהעלינו בשיטת הרמב"ן, אשר דוחה את האפשרות של מנגנון ההסתעפות, ולדעתו כל מי שתולה את תוקפן של התקנות ב"לא תסור" מתבסס על מכניזם של התפרטות, מובן מדוע הוא ממאן לקבל הצעה כזו גם בשיטת הרמב"ם או בה"ג.

שלוש אפשרויות בהבנת מחלוקת בה"ג והרמב"ם

עדיין, שומה עלינו להסביר מדוע הוא אינו מסתפק בהצבעה על המחלוקת הפרשנית, ומוצא לנכון להוסיף את הטענה המהותית (שתוקף המצוות דרבנן הוא מדאורייתא)? מסתבר שגם זה נעשה כדי לשלול את האפשרות להצדיק את בה"ג על בסיס פרשני בלבד. לדעתו, אם התוקף של מצוות דרבנן לא היה דאורייתא, המתקפה של הרמב"ם היתה מוצדקת, שכן לא ניתן לכלול מצוות דרבנן בתוך טענתו של ר' שמלאי.

עולות כאן שלוש אפשרות להבין את מחלוקת רמב"ם - בה"ג:

א. הרמב"ם מתפרש כהבנת 'הסתעפות', ואילו בה"ג חולק בדיוק על זה ולדעתו זוהי 'התפרטות'. לכן, לפי הרמב"ם מצוות דרבנן לא יכולות להיכלל בדברי ר' שמלאי ולפי בה"ג כן.

ב. הרמב"ם מתפרש כהבנת 'הסתעפות' וגם בה"ג מסכים לכך. המחלוקת היא רק בשאלה: האם הסתעפות יכולה להיכלל בביטוי 'נמסרו למשה בסיני' או לא?

ג. הרמב"ם מתפרש כהבנת 'התפרטות', ובה"ג גם הוא מסכים לכך. הויכוח הוא בכללי מניית המצוות בלבד (אולי בשורש השביעי). כך, ככל הנראה, הבין הרמב"ן את המחלוקת.

היחס לשורש השביעי: שלוש אפשרויות נוספות

בתחילת פרק זה הסברנו מדוע הרמב"ם אינו תוקף את בה"ג מכוח העיקרון שבשורש השביעי (שאין למנות בנפרד יישומים שונים של מצוה אחת). הדבר נבע מן העובדה שהרמב"ם מבין את המצוות דרבנן כבעלות תוכן עצמאי, ולא כהתפרטות של "לא תסור".

אך שיטת הרמב"ן היא שגם הרמב"ם וגם בה"ג רואים את המצוות דרבנן כהתפרטות ולא כהסתעפות. ואכן, כאשר הרמב"ן מגונן על בה"ג, הוא אומר בתוך דבריו:

ועוד שכיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם ישראל מצוות בי"ד הגדול, ובאו הם ותיקנו את אלו, כבר נאמרו כולם למשה בסיני. אין

הפרש ביניהם באמירתם "סיני", אלא שזה בפרט וזה בכלל.

נראה מכאן שהרמב"ן טוען כאן טענה המתעלמת ממושג ההסתעפות המחודש שראינו בשיטת הרמב"ם: אם כל המצוות דרבנן כלולות ב"לא תסור", אזי אין בין לבין "לא תסור" מאומה, אלא שזה בפרט וזה בכלל. זוהי התפרטות גרידא של "לא תסור", ולכן תוקפן של המצוות דרבנן הוא מה"ת. הכל נמסר, מבחינה מהותית, מסיני.

כאמור, לפי הצעתנו הרמב"ם יטען כנגדו שאמנם החובה לקיים מצוות דרבנן מסתעפת מ"לא תסור", אולם לא כמו פרטים מתוך כלל, אלא "כענפים היוצאים מן השורשים" (כלשונו בשורש השני, וראה על כך במאמרנו שם).

אם כן, לפי הבנת הרמב"ן בבה"ג (וכנראה גם ברמב"ם), אך צפוי הוא שהשורש הרלוונטי לדיון יהיה השורש השביעי. אם אכן המצוות דרבנן אינן אלא יישומים של "לא תסור", אזי לא היה עלינו לכלול אותן במניין המצוות מפני שהן כלולות ב"לא תסור" שכבר נמנה. הבעיה מתעוררת בשיטת בה"ג, שעליו מגן הרמב"ן. אם אכן גם הוא מסכים שמדובר בהתפרטות ולא בהסתעפות, אזי תוקף המצוות הללו הוא אמנם מדאורייתא, אבל אין למנותן בגלל בעיות סיווג (העיקרון של השורש השביעי). אם כן, הרמב"ן היה צריך להסיק שהרמב"ם צודק ולדחות את שיטת בה"ג, אך לא מן הטעמים הפרשניים שהרמב"ם עצמו מעלה, אלא מן הטעם הסיווגי.⁸⁶

לכאורה המסקנה המתבקשת מטענה זו היא שעלינו להפוך את התמונה: על כורחנו בה"ג סובר שהמכניזם הפרשני הוא הסתעפות ולא התפרטות, שאם לא כן לא היה מקום למנות מצוות דרבנן. ואילו הרמב"ם תיאורטית יכול היה לסבור כרמב"ן ולא למנות אותן בגלל השורש השביעי, אלא שכפי שראינו גם הוא סובר שזוהי הסתעפות, ומה שהוא אינו מונה את המצוות דרבנן זה בגלל התוקף שלהן. המסקנה מדברינו מפתיעה מאד: קיימת הסכמה בין הרמב"ם לבה"ג באשר למכניזם, שהוא הסתעפות ולא התפרטות (לא כהבנת הרמב"ן בשניהם). ברם,

⁸⁶ דוחק לומר שבה"ג חולק על השורש השביעי, שכן הוא נובע מסברא פשוטה. אפשר רק לחלוק במקרים מסויימים, האם אכן מדובר בהתפרטות של אותה מצוה או לא, אך לא סביר לחלוק על העיקרון עצמו. ואכן הריפ"פ בדבריו על השורש השביעי קובע שכל הראשונים מסכימים לו. כך גם כותב הרמב"ן עצמו.

ישנה ביניהם מחלוקת בשאלה האם הלכות שמסתעפות ממצוה דאורייתא הן בעלות תוקף דאורייתא. לפי הרמב"ם התוקף הוא מדרבנן (כאשר לא עובר עליהן מתוך מרי) ואילו לפי בה"ג התוקף הוא דאורייתא.

מסתבר שיסוד הדברים הוא באותו מהלך פרשני שהצגנו לעיל בדעת הרמב"ם. ראינו שאם קיים איסור תורה למרוד בסמכות חכמים (הנלמדת מהפסוק "לא תסור"), מוכח מכאן שיש לדבריהם תוקף ואין לעבור עליהם. השיקול הזה עצמו מהווה לפי בה"ג מקור מן התורה לתוקפן של ההלכות הללו, ולכן הוא סובר שתוקפן הוא מדאורייתא. הרמב"ם בלבד סובר שהסתעפות כזו יוצרת הלכות דרבנן, שכן הפסוק רק מגלה, אך לא ממש מצווה, על המצוות הללו. זהו אופן רביעי של הבנה במחלוקת הרמב"ם ובה"ג, הדומה מאד לאופן השני למעלה:

ד. שניהם מסכימים שהמכניזם הוא הסתעפות, ולכן ההלכה המסתעפת אינה כלולה בהלכת המקור, אך המחלוקת ביניהם אינה רק פרשנית. יסודה הוא במחלוקת לגבי תוקפה של הלכה המסתעפת ממצוה דאורייתא: בה"ג סובר שהתוקף הוא דאורייתא, והרמב"ם סובר שהוא דרבנן.

אמנם ראינו שהרמב"ן ככל הנראה אינו רואה את הדברים כך, ולדעתו המחלוקת היא כאופן השלישי דלעיל. לאור הקושי שהעלינו (כיצד הסבר הרמב"ן בדעת בה"ג מתיישב עם השורש השביעי), ניתן כעת להציע אופן חמישי, שהוא היפוכו של הראשון, ויתכן שכך למד הרמב"ן את המחלוקת:

ה. בה"ג מבין את המכניזם כהסתעפות, ולכן הוא מתייחס לכל מצוה דרבנן כעצמאית ולא כלולה ב"לא תסור". הוא רואה בהלכה מסתעפת הלכה דאורייתא (כמו ההסבר בו באופן הרביעי). ודווקא הרמב"ם לפי הרמב"ן תופס את המכניזם כהתפרטות, ולכן הוא אינו מוכן למנות את המצוות הללו לחוד. אך מלשון הרמב"ן לא משמע כך, שכן בכל דבריו הארוכים הוא אינו מעלה בדעתו את האופציה של הסתעפות. בשל כך, מתבקשת כאן אפשרות שישית להבין את המחלוקת לפי הרמב"ן:

ו. מכיון שיש למצוות דרבנן תוכן שונה מבחינת החיוב המוטל על האדם, ולא הרי החובה לקרוא מגילה כחובה ליטול ידיים, או לעשות עירוב, אזי על אף

שהתוכן הנורמטיבי-משפטי שלהן הוא רק ציות (ואין בינן לבין "לא תסור" הבדל אלא שהוא בכלל והן בפרט, כדעת הנתיחה"מ), בכל זאת לפי בה"ג יש מקום למנות אותן בנפרד. על כך גופא חולק כמובן הרמב"ם.⁸⁷ אכן, זו נראית הבנת המחלוקת כפי שעולה מלשון הרמב"ן.

יישוב פרט נוסף בקושיות הרמב"ם

בקושיה הראשונה, הרמב"ם טוען שמניינו של בה"ג אינו תואם את הקביעה של ר' שמלאי שהמצוות "נמסרו מסיני", שכן תקנות דרבנן תוקנו בתקופה מאוחרת למתן תורה. בתוך דבריו הוא כולל גם התייחסות להתפרטות של מצוות דרבנן ממצוות דאורייתא (כמו הלבשת ערומים ממצוות "די מחסורו").

והנה הרמב"ן עצמו (עמ' מב), כאשר הוא מתייחס לקושיה מ"די מחסורו" על הלבשת ערומים, כותב שדברי הרמב"ם נכונים בזה, ואין לו יישוב לשיטת בה"ג. מדוע כאן הוא אינו מוכן לטעון את אותן טענות שטען ביחס לכלל המצוות דרבנן ויחסן ל"לא תסור"? האם הלבשת ערומים אינה יוצאת מ"לא תסור"? האם תוקפה אינו מדאורייתא?

כדי להבין זאת, עלינו לזכור שהגדרנו שני מכניזמים מסוגים שונים להשלכה ממישור הדאורייתא למישור דרבנן. יש מעברים של התפרטות, ושם הדין המתפרט הוא דין דאורייתא. וישנם מעברים של הסתעפות (כמו המצוות דרבנן מ"לא תסור" לפי הרמב"ם), ושם המצוות המסתעפות הן מדרבנן.

שומה עלינו כעת לשים לב לשתי נקודות שקשורות ביניהן: 1. כפי שכבר הערנו, רק בנקודה זו הרמב"ם תוקף את בה"ג מכוח השורש השביעי (שהלבשת ערומים נכללת ב"די מחסורו"). 2. קשה לומר שהמנגנון שקושר את הלבשת ערומים ל"די מחסורו" הוא הסתעפות ולא התפרטות, שכן התוכן של מצוות הלבשת ערומים ממש זהה לתוכן של "די מחסורו". זה אינו גילוי עקיף כמו שראינו לגבי "לא תסור", אלא יישום ישיר של מצוות "די מחסורו". בדיוק מסיבה זו הרמב"ם

87 להמחשה, כביכול יש מקום למנות בנפרד נדר לא לאכול לחם ונדר לא ללכת לירושלים (לפחות אילו היו נדרים כאלו שמחייבים בכל הזמנים את כל האנשים, והיה עלינו לכלול אותם במניין המצוות), על אף שבשני המקרים האיסור הנורמטיבי-משפטי הוא "לא יחל דברו", ולכן לכאורה "אין ביניהם מאומה אלא שזה בכלל והם בפרט", כלשון הרמב"ן שהובאה למעלה.

מעלה את הטענה שאין למנות את הלבשת ערומים בנפרד, שכן היא נכללת ב"די מחסורו". הטענה הזו אינה דומה לטענותיו של הרמב"ם לגבי כל שאר המצוות דרבנן, שלגביהם יש רק שורש מ"לא תסור" שהן מסתעפות ממנו. לגבי הלבשת ערומים ראינו שישנם שני שורשים בתורה: "די מחסורו" (=התפרטות) ו"לא תסור" (=הסתעפות).

זוהי הסיבה שהרמב"ן אינו מוצא כל מענה למתקפתו זו של הרמב"ם על בה"ג. לגבי המתקפה מכוח "לא תסור" הוא כבר ענה, כפי שהוסבר לעיל. אך כאן הרמב"ם מעלה מתקפה מכוח השורש השביעי, שמצוות הלבשת ערומים צריכה להיכלל ב"די מחסורו". מכיון שהיחס לשורש הזה הוא התפרטות ולא הסתעפות, זוהי אכן קושיה מוחצת.

זה מתיישב היטב הן עם אפשרות ה והן עם אפשרות ו בהבנת הרמב"ן במחלוקת, כפי שהצגנו אותן לעיל.

פרק ח. סיכום והצגת שיטות שאר הראשונים

ביחס לשורש זה

שני סוגי פעילות של חכמים, שני סוגי הלכות, שתי שאלות בסיסיות עסקנו לאורך המאמר בשאלת מעמדן ותוקפן ההלכתי של הלכות דרבנן. הנחנו את החלוקה המקובלת בין פרשנות לתורה, שמניבה הלכות דאורייתא, לבין חקיקה, שמניבה הלכות דרבנן. הסמכות לבצע פרשנות לתורה מסורה לחכמים מכוח "לא תסור". במאמר זה עסקנו במעמדם של חכמים כמחוקקים, ובמעמד ההלכות שהם מתקינים וגוזרים.

בנושא זה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. ראינו שבבסיס הדין על מעמדן של הלכות דרבנן, כלומר על הסמכות לחוקק, עומדות שתי שאלות יסודיות: 1. מדוע לקיים את המצוות דרבנן? 2. אם ישנו מקור כזה בתורה, מדוע מעמדן של הלכות דרבנן קל יותר מאשר הלכות דאורייתא?

עמדנו על כך שבאופן עקרוני ישנן שתי אפשרויות לבסס את המחוייבות לקיומן של מצוות דרבנן: א. מציאת פסוק בתורה. ב. מציאת מקור אחר, חיצוני לתורה. ראינו ששתי האפשרויות הללו הן בעייתיות. הרמב"ם ובה"ג סוברים כאחד שהמחוייבות לקיום מצוות דרבנן נגזרת מהפסוק "לא תסור", כלומר לכאורה הם בוחרים באופן א, או אז צץ הקושי השני. לעומתם, הרמב"ן סובר שחובה זו נגזרת ממקור אחר, כלומר הוא בוחר באפשרות ב, ולכן על שיטתו יש להקשות את הקושי הראשון. לפי הרמב"ן, הפסוק "לא תסור" מבסס רק את הסמכות הפרשנית של חכמים (כלומר נוגע רק להלכות דאורייתא), ולא את הסמכות החקיקתית שלהם (כלומר ביחס להלכות דרבנן). לכאורה ישנה כאן "שמיכה קצרה מדי", שאינה מצליחה "לכסות" את שתי השאלות. על כן כל פתרון שמנסה לענות על שתי השאלות אמור להציע מודל ביניים שיעמוד בין שני המודלים הללו.

אפשרות שלישית: סוג פעילות, סוג הלכות, מנגנון הסתעפות

לאחר הצגת כמה אפשרויות בהבנת שיטות הרמב"ם והרמב"ן, שרובן עולות במפרשים, הגענו למסקנה ששיטת הרמב"ם היא שההלכות דרבנן מסתעפות

מהלאו ד"לא תסור". ברקע הדברים הגדרנו שלושה מנגנוני השלכה ממצוה מדאורייתא למישור דרבנן: התפרטות, אסמכתא והסתעפות. התפרטות של הלכה דאורייתא להלכות דרבנן שיוצאות ממנה, אינה מהווה מעבר למישור הלכתי שונה (=דרבנן). ההתפרטות היא סוג של פרשנות (דדוקטיבית), ולכן תוצאתה היא הלכות שמצויות ברמה של דאורייתא ממש (כמו בדוגמת הנדרים). במגנון ההתפרטות, המצוות דרבנן מהוות יישום של המצוה דאורייתא. לעומת זאת, אסמכתא משקפת חקיקה, שמצוות התורה רק נותנות לה השראה, אם בכלל, אולם אין בין ההלכות דרבנן (המסתעפות) לבין פסוקי התורה יחס ישיר.

לפי הפירוש המקובל, הרמב"ם מתאר את היחס בין מצוות דרבנן לבין "לא תסור" במגנון של ההתפרטות, או אז עולה הקושי השני, בעוד הרמב"ן רואה זאת כאסמכתא, ובכך הוא גורר את הקושי הראשון. מאחר ושתי האפשרויות הן בעייתיות, נמצאנו נאלצים, לפי כל שיטות הראשונים, לאמץ גוונים שונים של מנגנון ההסתעפות, שהוא מנגנון ביניים בין אסמכתא לבין התפרטות. ההסתעפות יוצרת יחס שבו ההלכה דרבנן (ההלכה המסתעפת, הענף) אכן קשורה לפסוקי המקור בתורה (השורש), והיא אינה אסמכתא בעלמא. אך, מאידך, היא אינה התפרטות שלהם, כלומר אין בקיום/עבירה של ההלכה דרבנן משום קיום/עבירה על הדאורייתא. זהו למעשה מצב ביניים בין חקיקה לבין פרשנות. נעיר כי מצב ביניים כזה יחזור, וביתר חדות, גם במאמר הבא, שיעסוק במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני.

שיטות הראשונים בהתבסס על מסקנותינו

שיטת הרמב"ם: לפי הרמב"ם הסקנו שהלאו ד"לא תסור" מגדיר לאו על מי שלא מציית לחכמים מתוך אי הכרה עקרונית בסמכותם. מתוך כך הסקנו במהלך פרשני על תוקף הלכתי למצוות דרבנן בכלל (שכן ללא תוקף כזה אין משמעות למרד בסמכות). זהו מנגנון ההסתעפות שמאמץ הרמב"ם, ולשיטתו תוקף ההלכות המסתעפות הוא מדרבנן. הסיבה לכך היא שהתורה אינה מצווה במצוות אלו, ולכן מי שעבר עליהן לא המרה את פי התורה. התורה רק הצביעה על קיומו

של מישור נורמטיבי משני של הלכות דרבנן (לעניין זה "לא תסור" הוא פסוק חיווי), שאף הוא מחייב.

ישנן מצוות דרבנן שמתפרטות או מסתעפות ממצוות דאורייתא אחרות, כמו הלבשת ערומים מ"די מחסורו". אם המכניזם הוא התפרטות, אזי תוקפן הוא כשל מצוות דאורייתא, אך הן כמובן לא יימנו מפני שהן כלולות במצוה המתפרטת בהן. ואם המכניזם הוא הסתעפות אזי תוקפן הוא דרבנן, ולכן הן לא נמנות.

שיטת בה"ג: שיטתו דומה מאד לזו של הרמב"ם, אך המחלוקת ביניהם אינה רק פרשנית. גם הוא מסכים שהמקור לחובת הציות לחכמים הוא "לא תסור". מאיסור זה מסתעפת החובה לציית לכל המצוות דרבנן, בצורה דומה לשיטת הרמב"ם. אולם בה"ג סובר שהמצוות המסתעפות תוקפן כשל הלכות דאורייתא. הסיבה לכך היא שקיים מקור עבורן מהתורה (דרך אותה פרשנות של ההסתעפות), והוא רואה את המקור הזה כציווי ולא כחיווי. הסיבה מדוע הן נמנות במניין המצוות לחוד היא ככל הנראה התוכן המעשי השונה שלהן, שאינו מאפשר לראות את כולן כהתפרטות של מצוות "לא תסור".

מכאן עולה בביטוי (וגם הרמב"ם הבין כך את בה"ג), שהמצוות דרבנן אותן בה"ג מנה הן רק המצוות המחודשות (כמו חנוכה ופורים). שאר המצוות דרבנן הן חלק ממצוות האב שלהן מדאורייתא שכבר כלולות במניין.

שיטת רמב"ן: מקובל להבין כי שיטת הרמב"ן חולקת על הרמב"ם ועל בה"ג בשורש הדברים. סמכות חכמים אינה יוצא מהפסוק "לא תסור", ולכן נראה שהוא רואה זאת כסברא, והצענו גם אפשרות שאין להם סמכות כלל (אלא הם פשוט צודקים). אך כפי שראינו, מסתבר מאד שגם הוא מקבל את מנגנון ההסתעפות, ובזאת הוא מצטרף לשני הראשונים האחרים. אמנם הוא אינו מקבל את מימד הדאורייתא שב"לא תסור" (כאשר עוברים בצורה של מרד).

נעיר כי הרמב"ן עצמו הבין כנראה גם את הרמב"ם וגם את בה"ג אחרת. הוא סבר ששניהם רואים את המצוות דרבנן כהתפרטות (או יישום פשוט) של "לא תסור" (ראינו שכך עולה בפירוש גם מדברי בעל הנתיה"מ). אפשר שהיכוח הוא בשאלה האם יש למנות את המצוות הללו בנפרד. לפי בה"ג יש למנותן בנפרד,

שכן לכל אחת מהן יש תוכן מעשי שונה, אף שכולן מהוות יישום של "לא תסור". הרמב"ם לעומתו רואה את כולן כהתפרטויות של "לא תסור", שכלולות בה. ראינו שדרך זו קשה מאד בפרוש דברי רמב"ם ובדברי בה"ג. גם הרמב"ן עצמו תוקף אותה בחריפות, שכן לפי זה עולה שכל מי שעובר עבירה דרבנן עבר על לאו ד"לא תסור", וזה מוחק דה-פקטו את ההבדל בין הלכות דאורייתא לבין הלכות מדרבנן. טענתנו היא שגם הרמב"ם לא התכוון לעמדה שאותה תקף הרמב"ן. בסופו של דבר, שיטות הרמב"ם והרמב"ן דומות למדיי זו לזו.

דעות ראשונים נוספים בשאלה זו

לסיום, נוסיף רק דיון קצר על שיטות שאר הראשונים ביחס לעיקרון שנדון בשורש הזה. לכאורה מקובל שאין חולק על הרמב"ם בעיקר השורש, כלומר שאין למנות מצוות דרבנן במניין המצוות. הריפ"פ כתב שגם רס"ג מסכים לכך (ראה בהקדמתו על שורש א, ובדבריו לעשין נה, ונט-ס).⁸⁸ בספר יראים מנה בכמה מקומות מצוות מדברי קבלה, אולם הוא מסביר שאלו הן הלמ"מ שהנביא הסמיכן על הפסוק.⁸⁹ הוא גורע ממניינו של בה"ג רק את נר חנוכה (ראה אצלו במצוה תכט), ואומר שגם בה"ג הביאו בדרך אגב אך לא התכוין למנותה כמצוה שכן היא אינה מן התורה. דומה כי הנטייה לשלול על הסף את האפשרות למנות מצוות דרבנן, נובעת מראיה אפריורית שיש כאן בעיה מהותית.⁹⁰ אולם, כפי שראינו המצב אינו כה פשוט. ברמב"ם עולה במהלך כל הדיון שהבעיה אינה מהותית. באופן עקרוני ניתן היה למנות גם מצוות דרבנן, והבעיה היא בעיקר פרשנית (ממשמעות דברי ר' שמלאי).

88 ביחס לשיטת רס"ג בעניין זה ראה דיון מפורט במאמרו של הרב יהודה צבי שטמפפר שהוזכר למעלה, הערה 11.

89 כן מובא להדיא בהשגות הרמב"ן לשורש השני (עמ' פו). הרמב"ן מסביר שלולא כן היתה כאן בעיה שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה (הוא לשיטתו, שיש בעיית 'בל תוסיף' גם בתקנות חכמים ונביאים).

90 ראו למשל, בריפ"פ עשה נט-ס, שכתב כן בפשיטות ודחה את ההוכחה שגם רס"ג אזיל בשיטת בה"ג בעניין זה, שהרי הוא מונה נר חנוכה ומקרא מגילה. כלומר לא רק שהוא אומר כן ללא הוכחה, הוא טוען זאת על אף שלכאורה ישנן הוכחות הפוכות בדעת רס"ג. בכל זאת הוא מכריע שרס"ג מסכים לרמב"ם, ומעדיף לדחוק בשיטתו לגבי נר חנוכה ומקרא מגילה. מסתבר מאד שמה שהכריח אותו לזה הוא ההנחה האפריורית שיש בעיה עקרונית בהכללת מצוות דרבנן במניין. אמנם הוא מזכיר את הקשיים שהקשה הרמב"ם על בה"ג, ולא מוסיף מאומה. יתכן שהוא מסכים שהקשיים הם רק פרשניים, ורק מכוחם הוא נאלץ לומר כן בדעת רס"ג.

לכן לא ייפלא שפשט דברי הבה"ג (וכן הבינו אותו הרמב"ם והרמב"ן עצמם), מורה שלדעתו אכן יש למנות מצוות דרבנן, לפחות את אלו המיוחדות. אם כן, הוא (וגם הנוהים אחריו) אכן חולק על העיקרון היסודי של שורש זה שאין למנות מצוות דרבנן. אמנם יתכן שלשיטות אלו אכן תוקף המצוות הללו באופן עקרוני יהיה כשל מצוות דאורייתא.

נציין כי מצינו כמה ראשונים שמנו גם את מצוות מקרא מגילה - בה"ג, רס"ג (עשה נט) והיראים. יש לשים לב לכך שהיראים מונה זאת אף שהוא שולל במפורש את האפשרות למנות מצוות דרבנן. רס"ג הביא לכך רמז מהפסוק "כתוב זאת זיכרון בספר" (שמות יז, יד). ומשמע שזה נכלל בזכירת מחיית עמלק (ועיין בפירוש הרמב"ן שם). אמנם הרס"ג מונה גם את נר חנוכה (עשה ס), ולזה אין כל מקור מן התורה.⁹¹ הזכרנו שהחת"ס בתשובה מסביר בדעת בה"ג שקריאת מגילה יוצאת מק"ו ולכן זוהי מצוה מדאורייתא (אמנם החת"ס עצמו אח"כ מסתייג מן האפשרות הזאת).

הערה: האם שורש זה הוא טכני או מהותי?

בתחילת דברינו הזכרנו כי במבט ראשון השורש הזה נראה טכני בלבד. כולם מסכימים באשר למעמדן ההלכתי של מצוות דרבנן, והויכוח הוא רק ביחס לכללי מניין המצוות. אבל כעת ניתן לראות שזה לא לגמרי מדויק. ראשית, יש דעות הרואות מחלוקת של ממש בין הראשונים באשר לתוקפן ההלכתי של מצוות דרבנן. שנית, גם לפי הצעתנו, הרמב"ם אינו רואה את המצוות הללו כלאוין דאורייתא, או אפילו כהתפרטות של "לא תסור" דאורייתא. למעשה מסיבה זו הוא היה מוכן באופן עקרוני למנות את המצוות הללו, לולא הדיוק בלשונו של ר' שמלאי. בדעת בה"ג ראינו כמה אפשרויות שונות להבין במה בדיוק הוא חולק על הרמב"ם. אם כן, בהחלט אפשרי שמאחורי המחלוקת הטכנית לגבי מניין המצוות ניצבות תפיסות מהותיות שונות לגבי אופיין של המצוות דרבנן.

⁹¹ הריפ"פ עשה נט-ס (עמ' רנח) כתב שגר חנוכה הוא לפרסומי ניסא, כמו ההלל בחנוכה, ולכן הוי מצוה מדאורייתא. ויותר מכך הביא בשם ר' דניאל הבבלי, שהמדליק נר חנוכה יצא ידי חובת הלל ולהיפך. כמובן שניתן אח"כ לעשות גם את המצוה השניה שהרי אין שיעור לפרסום הנס, ע"ש היטב.

השורש השני:

שאינן ראוי למנות כל מה שלמדן באחת משלוש עשרה מידות

שהתורה נדרשת בהן או ברבוי

כבר בארנו בפתיחת חבורנו בפרוש המשנה (ברישי ההקדמה) שרוב דיני התורה יוצאו בשלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן ושהדין היוצא במדה מאותן המדות הנה פעמים תפול בו המחלוקת ושיש שם דינין הם פירושים מקובלים ממשא אין מחלוקת בהם אבל הם מביאים ראייה עליהם באחת משלש עשרה מדות כי מחכמת הכתוב שהוא אפשר שיימצא בו רמז מורה על הפירוש ההוא המקובל או הקש יורה עליו. וכבר בארנו זה הענין שם. וכשהיה זה כן הנה לא כל מה שנמצא החכמים שהוציאו בהקש משלש עשרה מדות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני ולא גם כן נאמר בכל מה שנמצאם בתלמוד יסמכוהו אל אחת משלש עשרה מדות שהוא דרבנן כי פעמים יהיה פירוש מקובל. לפיכך הראוי בזה שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת משלש עשרה מדות אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו, שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו. וזה גם כן שרש כבר נשתבש בו זולתנו ולכן מנה יראת חכמים בכלל מצות עשה. ואשר הביאו לזה לפי מה שייראה לי מאמר רבי עקיבא (פסחים כב ע"ב וש"נ) את י"י אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים וחשב שכל מה שיגיע ברבוי הוא מן הכלל הנזכר. ואם היה הענין כמו שחשבו למה לא מנו כבוד בעל האם ואשת האב מצוה בפני עצמה מחוברת אל כבוד אב ואם וכן כבוד אחיו הגדול. כי אלו האישים למדנו שאנו חייבין לכבדם ברבוי. אמרו (כתובות קג ע"א) את אביך לרבות אחיך הגדול ועוד אמרו את אביך לרבות בעל אמך ואת אמך לרבות אשת אביך, כמו שאמרו את י"י אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים. אם כן מפני מה מנו אלו ולא מנו אלו. וכבר הגיע בהם הסכלות אל יותר קשה מזה וזה שהם כשמצאו דרש בפסוק יתחייב מן הדרש ההוא לעשות פעולה מן הפעולות או להרחיק ענין מן הענינים והם כלם בלא ספק דרבנן ימנו אותם בכלל המצות ואעפ"י שפשטיה דקרא לא יורה על דבר מאותם הענינים עם השרש שהועילונו בו עליהם השלום והוא אמרם ז"ל (יבמות יא ע"ב), כד ע"א שבת סג ע"א) אין מקרא יוצא מדי פשוטו והיות התלמוד שואל בכל מקום ויאמר גופיה דקרא במאי קא מדבר כשמצאו פסוק ילמדו ממנו דברים רבים על צד הבאור והראיה. ונסמכים

במחשבה זו מנו בכלל מצות עשה בקור חולים ונחום אבלים וקבורת מתים בעבור הדרש הנזכר באמרו יתעלה והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון והוא אמרם בו (ב"ק ק ע"א ב"מ ל ע"ב) את הדרך זו גמילות חסדים ילכו זה בקור חולים בה זו קבורת מתים ואת המעשה אלו הדינין אשר יעשון זו לפני משורת הדין. וחשבו כי כל פועל ופועל מאלו הפעולות מצוה בפני עצמה ולא ידעו כי הפעולות האלו כלם והדומים להם נכנסות תחת מצוה אחת (ע' רו) מכלל המצוות הכתובות בתורה בבאור והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) ואהבת לרעך כמוך. ובה הדרך בעצמו מנו חשוב תקופות מצוה בעבור הדרש הנאמר בהיא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים (ר"פ ואתחנן) והוא אמרם (שבת עה ע"א) אי זו היא חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חשוב תקופות ומזלות. ואילו מנה מה שהוא יותר מבואר מזה ויחשוב מה שהוא יותר ראוי למנותו והוא כל דבר שנלמד במדה משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן היה עולה מנין המצוות לאלפים רבים. ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן להיותן בלתי אמתיות והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו הסבה אבל הסבה כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השרשים שנאמרו לו למשה בסיני בבאור והם תרי"ג מצוות. ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותם. והראיה על זה כלו אמרם בגמר תמורה (טז ע"א) אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזרות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה ואף על פי כן החזירן עתניאל בן קנז מפלפולו שני' ויאמר כלב אשר יכה את קרית ספר ולכדה וגו' וילכדה עתניאל בן קנז. וכשהיו כך הנשכחות כמה היה הכלל שנשכח ממנו זה המספר. כי גם כן מן השקר שנאמר שנשכח כל מה שנודע ובלא ספק שהיו אותם הדינים המוצאים בקל וחומר ובזולתו מן המדות אלפים רבים. ואלו כולם היו נודעים בימי משה רבנו כי בימי אבלו נשתכחו. הנה נתבאר לך שאפילו בימי משה נאמר דקדוקי סופרים. כי כל מה שלא שמעו בסיני בבאור הנה הוא מדברי סופרים. הנה כבר התבאר כי תרי"ג מצוות שנאמרו לו למשה בסיני לא יימנה בהן כל מה שיילמד בשלש עשרה מדות ואפילו בזמנו ע"ה כל שכן שלא יימנה בהן מה שהוציאו אותו באחרית הזמן. אבל אמנם יימנה מה שהיה פירוש מקובל ממנו והוא שיבארו המעתיקים ויאמרו שזה הדבר אסור לעשותו ואיסורו דאורייתא (על"ת קלה קצד קצט) או יאמרו שהוא גוף תורה (על"ת שלו) הנה נמנה אותו כי הוא נודע בקבלה לא בהקש. ואמנם זכרון ההקש בו והביא הראיה עליו באחת משלש עשרה מדות להראות חכמת הכתוב כמו שביארנו בפירוש המשנה (הובא בראש השרש).

מבט כללי על מהותו ותוקפו של מדרש ההלכה

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. מבוא: קווים לדמותו של הדרש ההלכתי

מבוא

מערכות שונות של מידות דרש

היחס בין המערכות השונות

המחלוקת אודות מקורן של מידות הדרש

המידות הן סוג שונה של הל"מ

דרשות יוצרות וסומכות

גישה ראשונה: הדרשות כולן סומכות

שיטת הרמב"ם: יש דרשות יוצרות

הבעייתיות: עמימותן של דרכי הדרש

ג. טענתו הבסיסית של הרמב"ם

מבוא

הכותרת של השורש

הפיסקאות הפותחות את הדיון בשורש: עיקרי שיטת הרמב"ם

הלכות דרבנן שנאמר עליהן שהן מן התורה

ההבנות השונות בשיטת הרמב"ם

סוגי הקשיים בשיטת הרמב"ם, וההתייחסויות השונות אליהם

ד. הטיעונים לכיוונים השונים מתוך סקירת המקורות בכתבי הרמב"ם

מבוא

היעדר התייחסות לעיקרון שבשורש זה

דיון קצר על הקביעה בריש הלכות אישות

האם אכן יש מכאן ראיה לכיוון הראשון?

ספר המצוות

ראיות מהקריטריון של הרמב"ם

ראיות שכנגד

מסקנה: זהות בין המקור לתוקף

ובכל זאת השלכות הלכתיות: אזהרה מן הדין

דוגמה: הרמב"ם על גז"ש כאזהרה

הלכה למשה מסיני

סיכום

ה. המהפכה של הרמב"ם - המישור המושגי

מבוא

האפריוריות בגישת הרמב"ם

הפרדוקס: כיצד צירוף של מסורת ומדרש פועל יותר מאשר כל אחד מהם בנפרד

שני צירי חלוקה מטא-הלכתיים: דאורייתא-דרבנן, ותורה שבכתב-תורה שבעל פה

הגדרותיו של הרמב"ם

הלכות שנלמדות מדרשות הכתובים

שני מקורות לשיטת הרמב"ם

כמה מקורות תלמודיים נוספים למינוח של הרמב"ם

"ענפים היוצאים מן השורשים": האם יש קטגוריה שלישית בין פרשנות לבין חקיקה?

היחס בין פשט ודרש

התנגדות הרמב"ן

השלכה: דרשה מהלכה למשה מסיני

השלכה הלכתית לקביעה המושגית

סיווגן של הלכות שנתקבלו במסורת ויש להן עוגן בכתוב

אזרה מן הדין: עקרון דומה לשילוב בין מסורת ומדרש

השלכה: ייחודן של י"ג המידות והריבוי (בחזרה לכותרת של הרמב"ם)

ו. המהפכה של הרמב"ם - מהמישור הפרשני למישור ההלכתי

מבוא: האם ישנן השלכות הלכתיות לסמנטיקה החדשנית של הרמב"ם?

היבטים אפריוריים

מסקנה: בשיטת הרמב"ם אין משמעות לשאלת התוקף

הערה מתודולוגית חשובה: הגדרות דרך ההיקף והתוכן

ההימצאות בכתוב כציווי

יישום להבחנות ההלכתיות של הרמב"ם

הלכות מדרשיות

הלכה למשה מסיני

האמנם זוהי שיטת הרמב"ם?

הקדמה לברור שאלת התוקף ההלכתי

העמימות לגבי דיני ספקות בקטגוריות השונות

שיטת הרמב"ם עצמו בדיני ספקות

היסוד הראשוני: האם במצב של ספק יש המראה של הציווי?

הסבר למפה הכללית לפי הרמב"ם: ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן

בחזרה להבחנה בין "איכבע איסורא" ל"לא איקבע איסורא"

ספק בהלכות "דרבנן" לפי הגדרת הרמב"ם

סיכום

תשובת שואל ומשיב - השוואה לדברינו

ז. סיכום

נספח א: פרדוקס הערימה: בין חקיקה לפרשנות

מבוא

השורש הראשון

השורש השני

פרדוקס הערימה

מסקנות הנוגעות ליחס בין "דאורייתא" ו"דרבנן"

השלכות על תורת הפרשנות

חקיקה ופרשנות בתורת המשפט

נספח ב: תשובת הרמב"ם לר' פנחס הדיין

פרק א. הקדמה

בשורש זה הרמב"ם מטיל "פצצה" למגרש ההלכתי, וקובע קביעה שמעוררת מחלוקת ותמיהה ארוכת שנים, אשר לא הובהרה דיה עד ימינו. השורש עוסק במעמדן של ההלכות הנלמדות בדרכי הדרש וקובע שאין לכלול אותן במניין המצוות. יש לדון האם זוהי טענה הנוגעת למניין המצוות בלבד או שיש כאן טענה על מעמדן ההלכתי של ההלכות המדרשיות. לשון אחר: האם הן אינן נמנות בגלל סיבה טכנית (כללי מניה אלה או אחרים), או שמא מעמדן ההלכתי אינו כשל הלכות אורייתא רגילות שמפורשות בתורה.

בתוך הדברים מובאת קביעתו המחודשת שהלכות אלו הן מדרבנן, ולכאורה ברור מכך כצד השני, שהן אינן נמנות בגלל מעמדן ההלכתי. למרות זאת, רוב המפרשים המסורתיים נוטים דווקא לצד הראשון, וסוברים שהלכות אלו הן הלכות דאורייתא רגילות, כפי שמקובל לחשוב בדרך כלל, והן אינן נכללות במניין המצוות רק מפני כללי המניין. לעומתם, רוב חוקרי הרמב"ם אכן מבינים שכוונת הרמב"ם היא לצד השני, כלומר שבאמת מעמדן ההלכתי הוא כהלכות דרבנן. אנו נציע כאן מודל ביניים, לפיו המושג 'דרבנן' עצמו עובר שינוי צורה ומשמעות, וכך הוא כולל גם את ההלכות הללו.

יש להעיר כי בחינה מקיפה של כלל דברי הרמב"ם מעלה כי שני הצדדים אינם חפים מקשיים וסתירות. המבנה אותו נציע כאן פורס מחדש את מערכת המושגים ההלכתית, מגדיר מחדש את המושגים 'דאורייתא' ו'דרבנן', ולאור זאת גם מציע הסבר למכלול דברי הרמב"ם.

לפי גישתנו זו, שורש זה מצטרף לקודמו, ושניהם מהווים כללי אי מניה על בסיס התוקף ההלכתי (ולא כללים טכניים. ראה על כך בהקדמה לספר).

בתוך הדברים עולות שאלות הנוגעות ליסודות ההלכה: מהו המושג 'דאורייתא'; מהי משמעותה של מסורת; מהי 'הלכה למשה מסיני'; היחס בין פשט ודרש; טיבן של הדרשות בכלל; ומשמעותן ותפקידן של י"ג מידות הדרש ושל דרכי דרש אחרות. אנו נפגוש שוב את המושג 'הסתעפות', שפגשנו בשורש הראשון.¹

1 כאן המקום להפנות לספרו של מ. אברהם, רוח המשפט - הסינתטי-אפריורי בתורת המשפט,

לאחר שנסקור בפרק הבא את המערכות השונות של הדרש ההלכתי, נתמקד בגישת הרמב"ם. בפרק ג נציג את הפרשנויות השונות שהוצעו לדבריו על ידי הפרשנים, ובפרק ד נראה שמתוך דבריו בכתביו השונים קשה להגיע לעמדה אחת ברורה מבין האפשרויות הללו. בפרק ה נציע תפיסה מהפכנית התואמת את העולה מדבריו, ובפרק ו ניגש לבחון את השלכותיה ההלכתיות במשנתו. בנספח נמחיש את התפיסה המחודשת הזו על בסיס פרדוקס לוגי מוכר - פרדוקס הערימה, הקובע כי במקום להעמיד מושגים קוטביים זה מול זה, יש להציבם כנקודות על פני ציר רציף.

הוצאת תם וספריית בית אל תשע"ב (הרביעי בקוורטט שתי עגלות). חלקו הראשון של הספר מוקדש לשורש הראשון, החלק השני עוסק בשורשנו, ולאחר מכן נדונה המשמעות של שני השורשים לגבי תורת המשפט ההלכתי ובכלל. מטבע הדברים, הספר הוא מפרט יותר את מה שנכתב בפרק זה ובקודמו. אנו כוללים את הפרקים הללו גם בספר זה למען שלימות התמונה.

פרק ב. מבוא: קווים לדמותו של הדרש ההלכתי

מבוא

בפרק זה נתאר את המערכות השונות של מידות הדרש, ונעמוד על הקשרים ביניהן ועל התפתחותן. לאחר מכן נעסוק בשני תפקודים של מערכת הדרש, ונבחין בין 'דרשות יוצרות' ל'דרשות סומכות'.

מערכות שונות של מידות דרש

האיזכור הראשון של מידות הדרש בספרות חז"ל נקשר להלל הזקן (פסחים סו ע"א ועיין בתוספתא שם פ"ד הי"א, וירושלמי שם פ"ו ה"א). הסוגיה בפסחים דנה בשאלת הקרבת הפסח בערב פסח שחל בשבת. מתואר שם שהלכה זו נתעלמה מבני בתירא, והלל הזקן שעלה מבבל החזיר אותה תוך שימוש בכמה מידות דרש (קל וחומר, גזירה שווה ועוד).

מתוך המקורות נראה כי בידי הלל הזקן היו שבע מידות, אותן הוא דרש לפני בני בתירא (תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ה, ובסוף ברייתא ד"ג מידות שנדפסה בריש הספרא).² כאמור, אנו פוגשים כאן לראשונה דרשות פסוקים במבנה של מערכת פורמלית שמשתמשת בכללים מוגדרים ומנוסחים של היסק.

מערכת הדרש המוכרת ביותר היא י"ג מידות הדרש של רבי ישמעאל (להלן: ר"י"ש). מקורה מרבי נחוניא בן הקנה, רבו של ר"י"ש (ראה שבועות כו ע"א), והן מובאות בברייתת המידות בספרא שם (הנאמרת בתפילת שחרית לפני פסוקי דזמרא). בכמה מקומות בתלמודים (ראה, למשל, בסוגיית שבועות שם, ומקבילות) ישנם רמזים למערכת מידות מקבילה שהיתה נהוגה אצל דבי רבי עקיבא (להלן: ר"ע), אשר מקורה מרבי נחום איש גמזו, מרבתיו של ר"ע (ראה בסוגיית שבועות שם). בבית המדרש של דבי ר"ע דרשו 'ריבויי ומיעוטי', במקום שיטת 'כללי ופרטי' של ר"י"ש.

מערכת מידות דרש נוספת מוזכרת בספר הכריתות לר"ש מקינון (מבעלי

² ישנן הבדלים בין המקורות השונים באשר לשאלה באלו מידות השתמש הלל. ראה על כך בדברי הרב הנזיר המובאים במאמרו של דב שוורץ, היסודות הלוגיים של הדרשות ההלכתיות: גישתו של הרב הנזיר, ספר הגיון (רמת-גן תשנ"ה), עמודים 47-52.

התוספות), בתחילת חלק ג ("נתיבות עולם"). הר"ש מביא שם את הברייתא של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (להלן: ר"א בריה"ג), אשר מונה ל"ב מידות.³ לימים נתגלה מקור קדום יותר לרשימה זו כאשר נדפס מדרש "משנת רבי אליעזר", שתחילתו היא ברייתא דל"ב מידות. יש המשוייכים גם רשימה זו לבית המדרש של דבי רבי עקיבא.

המחלוקת בין דבי ר"ש ודבי ר"ע אינה נהירה דייה. האם בכל אחד מבתי המדרש הללו עשו שימוש ברשימה שונה לגמרי? או שמא ישנה גם הסכמה ביניהם לגבי חלק מן המידות? לא ברור במה הם חלוקים ובמה הם מסכימים. על פניו נראה שהמחלוקת ביניהם נוגעת רק לקבוצת מידות הדרש של כלל ופרט, שר"ע דורש אותה ב'ריבוי ומיעוט' במקום ב'כלל ופרט'. נציין כי ניתן למצוא גם מידות אחרות שיש בהן מחלוקת בין ר"ע לר"ש.⁴

מעבר לכך, קיימות עוד כמה וכמה דרכי דרש שלא מופיעות ברשימתו של ר"ש (בעל ספר הכריתות מונה כמה עשרות מידות כאלו, ובספרות חז"ל ניתן להצביע על מידות נוספות), אף שקשה להניח שהוא חולק עליהן. יש מקומות בש"ס שר"ש עצמו או תלמידיו עושים במידות כאלו שימוש מפורש. הוא הדין לגבי רשימת ל"ב המידות של ר"א בריה"ג, שעל אף שהיא נראית מפורטת יותר, לא מופיעות בה כמה ממידותיו של ר"ש. גם אצל ר"ש חסרות כמובן כמה וכמה מן המידות המנויות שאצל ר"א בריה"ג.

היחס בין המערכות השונות

כאמור, הרשימה הידועה ביותר של המידות היא הרשימה של י"ג המידות של ר"ש, שמופיעה בברייתא הפותחת את הספרא: "בשלוש עשרה מידות התורה נדרשת: מקל וחומר ומגזירה שווה..."⁵. בעל ספר הכריתות (ראה הקדמה כוללת לחלק "נתיבות עולם") עוסק בשאלה

3 ראה בדברי הרב הנזיר במאמר שצוין בהערה הקודמת, עמוד 38 הערה 14, שישנה עמימות מסויימת לגבי מניין.

4 ראה, לדוגמה, במאמר מידה טובה, פרשת בא, תשס"ה, לגבי שני כתובים המכחישים זה את זה. 5 על היחסים בינה לבין הרשימות האחרות, ראה מידה טובה, פרשיות וישב ווארא, תשס"ה, ועוד. נוסף כי גם החלוקה הפנימית של המידות בברייתא זו עצמה אינה ברורה, וישנן לגביה מחלוקות שונות בין מפרשי הברייתא.

מדוע ר"ש לא מנה את כל ל"ב המידות של ר"א בנו של ריה"ג, ומציע לכך כמה סוגי תשובות, שאינן סותרות. לכל מידה יכולה להיות סיבה שונה לכך שהיא אינה נמנית אצל ר"ש. במהלך הפירוש המפורט שלו לכל מידה הוא מסביר תמיד איזה מן ההסברים הללו רלוונטי לגבי המידה הנדונה. ההסבר המקובל מייחס את ל"ב המידות לתחום האגדה, ואילו במסגרת י"ג המידות נמנו אך ורק מידות של מדרש ההלכה. אולם, כאמור, ישנם אצל הר"ש כיווני תשובה נוספים, שכן ללא ספק ישנן מידות דרש הלכתיות נוספות שלא נמנות אצל ר"ש, ובכל זאת נראה (מסברא או מראיות מפורשות מסוגיות התלמוד) שגם ר"ש מקבל אותן. הר"ש מציג כמה אפשרויות:⁶

1. המידות של ר"ש הן המידות המוסכמות על הכל.⁷
2. יש מידות מתוך ל"ב המידות שנחשבות ככתובות במפורש במקרא, ולכן לא הובאו אצל ר"ש.
3. חלק מהן נועדו רק ליישב פשטי המקראות (כמו "דבר גדול נתלה בדבר קטן"), ולכן לא הובאו.
4. חלק מהן הן מידות של דרש האגדה,⁸ אולם לא ניתן להוציא מהן מסקנות הלכתיות, לקולא או לחומרא.

אפשרות ההסבר השני תלווה אותנו בהמשך, ועל כן נתעכב עליה מעט. כפי שעולה מדברי הר"ש במהלך הפירוש המפורט שהוא מציע לברייתא הזו, נראה שכוונתו לטעון שיש כמה מן המידות הללו אשר נתלות במילים מיותרות (= 'מופנות'), כלומר מילים שאינן נצרכות מבחינת פשוטו של מקרא. המסקנה מקיומה של מילה מיותרת כזו היא שיש לדרוש בה דרשה. דרשות אלו נחשבות ככתובות במפורש בפסוק (= ככתובות בהדיא), שכן הן מהוות את הפירוש היחיד לאותן מילים (שהרי ללא הדרשה הן היו מיותרות). לאחר הדרשה הוברר שמילה זו מחייבת את ההלכה שנדרשה ממנה, ולכן הלכה זו היא ככתובה במפורש בתורה. לפי גישה זו, פירוש שייחשב "דרש" הוא רק פירוש שמגיע כ"קומה שנייה", מעבר

6 ראה מידה טובה, פרשת וישב, תשס"ה, ועוד.

7 אמנם מידות 'כלל ופרט' אינן מוסכמות על דבי ר"ע, ואולי מדובר על מידות שהיו מוסכמות אצל דבי ר"ש בלבד, וצ"ע.

8 ראה מידה טובה לפרשת שמות, תשס"ה, שם חילקנו בין מדרש אגדה, מדרש הלכה ומדרש פרשנות. נראה שהר"ש בדבריו שהובאו כאן רומז לחלוקה משולשת זו.

לפירוש הפשטי לפסוק. אולם כשאין למילה כלשהי פירוש על דרך הפשט, או אז הדרש הוא הפשט שלה. להלן נראה כמה משמעויות חשובות הנובעות מחלוקה זו.⁹

המחלוקת אודות מקורן של מידות הדרש

באשר למקורן של מידות הדרש להלכה, קיימת הסכמה מלאה בין כל המפרשים שהתייחסו לעניין שהן נכללות בגדר 'הלכה למשה מסיני'.¹⁰ אמנם יש שהסתפקו האם מידות הדרש האגדי גם הן מסורות מסיני. קביעתם של הרמב"ם והראב"ד ומפרשי המידות, שהמידות הן הלמ"מ עוסקות רק בייג המידות של ר' ישמעאל. לעומתם, רש"י (בפסחים כד) קובע זאת לגבי כל המידות. בעקבות שתי השיטות הללו פסעו גם כמה אחרונים.¹¹

הדעה המשותפת לכולם היא שמידות הדרש ההלכתיות, ובודאי ייג המידות דרי"ש, הן הלמ"מ. נדגיש כי קביעה זו מצויה בספירה ההלכתית: תוקפן של המידות הוא כשל הלמ"מ (שלהרוב הדעות היא כהלכה דאורייתא. את שיטת הרמב"ם החריגה בעניין זה נראה להלן). אך הרקע לדברים מצוי לכאורה¹² בספירה ההיסטורית:

9 נדגיש כי עיקרון זה אינו נותן לנו קריטריון מהותי להבחנה בין פשט לדרש. במקום בו ישנם שני פירושים קבילים לאותו פסוק, לא הצענו כיצד לקבוע מי מהם הוא הפשט ומיהו הדרש (הדבר תלוי ביחס בין הרובד המילולי לרובד התוכני ועוד. ראה על כך עוד להלן), ואולי יש מצבים ששניהם פשט (על יחידות הפשט נחלקו הרמב"ם והרמב"ן, ואנו נעסוק בכך להלן). טענתנו כאן היא מצומצמת יותר: אם ישנו פירוש אחד בלבד לפסוק, אזי בהכרח זהו פירוש פשטי ולא דרש (יתכן שיש יוצא דופן אחד בסוגיית יבמות כד ע"א, שהפסוק "והיה הבכור אשר תלד" מוצא לגמרי מפשוטו, ואולי גם שם בדף יא ע"ב, שפסוק שפשוטו עוסק בגרושה, מוסב לסוטה כאילו היה כך פשוטו של מקרא).

10 כך כתב הרמב"ם בהקדמותיו (ראה, למשל, תחילת הקדמתו לפירוש המשנה), והרמב"ן בהשגותיו לשורש זה (ראה גם בסוף פירושו לויקרא יד, מג, שהוא מייחס גז"ש לסיני. אמנם, כפי שנראה להלן, יתכן שהגז"ש היא ייחודית בעניין זה), והראב"ד בפירושו לברייתת המידות בספרא, ורש"י פסחים כד ע"ב ד"ה 'ואם אינו ענין', ובספר הכריתות ח"א בית א סי' ט הביא כן מתשובות הגאונים, וכ"כ כל האחרונים. וראה בהקדמתו של פינקלשטיין למהדורתו לספרא, שם הוא סוקר את השיטות והמקורות לקביעה זו. אמנם הוא מסיק שם שהרמב"ם חזר בו מקביעה זו, אולם לא ראינו שם ראיה של ממש לטענתו זו.

11 ראה, למשל, בשו"ת הרדב"ז תשובה רלב, ובמבוא התלמוד למהר"ץ חיות פי"ט, אשר סוברים שכל המידות הן מהלמ"מ. ולעומתם, השל"ה סוף חלק תושבע"פ מעלה אפשרות שרק מידות הדרש ההלכתי הן הלמ"מ.

12 לא תמיד הביטוי 'הלכה למשה מסיני' מבטא אמירה הסטורית, ראה למשל הקדמת הרמב"ם למשנה, שמנה פרט בגזירה דרבנן שלא לקרוא לאור הנר בשבת בכלל 'הלמ"מ'.

המידות לא נוצרו לאורך הדורות אלא התקבלו למשה בסיני. לעומת כל אלו, רוב ככל החוקרים הסכימו ומסכימים שהמידות הן פיתוח של דורות מאוחרים. רובם סוברים שהן החלו להתגבש בימי הלל הזקן, הגיעו לשיא המשגתן אצל "דבי רבי ישמעאל", אך המשיכו להתפתח גם לאחר תקופתו הם סומכים דבריהם על העובדה שבחז"ל עצמם אין מקור ברור לכך שהמידות הן הלמ"מ.

אמנם טענה זו אינה מדוייקת. שהרי מצינו בבבלי סנהדרין (צט ע"א):
ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, ומגזירה שוה זו, זהו "כי דבר ה' בזה".

אמנם יש לחלק בין "מן השמים" ובין "מסיני". בסוגיית תמורה טז ע"א (שמובאת בדברי הרמב"ם בסוף שורש זה) מצינו:

אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירה שוה ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה...

מכאן נראה שהמידות גם הן נמסרו למשה מסיני, ואף הספקו להשתכח בימי אבלו. וכן הוא בכמה מדרשי אגדה, כמו למשל המדרש הבא¹³:

ר' ישמעאל אומר: אלו י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן שנמסרו למשה מסיני.

וכן הוא במדרש בראשית רבה (תיאודור-אלבק מו, בוכן במקבילה בויקרא רבה (כה, ו) ¹⁴:

ור' הונא בשם בר קפרא: ישב אברהם ודן בגזירה שוה... אמר ליה ר' חנינה: וכי כבר נתנו גזירות שוות לאברהם! אתמהה...

מוכח מכאן שהמידות נחשבות כמשהו ש"ניתן" בשלב כלשהו, אחרי אברהם אבינו, שהרי אם אכן המידות התפתחו באופן טבעי, לא ברור מה מונע אותנו להניח שגם אברהם הגיע אליהן בעצמו. יש כאן טענה כפולה: ראשית, המידות לא התפתחו באופן טבעי וספונטני, אלא "ניתנו" לנו מלמעלה. שנית, ישנה כאן

13 מתוך מדרש הגדול שממנו הוציא הרד"צ הופמן ליקוטים בשם מכילתא דרשב"י לפרשת משפטים, שמות כא, א. (ראה גם בברייתא על י"ג מידות במדרש הגדול פרשת ויקרא, שהביא הרד"צ הופמן בספר ברכת אברהם ליובלו של ר' אברהם ברלינר). אך יש לפקפק בזה, שכן יתכן שמחבר המדרש הוסיף זאת מדעתו לאור דברי הרמב"ם. וכן העיר הרב הנזיר שם הערה 15.

14 ראה מידה טובה, לך-לך, תשס"ה.

גם טענה על העיתוי של אותה "נתינה": אחרי אברהם אבינו ולפני מות משה. מסתבר מאד שהכוונה היא למעמד הר סיני. אם כן, שוב אנחנו רואים שחז"ל הניחו שהמידות ניתנו לנו בסיני.

מאידך, קשה להתעלם מן העובדה שאכן המידות אינן מוזכרות לפני הלל, וגם אצלו מופיעות רק שבע מידות. מעבר לכך, ניכר שישנו תהליך התגבשות שלהן, שכולל גם הופעת מחלוקות לגביהן, ובפרט התפתחות של שני בתי מדרש שונים לגבי אופני הדרש (ר"ע ור"י שהוזכרו לעיל). נזכיר כאן את קביעתו של הרמב"ם (בהקדמת פירוש המשנה, ובתחילת השורש שלנו) שבדבר שנמסר מסיני לא נפלה בו מחלוקת מעולם.¹⁵ אם כן, אם אנו רואים שלפחות לשיטת הרמב"ם ברור שנפלה מחלוקת לגבי מערכת המידות לאורך הדורות, ואולי אף נשכחו לגמרי מחכמי ארץ ישראל בתקופת בני בתירא. אם כן, לפחות לשיטתו לכאורה מתבקשת המסקנה שהן אינן הלמ"מ.

כמו כן מצאנו מחלוקת בגמרא (בבא קמא כד ע"א) לגבי הכלל "דיו לבא מן הדין להיות כנדון" שהוא חלק ממידת קל וחומר. יותר מכך, הגמרא שם מביאה מקורות לק"ו (וגם ל"דיו") ומוכיחה אותם מן התורה עצמה. אם כן, לפי הנחתו של הרמב"ם שמה שנלמד מפסוק אינו בגדר הלמ"מ, עולה בהכרח שגם קל וחומר לא ממש נמסר מסיני.

ומאידך גיסא, הרמב"ם עצמו קובע בהקדמת פירושו למשנה שהמידות נמסרו למשה בסיני:

וכאשר מת ע"ה וכבר מסר ליהושע הפירושים שניתנו לו, ועסקו בהם יהושע ואנשי דורו, וכל מה שקבל ממנו הוא או אחד הזקנים אין בו משא ומתן ולא נפלה בו מחלוקת, ומה שלא שמעו מן הנביא ע"ה יש בסעיפיו משא ומתן, ונלמד בו הדין בדרכי העיון בשלש עשרה המדות שניתנו לו בסיני, והן י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן.

לכן ברור שגם מעמדן ההלכתי הוא כשל הלמ"מ.

15 כידוע כבר העירו רבים על טענה גורפת זו של הרמב"ם, שאינה עומדת במבחן המציאות. ראה, למשל, בשו"ת חוות יאיר, סי' קצב, וביקדמת העמק, שהיא הקדמת הנצי"ב לספרו העמק שאלה, ובספרי מהר"צ חיות, ועוד הרבה. ראה על כך גם בדברינו להלן.

המידות הן סוג שונה של הלמ"מ

מסתבר מאד לומר כי מידות הדרש אינן הלמ"מ רגילה, כלומר הלכה שנמסרה והועברה כצורתה מסיני. במקומות אחרים הראינו שמידות אלו למעשה הן צורות התבוננות אינטואיטיביות על התורה, שנמסרו עמה באופן היולי מסיני, ועברו הליך של גיבוש, המשגה ופורמליזציה.¹⁶

טענתנו היא ששתי התמונות שתוארו לעיל (המסורתית והמחקרית) אינן בהכרח סותרות זו לזו. אפשר כי המידות לא נמסרו באופן מגובש למשה בסיני, אלא הן היו אופנים שהוטמעו בתוך הקריאה הטבעית של התורה, כפי שנמסרה למשה מפי הקב"ה. הקב"ה למד עם משה את התורה בהר סיני, וההסברים ניתנו לו ב"שפה" זו.¹⁷ אולם זו היתה כעין "שפה טבעית", ולא מערכת פורמלית מגובשת עם כללים מנוסחים במפורש. עם הזמן חלה יד השיכחה ב"שפה" הזאת (מערכת הדרש), כפי שהבאנו בתיאור השיכחה בעת האבל על משה, שכן קשה מאד היה להעביר מרב לתלמיד צורות הסתכלות אינטואיטיביות שאינן מוגדרות דיין ואף לא מנוסחות. כתוצאה משכחה זו התפתח מאמץ להמשיג את השפה הטבעית הזאת, כלומר לקבוע כללים מוגדרים ומנוסחים של דרכי הדרש, כמו כללים של שפה הנוצרים לאחר שהשפה כבר קיימת ופועלת באופן אינטואיטיבי.

סביר להניח שבתוך תהליך המשגה והפורמליזציה התפתחו כמה צורות להסתכל על המידות הללו, ולכן נוצרו גישות שונות, או בתי מדרש שונים, שהשתמשו מעט אחרת במידות הדרש. ככל שעברו הדורות נכנסה יותר אינטואיציה חיצונית לתוך

16 התהליך של שיכחת המידות מקביל ומהווה חלק מתהליך כללי יותר של מעבר מחשיבה סינתטית לחשיבה אנליטית, שתואר בספר שתי עגלות וכדור פורח, בשער השלישי. ראה גם מידה טובה לפרשיות לך-לך, ויקרא וניצבים, תשס"ה. לתיאור מלא של תהליך התפתחות כזה של הלמ"מ לגבי מידות "כללי ופרטי", ראה בספר השני בסדרת לוגיקה תלמודית: מידות הדרש הטכסטואליות כללי ופרטי: הגדרה אינטואיטיבית של קבוצות בתלמוד, מיכאל אברהם, דב גבאי, גבריאאל חזות, יוסף מרובקה ואורי שילד, College Publications, לונדון 2010.

ראה גם במאמרו הנ"ל של שורץ ובדברי הרב הנזיר המופיעים שם, וכן בקדמת העמק לנצי"ב. 17 ישנן הלכות שמשו עצמו נדרש ללמוד מדרשות הפסוקים כאחד התנאים, ואף דן בהן עם חכמי דורו. ראה סוגיית זבחים (קא ע"א-ב) העוסקת ביום השמיני למילואים - היום שבו הוקם המשכן ומתו בני אהרון, אירוע שהשליך על דיני אכילת קרבנות היום. ראה גם סוגיית מנחות (נט ע"א) דיני מנחת אותו יום. הגמרא מציגה דרשות ודיונים בשאלות אלה, שנצרכו לאותו יום בלבד. הקב"ה ציוה את משה להקריב מנחה, אך לא אמר לו את פרטיה בפירושו והוא נדרש להפעיל את כלי הדרש כדי לדעת איך להקריבה, ואף ישנו יתרון לשון בתורה שלא בא אלא ללמד הלכה חד פעמית לאותו יום.

השימוש בדרכי הדרש, ונוצר שוני שנבע מהבדלים בתפיסות בין חכמים שונים ובין בתי המדרש הללו. מסיבה זו גבר הצורך בפורמליזציה וגיבוש של מערכת המידות לכלל מערכת כללים קשיחה ומוגדרת היטב. כך הלכו ונוצקו מערכות שונות של מידות הדרש. מערכות כאלו קל יותר להעביר באופן אמין מדור לדור.¹⁸ לאחר הגיבוש חולקו המידות לכללים שונים, ומויננו באופנים שונים. אולם בשלב זה בתהליך ההיסטורי כבר היו הבדלים בתפיסותיהם של בתי מדרש שונים לגבי אופני הדרש. תהליך הפורמליזציה יצר, או לפחות חיידד מאד, את ההבחנה בין שני בתי מדרש מוגדרים ומובחנים, שאף הוגדרו על בסיס תפיסה כללית ועקרונית שונה: 1. שיטת הדרש ב'כלל ופרט', מיסודו של ר' נחוניא בן הקנה, דרך ר' ישמעאל ובית מדרשו. 2. שיטת הדרש ב'ריבוי ומיעוט', מיסודו של ר' נחום איש גמזו, דרך ר' עקיבא ובית מדרשו.¹⁹ בדור השלישי של התנאים, דורם של ר"ע ורי"ש כנראה הושלמה הפורמליזציה (ולכן שיטות אלו קרויות על שמם, ולא על שם מייסדיהן), ומכאן והלאה אנו מוצאים עדויות בספרות חז"ל לשתי מערכות שונות של מידות.²⁰

קשה מאד למצוא שיטתיות בפסיקת ההלכה ביחס למערכות המידות. אם ניטול כדוגמה את הרמב"ם, ונבחן את כל פסקיו בסוגיות שבהן מצויות מחלוקות בין שני בתי המדרש הללו (דבי רי"ש ודבי ר"ע), נראה על פניו שהוא איננו שומר על עקביות. ישנם פסקים שמתאימים לשיטתו של רי"ש, וישנם פסקים שמתאימים לשיטתו של ר"ע.²¹

דומה כי הסיבה לכך היא שעם השנים נוצר ערבוב מסויים בין שני בתי המדרש הללו. הדרשות משמשות בערבוביה את החכמים משני בתי המדרש, ולמעשה

18 ראה מסקנה דומה לגבי הגזירה שווה, אצל יצחק ד' גילת, להשתלשלותה של הגזירה שווה, בתוך ספרו, פרקים בהשתלשלות ההלכה, אוניי בר-אילן, תשנ"ד (הדפסה שניה), פרק ג' (עמ' 371 והלאה) [נדפס גם ממלאת - מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ובתרבותו, ב, תשמ"ד, עמ' 85].

19 ראה על כך, למשל, בבבלי שבועות ד ע"ב, כו ע"א, לו ע"ב, עירובין כז ע"ב, סנהדרין מה ע"ב, סוטה טז ע"א-ע"ב, סוכה נ ע"ב, נזיר לה ע"ב, ועוד.

20 דוגמה יפה ומובהקת לתהליך הזה מצויה בסוגיית שבועות כו ע"א. ראה מידה טובה לפרשת ויקרא, תשס"ה.

21 ראה על כך, למשל, לחם משנה הל' שבועות פ"ז ה"ד, ובספר המפתח ברמב"ם מהדורת פרנקל, שם פ"א ה"ב, ועוד. ראה גם מידה טובה לפרשת ויקרא, תשס"ו.

לאחר שבתי המדרש הללו נעלמו, נעשה שימוש במידות דרש שלקוחות משניהם גם יחד. כעת הלכה ונוצרה מערכת דרש אחת שיצרה סינתזה בין שתי המערכות הללו, והתיכה אותן לכלל מערכת אחת אחידה (וכבר עמדו על כך כמה חוקרים).²² בסופו של התהליך (בדורות התנאים המאוחרים), לפני הכחדת השימוש המעשי במערכות הדרש, הספיקה להיווצר מערכת דרש אחת (או אולי כמה מערכות דרש, מלאות או חלקיות, מוסדרות או נוהגות בפועל, שכל אחת מהן מתיכה את שתי המערכות המקוריות בצורות שונות). יתכן שעל כך הסתמכו הרמב"ם ושאר הפוסקים, שלא התחשבו בפסיקתם באופי המידות המשמשות את הדרשנים בדרשותיהם השונות, ולא ניסו ליצור מבנה עקבי מבחינת התשתית המדרשית שבבסיס הפסיקה שלהם.²³

במהלך השנים שלאחר מכן (בתקופה האמוראית), השימוש במידות הדרש הלך והתמעט, והפך נדיר למדי. המדרש הפך לכלי שהוא בעיקר סומך הלכות קיימות ולא יוצר הלכות חדשות (ראה על כך להלן). כמות הדרשות המצויות אצל האמוראים, בעיקר אלו שיוצרות הלכות חדשות, קטנה לאין שיעור מזו שניתן למצוא אצל התנאים. עם חתימת התלמוד, המצב החרף, והתקבלה גישה הגורסת הפסקת השימוש במידות הדרש, כנראה מחמת אובדן המיומנות. אמנם אין תיעוד ברור על החלטה פורמלית כזו, אולם התבוננות בתלמוד מראה שהשימוש היוצר במידות הדרש פסק כמעט לחלוטין. ניתן לראות דרשות מסוגים אינטואיטיביים יותר, ובעיקר דרשות סומכות, גם אצל כמה אחרונים, אולם זוהי תופעה נדירה מאד, וכיום היא כבר אינה מצויה בכלל.²⁴

חשוב להעיר כי אין מניעה עקרונית מכל חכם להשתמש במערכת הדרש. אין מקור שמחייב את הדרשן להיות סמוך להוראה כדי להשתמש בכלי הדרש, או מקור שנתן סמכות כזאת רק לסנהדרין. יותר מזה, מלשון הרמב"ם בכמה

22 ראה, למשל, א"י השל, תורה מן השמים באספקלריא של הדורות, שמאריך בנושא זה.
23 ועדיין, אם ההלכה משקפת אמת כלשהי, היא אמורה להתבסס באופן קוהרנטי על תפיסה מדרשית עקבית, ולכן מחקר עכשווי על מערכת הדרש שבבסיס פסיקותיו של הרמב"ם אמורה לחשוף את מערכת הדרש שמחייבת להלכה (לפי הרמב"ם). זהו נושא מרתק מבחינת תפיסת ההלכה, ואכמ"ל בו.

24 ראה דוגמה אפשרית במאמרו של מ. אברהם, גניבת דעת וקניין רוחני, תחומין כה, תשס"ה, בעיקר בהערה 3. השיקול שעולה שם לבסס את גניבת הדעת הוא סוג של דרשה.

מקומות משתמע שהשימוש במערכת הדרש אינו מיוחד לייסוד הלכות חדשות בהליך של חקיקה בבי"ד הגדול, אלא אלו הם כלים שבהם השתמשו הדיינים במלאכת הפסיקה השוטפת שלהם (ראה ה' תלמוד תורה פ"א הי"א ועוד). אחד מכלי הפרשנות לתורה היא מערכת הדרש, והשימוש בה נעשה בדיוק כמו בשיקולי פרשנות פשטיים ואחרים. למשל, שיטת בעל קנאת סופרים ברמב"ם (על השורש שלנו), שהמימרא של חז"ל שאין אדם דן גזרה שווה מעצמו, אין פירושה שאופן הדרשה הזה אינו נתון לבני אדם כלל (כלומר שהכל נמסר מסיני, כשיטת רש"י ורוב הראשונים). כוונת הגמרא לפי הרמב"ם היא שדרשה בגזרה שווה מסורה אך ורק לבי"ד הגדול.²⁵ ומכלל הן אתה שומע לאו, ששאר דרכי הדרש מסורות לכל חכם.²⁶ מסתבר שהסיבה להתמעטות בדרישת דרשות נובעת מאיבוד האינטואיציה, כביכול הפכו חכמי ההלכה לחוקרים הלומדים "לדבר" הלכה באולפן ולא לדוברי הלכה כשפת אם (בספרים השונים של מידה טובה אנו מנסים לחזק אינטואיציה זו, ותן לחכם ויחכם עוד).

עולה מדברינו שהמידות הן סוג מיוחד של הלמ"מ, שכן הן ניתנו מסיני, ומעמדן כשל הלמ"מ, אך בכל זאת נפלו לגביהן מחלוקות. הסיבה למחלוקות אלו היא הייחודיות של מסירת ההלכות הללו - שהן לא נמסרו כהלכות מגובשות, אלא כצורות התבוננות שעולות מתוך הלימוד ומלוות אותו. המחלוקת נולדת בעת ההמשגה והפורמליזציה שנעשתה להן לאורך הדורות.

דרשות יוצרות וסומכות

מהו תפקידן של מידות הדרש? האם הן יכולו ליצור הלכות חדשות (=דרשות יוצרות), או שמא הן שימשו רק אמצעי שמיועד לעגן הלכות ידועות (=דרשות סומכות)? בנושא זה קיימת מחלוקת עתיקת יומין, הנמשכת עד ימינו. אנו נקבע

25 להלן בפרק ג נראה ש' בצלאל אשכנזי בתשובה חולק בזה על בעל קנאת סופרים, ולומד גם ברמב"ם כרש"י ושאר הראשונים.

26 הדבר תלוי במחלוקת הראשונים לגבי שאר המידות. הגמ' קובעת שקו"ח אדם דן מעצמו, וגז"ש אדם אינו דן מעצמו. השאלה היא מה בנוגע לשאר מידות הדרש? נחלקו בזה ראשונים (ראה, למשל, מידות אהרן פיסקא ו, גינת ורדים סי' ו, וכן במידה טובה פרשת לך-לך, תשסה, הערה 2). והנה, אם הרמב"ם סובר שאת כל המידות אדם דן מעצמו פרט לגז"ש, כי אז הן אינן מסורות רק לבי"ד הגדול. אולם אם הוא סובר שכל המידות למעט קו"ח אין אדם דן מעצמו, כי אז יוצא שכמעט כולן מסורות לבי"ד הגדול.

כבר כאן באופן ברור שלדעתנו אין כל ספק שישנם גם מדרשים יוצרים. כפי שנראה מיד, מעיון בספרות חז"ל עולה בבירור שהעמדה האחרת היא פשוט שגויה.

גישה ראשונה: הדרשות כולן סומכות

כבר בין הראשונים אנו מוצאים כאלו התומכים בגישה שהדרשות תמיד סומכות הלכות קיימות.²⁷ הבולט שבהם הוא הרלב"ג, הכותב בהקדמתו לפירושו לתורה את הדברים הבאים:

וזה שהם סמכו אלו הדברים האמיתיים המקובלים להם במצוות התורה לפסוקים ההם להיותם כדמות רמז ואסמכתא לדברים ההם. לא שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינין מאלו המקומות. כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים עד שאפשר בהם לטהר את השרץ, כמו שזכרו ז"ל. אבל נסמוך אותם [=את פירושו שלו] אל פשטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינים האלו מהם, כי בזה תתיישב הנפש יותר.

ואין בזה יציאה מדברי רז"ל כי הם לא כיוונו, כמו שאמרנו, שיהיה על כל פנים מוצא הדינים ההם מהמקומות אשר סמכו אותם להם. אבל הם אצלם מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו, ובקשו להם רמז מן הכתוב, כמו שזכר הרב המורה בספר המצוות ובפירושו המשנה.²⁸

מדברי הרלב"ג למדנו שהוא תופס את הדרשות כסומכות הלכות קיימות, ולא כיוצרות הלכות חדשות. יש לשים לב לכך שהוא מסביר את הסברא שביסוד העניין: לדעת הרלב"ג לא יתכן שניתן אמון בדרכי הדרש הללו, שכן ניתן להפוך באמצעותם את כל דיני התורה ולטהר את השרץ. הוא אינו טורח להביא ראיות כלשהן לקביעתו זו השוללת לחלוטין אפשרות שישנן דרשות 'משכנעות'. זוהי

²⁷ ראה בדברי הרב הנזיר אצל שוורץ, לעיל הערה 2, הערה 18.

²⁸ עיין גם בפירושו על י"ג מידות שנקרא שערי צדק, המיוחס לרלב"ג, בסוף שער א, שכתב דברים דומים. אמנם זה אמור רק לגבי הק"ו, ובהמשך לא נראה שהוא תופס את כל הדרשות כסומכות בלבד. עמד על כך אבירם רביצקי, במהדורתו לספר שערי צדק (ראה נספח א, עמ' 52 והלאה). הוא מסיק שהספר אינו לרלב"ג, אלא התחבר אחרי מותו. וראה גם בפולמוס שהתנהל בגליונות צהר יב-יד, במאמרי, בתגובתו של הרב דרור פיקסלר, ובתגובה לתגובה של הרב כרמיאל כהן.

טענה אפרירית הנסמכת על סברא שמטילה ספק במהימנותן וחד-משמעותיותן של דרכי הדרש. זו כנראה הסיבה העיקרית אצל רוב ככל הדוגלים בטענה שהדרשות כולן הן סומכות.

כך אנו מוצאים גם בכוזרי, סוף מאמר ג, אשר כותב כך:

אחד משני דברים: יכול שהיה להם סודות נעלמות ממנו כדרך פירוש התורה, היו אצלם בקבלה כהנהגת י"ג מידות, או שיהי הבאתם לפסוקים על דרך אסמכתא, שהם שמים אותם כסימן לקבלתם.

וכן כתב ר' חסדאי קרשקש בהקדמתו לספרו אור ה':

הניחה כלל המצוות והאמונות בכתב ועל-פה, עם כללים וסמנים, והם הי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, שהם יסודות לתורה שבעל-פה, שזה אחד מאופני הזכירה התחבוליית, לעשות סימנים לעניינים כדי שלא תיפול בהם השיכחה.

גישות דומות ניתן למצוא אצל הגאונים,²⁹ ורבים תלו זאת בפולמוס מול הקראות.³⁰ כל אלו מניחים שהדרשות הן לאסמכתא ולזיכרון, או כאות לקבלת ההלכות הללו, אולם משתמע שאין אפשרות ליצור באמצעותן הלכות חדשות. נעיר כי הרלב"ג, כמו גם זכריה פרנקל בדרכי המשנה שלו (שהסכים לגישה זו), תמכו את עמדתם זו בדברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, ובדבריו בשורש שלפנינו. אולם לדעתנו זוהי טעות, גם אם נפוצה, בהבנת דברי הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם: יש דרשות יוצרות

הרמב"ם כותב בפ"ד מהקדמת פירוש המשנה:

29 ראה בתחילת פירושו של רס"ג לויקרא, ובמאמרו של משה צוקר, קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג, תרביץ, שנה מא תשל"ב, עמ' 373-410. וכן באיגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוי, עמ' 9-48. וראה על כך במאמרו של יעקב בלידשטיין, רעיון תורה שבעל פה ותולדותיו באיגרת רב שרירא גאון, דעת 4, חורף תשי"מ, הערה 40-41. ראה גם דיון ומקורות בהקדמתו של שלום רוזנברג לספרו לא בשמים היא: תורה שבעל פה - מסורת וחידוש (ההקדמה מופיעה גם באתר הספרייה הוירטואלית של מט"ח, תחת הכותרת 'מסורת מול חידוש: הקדמה').

30 ראה על כך בהרחבה במאמרו של יעקב בלידשטיין, מסורת וסמכות מוסדית - לרעיון תורה שבעל-פה במשנת הרמב"ם, דעת 16, בפרק ב. מעניינת במיוחד המובאה שם מפייהמ"ש לרמב"ם, ר"ה פ"ב מ"ז, שם הרמב"ם עצמו מפרש כך את דברי רס"ג על קידוש החודש (שנועדו רק לפולמוס נגד הקראים).

נמצא שכלל הדינים האמורים במשנה נחלקים לפי חמשה חלקים אלה. מהם פירושים מקובלים ממשנה ויש להם רמז בכתוב או שאפשר ללמדם באחת המדות. ומהם הלכה למשה מסיני. ומהם שנלמדו באחת המדות ובהם נפלה מחלוקת, ומהם גזרות, ומהם תקנות.

בדבריו כאן מחלק הרמב"ם את דיני התורה שאינם תקנות וסייגים ודברי קבלה, לשלושה חלקים עיקריים: 1. הלכות שעברו במסורת, ויש להם ביסוס בכתוב (מתוך שימוש במידות או בכלי פרשנות אחרים) - אלו הלכות שמעוגנות במדרשים סומכים. 2. הלכות שעברו במסורת ואין להן ביסוס כלשהו בכתוב - אלו ההלכות הקרויות 'הלכה למשה מסיני'. 3. הלכות שיש להן ביסוס בכתוב, אך לא הגיעו אלינו במסורת - אלו הלכות מחודשות שנוצרו ממדרשים יוצרים.³¹

הקטגוריה ההלכתית השלישית היא הלכות שנוצרו ממדרשים יוצרים, ומכאן מוכח שלפי הרמב"ם לדרכי הדרש יש כוח ליצור הלכות חדשות. כך מפורש גם בדבריו בשורש זה, כפי שיבואר להלן, וכן בהלכות ממרים פ"ב ה"א, שם הוא עומד על כך שכל בי"ד בכל דור יכול לחדש הלכות ואף לחלוק על בי"ד קודם שהיה גדול בחכמה ובמניין, מכוח סברות או דרשות בי"ג המידות.³² ניתן להביא לכך גם כמה הוכחות מספרות חז"ל. נביא כאן רק דוגמה אחת ידועה ממסכת שבת (סד ע"ב):

כדתניא: והדוה בנדתה, זקנים הראשונים אמרו: שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונין, עד שבא רבי עקיבא ולימד: אם כן אתה מגנה על בעלה, ונמצא בעלה מגרשה. אלא מה תלמוד לומר "והדוה בנדתה"? בנדתה תהא עד שתבא במים.

ר"ע כאן מחדש הלכה נגד מה שהיה מקובל מדורות הראשונים ומשנה את דרשת הפסוק "הדוה בנדתה". כאמור יש דוגמאות נוספות ואכמ"ל בזה.

31 לגבי המשמעות, הלכתית וגם אחרת, של הדרש הסומך, ראה מידה טובה, פרשת וישלח, תשס"ה. במאמרנו לפרשת מקץ, תשס"ה, הראינו שעצם ההבחנה בין דרש סומך ויוצר אינה חדה. 32 הדרשה שבי"ד שמשנה יהיה גדול בחכמה ובמניין חלה רק על שינוי הלכות דרבנן, ולא על שינוי הלכות דאורייתא כתוצאה מפרשנות (או דרש) שונה למקרא (ראה רמב"ם, הלכות ממרים פ"ב ה"ב והלאה).

הבעייתיות: עמימותן של דרכי הדרש

אם כן, דברי סיעת הראשונים הסוברים שהדרשות הן אסמכתאות לזכרון בלבד הם תמוהים. יסודם אמנם נעוץ בכך שדרכי הדרש נראות חסרות היגיון ועקביות, וזו אכן בעיה קשה, אך הטענה עצמה אינה עומדת במבחן העובדתי. כעת עלינו לבאר לפי תפיסת הרמב"ם כיצד ניתן לסמוך על דרכים כה עמומות ביצירת הלכות חדשות. לכאורה ניתן לשנות כך את כל התורה כולה ולהפוך אותה על פניה!

יסודן של הבעיות הללו הוא בהנחה שאכן ישנה עמימות באופן השימוש במידות הדרש. אולם בדברי הכוזרי שהובאו לעיל ניתן לראות רמז לפתרון אפשרי של שתי הבעיות. הכוזרי מעלה אפשרות שבעבר היתה בידי חכמים דרך שיטתית וברורה לדרישת דרשות, והעובדה שדרכי הדרש נראות לנו כיום כה עמומות ולא חד-משמעיות נעוצה בתהליך השיכחה שעברו דרכי הדרש. זוהי אמנות שנשתכחה.³³

33 אין הכוונה לדרך דדוקטיבית מדויקת, אלא לדרך שאמינותה אינה נופלת מן הפרשנות הפשטית. גם בתוך הפרשנות הפשטית מצינו לא מעט מחלוקות ודעות שונות, ובכל זאת התחושה היא שדרכים אלו יש בהן ממש, וניתן לסמוך על מה שעולה מהן. הצעתנו היא שבתקופת התלמוד כך היה המצב גם לגבי דרכי הדרש.

פרק ג. טענתו הבסיסית של הרמב"ם

מבוא

עד כאן סקרנו את נושא הדרש ומידות הדרש כרקע לדיון בדברי הרמב"ם. בפרק זה נתחיל לבחון את שיטת הרמב"ם המובאת בשורש השני, ונעשה זאת בכמה מישורים. ראשית ננסה לראות מתוך המקורות השונים בכתביו מה בדיוק הוא טוען. לאחר מכן נראה כמה גישות שעלו לאורך ההיסטוריה בהבנת דבריו אלו. בהמשך נבחן את הפרשנויות השונות בכמה היבטים: לאור המקורות התלמודיים, מסברא, ולאור שיקולים שעולים בכתבי הרמב"ם עצמו.

הכותרת של השורש

כבר בכותרת של שורשנו, כאשר הרמב"ם מנסח את העיקרון שבו עוסק השורש, הוא מוביל אותנו ישירות לנקודה בעייתית. הרמב"ם מגדיר את נשואי הדיון כך: "כל מה שלמדים באחת משלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי". ההגדרה כאן אינה משתמשת בניסוח כללי, כמו: "ההלכות שיוצאות מן הדרשות". הרמב"ם מתייחס רק להלכות שיוצאות מתוך כמה דרכי דרש ספציפיות (ארבע עשרה דרכים): "ג מידות וריבוי.

כאן, כמובן, עולה מייד השאלה: מה בדבר הלכות שעולות מדרכי דרש אחרות? מעבר לכך: האם כוונת הרמב"ם היא דווקא לייג מידות של רי"ש? אם כן, מדוע הרמב"ם מוסיף את מידת הריבוי? ואם לא, מדוע הרמב"ם מציין רק את מידת הריבוי, בעוד שכפי שהערנו למעלה ישנן עוד כמה וכמה דרכי דרש נוספות.

נראה שישנן שלוש דרכים עקרוניות להבין את דבריו של הרמב"ם בניסוחו הנ"ל: 1. רק ייג המידות והריבוי הן דרכי דרש. כאן צריך ביאור מדוע דווקא הריבוי נוסף על ייג המידות, ושאר דרכי הדרש - לא. לפי כיוון פרשני זה, ניתן אולי להציע ששאר דרכי הדרש הן פירושים פשטיים, ולכן הן לא נדונות כאן.³⁴ פירוש זה מתקבל מאד אם ניזכר בהסבר של הר"ש מקינון להיעדרן של המידות

³⁴ עקרונית קיימת גם אפשרות הפוכה, שהם פחות אמינים ולכן הם בבחינת אסמכתאות גרידא. ראה לעיל באפשרות השניה שהציע הר"ש מקינון, מדוע יש מידות שלא נמנו אצל ר' ישמעאל.

ההלכתיות המוסכמות האחרות מרשימתו של ר"ש. ראינו בתחילת פרק ב את טענת ר"ש, שלא כל המידות המוסכמות המשמשות בדרש ההלכה (ולא רק האגדה) מובאות אצל ר"ש, ההסבר שהוא נתן לכך היה שההלכות שנלמדות מאותן מידות נחשבות ככתובות במפורש במקרא (ככתובות בהדיא). לפי זה, בהחלט יתכן שהרמב"ם אינו עוסק בהן בשורש זה מסיבה דומה. מה שנחשב כאילו כתוב בתורה במפורש ולכן נמנה במניין המצוות. בשל כך, השורש הקובע שאין למנות הלכות מדרשיות במניין המצוות מפני שהן מדברי סופרים, עוסק רק בהלכות הנגזרות מדרשות שנמנו ב"ג המידות (כאלו, שאין נחשבות ככתובות במפורש במקרא). אנו נרחיב את הדיבור על כך להלן.

2. כוונת הרמב"ם היא לכל דרכי הדרש. על פי אפשרות זו ניתן לפרש את ההתבטאות של הרמב"ם בשני אופנים: א. הוא מונה כאן רק דוגמאות. אלא שעדיין צריך ביאור מדוע בחר הרמב"ם דווקא בדוגמאות אלו, ומדוע לא קבע את דבריו בנוסח כללי, או לפחות הוסיף מילה כמו 'וכדומה'. ב. המילה 'ריבוי' היא שם כולל לכל שאר הדרשות, שכן כל הדרשות מרביות הלכות שונות בדרכים שונות.

3. יתכן שהמונח 'ריבוי' ברמב"ם מכוון להוסיף את דרכי הדרש של ר"ע, שהיה דורש 'ריבוי ומיעוטי', במקביל למידות ה'פרטי וכללי' שב"ג המידות המאפיינות את דרך הדרש של ר"ש.³⁵ כפי שראינו למעלה, בפסיקת הרמב"ם, ובגישת חכמי הדורות שמתקופת האמוראים ואילך, אנו רואים ניסיון לאחד את שני בתי המדרש, וליצור משניהם מערכת דרש אחת כוללת. ראינו למעלה שיתכן כי זו גם הנחתו של הרמב"ם בפסיקותיו השונות. אם כנים דברינו, אפשר כי כאן הוא ממשיך בדרך זו. הוא מונה את מכלול הדרכים, משני בתי המדרש הללו, ובכך הוא כולל בדבריו את מערכת הדרש כולה.

הפיסקאות הפותחות את הדיון בשורש: עיקרי שיטת הרמב"ם

הרמב"ם פותח את השורש בהתייחסות לחלוקה של ההלכות לחמישה סוגים, כפי שהוא עצמו כותב בהקדמתו לפירוש המשנה וכפי שהזכרנו לעיל. וזו לשונו:

35 ראה מידה טובה, לפרשיות וישב תשס"ה ומקץ תשס"ו.

כבר ביארנו בפתיחת חיבורנו בפירוש המשנה שרוב דיני התורה יוצאו בשלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, ושהדין היוצא במדה מאותן המדות הנה פעמים תפול בו המחלוקת, ושיש שם דינין הם פירושים מקובלים ממשה אין מחלוקת בהם, אבל הם מביאים ראיה עליהם באחת משלוש עשרה מידות. כי מחכמת הכתוב שהוא אפשר שיימצא בו רמז מורה על הפירוש ההוא המקובל, או היקש יורה עליו. וכבר ביארנו זה העניין שם.

פיסקה זו מבארת בקצרה את שלושת סוגי ההלכות המפורטות בהקדמה לפירוש המשנה (דרש יוצר, סומך והלמ"מ):

א. הלכות שעברו במסורת ויש להן עוגן בכתוב - דרשות סומכות.
 ב. הלכות שעברו במסורת ואין להן עוגן בכתוב (=הלמ"מ), לא מוזכרות כאן אלא במובלע, שכן השורש אינו עוסק בהן ישירות (להלן נראה שבעקיפין קיימת התייחסות בדבריו גם לקטגוריה זו).

ג. הלכות שיש להן עוגן מדרשי בכתוב אך לא עברו במסורת ממשה רבנו - דרשות יוצרות, ולגביהן נפלו מחלוקות.

הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה אינו עוסק כלל במעמד ההלכתי של סוגי ההלכות השונים, הוא רק ממיין אותן לפי מקורותיהן. בשורש זה יש מקום להבין את החלוקה לסוגים בשני אופנים: 1. מעמדן ההלכתי של הלכות שנלמדות בדרכי הדרש הוא מדרבנן. 2. זהו עניין סיווגי מתודולוגי, אף שמעמדן הוא מדאורייתא. להלן נראה שמפרשי הרמב"ם נחלקו בהבנת דבריו בשורש זה, בין שתי ההבנות הללו.

בפיסקה הבאה הרמב"ם ממשיך ומסיק מכך מסקנה:

וכשהיה זה כן, הנה לא כל מה שנמצא החכמים שהוציאו בהיקש משלוש עשרה מדות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני. ולא גם כן נאמר בכל מה שנמצא בתלמוד יסמכוהו אל אחת משלוש עשרה מדות שהוא דרבנן, כי פעמים יהיה פירוש מקובל.

בתחילת פיסקה זו נראה כי הרמב"ם עוסק בשאלה היסטורית: האם הלכות אלו נאמרו למשה בסיני. לכאורה אין כאן עדות לעיסוק ישיר במעמד ההלכתי של

סוגי ההלכות הללו (כפי שהערנו במאמר לשורש הראשון). אולם בחלק השני של הפיסקה הוא יוצר ניגוד בין המושג "דרבנן" למושג "נאמרו לו למשה בסיני". לכאורה הרמב"ם קובע כאן, גם אם בצורה מעט מעורפלת, שחלק מן ההלכות העולות מדרשות (אלו שאין לנו עליהם מסורת, מסוג ג) הן הלכות דרבנן. לפי זה, העובדה שהן לא נמנות היא תוצאה של מעמדן ההלכתי. מכאן נראה שבשורש זה הרמב"ם מנסה לקבוע יסוד מהותי ולא מתודולוגי גרידא.

בפיסקה זו הרמב"ם קושר את החלוקה הזו לחלוקה בין שני סוגי ההלכות שנעשתה בתחילת דבריו (בפיסקה הראשונה). הוא קובע שהלכות שנמסרו במסורת ויש להן עוגן במקראות באמצעות דרשות הן הלכות דאורייתא, ואילו הלכות שנוצרו מדרשות אולם לא נמסרו במסורת, הן הלכות דרבנן. כיצד נוכל להבחין בין שני סוגי ההלכות הללו? לשאלה זו מתייחס הרמב"ם בפיסקה השלישית:

לפיכך הראוי בזה, שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת משלוש עשרה מדות, אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה, או שזה דאורייתא, הנה ראוי למנותו, שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו, הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו.

הרמב"ם קובע שהלכה שיצאה ממדרש היא הלכה דרבנן אלא אם כן אנו מוצאים בתלמוד קביעה ברורה שהיא הלכה מדאורייתא. לכאורה כאשר אין לנו ראיה ברורה למעמדה של הלכה כלשהי, ואיננו יכולים להחליט בוודאות שזוהי הלכה דרבנן - עלינו להימצא בספק לגביה, ואולי אף להחמיר מספק.³⁶ כך אמנם העיר הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה (בראש עמ' נג).

ברם, מלשון הרמב"ם כאן משתמע שכוונתו היא להכרעה קטגורית. זו אינה הלכה

³⁶ הרב נחום אליעזר רבינוביץ, על דברי סופרים שתוקפם דאורייתא במשנתו של הרמב"ם, סיני נו, ירושלים תשנ"ג (מופיע גם בספרו עיונים במשנתו של הרמב"ם, מעליות, מעלה אדומים תשנ"ט), טוען שזו אכן שיטת הרמב"ם: בכל מקום שאין ראיה ברורה הוא מכריע שההלכה הנדונה היא ספק דאורייתא.

י"י נויבאר, הרמב"ם על דברי סופרים, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז, בעמ' 21-23, מקדיש את הערה 22 לסוגיה משיקה. הוא אמנם לא מעלה את שאלת הספק, אולם הוא מביא שתי אפשרויות לפרש את הכלל של הרמב"ם: באופן רסטריקטיבי - שזה כהצעתנו למעלה, ובאופן אכסטנסיבי - כלומר שישנם שיקולים נוספים להכריע בהלכות שונות האם הן דאורייתא או דרבנן, ולא בכל פעם שאין לנו ראיה מלשון חכמים נכריע שהן מדרבנן.

הנובעת מספק אלא קביעה וודאית שלפיה כל אימת שאין לנו מקור מהתלמודים שההלכה שנגזרה ממידות הדרש עליה מדובר היא הלכה מדאורייתא, אזי אנו מסיקים בוודאות כי היא מדרבנן. כך משתמע גם מלשונו בתשובה לר' פנחס הדיין על הלכות אישות,³⁷ שם הוא כותב כך:

ובאותן הפרקים [=בשורשים, בשורש שלנו] ביארתי שאין כל דבר שלמדים אותו בהיקש, או בקל וחומר או בגזירה שווה, או במידה מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן הוא דין תורה, עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה.

אם כן, נראה שהרמב"ם מתכוין כאן לכלל סיווג קטגורי. סביר שההסבר לכך הוא שחכמים עצמם מתנסחים באופן כזה. אם הלכה כלשהי היא מדאורייתא הם אומרים זאת, וממילא כשהם שותקים ברור שמדובר בהלכה מדרבנן.

הלכות דרבנן שנאמר עליהן שהן מן התורה

לכאורה הכרעתו של הרמב"ם על פי אמירה מפורשת בתלמוד, האם הלכה העולה ממדרש היא מדאורייתא, היא מפני שלא יתכן מצב בו חכמים יאמרו על הלכה דרבנן שהיא מהתורה. עם זאת, ישנם מקרים שבהם נאמר בתלמוד על הלכה שהיא מן התורה, ולמרות זאת הרמב"ם לא מתייחס אליה כהלכה מן התורה. נראה מכך שכלל זה נכון רק לגבי הלכות העושות שימוש במידות הדרש המקובלות, שבהם לשון חכמים מגלה שיש עליהן מסורת והדרש הוא סומך ולא יוצר. לעומת זאת, אם ההלכה נדרשה מפירוש חופשי לפסוק, בהחלט יתכן שמדובר בפרשנות מרחיבה שהיא אסמכתא בעלמא, גם אם חכמים התבטאו לגביה בלשון 'מן התורה'. נביא כאן שתי הלכות כאלה.

בגמרא בברכות (כא ע"א) נאמר:

אמר רב יהודה: מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה? שנאמר: "ואכלת ושבעת וברכת" (דברים ח, י). מנין לברכת התורה לפנייה מן התורה? שנאמר: "כי שם ה' אקרא הבו גדל לא-להינו" (דברים לב, ג).

הרמב"ם לא מנה מצוה של ברכת התורה, ואף במשנה תורה לא הזכיר שחובת

³⁷ מהדורת פריימן ס"י קסו, מהדורת בלאו ס"י שנה, מהדורת שילת עמי' תנא-תנד, מוזכרת במגיד משנה אישות פ"א ה"ב (להלן: התשובה לר' פנחס הדיין).

מבט כללי על מהותו ותוקפו של מדרש ההלכה

הברכה היא מן התורה.³⁸ הרמב"ן (מצוות ששכח אותן הרב, מצוה טו) הביא את דברי הגמרא והסיק ממנה שזוהי מצוה מן התורה. נראה שהרמב"ם סבר שדרשה זו אינה יכולה להיחשב דרשה גמורה, מכיון שלא נעשה כאן שימוש באחת ממידות הדרש המקובלות אלא כאילו זהו פירוש הפסוק. אך אם זאת כוונת הפסוק, הרי שמדובר על לימוד תורה בציבור,³⁹ שכן משה אומר זאת לישראל בפתחת שירת האזינו, ולהלכה דווקא ברכת התורה בציבור היא מדרבנן מפני כבוד הציבור, ועיקר החיוב הוא על כל יחיד המשכים ללמוד! מכך הסיק הרמב"ם שהלכה זו אינה מתקיימת כפי שהיא עולה מן המקרא, ומכאן שאין זו דרשה גמורה ואין למנותה כמצוה.⁴⁰

בהמשך הגמרא שם נאמר:

אמר רב יהודה: ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - אינו חוזר וקורא, ספק אמר אמת ויצב ספק לא אמר - חוזר ואומר אמת ויצב. מאי טעמא? קריאת שמע דרבנן אמת ויצב דאורייתא.

לדברי רב יהודה חובת זכירת יציאת מצרים היא מן התורה, ואם לא קיים אותה באמירת פרשה שלישית בקריאת שמע, מתקיימת המצוה בברכת אמת ויצב.⁴¹ הרמב"ם אינו מונה מצוה זו במניין המצוות, ואף בהלכות קרית שמע לא כתב שזכירת יציאת מצרים היא מן התורה.⁴²

38 ראה על כך בספר המפתח במהדורת פרנקל, הלכות תפילה פ"ז הי"א.
39 הפני יהושע בסוגיה שם הקשה על רבי יוחנן שביקש ללמוד בק"י ברכת התורה לאחריה, הרי ביחיד אין ברכה לאחריה ובציבור גם לפני הברכה אינה מן התורה, שהרי קריאת התורה עצמה היא מתקנת עזרא. הנצי"ב (שו"ת משיב דבר סי' טז; הרחב דבר שמות כד, יב) טוען שלדעת הירושלמי אכן ברכת התורה מן התורה היא בציבור והבבלי חולק. ראה מאמרו של י"מ יעבץ, ברכת התורה וברכת ארבע מגילות מודפסות, אסיף ד.

40 אמנם כמה ממפרשי הרמב"ם (ראה למשל כלי חמדה תחילת פרשת האזינו) כתבו שהרמב"ם גם הוא סובר שברכת התורה היא מן התורה אלא שהיא כלולה במצוות תלמוד תורה.
41 כמבואר בהמשך הגמרא ובתוספות ד"ה ספק לא אמר.

42 ראה על כך בספר המפתח במהדורת פרנקל, בתחילת הלכות קרית שמע ובפ"א הי"ג.
אמנם יש ממפרשי הרמב"ם שכתבו שהיא מן התורה (ראה שם). לדוגמה, המנ"י במצוה כא, וכן העמק ברכה (עמ' עו-עז) בפירושו הידוע בשם הרב מבריסק על ההבדל בין זכירת יציאת מצרים בליל הסדר לשאר השנה ועוד. כמובן עולה כאן השאלה מדוע הרמב"ם לא מונה אותה כמצוה נפרדת? יתכן שמבחינתו היא לא נמנית מפני שהיא כלולה במצוות קריאת שמע. כך גם יש לדייק מלשון הרמב"ם בה' קריאת שמע פ"א הי"ג, שם הוא כולל את זכירת יציאת מצרים במצוות קריאת שמע בפרשה השלישית:

אף על פי שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים

נראה שהרמב"ם נקט שגם זו הלכה מדרבנן למרות דברי הגמרא, שכן אין זו דרשה על פי אחת המידות המקובלות ואף אין זה פירוש הפסוק, שהרי הפסוק בעצם אומר את ההיפך (דברים טז, ג):

לֹא תֹאכַל עָלְיוֹ חֶמֶץ, שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל עָלְיוֹ מִצּוֹת לֶחֶם עֲנִי, כִּי בַחֲפוּזוֹן יִצְאֶת מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם - לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ.
הרי שדי לאכול מצות במועד אחד כדי לזכור את יציאת מצרים בכל השנה, אלא שחז"ל קבעו חובה בכל יום ולדעת רבי אלעזר בן עזריה ובן זומא אף בלילה, כדי לזכרה היטב.

ההבנות השונות בשיטת הרמב"ם

כאמור, מפרשי הרמב"ם, ראשונים ואחרונים, נחלקו בהבנת דבריו בשורש זה. אנו מוצאים ביניהם ארבע קבוצות עיקריות:⁴³

1. אלו המבינים כי כוונת הרמב"ם לעיקרון מתודולוגי בלבד. לפי בעלי שיטה זו, במישור ההלכתי הרמב"ם מתייחס להלכות העולות מן הדרשות כהלכות דאורייתא לכל דבר. רק המינוח "דברי סופרים" הוא המייחד אותן, אולם אין לו בהכרח השלכות הלכתיות כלשהן. חכמים הם שלמדו את ההלכות הללו, ולכן הן קרויות על שמם.

ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע. הלשון "ומצוה להזכיר" לא ברורה (ראה באור שמח שם): האם כוונתו לעניין בעלמא, או אולי למצוה מן התורה? בכל אופן ניתן לדייק מכאן שמצוות קריאת שמע כוללת גם את העניין של זכירת יציאת מצרים.

אמנם נציין שבהלכה ב שם, כשהוא מגדיר את ענייני המצוה הוא לא מזכיר את זכירת יציאת מצרים:

ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן: שמע והיה אם שמוע ויאמר, ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה והיה אם שמוע שיש בה צווי על (זכירת) שאר כל המצות, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצות.

ראה עוד במאמרו של י"מ יעבץ, מקור זכירת יציאת מצרים ודינה בעת קיבוץ הגלויות, ירחון האוצר ו (תשע"ז), עמ' סח-פח.

43 ראה בעיקר בדברי הרי"ף בהקדמת ספר המצוות לרס"ג, בדבריו על השורש השני. ראה גם במאמריו של הנשקה (שיוזכרו להלן הערה 48), על המציאות המשפטית, בתחילתו, ולהבחנת הרמב"ם, הערה 2 וסביבה.

יש כאלו שאף הציעו כמה השלכות הלכתיות, אולם אלו מתבטאות רק בנקודות מינוריות שאינן משקפות אפיון מהותי (השלכות מהותיות מעבירות אותנו לקבוצת מחלקה 3 להלן). בראש אלו ניצב התשב"ץ (ח"א סימנים א ו-קנא), ועמו הרשב"א (ח"ב תשובה רל, ראה גם ח"א סי' קפה), ר' דניאל הבבלי (ראה בספר מעשה ניסים, את התכתבותו עם ר' אברהם בן הרמב"ם בזה), המגיד משנה הלכות אישות פ"א ה"ב, בעל מגילת אסתר בדבריו לשורש זה, ומחרה מחזיק אחריהם בעל דורות הראשונים (חלק רביעי עמ' 542-514), וכן רעק"א תשובות ופסקים סי' צד, ועוד.⁴⁴

כפי שמראה נויבואר, רובם ככולם מפרשים כך את דברי הרמב"ם כדי שדבריו לא יתרחקו הרבה מן המקובל לחשוב, ולא דווקא מתוך שיקולים פרשניים בדבריו של הרמב"ם עצמו.

לפי גישה זו, הביטוי "דברי סופרים" (או "דרבנן") בדברי הרמב"ם בשורש זה, מבטא רק את מקורה של ההלכה (ראה, למשל, דברי הרמב"ם בפיהמ"ש כלים פ"ז מ"ב ובמקוואות פ"ו מ"ז, שיובאו להלן, שם הוא מסביר זאת כמעט במפורש), ולא דווקא את תוקפה ומעמדה ההלכתי. היא נקראת כך מפני שחכמים הם אלו שחשפו את ההלכות הללו בפנינו (באמצעות כלי הדרש). ברם, מעמדן ההלכתי של הלכות כאלו, לפי גישה זו, הוא כשל הלכות דאורייתא.⁴⁵

2. אלו המבינים שכוונת הרמב"ם היא כפשוטה: הלכות שעולות ממדרשים יוצרים הן ממש הלכות דרבנן. בראש סיעה זו עומד הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה. הרמב"ן כותב (עמ' נה) שלאור דברי הרמב"ם בתשובתו לר' פנחס הדין (שם הוא חוזר על הנאמר בשורש זה)⁴⁶, יוצא שאם אדם מקדש אישה בכסף (שאלו קידושין מ"דברי סופרים", כמבואר בהל' אישות פ"א ה"ב ובתשובה הנ"ל) הבא עליה והיא עצמה אינם בסקילה.⁴⁷

44 נויבואר מביא כך גם מהשי"ך והנוב"י, ועמם רוב הפוסקים ומפרשי הרמב"ם האחרונים. 45 גם במישור ההלכתי-מעשי ניתן להציע השלכה אפשרית לקביעת הרמב"ם. דין שכתוב בפירוש קיים ומחייב תמיד, ולא ניתן לשינוי. לעומת זאת, דרשה עשויה להשתנות בעקבות שינוי דעתו של בית הדין. לפי הצעה זו, הרמב"ם בספר המצוות מונה את תרי"ג המצוות הקבועות ולא את אלו שתלויות בדעתם של בתי הדין ועשויות גם להשתנות.

46 התשובה תידון לא מעט בהמשך דברינו, והיא מובאת כנספח בסוף המאמר הזה.

47 וכן שיטת הריב"ש סי' יד, וסי' קסג, הראב"ד סופ"ג מאישות, הרשב"א ח"ב תשובה כג (בסתירה לכאורה לתשובתו הנ"ל בקבוצה 1), המגיד משנה אישות פ"ד ה"ו (בסתירה לכאורה

בנוסף לכך, תומכים בהבנה זו רוב ככל אלו אשר מכירים ומבינים את המקור בשפה הערבית בה נכתבו השורשים. לטענתם, המונח שהרמב"ם משתמש בו הוא המונח ההלכתי הרגיל עבור הלכות דרבנן (בזה הם גם שוללים את המינוח "דברי סופרים" שהוצע על ידי רבים כמינוח ייחודי עבור הלכות אלו). בשיטה זו אווזים רוב ככל החוקרים.⁴⁸ הגדיל מכולם נויבואר, אשר מכנה את פרשני קבוצה 1: "שיטת גילוי פנים" (שלא כהלכה).

3. יש שחילקו את ההלכות השונות לשתי מחלקות: יש מהן שמעמדן הוא כדיני דרבנן ויש מהן שמעמדן הוא כדיני דאורייתא. ראה, למשל, לחם משנה, אישות פ"ד ה"ו.⁴⁹ וכן בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' יח, שחילק בין הלכות שיוצאות מגז"ש שהן דאורייתא, להלכות שיוצאות משאר מידות שהן מדרבנן. אצל נויבואר נקראת שיטה זו שיטת "גילוי פנים המצומצמת".⁵⁰ ביסוס אפשרי לכיוון כזה בביאור שיטת הרמב"ם הוא מה שראינו בפרק הקודם. שם ראינו כי ישנה אפשרות לומר שכל דברי הרמב"ם בשורש זה נסובים רק על הלכות הנגזרות מדרשות ב"ג מידות (ואולי גם ריבוי), ולא מכל הדרשות כולן.⁵¹

לדבריו בתחילת הלכות אישות), והלב שמח על שורש זה, ובדברי אמת קונטרס שמיני (קונטרס דברי סופרים בסוף הספר), ועיין בשי"ך חו"מ סי' לג סק"א. 48 ראה, למשל, משה הלברטל, ספר המצוות לרמב"ם: הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה, תרביץ נט, תש"ן, עמ' 457. יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתיים של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 50-46. וכן בסדרת מאמריו של דוד הנשקה: על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם, סיני צב, תשמ"ג, עמ' רכח (בעיקר בהערה 6 וסביבה); להבחנת הרמב"ם בין דאורייתא לדרבנן, סיני קב, תשמ"ח, עמ' רה (בעיקר הערה 2. טיעוניו שם יידחו להלן); שניות לדברי סופרים, סיני קח, תשנ"א, עמ' נה; ומאמרו ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם, שנתון המשפט העברי כ, תשנ"ה-תשנ"ז.

49 יש שהסבירו כך גם את הסתירה הנ"ל בדברי המגיד משנה. 50 נויבואר כבר מעיר כי שיטתו של ר' בצלאל אשכנזי (ועוד כמה שנגררו אחריו) היא תמוהה מאד, שהרי לפי הרמב"ם, שלא כמו רש"י, הגז"ש לא נמסרה מסיני. אולם קושיה זו אינה נכונה, שכן היא מניחה את המבוקש. הרי בעל קנאת סופרים שקבע זאת בשיטת הרמב"ם הסיק את המסקנה הזו רק מפני שלשיטת הרמב"ם גם הלכות שיוצאות מגז"ש (כמו כל ההלכות שנגזרות מדרשות) הן הלכות מדרבי סופרים, ולכן לא יתכן שהן נמסרו מסיני. אולם לשיטת ר' בצלאל אשכנזי, הגז"ש היא שונה, ואכן ההלכות שנגזרות ממנה אינן מדרבי סופרים, ולכן אין מניעה לומר שגם הרמב"ם מודה לרוב הראשונים הסוברים שהיא נמסרה מסיני. שיקול כזה דווקא מאושש את דבריו של ר' בצלאל, שהרי לשיטתו הרמב"ם מצטרף לשאר הראשונים ולפירוש הפשוט והמקובל יותר. 51 נויבואר (בעמ' 37) מזכיר שאפשרות כזו עולה במפרשים, וכנראה כוונתו ללחם משנה אישות פ"ד ה"ו, בפירוש הראשון.

טענה כזו צריכה להיבדק באופן שיטתי לאורך משנה תורה לרמב"ם. למעשה, אין כל רמז לכיוון כזה בדברי הרמב"ם ולכן זהו כיוון דחוק למדי. אמנם להבחנה בין י"ג המידות לבין כל השאר יש מקור בכותרת של השורש, שם הרמב"ם מדבר על י"ג מידות וריבוי, ובכל זאת קשה לראות בכך מענה לכל הקשיים שנביא להלן.

4. אלו המבינים שהרמב"ם בדבריו כאן מגדיר קטגוריה הלכתית שלישית, אשר יש המכנים אותה "דברי סופרים" (ראה ר' תם אבן יחיה, בספרו אהלי תם סי' פג, המובא בלב שמח כאן).⁵² קטגוריה זו מצויה בתווך: בין הלכות דאורייתא לבין הלכות דרבנן. מעמד זה בא לידי ביטוי בהשלכות הלכתיות שחלקן כדאורייתא וחלקן לא. גם כאן ישנן הצעות שונות באשר להשלכות ההלכתיות של מעמד הלכתי כזה.

דוגמה לכך ניתן לראות בדברי הכסף משנה אישות פ"א ה"ב (שבניגוד למגיד משנה על אתר, מציע גם נפ"מ הלכתיות לקטגוריה "דברי סופרים". וראה גם בכס"מ טומאת מת פ"ה ה"ה). בדרך זו הולך גם הרב רבינוביץ, במאמרו הנ"ל. ניתן לשייך לכאן גם את הנפ"מ של בעל דורות ראשונים, שלא יהיה דין זקן ממרה בהלכות שנוצרו משיקול דעת של חכמים, שהרי כל ב"ד בכל דור יכול לחלוק עליהן.⁵³ דין המראה שייך רק ביחס להלכות שלגביהן ב"ד הודיעו שהן גוף תורה (כזכור, לשיטתו יש רק דרשות סומכות).⁵⁴ אמנם אלו הם רק שיקולים טכניים ולא מהותיים, ולכן ניתן לסווג את השיטות הללו גם בקבוצה 1 לעיל.

יש שהבינו ברמב"ם שאלו הלכות דאורייתא אולם בעלות תוקף נמוך יותר. ראה לב שמח כאן, דברי אמת ב"קונטרס דברי סופרים" (קונטרס שמיני בסוף

52 המינוח נעשה שגור אצל האחרונים, אולם ברור שאין בו ממש. כבר בעל הלב שמח דוחה את ההבחנה הסמנטית הזו מכמה וכמה ראיות. בשורש שלנו לא מופיע דווקא הביטוי "דברי סופרים", אלא גם הביטוי "דרבנן", וכן להיפך: בכתבי הרמב"ם מופיע הביטוי "דברי סופרים" בכמה וכמה מקומות כדי לציין הלכות דרבנן רגילות. וכבר עמדו רבים על כך. ראה, למשל, במאמרו של הנשקה שניות לדברי סופרים, הערה 13, ואצל הלברטל במאמרו הנ"ל הערה 12, ואכ"מ.

אמנם עצם הטענה שישנה כאן קטגוריה שלישית יש לה מקום, ונראה זאת בפירוט להלן.

53 ראה על כך בהרחבה במאמרו של בלידשטיין בדעת 16 (שצויין לעיל בהערה 30), פרק ג סעיף 2.

54 ראה טיעון דומה אצל הנשקה, להבחנת הרמב"ם, תחילת הערה 2.

הספר),⁵⁵ ולהלן יתבאר. גם אלו מדברים על שיטת ביניים כלשהי. אנו נרחיב ונפרט את הכיוון הזה להלן, ואז יתבאר עומק החידוש של הרמב"ם.

סוגי קשיים בשיטת הרמב"ם, וההתייחסויות השונות אליהם

כדי לברר את נכונות או אי-נכונות כל אחת מן השיטות, יש לנסות לתקוף אותן בשלושה מישורים: ביחס ללשוניות והתייחסויותיו של הרמב"ם עצמו, בסברא, וביחס לעובדות בתלמודים:

1. בדיקה ביחס ללשון הרמב"ם כאן ובשאר מקורות בוחנת קשיים פרשניים, כלומר סתירות פנימיות או אי התאמה פרשנית לדברי הרמב"ם עצמו.
 2. בדיקה בסברא מעוררת קשיים מהותיים, כלומר קשיים בהיגיון הפנימי של השיטה.
 3. בדיקה ביחס לתלמוד מעוררת קשיים אמפיריים, כלומר סתירות שונות ממקורות שונים בתלמודים.
- בפרקים הבאים ננסה לעמוד על השיקולים השונים ששעולים בבדיקת שיטת הרמב"ם, ועל ההתייחסויות השונות שהועלו אצל המפרשים ביחס אליהם. מתוך כל אלו ננסה לחלץ שיטה עקבית בדברי הרמב"ם החמורים הללו.

55 ראה בהקדמת הרי"ף לספר המצוות לרס"ג, בדבריו על השורש השני, ד"ה 'אמנם'.

פרק ד. הטיעונים לכיוונים השונים מתוך סקירת המקורות

בכתבי הרמב"ם

מבוא

המקורות בכתבי הרמב"ם אשר נוגעים ישירות לנדון דידן, הם חמישה: 1. תשובתו לר' פנחס הדיין. 2. משנה תורה. 3. ההקדמה לפירוש המשנה. 4. ספר המצוות. 5. השורשים לספר המצוות ובייחוד השורש הנוכחי. כל אחד מאלו מעורר כמה וכמה קשיים, ובחינה מקיפה של כל החומר הזה היא אשר מעוררת את ההתלבטות אצל כל המפרשים ביחס לכוונת דברי הרמב"ם. לא נוכל לעסוק כאן בכל הקשיים בפירוט, ולכן נעמוד עליהם בקצרה ככל האפשר. כבר כאן נעיר כי יש שרצו ליישב את הסתירות וחלק מן הקשיים בטענה שהרמב"ם במשנה תורה חזר בו ממה שכתב כאן, תוך שהם מתבססים על דברי בנו הראב"ם⁵⁶. אך למרות משקלו הגדול של הראב"ם בהבנת דעת אביו, דרך זו אינה אפשרית, מפני שכאשר הרמב"ם נשאל לפשר דבריו בתחילת הלכות אישות הוא מפנה (בתשובה שהוזכרה לעיל) את השואל לדבריו בשורש השני, ותשובתו זאת נכתבה אחרי שספר משנה תורה כבר נכתב והופץ. אם כן, הרמב"ם נותר בגישתו זו גם בעת שכתב את משנה תורה, ואין כאן מקום לומר כי הוא חזר בו (ואפשר שלא ראה ראב"ם את התשובה הזאת).⁵⁷

56 כתב ראב"ם (שו"ת ברכת אברהם סי' מד. הוזכר בכס"מ הלכות אישות פ"א ה"ב): ולא הגיהו הספרים שלכם בטוב, וכמדומה לנו שקודם שתיקן אבא מארי זצ"ל הלכה זו העתיקו אותו - שכך היה סובר בתחלה שקדושי כסף דרבנן, ולא משום דכסף אתי מדרשא אלא וכו', ומכל מקום נוסח דבריו המתוקנים בכתב ידו כך: "בכסף או בשטר או בביאה ושלשתן דין תורה".

כלומר, אביו סבר שתוקף הדרשות מדרבנן וחזר בו וצידד בכך שתוקף הדרשות מדאורייתא. 57 לא ניכנס כאן לעומק הדיון, מרוב פרטים (דקדוק רב בלשון ובמקורות המקבילים, חילופי הגירסאות, התייחסות לויכוח בין מפרשי וחוקרי הרמב"ם לאורך הדורות, במאמרים ומאמרי נגד), אלא נתמקד בתמונה הגדולה.

נעיר כי ניתן ליישב את דברי ראב"ם עם דעת אביו, שהחזרה היא עניינית ולא מהותית - בגלל שדברי הרמב"ם על 'דברי סופרים' הם הגדרות בקביעת סוגי מצוות, ולא חלוקה הלכתית בין דאורייתא לדרבנן, חשש הרמב"ם שיטעו הלומדים ולכן תיקן וכתב שקידושי כסף הם מדאורייתא, אף שלפי הגדרתו שלו את 'דברי סופרים' אין לכן נפקא מינה.

להרחבה ראה: י"י נויבאור, הרמב"ם על דברי סופרים, ירושלים תשי"ז, עמ' קנג-קנד; הרב יוסף

היעדר התייחסות לעיקרון שבשורש זה

הרמב"ם קובע בתחילת שורש זה ובהקדמת המשנה כי "רוב דיני התורה יוצאו בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן". וכן בהמשך השורש הוא כותב (באחת הקושיות על בה"ג) שאם היה מונה את כל ההלכות שעולות ב"ג מידות "היה עולה מנין המצוות לאלפים רבים".

בנוסף לכך, בתשובתו לר' פנחס הדיין על הלכות אישות (מופיעה כנספח למאמר זה) הוא כותב:

ואין שם "מן התורה" אלא דבר שהוא מפורש בתורה, כגון שעטנו וכלאיים ושבת ועריות, או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה, והן כמו שלושה ארבעה דברים בלבד.

אם כן, ישנן אלפי הלכות שעולות ממידות הדרש השונות, וכולן למעט בודדות ("שלושה או ארבעה דברים בלבד")⁵⁸ צריכות להיות מסווגות לפי הרמב"ם כדברי סופרים, במקום שפוסקים אחרים מתייחסים אליהם כהלכות דאורייתא. דבר זה אמור לבוא לידי ביטוי הן במניין המצוות (אם כי, שם ייכנסו עוד שיקולי מניה

קאפח, בביאורו למשנה תורה הלכות אישות; הרב נחום אליעזר רבינוביץ, בדברים שצויינו לעיל הערה 34; הרב יצחק שילת, בעניין תוקפם של קידושי כסף לשיטת הרמב"ם ורבותיו של רש"י, כולתנו יג, תשי"ן, וכן במהדורתו לאגרות הרמב"ם, עמ' תנא תנג; דוד הנשקה, לעיל הערה 41; הרב אלישע פיקסלר, נסיון לשחזור שיטת הרמב"ם בענין קידושי כסף, ממעין מחולה ו, תשנ"ח; הרב חיים רטיג, דברי סופרים ברמב"ם, שבילין ג, תשס"ב; הרב דרור פיקסלר, המונחים ההלכתיים במשנת הרמב"ם, מברכת משה - ספר היובל לרב נחום אליעזר רבינוביץ, ח"א, תשע"ב.

58 אמנם הרב שמואל אריאל (בדברים ששלח אלינו וטרם פורסמו [כעת נדפסו בספרו נטע בתוכנו]) טוען שאין להביא מכאן ראייה, שכן הרמב"ם עצמו בהקדמתו למשנה מביא הרבה יותר דברים שהם תוצאה של מסורת. לכן הוא מסיק שכוונת הרמב"ם היא לשלושה או ארבעה דברים במניין המצוות, ולא בהלכה בכלל. יש לציין שאכן מצינו במניין המצוות רק ארבע מצוות שבהן הרמב"ם מעיר שהוא מונה אותן מסיבה זו (כולן מצוות ל"ת: קלה, קצד, קצט, שלו. בל"ת קלה, קצט ו-שלו הרמב"ם מעיר זאת גם במקומן של הלכות אלו במשנה תורה).

אולם לא נראה כך. ראשית, בניגוד לנושא השורש השני, הרמב"ם בתשובה כלל לא עוסק במניין המצוות, אלא רק בשאלת המקור ההלכתי של ההלכות הנדונות (=המינוח "דברי סופרים"). שנית, לא מובאים בהקדמותיו כל כך הרבה דברים כאלה, וניתן לפרש שכוונתו היא לדברים בודדים (ביחס לאלפי הלכות שנלמדות מדרשות). שלישית, הרמב"ם מתמקד בשלושה או ארבעה דברים מתוך ההלכות הנלמדות מדרשות, ולא בשלושה או ארבעה דברים דאורייתא בכל התורה. הלכות כאלו לא מובאות בהקדמה כמעט בכלל. על כן נראה ברור, כהבנה הפשוטה בדבריו בתשובה. לגבי "שלושה או ארבעה" דברים אלו, ראה בספרו של פיינטוך, פקודי ישרים, על שורש זה. שם הוא עורך דיון נרחב שמנסה לאתר את הדברים הללו, ומסקנתו שישנם יותר, אולם כוונת הרמב"ם היא לדברים בודדים.

שנובעים מסיווג ולא ממהות, כגון, לדוגמה, שהלכה מסויימת כבר נכללת במצוה מנויה אחרת) והן בהלכה שבמשנה תורה (כל אלפי המקומות הללו היו צריכים להופיע במשנה תורה כהלכות דרבנן במקום הלכות דאורייתא).

אמנם ישנם כמה מקומות בודדים כאלו לאורך משנה תורה, בהם הרמב"ם מפתיע וקובע שהלכה מסויימת היא "מדברי סופרים" ולא מדאורייתא,⁵⁹ אולם לגבי כל אחד מן המקורות הללו מתנהלים ויכוחים בין המפרשים, וגם מספרם הכולל רחוק מלהתקרב למספר העולה מן התמונה שתוארה לעיל.

קושי זה תומך לכאורה בהבנת קבוצה 1, לפיה כוונת הרמב"ם היא שהלכות אלו הן מדאורייתא, והתיאור שלהן כהלכות מדרבנן מתייחס למקורן ולא לתוקפן ההלכתי.

התייחסות לאותם מקומות בהם הרמב"ם מיישם את העיקרון בשורש זה, תעלה כי התפיסה אינה יכולה להיות גורפת, לא לכיוון 1 ולא לכיוון 2. נראה שיש כאן סוג של חלוקה בין הלכות שונות (כיוון 3 דלעיל), ורק מיעוטן נתפס אצל הרמב"ם כהלכות דרבנן.

לא נוכל במסגרת זו לבחון את דברי הרמב"ם בכל המקומות הללו, שכן כל אחד מהם דורש עיון בפני עצמו, וכמובן יש להתייחס לפולמוסים שהתעוררו בין המפרשים והחוקרים בנושאים השונים (הבעייתיות קיימת בשל חילופי גירסאות, וטענות שהרמב"ם חזר בו, למשל לגבי קביעתו בריש הלכות אישות. כאמור, לא סביר שהרמב"ם חזר בו מעצם התפיסה היסודית בשורש זה). על כן, נעסוק כאן בקצרה רק במקור שבהלכות אישות.

59 לרשימה, ראה מק"צ במהדורת פרנקל להל' אישות פ"א ה"ב. דיון מפורט בכמה מהם נערך על ידי הרב שמואל אריאל.

הראב"ד בהשגתו להל' טומאת מת פ"ה ה"ה, ועוד ראשונים, משיגים על הרמב"ם, וברור מתוך דבריהם שכלל לא הכירו את דבריו בשורש השני (כבר עמדו על כך רבים שהראב"ד וחלק מהראשונים לא הכירו את השורשים, בין היתר מפני שנכתבו בערבית).

מעניין לציין שהראב"ד בהשגתו כותב שדרכו של הרמב"ם להפוך כל מה שאינו מבין להלכה מדרבנן. כלומר על אף שלא הכיר את השורש דנן, הוא שם לב שדרכו של הרמב"ם לסווג הלכות דאורייתא רבות כהלכות מדברי סופרים. ובכל זאת, ברור שאין כאן מספיק הלכות כאלו כדי לבסס עקביות של משנה תורה עם השורש השני, כפי שהזכרנו לעיל.

דין קצר על הקביעה בריש הלכות אישות

דווקא באשר לקביעה בריש הל' אישות (פ"א ה"ב), לפיה קידושי כסף הם מדברי סופרים, ניתן להביא כמה ראיות ברורות שהוא פוסק שתוקף קידושי כסף הוא מדאורייתא, כדעת התשב"ץ (שהובא לעיל). הרמב"ם כותב (שם ה"ג):
 וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת, אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין ואם רצה לגרש צריכה גט.

הלכה זו מתייחסת בבירור לכל שלושת אופני הקידושין שפורטו לפניו, ומשתמע ממנה בבירור שבקידושי כסף היא אשת איש, לעניין חיוב מיתה למי שיבוא עליה ולעניין גט (זאת כבר בנוסח שקיים לפנינו, עוד לפני התיקון שמביא ר' אברהם בן הרמב"ם).

יש שהביאו ראיה נוספת לטובת התשב"ץ משיטת הרמב"ם בספקות, שפוסק לחומרא בקידושי כסף אף שספק דרבנן לקולא (ראה, למשל, אישות פ"ג ה"י, ועוד). בעל דורות ראשונים מביא ראיה מהל' אישות פ"ג ה"כ, שם כותב הרמב"ם: "דין הכסף דין תורה, ופירושו מדברי סופרים" (אמנם ע"ש בכס"מ שהגיה את הלשון).

הרב רבינוביץ מביא עוד ראיה לשיטת התשב"ץ מדברי הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ד ה"ב):

וכיצד דבר המביא לידי דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת?... אם נחלקו בדין מדיני ממונות... לדבריו של אחד שזה חייב לזה, כל שנטל ממנו כדין נטל ועל פי בית דין נטל. לדבריו של זה שאמר פטור... כל שנטל גזל הוא בידו, ואם קדש בו אשה אינה מקודשת. ולדברי האומר שלו נטל - הבא עליה במזיד ענוש כרת, ובשוגג מביא חטאת. ונמצא הדבר מביא לידי דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.

מוכח מלשון הרמב"ם שקידושי כסף חלים מדאורייתא, לכן הבא עליה במזיד הוא בכרת, ובשוגג חייב חטאת. כפי שמעיר הרב רבינוביץ, בהלכה זו אין כל שינויי נוסח, והיא נכתבה עוד לפני שהרמב"ם החליט על שינוי הנוסח בהלכות אישות (כהצעת ר' אברהם בנו, אם אכן היה שינוי כזה).

לכאורה מכאן מוכח שתוקפם ההלכתי של הלכות מדרשיות שנקראות ברמב"ם "דברי סופרים", הוא מדאורייתא, ככיוון 1.⁶⁰

והנה, בספהמ"צ (עשה ריג) הרמב"ם כותב:

והמצוה הרי"ג היא שצונו לבעול בקדושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה. וזו היא מצות קדושין. והרמז עליו אמרו "כי יקח איש אשה ובעלה" וגו' (דברים כד), הורה שהוא יקנה בבעילה (קדושין ד ע"ב). ואמר "ויצאה והיתה" (שם) וכמו שהיציאה בשטר כן ההויה בשטר (שם ה ע"א). וכן למדנו (שם ג ע"ב) שהיא נקנית בכסף מאמרו באמה עבריה (ר"פ משפטים) "אין כסף", אמרו אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומנו? אב. אבל קדושין דאורייתא אמנם הם מבוארים בביאה כמו שהתבאר במקומות מכתובות (ג ע"א) וקדושין ונדה (מתני' מד ע"ב). וכבר התבאר משפטי מצוה זו בשלמות במסכת המחוברת לזה, רוצה לומר מסכת קדושין. ובבאור אמרו (קדושין ט ע"ב) קדושי ביאה שהם דאורייתא. הנה כבר התבאר שמצות קדושין דאורייתא.

עולה מכאן לכאורה כי כל צורות הקידושין הן מדאורייתא. יש שתלו זאת במה שהרמב"ם חזר בו⁶¹. מאידך, בהמשך דבריו הרמב"ם מפרט שרק לגבי ביאה הדבר מפורש, והשאר נלמדים מדרשות. לכאורה זוהי אמירה מנוגדת. אולם גם אם כוונתו לדבריו בשורש השני, הרי ראינו שם (וכמפורט בתשובה) שהוא מבחין בין כסף ושטר, הבחנה שאינה מופיעה כאן בכלל. מכאן נראה לכאורה שרק ביאה היא מדאורייתא.

מלשון הרמב"ם נראה שכוונתו היא לטעון שיש מצוה לקדש אישה, ללא קשר לאופן בו עושים זאת (בניגוד לראשונים הסוברים שאין מצוות קידושין, ומדובר רק בהכשר מצוה לפרייה ורבייה). הראיה לכך היא מקידושי ביאה, שלגביהם נאמר שהם מדאורייתא. אמנם מצוה זו מתקיימת בשלושת הדרכים, וזאת מכוח הדרשות. ההבדל בין הדרכים הוא רק לגבי מקור התוקף שלהן. האחת כתובה

60 המ"מ הפנה גם להל' תרומות פ"ו ה"ג, שם הרמב"ם פוסק שארוסה אוכלת בתרומה. אולם הוא לא מציין שזה גם אם נתקדשה בכסף. ונראה שכוונתו לומר שמכיון שהרמב"ם לא חילק, פשיטא שכוונתו שנתארסה בכל גווני. ואם כן, הוא הדין כשדיבר על כל דיני דאורייתא של ארוסה.

61 ראה הערה 57 למעלה.

במפורש, והשתיים האחרות יוצאות מדרשות.⁶² אכן, בתחילת דבריו במצוה זו הוא מדבר על המצוה, ואילו בהמשך דבריו הוא דן בשאלה המשפטית האם האישה נקנית בדרכים אלו, ושם הוא יוצר ומנסח את ההבחנה.⁶³ אף על פי כן נראה כי ההבחנה כאן אינה נוגעת לשאלת התוקף, שהרי אם קידושי כסף היו מדרבנן, כיצד מתקיימת בהם המצוה מן התורה?⁶⁴ ועוד, מדוע כאן אין חלוקה בין כסף לשטר?

על כן נראה שכוונת הרמב"ם לומר שיש מצוות קידושין מן התורה, שכן מוכח מביאה שכתובה במפורש בתורה. אמנם, חלק מדרכי הקידושין נלמדות מדברי סופרים אך הן מועילות ליצור קידושין מדאורייתא.

האם אכן יש מכאן ראייה לכיוון הראשון?

רבים מן המפרשים, חדשים גם ישנים, הסיקו מכאן מסקנה גורפת שמעמדן ההלכתי של כל ההלכות העולות ממדרשים הוא מדאורייתא. כפי שהערנו, הלכה זו בהלכות אישות היא היחידה שאין חולק על כך שהיא קשורה לשורש השני (שכן הרמב"ם עצמו כותב זאת בתשובה הנ"ל), ולכן לכאורה מוכח מכאן שאכן זוהי כוונתו, וכשיטת התשב"ץ הנ"ל (קבוצה 1).

אולם נראה שיש לדחות ראייה זו. בעקבות מה שראינו בלשון הרמב"ם בספיהמ"צ עשה ריג, יש מקום לומר כי הרמב"ם סובר שקידושין הם דין דאורייתא, אולם חלק מפרטיו נלמדו מדרשות, ולכן הם קרויים "דברי סופרים". וזה כלשון הרמב"ם בהל' אישות פ"ג ה"כ שכתב:

המקדש בביאה הרי אלו קידושי תורה, וכן בשטר מתקדשת בו מן התורה, כשם שגומר ומגרש שנאמר "וכתב לה ספר כריתות" (דברים כד, א) כך גומר ומכניס, אבל הכסף מדברי סופרים (וכן דין הכסף דין תורה ופירושו

62 ראה ברכת אברהם לר' אברהם בן הרמב"ם, תשובה מד הנ"ל, שכתב שאין מצוה לקדש, אלא הקידושין הם מתיר לביאה שבנישואין. ראה גם בספר פקודי ישרים על מצוה זו, והדברים עתיקים.

63 קצת צ"ע מהגמרא בקידושין ט ע"ב אליה מפנה הרמב"ם, שכן נראה שהדיון שם הוא האם ביאה קונה, ולא על המצוה לקדש. במאמרו הנ"ל של הרב שמואל אריאל עולה אפשרות כזו, והוא דוחה אותה. ואכה"מ לדון בדבריו.

64 ישנן דעות שקניין דרבנן מועיל לדאורייתא, אך הן משתמשות בעקרון של הפקר בית דין הפקר, ובקידושין שהוא איסור ולא ממון, עקרון זה אינו שייך.

מדברי סופרים)⁶⁵ שנאמר "כי יקח איש אשה" ואמרו חכמים, לקוחים אלו יהיו בכסף שנאמר: "נתתי כסף השדה קח ממני" (בראשית כג, יג).

והשיג הראב"ד:

ואמרו חכמים לקוחין יהיו בכסף. א"א אין פרצה גדולה מזו ופי' משובש ששמע בתינח דקדש בכספא (כתובות ג ע"ב וש"נ) הוא הטעהו בזה, ועם כל זה לא היה לו לטעות ולא היה לו לכתוב.

נראה מכאן שדין הכסף הוא דין תורה (=כחלק מדיני קידושין בכלל), ופירושו מדברי סופרים, ולמרות זאת דינו כדין תורה. לא בגלל שכל דברי סופרים הם דין תורה, שאם כן, לא היה הרמב"ם מציין זאת דווקא בהלכה זו (לגירסה זו) אלא בשורשנו. המסקנה היא שמדובר באמירה ספציפית על קידושי כסף. כוונת הרמב"ם שמכיון שקידושין הם מדאורייתא, ולכן כל הפרטים שנלמדים מדרשות הם סעיפים בדין הקידושין, וכולם נחשבים כדינים מן התורה. אולם אין בכך כדי לומר שכל הלכה שנלמדת מדרשות תהיה מדאורייתא. על פי זה יש לחלק ולומר כך: הלכות מדרשיות אשר מהוות פרט מפרטי מצוה קיימת מקבלות מעמד של דאורייתא, שכן הדרשה מגלה לנו פרט מפרטי המצוה. זוהי דרשה חושפת ולא יוצרת. חלק מכוונת המצוה נחשף על ידי המדרשים. אולם כאשר דרש כלשהו יוצר הלכה מחודשת (כזו שאינה פרט במצוה קיימת), תוקפה יהיה מדרבנן.⁶⁶ טענה זו שומטת את הקרקע מתחת לכל האפשרות להוכיח משהו מדין קידושי כסף, לכאן או לכאן. זאת ועוד, במקרים רבים קשה להראות האם הלכה כלשהי היא מחודשת, או שמדובר בסעיף נוסף במסגרת הלכה קיימת. בשל כך יהיה קשה להצביע על מקורה של הלכה כלשהי במשנה תורה.

אם כנים דברינו, יהיה בזה כדי לבאר מדוע כה מעטות הן ההלכות שמקובלות כהלכות מדאורייתא ומופיעות במשנה תורה כהלכות דרבנן (ראה בסעיף

65 ראה בכס"מ שיש שגרסו: "אבל הכסף מדבריהם שנאמר כי יקח איש אשה".

66 גישה זו עולה בלב שמח כאן, וכן אצל לוינגר בדרכי המחשבה הלכתית של הרמב"ם עמ' 85. וראה אצל הנשקה, על המציאות המשפטית, הערות 9 ו-12.

הרב יצחק שילת מביא בשם ר' גדליה נדל, שיש גמירות דעת דאורייתא בקידושי כסף, אף שרבנן מחדשים אותם (בתורתו של ר' גדליה, עמ' ל-לד). לטענתו קידושין דמו לקניין (ראה מידה טובה לפרשת חיי-שרה, תשס"ה), ובסופו של דבר מה שקובע הוא גמירות הדעת, וכמו הדיון באחרונים אם קניין דרבנן מהני לדאורייתא. אמנם בלשון הרמב"ם נראה יותר כדברינו. וראה להלן כאשר נתאר את הצעתו של הנשקה, שיש בה דמיון רב לגישתו של הרב נדל.

הקודם). הסיבה לכך היא שרובן הן פרטים בהלכות דאורייתא, ולכן תוקפן הוא כדאורייתא. להלן נביא מהרמב"ם בפייהמ"ש מקור מפורש לצורת החשיבה הזאת לגבי הלמ"מ.

ספר המצוות

הרמב"ן בהשגותיו כאן (עמ' סד-סח) העיר משורה שלימה של מצוות שהרמב"ם מנה בספהמ"צ שלו, על אף שהן נלמדות מריבויים.⁶⁷ יש להדגיש כי זו קושיה הקשה אף לפי הבנת התשב"ץ וסיעתו, כמו גם שאר ההבנות ברמב"ם, שהרי גם אם אין הבדל באשר לתוקף, הלא לגבי מניין המצוות כתב הרמב"ם בהדיא שאין למנות את מה שנלמד מדרשה, ומדוע מנה מצוות כאלו במניינו?

לא נוכל להיכנס כאן לדיון מפורט בכל מצוה, ועל כן נאמר רק באופן כללי. ניתן ליישב קושיות אלו בשני אופנים: א. שבחלק מהלאוין הללו יש לרמב"ם מקור לכך שחז"ל התייחסו אליהם כלאוין דאורייתא. אמנם הרמב"ן בסוף דבריו (עמ' סח) טוען שלא מצאנו מקור כזה, אולם קשה לראות כיצד הוא יכול לבסס טענה כזו.⁶⁸ ב. יתכן שחלק מאלו הן דרשות שפירשו הלכות קיימות, ולכן הן מניבות הלכות דאורייתא (כמו שראינו לעיל לגבי קידושי כסף). מצינו כמה דוגמאות שברור שהן מסוג זה, למשל: לאו שכב, מיתת בי"ד אינה דוחה שבת, יכול להתפרש כפרט בדיני שבת או בדיני עונשי בי"ד. וכן לאוין קמה-קמט לגבי אכילת בשר קרבנות חוץ לקלעים, היכולים להתפרש כפרטים בדיני הקרבנות.

67 לדוגמה, לאו רפז (עדות קרובים), שכב (ענישה בשבת), קמה-קמט (איסורי אכילת קדשים), קכד (החמצת שיירי מנחות), קלה (ערל בתרומה), קצו (אכילה ביו"כ), עו (עבודה בטבול יום), צא-צד (קרבת בעל מום), קפז (אכילת בשר בחלב). וכן העיר הריפ"פ פרלא (בשורשנו, בד"ה אלא ובעיקר בד"ה ומהאי).

68 אם נתבונן בתשובת הרמב"ם לר' פנחס הדיין, נראה שראייתו שקידושי שטר הם מדאורייתא היא דרך הו"א בגמ' וחשבון פרשני בתורה. קשה מאד להוכיח שלא היו לרמב"ם ראיות מסוג כזה גם על הלאוין הללו.

אמנם יש מקום להעיר שגם אם זה נכון, הרי מצינו כבר הרבה יותר משלושה או ארבעה דברים מהסוג של דרשות סומכות, וזה נגד האמור בתשובה הנ"ל (וגם נגד הצעתו של הרב שמואל אריאל הנ"ל, שהכל מדבר על מניין המצוות, וכאן אנו רואים שגם במניין המצוות יש הרבה יותר משלושה וארבעה דברים). ואולי אפ"ל שכוונת הרמב"ם היא למספר שאינו מאות או אלפים, ולא ממש לשלושה או ארבעה (וכן כתבנו שם, בדחיית דבריו הנ"ל של הרב שמואל אריאל).

ראיות מהקריטריון של הרמב"ם

בסיכום דבריו בשורשנו, הרמב"ם כותב כך :

אבל אמנם יימנה מה שהיה פירוש מקובל ממנו, והוא שיבארו המעתיקים ויאמרו שזה הדבר אסור לעשותו ואיסורו דאורייתא, או יאמרו שהוא גוף תורה, הנה נמנה אותו כי הוא נודע בקבלה ולא בהיקש. ואמנם זכרון ההיקש בו, והביא הראיה עליו באחת משלוש עשרה מדות להראות חכמת הכתוב כמו שביארנו בפירוש המשנה.

הרמב"ם כאן עוסק בשאלת הקריטריון להכללה במניין המצוות, שהיא שאלה סיווגית, ולא בהכרח בשאלת התוקף והמעמד ההלכתי. ברם, בתוך דבריו הוא כותב שיש למנות את מה שחז"ל אמרו לגביו ש"איסורו דאורייתא". זהו מינוח המתאים לדיון בתוקף הלכתי, ומשמע שהקריטריון למניה מבוסס על תוקף האיסור. אם כוונת הרמב"ם היתה כהבנת התשב"ץ, היה עליו לנקוט במינוח שמשמעותו היא מקור המצוה, למשל "ציוויו מן התורה", ולא "איסורו מדאורייתא". מכאן עולה שהסייג שקובע הרמב"ם על הלכות שעולות מדרשות והן בכל זאת מדאורייתא, עוסק גם במעמד ההלכתי. לשיטתו, לא יתכן שיהיה איסור שיאמרו עליו חז"ל שהוא מדאורייתא והוא לא ימנה, ואם יש הלכות שלא נמנות אזי בהכרח מדובר בהלכות שתוקפן ההלכתי הוא מדרבנן (ולא רק שמקורן הוא מדברי סופרים, כתשב"ץ). זוהי לכאורה תמיכה ישירה בהבנת הרמב"ם בדעת הרמב"ם (כיוון 2 לעיל).

ראייתנו יכולה להיתמך בשני שיקולים נוספים: ראשית, יש כאן בעיה בדיוק הלשון של הרמב"ם. הרי המונח 'דאורייתא', גם אם ברמב"ם כאן אינו מופיע בהקשר של בירור ההיבט ההלכתי, ברור שבתלמוד (וגם ברמב"ם במקומות רבים) הוא מציין מעמד הלכתי ולא סמנטיקה מטא-הלכתית (כלומר תוקף ולא מקור), שכן סוגיות התלמוד המדוברות אינן עוסקות בסיווג המצוות ומקורן אלא במשא ומתן הלכתי ספציפי, והרמב"ם הוא שרוטם אותן לצורך הדיון בעקרון המניה שנדון אצלו בשורש זה. אם כן, לא סביר שהרמב"ם, אשר ידוע בדיוק ניסוחיו, ישתמש באותו ביטוי במשמעות שונה, בלי להגדיר משמעות זו. יתר על כן, יש בעיה בלוגיקה שמציג הרמב"ם, כלומר בראיה שהוא מביא מלשון

חז"ל. גם אם לא נניח באופן גורף התאמה הכרחית בין המינוח של חז"ל למינוח של הרמב"ם, הקריטריון שמביא הרמב"ם כאן למניית מצוה כלשהי מבוסס בעצמו על לשון חז"ל שבתלמוד (האם הם אמרו שזה דאורייתא או לא). כאשר חכמים בתלמוד נוקטים לשון 'דאורייתא', הם בוודאי מתכוונים לתוקף הלכתי דאורייתא ולא לשאלת המקור. אם כן, דבריהם על דין כלשהו שהוא "מדאורייתא" יכולים לכל היותר להוכיח את התוקף ההלכתי של ההלכה הנדונה, אבל לא את המקור שלה. אם הרמב"ם מתעניין במקור ולא בתוקף, מה ראייה יש לו מלשון חז"ל? אם הרמב"ם מביא מלשונם ראייה גם לנדון שלו (מניין המצוות), על כורחנו שלשיטתו המנייה נקבעת לפי התוקף ההלכתי. כלומר שכשהרמב"ם קובע שהלכה כלשהי היא דאורייתא כוונתו לומר שמקורה מן התורה ושהיא נכללת במנין המצוות, אבל גם שתוקפה ההלכתי הוא מדאורייתא.

כדי לבסס את טענתנו, נעמוד על מספר דוגמאות מספר המצוות:

במצוות עשה קעה (הליכה אחר הרוב, הרמב"ן מציין לה בתחילת השגותיו כאן), מוכיח הרמב"ם שיש למנותה, מכך שחכמים מתבטאים לגביה בלשון: "רובא דאורייתא". הביטוי הזה במקורו עולה בהקשרים הלכתיים (כלומר שתוקף הדין של הליכה אחר הרוב הוא מן התורה) ולא סיווגיים.

גם במצוה ל"ת קצט, הוא מצטט מהגמרא (פסחים ד ע"ב): "חמץ משש שעות ולמעלה דאורייתא", או (שם, ב ע"ב): "דלא ליגע באיסורא דאורייתא". קשה מאד לומר שהרמב"ם טוען שכוונת התלמוד עצמו בביטוי "דאורייתא" היא לשאלה מתודולוגית ולא לשאלה הלכתית.

גם בל"ת קלה הרמב"ם מביא ראייה מתוך אמירה הלכתית ולא לשונית, שכן הוא מסתמך על כך שגוזרים גזירה אטו הלכה מדרשית (גוזרים איסור על מושך עורלתו אטו ערל בתרומה) כדי להוכיח שזוהי הלכה דאורייתא. אם כן, הוא מסתמך על השלכה הלכתית ולא על ביטוי לשוני שכלל לא קיים שם בסוגיה.

בספה"מ"צ אנו מוצאים כמה מצוות שבהן הרמב"ם מציין כי הוא מונה אותן על אף השורש השני. הסיבה לסייג זה היא שחכמים אמרו שהן מדאורייתא (לפי הקריטריון הנ"ל), כולן מצוות ל"ת.⁶⁹ בשלושת המצוות הראשונות, הרמב"ם

69 ראה לעיל הערה 58.

מצדיק את מנייתן תוך שימוש בביטויים הנוגעים למעמד ההלכתי שלהם (למשל, ש"איסורם הוא מדאורייתא"). ביותר מוכח כך בל"ת קצד, (שתיית יין נסך), שם הרמב"ם מוכיח שיש למנות אותה במניין המצוות מדיני ביטול ברוב, שהוא מישור הלכתי מובהק.

עולה אם כן, שהקריטריון שבאמצעותו מבחין הרמב"ם בין הלכות דאורייתא ודרבנן נוגע למעמד ההלכתי של ההלכה הנדונה ולא למקורה בלבד.

ראיות שכנגד

מאידך, מעיון בלשון הרמב"ם במצוה קצד הנ"ל, נראה בעליל שכוונתו דווקא למישור הסמנטי ולא ההלכתי. כן הדבר במצוות ל"ת קפא, שם מוסיף הרמב"ם שהאוכל בהמה וחייה שיש בהן טריפה ונשחטו כדין "לוקה מדרבנן". כבר העירו⁷⁰ מפסיקת הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ו-ט, שפסק שאסור ולוקה מה"ת, וכתבו שהרמב"ם חזר בו.

אמנם, לפי כיוון 2 אין כל צורך לומר שהרמב"ם חזר בו. מסתבר שכוונת הרמב"ם היא שלוקה ארבעים מלקות, אף שהמקור (ולא התוקף) לכך הוא מדרבנן (=מדרשה). וכן משמע מלשונו במצוה זו, שלא נקט "לוקה מכת מרדות" אלא "לוקה מדרבנן". ועוד, הרי אין דרכו להכניס בתוך המצוות גם פרטים שאיסורם מדרבנן ומחייבים מכת מרדות, אלא מסתבר שכוונתו למלקות רגילות מדאורייתא, ורק מקור האיסור הוא "מדרבנן".

משני המקורות האחרונים נראה דווקא שכוונת הרמב"ם היא שתוקפו של איסור שנלמד מדרשה הוא מן התורה ולא מדרבנן. ומכאן שכוונתו בשורשנו, כשהוא מסווג אותן כהלכות מדברי סופרים, אינה קביעה על התוקף אלא על המקור בלבד, וזה מתאים דווקא להבנת התשב"ץ ולא לרמב"ן.

אולם מסקנה זו מנוגדת למה שעלה בידינו קודם לכן. הן מילולית (ראינו שהרמב"ם עוסק רק בשאלת המקור, ובכל זאת הוא נוקט בלשון שאצל חז"ל וגם אצלו מציינת דווקא את התוקף ההלכתי) והן לוגית (לשון חז"ל היא הקריטריון של הרמב"ם למניינו).

70 ראה רמב"ן (עמ' פב), מגילת אסתר (בשם התשב"ץ בעמ' ס, ובעמ' פח), קנאת סופרים (עמ' נט) ופרי"ח (יו"ד רס"י כט).

מסקנה: זהות בין המקור לתוקף

המסקנה המתבקשת מהסתירה לכאורה הזאת היא שהרמב"ם כנראה מבין שגם אצל חז"ל המונחים 'דאורייתא' ו'דרבנן' יכולים לציין מקור ולא תוקף הלכתי (או, לפחות, לא תמיד תוקף הלכתי), והוא מאמץ את כפל המשמעות הזאת בעקבותיהם.

יתר על כן, לא באמת מדובר בכפל משמעות. נראה יותר שהרמב"ם כלל אינו מבחין בין שתי המשמעויות של המונחים הללו (מקור או תוקף הלכתי). כאשר הרמב"ם מביא ראיות מלשון חז"ל לכך שיש למנות מצוות, הוא מבין שחז"ל דברו על תוקף הלכתי, אולם לדעתו התוקף ההלכתי נגזר מן המקור של ההלכה. הדיון הבסיסי הוא תמיד על המקור, ורק אחר כך על התוקף. משל היה אומר: התוקף נגזר מן המקור - הלכה שמקורה הוא 'מדרבנן' (או 'מדברי סופרים'), גם תוקפה מדרבנן, ולהיפך, הלכה שמקורה 'מדאורייתא' גם תוקפה ההלכתי יהיה מדאורייתא. גישה זו מציעה הסבר כולל לכל מהלך הדיון עד כה. מתוך דבריו בשורש עצמו, נראה שברוב הטענות הוא מתייחס לשאלת המקור ולא לשאלת התוקף, אך לפי הצעתנו אין לכך משמעות רבה, שכן הוא כלל אינו מבחין בין שתי השאלות הללו.

ובכל זאת השלכות הלכתיות: אזהרה מן הדין

כדי לשכנע את הקורא שהרמב"ם משליך משאלת המקור למישור התוקף ההלכתי, עלינו להציג ראיות לכך שהרמב"ם עצמו מתייחס לשאלות מסוג זה. עד כה לא ראינו השלכה הלכתית ישירה לסיווג של מצוה כלשהי כ"דברי סופרים". אמנם לכל אורך דבריו מוצגת הקביעה שתוקף הלכות אלו הוא "מדרבנן" (כמו בתחילת ה' אישות, ואצלנו בשורש), אך לא נאמר למשל, שספק במצוות אלו הוא לקולא, או כל השלכה הלכתית אחרת. תופעה זו משאירה מקום לבעלי גישה¹, הטוענת שהקביעה שהלכות אלו הן מדברי סופרים שייכת למישור ההיסטורי-מתודולוגי, ולא למישור ההלכתי.

בכל זאת, ניתן להצביע על כמה מקומות שבהם קיימת השלכה הלכתית לקביעה זו. הרמב"ם בהקדמתו למניין המצוות (לאחר השורשים) קובע שאם יש עונש

מפורש בתורה והאזהרה היא מכוח דרשה, אזי עונשים על האיסור הזה, ואין זה סותר את הכלל "אין מזהירין מן הדין". כלל זה נאמר רק כשלא נאמר במפורש עונש, שם אין להזהיר רק מכוח שימוש במידות הדרש.

עולות מכאן שתי קביעות: 1. כאשר יש אזהרה שמבוססת על לימוד ממידות הדרש, היא אינה נחשבת כאזהרה, ולכן לא עונשים על איסור זה (שכן ק"ל - "אין עונשין אלא אם כן מזהירין").⁷¹ 2. אם ישנו עונש מפורש בתורה, תספיק גם אזהרה המבוססת על מדרש.

מוכח מכאן שהרמב"ם אינו מדבר על שאלה מתודולוגית מטא-הלכתית בלבד, כמו שרצו לטעון התשב"ץ וסיעתו. הרי מכאן רואים (וכך גם הבין אותו הרמב"ן בהשגותיו, עמ' עב) כי הוא רואה גם השלכות הלכתיות לקביעת מעמד ההלכות הללו כהלכות מדברי סופרים - לא ניתן להזהיר מכוחן (ולכן כנראה גם לא להעניש מכוחן, שהרי "אין עונשין מן הדין").⁷²

דוגמה: הרמב"ם על גז"ש כאזהרה

ראינו שהרמב"ם סובר שהכלל "אין עונשין מן הדין" נסוב על כל הלכה שנלמדת מדרשה, ולא רק על ק"ו, זאת בניגוד לרוב הראשונים. עוד ראינו שאם מופיע בתורה עונש על הדבר, אזי די לנו באזהרה מדרשה כדי שנוכל לענוש. נראה כעת דוגמה מובהקת לשיטתו זו של הרמב"ם, ונדון בהשלכותיה.

ביום הכיפורים נאסרה עשיית מלאכה בעשה ובלאו, וכן נאמר עליה עונש כרת. מופיעה בתורה גם מצוות עשה להתענות, אך לא נאמר לאו על עינוי. לעומת זאת, מופיע בתורה עונש כרת על מי שלא מתענה. איך ניתן לענוש את מי שלא מתענה?

71 הרמב"ם כאן טוען טענה מחודשת שהביטוי "מן הדין" (שאינו עונשין ומזהירין מן הדין), פירושו כל מידות הדרש, ולא רק קו"ח כפי שמקובל להבין (וכך הבין הרמב"ן בהשגות כאן, שחולק עליו בזה).

72 משתמע מכאן שלפי הרמב"ם כאשר העונש יילמד מדרשה באמת לא נוכל להעניש. זוהי השלכה הלכתית ברורה, ושוב לא כתשב"ץ וסיעתו בהבנת הרמב"ם.

אמנם בנוסח הרמב"ם שם, בהחלט יש מקום להבין שכוונתו היא רק לאזהרה מן הדין ולא לעונש מן הדין, שכן לימוד עקיף מכך שיש עונש על כך שיש איסור יכול להוות תחליף חלקי לאזהרה. אולם גילוי על עונש אין לו תחליף מכוח אזהרה, שכן יש אזהרות שלא נענשים עליהן. וכך מוכרחים לומר, שהרי אם לא כן מה תהיה המשמעות של הכלל 'אין עונשין מן הדין' (מתי ניתן ליישם אותו)? הרי תמיד מדובר שיש אזהרה רגילה ורק העונש נלמד 'מן הדין'.

אם אין על כך לאו?

הרמב"ם בהל' שביתת עשור פ"א ה"ד כותב :

מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה, שנאמר: "תענו את נפשותיכם", מפי השמועה למדו ענוי שהוא לנפש זה הצום, וכל הצם בו קיים מצות עשה, וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה, שנאמר: "כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה", מאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתייה, וכל האוכל או השותה בו בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה.

הרי שדי בעונש כדי להוכיח שיש גם אזהרה (לאו). אך זוהי קביעה שעומדת בניגוד ישיר לתלמוד שקובע שאין עונשין אלא אם כן מזהירין. מסתבר שדברי הרמב"ם כאן קשורים לעיקרון אותו תיארנו כעת.

נקדים שהגמרא (יומא פא ע"א) לומדת שיש גם איסור בעינוי, והיא משתמשת בגז"ש מאיסור מלאכה לאיסור אכילה. לשיטת רוב הראשונים אין בכך בעיה, שכן גז"ש אינה נחשבת "מן הדין" (רק קו"ח). אבל לשיטת הרמב"ם שאין לענוש על סמך כל מידות הדרש, לא ברור כיצד עונשים על עינוי ביו"כ, הרי האיסור הזה נלמד מן הדין (בגז"ש)?

סביר שאת זה ביקש הרמב"ם להסביר בהלכה הנ"ל. אם העונש מפורש בתורה ויש ברקע אזהרה שנלמדה מן הדין, הדבר נחשב כאילו יש אזהרה ואין כאן ענישה מן הדין. הוא הולך כאן לשיטתו, ולמעשה הדוגמה של עינוי ביו"כ הוא ראייה ומקור לשיטתו זו.

והנה, במשנה (יומא פא ע"א) מבואר שהאוכל ושותה בהעלם אחד חייב חטאת אחת, אך האוכל ועושה מלאכה ביום הכיפורים בהעלם אחד חייב שתי חטאות. הרמב"ם (פ"ו משגגות ה"ה) מביא את הדין שהאוכל ושותה חייב חטאת אחת, אבל לא את הדין המחייב שתי חטאות על אכילה ומלאכה.

ואולי יש ליישב זאת לאור דברי הגמרא (כריתות ג ע"ב) ששני איסורים שנלמדים בגז"ש (שחיטה והעלאה בחוץ) נחשבים כשני איסורים. לכן אכילה ומלאכה נחשבים כשני איסורים והם מחייבים שתי חטאות. אבל הרמב"ם אינו מביא

זאת להלכה, ויתכן שהוא סובר שאם מצוה כלשהי נלמדת מגז"ש היא לא נחשבת כאיסור נפרד מהאיסור במקור שממנו היא נלמדת. לכן לשיטתו יש אכילה ומלאכה מהוות רק איסור אחד, שכן העינוי נלמד בגז"ש מאיסור מלאכה. מצאנו אכן שני מקומות בהם סובר אב"י שהנלמד בגז"ש והמלמד שלו נחשבים כאיסור אחד:

1. בסנהדרין נד ע"ב ברש"י ד"ה 'אלא מנא לך', מסביר ששוכב ונשכב זה לאו אחד מפני שאחד נלמד בהיקש מהשני. בגמרא שם נחלקו בזה ר"ע ור"י. גם הרמב"ם בהל' שגגות פ"ה ה"ג פוסק כך, ועי' חזו"א כריתות סי' לו סק"ה. אם כן, יתכן שהמחלוקת הזאת היא בדיוק המחלוקת האם לראות שני דברים שאחד נלמד מהשני כשני איסורים או לא. הגמרא בכריתות ומשנת יומא הולכות בשיטה אחת, והרמב"ם פוסק כדעה השנייה.

2. סנהדרין לד ע"ב דנה לגבי מי ששוחט וזורק קדשים בחוץ. ועיין ברש"י שם ד"ה 'ושחט וזרק', וד"ה 'אף לר' עקיבא', שמסביר שר"ע ור"י"ש הולכים לשיטותיהם הנ"ל. אמנם נציין שבשוחט וזורק מדובר בשני דברים ששניהם נלמדים מהיקש להעלאה (ולא זה מזה), ולכן יש לדחות את הקשר. אולם הר"ן שם בחידושו כתב שהוא הדין לזורק ומעלה שנלמדים זה מזה. ועי' במהרש"א.

אמנם ברמב"ם יש לדון האם הסיבה שאינם נמנים כשני איסורים היא מפני שהם נחשבים כאחד, או מפני שהנלמד בגז"ש אינו מדאורייתא, ולכן קיים רק האיסור הכתוב ורק עליו מביאים חטאת. האיסור הנלמד בהיקש הוא איסור מדברי סופרים ואין להביא עליו חטאת (כמו שראינו שלא עונשים עליו). השלכה אפשרית היא לגבי מה שהבאנו במקור 2 לעיל, שכן שם מדובר על שתי גז"ש ממקור שלישי, ולא על פסוק וגז"ש שנלמדת ממנו.

מהשמטת הרמב"ם את דין "אכל ועשה מלאכה" יוצא לכאורה שסבר שהאזהרה ללאו דעינוי היא מגז"ש למלאכה, ולכן הוא אינו מחשיב אותם כשנים. מאידך, במנין המצוות הרמב"ם מנה את שני הלאוין הללו בנפרד, ולכאורה מוכח מכאן שהם לא נלמדים זה מזה וגם לא נלמדים בגז"ש.

אמנם ראינו למעלה שכאשר יש עונש כתוב, גם אזהרה מגז"ש נמנית במנין

המצוות. אבל יתכן שלעניין מלקות זה עדיין נחשב כאחד, שהרי סו"ס הוא יוצא מגז"ש למלאכה. אם כן, יש כאן איסור אך לא יהיה עונש, וזוהי השלכה לעובדה שהאזהרה מוסקת מדרשה.

מכאן אולי המקור לשיטת הרמב"ם שראינו, לפיה כל המידות נחשבות כאזהרה מן הדין, וכשיש אזהרה מן הדין והעונש עליה כתוב בפירוש, די לנו בזה.⁷³

הלכה למשה מסיני

מקור נוסף בו הרמב"ם מתייחס לביטוי "דברי סופרים" באופן שנראה כי כוונתו היא למקור ההלכה, אך מעיון נוסף עולה שגם שם כוונתו היא גם למישור של התוקף ההלכתי, מצוי בפייהמ"ש למסכת כלים פ"ז מ"ב:

וצריך אני להזכיר כאן כלל גדול התועלת והוא אמרם בתוספת מקוֹות "כזית מן המת וכעדשה מן השרץ - ספק יש בהן כשעור ספק אין בהן ספקו טמא, שכל דבר שעיקרו מן התורה ושעורו מדברי סופרים ספקו טמא". וזכור כלל זה כי בו תדע בכל מקום שיהיה לך ספק באיזה שעור שיהיה אם תנהוג בו להחמיר או להקל, ואל יטעך אמרו שעורו מדברי סופרים עם הכלל שבידינו שכל השעורין הלכה למשה מסיני, כי כל מה שלא נתבאר בלשון התורה - מ'דברי סופרים' קוראין אותו, ואפילו דברים שהן הלכה למשה מסיני, כי אמרו מ'דברי סופרים' משמעו שהדבר קבלת הסופרים ככל הפירושים וההלכות המקובלות ממה, או תקון סופרים ככל התקנות והגזרות. וזכור גם את זה.

הלמ"מ נחשבת אצל הרמב"ם כ"דברי סופרים" ויש לכך השלכה הלכתית: ספק הלמ"מ לקולא. כאן, נקודתית, הספק לא מוכרע לקולא, כי יש לדין מקור מהתורה ורק השיעור הוא מהלמ"מ, אבל מכלל דבריו אנו למדים שהלכה שכולה מהלמ"מ ספקה לקולא, כמו הלכה דרבנן.

עוד למדנו מכאן שאם יש פרט בהלכה מסוימת שהתחדש מהלמ"מ, רואים את ההלכה כחושפת (כלומר כמפרשת את הדין תורה) ולא כיוצרת (הלכה חדשה), ולכן זו הלכה דאורייתא. זה ממש כמו שהצענו לעיל על קידושי כסף, שהם פרט

73 וראה על כך גם במידה טובה לפרשיות כי-תבוא וניצבים-וילך, תשס"ו.

בהלכות קידושין ולכן למרות שהם נלמדים מדרשה (גז"ש) יש להם מעמד הלכתי של דאורייתא.

כך גם מצאנו בפיהמ"ש מקוואות פ"ו מ"ז :

ואמרו "מפני שהיא מן התורה" רוצה לומר עיקר חיוב הטבילה במקוה מים. ולשון התוספתא "כזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ - ספק יש בהן כשעור ספק אין בהן כשעור ספקו טמא, שכל דבר שעיקרו מן התורה ושעורו מדברי סופרים ספקו טמא". וכבר בארנו שאין זה סותר למה שאמרו שעורין הלכה למשה מסיני, לפי שכל שאינו בכתוב קורין אותו "דברי סופרים".

זכור, הלמ"מ היא קטגוריה נפרדת במיון של הרמב"ם, של הלכות שיש עליהן מסורת אך אין להן עוגן (פשטי או מדרשי) בכתוב עצמו. והנה, בדיוק כמו ביחס להלכות שיש להן עוגן אך לא מסורת (=הלכות מדרשיות), גם כאן הרמב"ם מתייחס לכך כהלכה שתוקפה ההלכתי (ולא מקורה) הוא מדרבנן. נשוב ונציין כי הדברים חוזרים על עצמם באותה לשון בתשובת הרמב"ם הני"ל, ולכן אין לומר שבמשנה תורה הרמב"ם חזר בו.⁷⁴

סיכום

מסקנתנו עד כאן היא ששני הכיוונים הראשוניים בהבנת דברי הרמב"ם צדקו יחדיו. הרמב"ם אינו מבחין בין שאלת מקור ההלכה לשאלת תוקפה ההלכתי. הלכות שמקורן מדרבנן - גם תוקפן מדרבנן, ואם מקורן מדאורייתא - גם תוקפן מדאורייתא. אם כן, אלו שמפרשים את דבריו כאן כנוגעים לשאלת המקור (כיוון 1) ואלו שמפרשים אותו כעוסק בשאלת התוקף (כיוון 2), צודקים שניהם. הוא מאחד את שתי החלוקות הללו. להלן נפרט זאת יותר, נראה את ההנחות שבבסיס העניין ואת משמעויותיו.

74 אמנם בשאלה האם הלמ"מ היא אכן מדברי סופרים, נחלקו הדעות, וגם ברמב"ם עצמו הדבר אינו ברור. ראה, למשל, כס"מ הל' טומאת מת פ"ב ה"י; לוינגר בספרו דרכי המחשבה ההלכתיים של הרמב"ם, עמ' 50-61; הברטל במאמרו הני"ל, הערה 14. לדברינו כאן יתיישבו רוב ככל הקשיים גם בסוגיה זו: הלמ"מ שמחדשת פרט בהלכה קיימת היא מדאורייתא, אבל הלמ"מ שמחדשת הלכה עצמאית היא מדברי סופרים.

ראינו שהרמב"ם מחלק את ההלכות שנחשבות בד"כ להלכות דאורייתא לשלושה סוגים: 1. הלכות שיש לנו מסורת עבורן ויש להן עוגן מדרשי בכתוב (דרשות סומכות). 2. הלכות שיש לנו מסורת עבורן ואין להן עוגן מדרשי בכתוב (הלמ"מ). 3. הלכות שאין לנו מסורת עבורן אך יש להן עוגן מדרשי בכתוב (דרשות יוצרות). התמונה העולה מדברינו עד כאן בדברי הרמב"ם, היא שרק הסוג הראשון הוא הלכות דאורייתא, ושני הסוגים האחרונים הם הלכות מדרבנן. מסקנתנו היא שקביעה זו אינה נוגעת רק למקור ההיסטורי של ההלכות הללו (כפי שחשבו בעלי כיוון 1) אלא גם לתוקפן ההלכתי (ככיוון 2), שכן, כאמור, הרמב"ם קושר את שתי השאלות הללו זו לזו.

פרק ה. המהפכה של הרמב"ם - המישור המושגי

מבוא

בפרק זה נתחיל לראות את התמונה הכללית של ההלכה כפי שתפס אותה הרמב"ם. אנו נראה כאן⁷⁵ את נטייתו הרציונליסטית של הרמב"ם (בניגוד לאמפיריציזם המטא-הלכתי של הרמב"ן), לפיה ההיגיון קודם לעובדות, ואף מעצב את דמותן ומשמעותן.

האפריוריות בגישת הרמב"ם

ראשית, עלינו לשים לבנו לכך, שהן בתשובה לר' פנחס הדיין, הן בהקדמה למשנה, והן לכל אורך השורש, הרמב"ם כלל אינו מתייחס באופן ישיר למעמד ההלכתי של ההלכות הנדונות. הוא עוסק אך ורק בשאלה הסמנטית מהם "דברי סופרים" ומהן מצוות "דאורייתא", כלומר בשאלת מקורן של ההלכות הללו, ולא בשאלת תוקפן. הוא אינו תוקף את בה"ג על מניית הלכות כאלו מצד תוקפן ההלכתי (זה דומה מאד למה שראינו גם בשורש הראשון).

כפי שראינו בשורש הראשון, בה"ג כולל במניינו גם מצוות דרבנן, ולכן לכאורה שיקולים של תוקף הלכתי לא יכולים להוות ראיות נגדו. על אף זאת, היה מתבקש שהרמב"ם יעלה צדדים כאלה, אם היו לו ראיות עבורם (בדיוק כמו בשורש הראשון), ובודאי כשהוא מנסה להגן על טענה כל כך מרחיקת לכת ונוגדת עובדות ואינטואיציה, אשר רואה הלמ"מ ודרשות יוצרות כהלכות דרבנן.

מסתבר שהרמב"ם לא הביא ראיות כאלו, מפני שלא היו לו. משיקול זה עולה מסקנה מפתיעה: **סברא מהפכנית זו של הרמב"ם יוצאת מתוך הבנה משפטית-**

הלכתית אפריורית, ולא ממקורות תלמודיים.

המינוח המקובל, וההתייחסויות ההלכתיות והתלמודיות המקובלות, עומדות כולן כנגד חידוש זה. אם כן, מניין ומדוע לחדש חידוש כה מפליג ("שהוא משרש ועוקר שורשים רבים בתלמוד", כלשון הרמב"ן בתחילת השגותיו)?

אם כוונת הרמב"ם היא רק למיון מתודולוגי של ההלכות, ולא לקביעה מהותית

75 כפי שהסברנו בהקדמת הספר ובמאמרנו לשורש הראשון, וכפי שנאריך בשורש השביעי.

על מעמדן ההלכתי, או אז השאלה הרבה פחות מטרידה כמובן. אולם לאור מסקנתנו, שהרמב"ם מתכוין גם לתוקף ההלכתי, השאלה אכן קשה: מדוע בכלל הוא קובע זאת, ולמה אינו מנמק ומוכיח את דבריו? מסיבה זו, רוב ככל הראשונים (שמפרשים אותו כמו בכיוון 2) מתנגדים נמרצות לדברי הרמב"ם בשורש זה. הגדיל מכולם הרמב"ן, אשר מסיים את דבריו בהשגות לשורש בלשון יוצאת דופן בחריפותה:

וידעתי כי עוד שמועות רבות בגמרא סותרות עניינו. כי הספר הזה לרב ז"ל עניינו ממתקים וכולו מחמדים, מלבד העיקר הזה שהוא עוקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חומות בצורות בגמרא. והעניין ללומדי הגמרא רע ומר, ישתקע הדבר ולא ייאמר.

שורש העניין נעוץ אפוא בהבנה אפריורית של מושגי הפרשנות. להלן נוכיח שמלשון הרמב"ם בשורש הזה עולה ההנחה שלכל טקסט קיים **אך ורק** פירוש אחד, ולכן לא יכול להיות פירוש אחר לפסוקים מעבר לפשט. על כרחו עליו לומר שהדרש אכן אינו טמון בפסוקים אלא עומד לעצמו (אנו נפרט זאת יותר בדברינו להלן). כך עולה מהתייחסותו של הרמב"ם באשר לשאלת היחס בין פשט לדרש, ומתגובותיו של הרמב"ן בנקודה זו. כפי שנראה בהמשך, גם הרמב"ן מבין שזוהי נקודת המחלוקת העיקרית בינו לבין הרמב"ם.

מכאן ניתן לראות את מרכזיות וחשיבות הדיון בתורת הפרשנות, וביחס בין פשט ודרש, אשר עומדים במוקד שיטתו המחודשת של הרמב"ם בשורש זה, ובעבורם הוא מוכן לזעזע את כל אושיות הלימוד התלמודי וההלכתי.

הפרדוקס: כיצד צירוף של מסורת ומדרש פועל יותר מאשר כל אחד מהם בנפרד כאמור, הרמב"ן מבין שלפי הרמב"ם להלכות שנוצרות מדרשות יש תוקף הלכתי מדרבנן. לאור הבנתו זו, הוא מעלה בתחילת השגותיו (עמ' נב) סדרה של קושיות. הראשונה מוצגת בדרך של "ממה נפשך": אם המידות אינן אמיתיות, והאמת היא רק פירוש הפסוקים על דרך הפשט, כמו שהזכיר הרמב"ם עצמו ממאמר חז"ל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", כי אז עקרנו את י"ג המידות ממשמעותן, באמרנו שהן אינן כלי פרשנות אמיתיים למקרא. אולם הרי הרמב"ם עצמו מודה

שאלו כלים אמיתיים והם ניתנו למשה בסיני יחד עם הטקסט המקראי עצמו (ולכן מבחינתנו הם בגדר הלמ"מ). אם כך, מה ההבדל בין ההלכות שנמסרו במסורת מסיני ומעוגנות בכתובים באמצעות דרש, שלגביהן הרמב"ם קובע שהן מדאורייתא, לבין ההלכות שמעוגנות במקרא באמצעות כלי הדרש שנמסרו לנו מסיני? איך יתכן שכלים שנמסרו לנו מסיני, המופעלים על טקסט שנמסר לנו מסיני, יניבו הלכות שמבחינת מעמדן ההלכתי נחשבות כאילו אין מקורן בסיני?! הקושיה השנייה של הרמב"ן היא הפוכה. ראשית, הוא קובע כי שיטת הרמב"ם היא שגם מעמדה ההלכתי של הלמ"מ הוא כשל דרבנן. קביעה זו לא מצויה בהקדמה לפירוש המשנה, שכן כפי שראינו, הרמב"ם שם אינו עוסק במעמד ההלכתי של ההלכות השונות, אלא רק בסיווגם המטא-הלכתי. זאת ועוד, היא אינה מוזכרת במפורש בשורש שלנו, על אף שהרמב"ם כותב זאת בכמה מקומות.⁷⁶ להלן נראה שהקביעה הזאת נעוצה גם בדברי הרמב"ם בשורש הזה.

הרמב"ן ממשיך וטוען שאם גם "הלכות למשה מסיני" הן מ"דברי סופרים", כיצד מועילה העובדה שהלכה כלשהי שנתמכת בדרשה (מדרש סומך) התקבלה במסורת מסיני כדי שתוקפה יהיה כשל הלכה מדאורייתא?

בניסוח אחר ניתן להציג את קושייתו השנייה של הרמב"ן כך: לפי הרמב"ם הלכה שהתקבלה במסורת מסיני ואין לה עוגן מדרשי בכתובים (אין דרש שסומך אותה) היא הלמ"מ, ותוקפה הוא מדברי סופרים. כמו כן, הלכה שיש לה עוגן מדרשי בכתובים, אולם לא קיימת מסורת עליה (כלומר המדרש שלה הוא יוצר), גם היא הלכה שתוקפה הוא מדברי סופרים. כיצד הצירוף של שני המנגנונים (מסורת ודרשה), שכל אחד מהם לחוד מניב הלכות שתוקפן הוא מדברי סופרים, יניב הלכות שתוקפן מדאורייתא? סברתו זו של הרמב"ם באמת מעוררת תהיות לא פשוטות.

ברקע כל הדיון עומדת השאלה היסודית: מדוע בכלל להבחין בין הלכות שהתקבלו במסורת משה בסיני ללא עוגן בכתובים (=הלמ"מ), לבין הלכות שנכתבו במפורש בתורה. אלו ואלו אינן חקיקה של חכמים אלא ביטוי לרצון ה' (על הבחנה זו, ראה במאמר על השורש הראשון). ואם עשינו את ההבחנה הזאת, מה ההגיון שבצירוף שני הקריטריונים ייווצר בכל זאת מעמד הלכתי שונה?

76 למעלה הבאנו שתי דוגמאות מהל' שחיטה ומאכלות אסורות.

שני צירי חלוקה מטא-הלכתיים: דאורייתא-דרבנן, ותורה שבכתב-תורה שבעל**פה**

כפי שכבר הערנו כמה פעמים, מקובל להבין את המושג "הלכה דאורייתא", בודאי בלשון חז"ל, כהלכה שתוקפה הוא מדאורייתא. אלו הלכות תוקפן מדאורייתא? ראינו במאמר על השורש הראשון, שההבדל נעוץ ביחס בין חקיקה לפרשנות. הלכות שהן תוצאה של פרשנות הן הלכות דאורייתא, שכן הפרשנות מראה שזהו רצון ה' המופיע במקרא או במסורת. לעומת זאת, הלכות מחודשות שמייסדים אותן חכמים, הן תוצאה של חקיקה, והן מסווגות כהלכות דרבנן. תוקף ההלכות שעולות מפרשנות הוא מכוח רצון ה' כפי שהוא מופיע בציווי התורה או במסורת (הלמ"מ), הגם שהדבר נודע לנו רק מכוח הפרשנות של חכמים, ולכן אלו הן הלכות דאורייתא. לעומת זאת, התוקף של הלכות שעולות מחקיקה הוא מכוח סמכות חכמים (יהא מקורה אשר יהא, ראה שם), ולכן אלו הן הלכות מדרבנן.

לפי מיון זה, די ברור שהלכות העולות מדרשות מהוות פרשנות לפסוקים, כלומר פענוח של רצון ה', ולכן מקובל לסווג אותן כהלכות דאורייתא. כך גם הלמ"מ, שגם היא אינה חקיקה אלא הבעת רצון של הקב"ה, הגם שזה לא נעשה דרך התורה שבכתב.

בספרות הפרשנית קיימת גם הבחנה אחרת: תורה שבכתב מול תורה שבעל-פה. הבחנה זו אין לה בהכרח משמעות הלכתית (יתכן שזהו פשר הביטוי של חז"ל "דבר שהצדוקים מודים בו", שיש לו השלכות הלכתיות מסויימות, אולם הן עקיפות בלבד, ובודאי אינן נוגעות לתוקפן ומעמדן ההלכתי של הלכות אלו). תורה שבכתב מתארת את ההלכות שמופיעות במקרא עצמו, בעוד שתורה שבעל-פה מתארת את שאר ההלכות שלא מופיעות בו.

על פניו נראה ברור שהבחנה זו אינה שקולה להבחנה בין דאורייתא ודרבנן, שכן חלקים ניכרים של תורה שבעל-פה משתייכים לתחום של הלכות דאורייתא. עין תחת עין - ממון הוא מדרש וקשה לומר שההלכה של הממון כתובה בפירוש בתורה. את ה' אלוקיך תירא - לרבות תלמידי חכמים, זו הלכה שנוצרת ממדרש והיא לא מופיעה בתורה שבכתב. הלכות למשה מסיני ודאי לא מופיעות בתורה שבכתב. למעשה, במשמעות המקורית של המונח "תושבע"פ", הלכות דרבנן

כלל אינן נכללות בו. החלוקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה היא חלוקה פנימית בתוך ההלכות דאורייתא (בין אלו שכתובות במקרא לאלו שלא). הלכות ששייכות לתורה שבעל-פה נוצרו אמנם על ידי חכמים (למעט אלו שנמסרו למשה בסיני), אולם הן לא נוצרו כתקנה אלא כפרשנות, ולכן לא מדובר בהלכות דרבנן אלא בהלכות דאורייתא. אנו רואים בהן פענוח של רצון ה' וציוויו, וממילא ברור שתוקפן ההלכתי הוא מדאורייתא, לא כמו תקנות וגזירות של חכמים.

הגדרותיו של הרמב"ם

אם נשים לב ללשונות הרמב"ם במקומות השונים, נבחין מיד שיש לו דרך אחרת לגמרי בסוגיה זו והמינוח שלו שונה מן המקובל. **הרמב"ם סובר שהלכה דאורייתא היא הלכה שמצויה בתורה**. לאו דווקא הלכה שנמסרה מסיני, או הלכה שמבטאת את רצון ה'. הביטוי "מדאורייתא" מציין אצל הרמב"ם הלכה שמצויה במפורש בתורה הכתובה (זוהי אכן המשמעות המילולית של הביטוי הזה). מהגדרה זו עולה בבירור ש"הלכה למשה מסיני" אינה הלכה מדאורייתא, שכן היא אינה כלולה בתורה הכתובה (לגבי הלכות שנוצרות מדרשות, ראה להלן).

כאמור, זו אינה ההגדרה המקובלת. מה שמצוי בתורה אינו חקיקה של חכמים, אולם גם הלמ"מ או דרשות אינן חקיקה של חכמים, ובכל זאת הם מוגדרים אצל הרמב"ם כהלכות "מדרבנן", והסיבה לכך היא שהן לא מופיעות בתורה הכתובה עצמה. הרמב"ם, בניגוד למקובל, מזהה את ההבחנה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, עם ההבחנה בין דאורייתא לרבנן. לפי הרמב"ם "דאורייתא" - פירושו שייך לתורה שבכתב, ו"דרבנן" - פירושו שייך לתורה שבעל-פה שנמסרה לנו על ידי חכמים.⁷⁷ לפני שנמשיך, נוכיח את טענתנו לגבי המינוח של הרמב"ם.

הגדרה זו מופיעה כמה פעמים ובאופן עקבי בכתבים שונים של הרמב"ם. לדוגמה, כך הוא כותב בפיהמ"ש למסכת כלים שהבאנו לעיל:

כל מה שלא נתבאר בלשון התורה - "מדברי סופרים" קוראין אותו, ואפילו דברים שהם הלכה למשה מסיני. כי אמרו "מדברי סופרים" משמעו שהדבר קבלת הסופרים ככל הפירושים וההלכות המקובלות

77 ראה במאמרו של יעקב בלידשטיין, דעת 16 (צוין לעיל בהערה 30), עמ' 11, בהערה 8 וסביבתה.

ממשה, או תקון סופרים ככל התקנות והגזרות. וזכור גם את זה. כך מצאנו גם בפיהמ"ש למקוואות שהבאנו למעלה (פ"ו מ"ז):

וכבר בארנו שאין זה סותר למה שאמרו שעורין הלכה למשה מסיני, לפי שכל שאינו בכתוב קורין אותו דברי סופרים.

כך גם מצוי בתשובה לר' פנחס הדיין:

ואפילו בדבר שהוא הלכה למשה מסיני, "מדברי סופרים" קרינן ליה. ואין שם "מן התורה" אלא דבר שהוא מפורש בתורה, כגון שעטנז וכלאיים ושבת ועריות, או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה.

וכך גם צריך להבין את לשון הרמב"ם בסוף השורש הראשון:

כי הכלל הזה (=המצוות) הוא כולו כתוב בתורה, אין בו דבר דרבנן כמו שנבאר.

רואים שהניגוד למונח "דרבנן" הוא המונח "כתוב בתורה" או "מפורש בתורה", והן הן דברינו.

יש חשיבות לכך שאותו עיקרון שוזר את כתביו של הרמב"ם, מפירוש המשנה שנכתב בצעירותו, דרך ספר המצוות, ועד התשובה, שכאמור, נכתבה אחרי ספר משנה תורה - שכן יש שניסו לטעון שהרמב"ם במשנה תורה חזר בו מן העיקרון מחודש שבפיהמ"ש. אך ברור שעיקרון זה היה נכון מבחינת הרמב"ם גם בעת שכתב את ספרו ההלכתי ואף לאחריו.

להשלמת התמונה נראה את לשונות הרמב"ם בשורשנו. כבר בתחילת דבריו הוא כותב:

ואם לא יבארו זה ולא דברו בו - הנה הוא מדרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו.

כלומר ההגדרה ל"דאורייתא" בלשון הרמב"ם כאן היא שיש כתוב מורה עליו, והלכה "דרבנן" היא הלכה שאין לגביה כתוב כזה.

גם בהמשך השורש כותב הרמב"ם כך:

והם כולם בלא ספק דרבנן, ימנו אותם בכלל המצוות, ואעפ"י שפשטיה דקרא לא יורה על דבר מאותם העניינים...

כלומר כדי שהלכה מסויימת תימנה, ולא תהיה "דרבנן", עליה להיכלל בפשט

אמנם לקראת סוף השורש, הרמב"ם מתבטא בצורה מעט שונה, כאשר הוא כותב: כי כל מה שלא שמעו בסיני בביאור הנה הוא מדברי סופרים. לכאורה לפנינו קריטריון אחר: מה שלא נאמר בסיני. לדוגמה, לפי זה הלמ"ם צריכה להיכלל בדיני דאורייתא, וזאת בסתירה למה שראינו למעלה בתשובה ובפיהמ"ש. אולם יש לשים לב לכך שהרמב"ם מוסיף כאן מילה: "בביאור". כלומר לא כל מה ש"שמעו בסיני" הוא דאורייתא, אלא רק מה ש"שמעו בסיני בביאור". לפי דברינו עד כאן, פירושו של ביטוי זה הוא: רק מה ששמעו כל ישראל מפי הקב"ה במפורש, כלומר מה שנכלל בתורה הכתובה. המילה "בביאור" באה להוציא את ההלמ"ם, שהן הלכות מדברי סופרים, שכן הן לא נשמעו בביאור, אלא ניתנו למשה בסיני באופן שמלווה את התורה שבכתב בלי שיהיו מצויין בתוכה. מסיבה זו הרמב"ם מקפיד לכל אורך דבריו בשורש להוסיף את המילה "בביאור".

הלכות שנלמדות מדרשות הכתובים

כעת נוכל להבין מדוע הלכות שנוצרות ממדרש נחשבות אף הן אצל הרמב"ם להלכות מדרבנן. הרמב"ם מסביר בשורשנו את הרעיון העיקרי שלו: ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן, להיותן בלתי אמיתיות, והיות הדין היוצא במדה ההיא אמת או בלתי אמת, אין זו הסיבה. אבל הסיבה כי כל מה שיוצא אדם הם ענפים מן השורשים שנאמרו לו למשה בסיני בביאור, והם תרי"ג מצוות. ואפילו היה המוציא משה בעצמו, אין ראוי למנותם.

גם כאן הרמב"ם קובע שהקריטריון אינו מידת האמיתיות של ההלכה, אלא היותה בתוך הכתוב. טענתו של הרמב"ם היא שההלכות המדרשיות אינן מצויות בכתוב אלא מסתעפות ממנו כענפים משורשים, ולכן הן נחשבות אצלו כהלכות דרבנן. כלומר הוא רואה את הדרשה כהרחבה של הכתוב שצומחת ממנו כענף משורש, ולא כחשיפה של מה שמצוי בתוכו. מכאן יובן מדוע לשיטתו הלכות

78 מכאן גם עולה בבירור המסקנה אותה מסיק הרמב"ם בהשגותיו, שלפי הרמב"ם הלמ"ם היא מדברי סופרים. ראינו לזה כמה מקורות אחרים, אך כעת ברור שזה עולה גם מלשון הרמב"ם בשורשנו.

שנוצרות בדרך כזו אינן הלכות דאורייתא (שכן הן אינן מצויות בכתוב), אלא הלכות מדרבנן.

גם במשנה תורה, הלכות מקוואות פ"ד ה"ב כותב הרמב"ם :

מדברי סופרים שהמים השאובים פסולים לטבילה. אף על פי שפסול מים שאובים מדברי סופרים, למדוהו בהיקש.

כאן הרמב"ם מתייחס להלכות שנלמדות בהיקש כסוג של "דברי סופרים".

ובזה יתבררו לנו דברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל, שם הוא כותב כך בהתייחסו למה שכתב בשורשנו :

ובאותן הפרקים ביארתי שאין כל דבר שלמדין אותו בהקש או בקל וחומר או בגזרה שוה או במדה משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן הוא דין תורה עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה, והבאתי על זה ראיות. ושם ביארתי שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני 'מדברי סופרים' קרינן ליה, ואין שם 'מן התורה' אלא דבר שהוא מפורש בתורה כגון שעטנז וכלאים ושבת ועריות, או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה והן כמו שלשה ארבעה דברים בלבד. ובאותו הספר ביארתי הכל וכשתקרא אותו יתבאר לך אע"פ שהוא בלשון ערבי שרוב אותן הפרקים בדברי חכמים בלשון הקדש.

מדברי הרמב"ם כאן עולה כי העיקרון שהלכה "דאורייתא" היא רק מה שמופיע בכתוב ושהלמ"ם היא מדברי סופרים, אמור להיות מבואר בשורש שלנו. אולם בפטות לא מצינו בשורש שלנו כל התייחסות ישירה לשאלה זו. כפי שראינו, היא

נדונה דווקא בהקדמה למשנה. למה מתכוין הרמב"ם בדברים אלו?⁷⁹

לאור דברינו ניתן לראות שהדברים אכן מבוארים גם בשורש שלנו. הקריטריון להגדרת המונח "דאורייתא" הוא רק מה שמצוי בתוך הכתוב, קובע ממילא שהלמ"ם אינה הלכה דאורייתא אלא מדברי סופרים זה ודאי כתוב כמה פעמים בלשון הרמב"ם בשורש, כפי שראינו. לכן הרמב"ם משייך לכאן גם את הקביעה

79 ראה על התמיהה הזו במאמרו של צ' קארל, בתוך ספר הרמב"ם של תרביץ, ירושלים תרצ"ה, עמ' 157, הערה 1, ובמאמרו של דוד הנשקה, על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם, הערה 5, וכן להבחנת הרמב"ם בין דאורייתא לדרבנן, סיני קב, תשמ"ח, הערה 2. לפי דרכנו, אין כל מקום לתמיהה זו.

שהלכות שנוצרות מדרשות אינן הלכות דאורייתא, והסיבה היא אותה סיבה: הן אינן מצויות בתוך התורה.

שני מקורות לשיטת הרמב"ם

אם כן, הרמב"ם מזהה כאחת את שתי ההבחנות שרוב ככל הראשונים האחרים מבדילים ביניהן: ההבחנה בין תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, וההבחנה בין הלכות דאורייתא והלכות דרבנן. אצל הרמב"ם תורה שבכתב (מה שמופיע בכתוב) היא הלכות דאורייתא ותורה שבעל-פה (מה שלא מופיע "בביאור" בכתוב) היא הלכות דרבנן.

בהקשר זה מעניין לציין את חילופי הגירסאות שמביא הנשקה, במאמרו שניות לדברי סופרים,⁸⁰ בין מדרשים מקבילים לגבי עירובי תבשילין. בגמרת יומא (כח ע"ב) כתוב:

אמר רב, ואיתימא רב אשי: קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר "תורותי" (בראשית כו, ה) - אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל-פה.

וכבר העירו המהרש"א והרש"ש על הסוגיה (וראה גם ר' אליהו מזרחי על רש"י בבראשית שם) שעירובי תבשילין אינם אלא תקנה מדרבנן, ולא ברור מדוע הם נקראים כאן "תורה שבעל-פה". בעל דקדוקי סופרים שם מציין שכל כתבי היד גורסים: "תורותי - אחת דברי תורה ואחת דברי סופרים".

הנשקה מסביר את השתלשלות הגירסה בהרכבה מקרית של שתי דרשות שונות, אשר יוצרת את הביטוי הבלתי סביר, ומסיים (בסוף פרק א): "דברי תורה מפרים אלו את אלו, ומתעשרים אלו מאלו". לא ברור האם הדברים נכתבים באירוניה, אולם מה עושר הוא מצא בטעות חסרת משמעות שכזו? לכאורה נעשתה כאן הרכבת מין בשאינו מינו. גם אם התיאור ההיסטורי של השיבוש נכון, כל עוד לא מצאנו משמעות של ממש לנוסח המצוי בפנינו, קשה לראות בתהליך עיוור שכזה העשרה של התורה. מעבר לכך, הראשונים אשר אימצו את הנוסח הזה (ראה שם), עדיין טעונים הסבר: מה פשר שיטתם? האם הם אינם מבחינים בין הלכות דרבנן

80 לעיל הערה 48.

לבין תורה שבעל-פה?

התשובה היא שכנראה הם אכן אינם מבחינים בין שתי החלוקות הללו. זהו מקור מעניין לטענתנו כאן בשיטת הרמב"ם, אשר מזהה את המונח "הלכה מדאורייתא" עם הביטוי "תורה שבכתב", ואת "הלכה דרבנן" עם "תורה שבעל-פה". והם הם הדברים.

בנוסף נביא כאן את סוגיית הגמרא בבבא קמא (כה ע"א). במשנה שם נחלקים ר' טרפון וחכמים לגבי דין "דיו לבא מן הדין להיות כנדון". בתחילת הסוגיה הגמרא מעלה קושיה על שיטת ר' טרפון:

ו'ר' טרפון לית ליה דיו, והא דיו דאורייתא הוא דתניא: "ויאמר ה' אל משה, ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים", ק"ו לשכינה ארבעה עשר יום! אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון.

הגמרא מניחה שאם ישנו פסוק שממנו עולה דין 'דיו', ר' טרפון אינו יכול לחלוק עליו. זוהי הנחה סבירה, כל עוד ר"ט אינו לומד את הפסוק אחרת. אולם המינוח שהגמרא משתמשת בו הוא בעייתי לכאורה: מדוע העובדה ש'דיו' הוא מדאורייתא מורה על כך שר"ט אינו יכול לחלוק על כך? האם חסרות הלכות מדאורייתא שנחלקו בהן חכמים?

לכאורה נראה מכאן שהמחלוקת היא אינדיקציה להיותה של ההלכה מדאורייתא. אולם, על פי מה שראינו הדברים אינם נכונים לפי שיטת הרמב"ם. למשל, הלמ"מ שלפי הרמב"ם לא נפלה בה מחלוקת, בכל זאת היא הלכה מדברי סופרים. על כן צריך לומר שבסוגיה זו קיימת הנחה הפוכה: לא נכון שהקריטריון להלכה דאורייתא הוא היעדר מחלוקת, אולם נכון גם נכון לומר שבהלכות מדאורייתא לא נפלו מחלוקות. אם ישנה הלכה דאורייתא, אזי ברור שיש לגביה מסורת, ולכן ברור שלא נפלה בה מחלוקת. ברם, בהחלט ישנן הלכות שלא נפלה בהן מחלוקת והן אינן הלכות דאורייתא (כמו הלמ"מ).

בכל אופן, סוגיה זו בהחלט מהווה ראיה לשיטת הרמב"ם, שהמחלוקת היא קריטריון רלוונטי לשאלה האם הלכה מסוימת היא מדאורייתא או לא. לפי שאר הראשונים אין כל קשר בין השאלות הללו, והמושג "דאורייתא" מבטא תוקף של הלכה ולא מקור או הסכמה אודותיה.

כמה מקורות תלמודיים נוספים למינוח של הרמב"ם

לסיום נביא כמה מקורות למינוח חז"לי אשר מתייחס להלכות מדרשיות כ"דברי סופרים". קשה לראות במקורות אלו ראיות של ממש לשיטת הרמב"ם, אולם ניתן לראות שמינוח זה אינו זר בחז"ל.

המשנה (ערלה ג, ט) קובעת: "כלאים בחו"ל מדברי סופרים". בבבלי (קידושין לט ע"א) מתפרש ביטוי זה כפשוטו, כלומר כהלכה דרבנן ממש, אולם בירושלמי המקביל נראה שלפחות לדעת רבי יוחנן הכוונה היא למדרש חכמים. כך גם יוצא מדבריו בבבלי שם: "לוקין על הכלאים דבר תורה".

כך מצינו (סנהדרין יא, ג): "חמש טוטפות לעבור על דברי סופרים חייב, שאינו אלא פירוש סופרים".

וכך הוא הקריטריון של חכמים לחיוב זקן ממרה: "אינו חייב עד שיכפור ויורה בדבר שעקרו מן התורה ופירושו מדברי סופרים" (ראה סנהדרין פז ע"א, פח ע"ב ועוד, וכן בירושלמי). ובאמת, בגמרא בסנהדרין פז ע"א מופיע הניגוד לביטוי "דברי סופרים" כ"דקדוקי סופרים":

תנו רבנן: זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, דברי ר"מ. ר' יהודה אומר: על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים. ר"ש אומר: אפילו דקדוק אחד מדקדוקי סופרים.

אנו רואים כי "דברי סופרים" הוא כינוי לדרשות. תקנות וגזירות מכונות כאן "דקדוקי סופרים".⁸¹

מקור נוסף הוא התוספתא (מקוואות פ"ה ה"ג), שם שנינו: "כל דבר שעיקרו מדברי תורה ושיעורו מדברי סופרים..." (שם הכוונה היא כנראה להלמ"מ). לעיל ראינו התייחסות כזו גם במשנה ובפיהמ"ש לרמב"ם על מסכת כלים.⁸²

81 אמנם הרמב"ם כאן דווקא נוקט את שני המינוחים ללא הבחנה (ראה עמי' נו-נז), והוא מתבסס על לשון הגמרא בתמורה.

82 ראה גם בעירובין כא ע"ב, שהגמרא מנגידה את דברי סופרים לדברי תורה, ודנה מדוע לא נכתבו גם דברי סופרים. אמנם רש"י שם מסביר שהכוונה היא לתקנות וגזירות, אבל לפי זה לא ברור מדוע היה עליהם להיכתב. אם נפרש בעקבות הרמב"ם שמדובר בדרשות והלמ"מ הדבר מובן יותר. השווה לגיטין ס ע"ב שמשוים בין תורה שבכתב לתושבע"פ ונחלקו שם אמוראים מה רחב יותר.

"ענפים היוצאים מן השורשים": האם יש קטגוריה שלישית בין פרשנות לבין**חקיקה?**

הזכרנו שהרמב"ם כותב בשורש זה שההלכות המדרשיות הן "כענפים היוצאים מן השורשים" (=תרי"ג המצוות המנויות), ולכן לא נמנות. הרמב"ן שם (עמ' נב) מקשה על הרמב"ם: אם ההלכות המדרשיות (ה"ענפים") הללו הן חלק מתוכנם של העיקרים (=השורשים, תרי"ג מצוות), אז אין למנותם גם אם הן היו הלכות דאורייתא שכתובות במפורש בפסוקים, שכן הן כלולות במצוות המנויות (על פי העיקרון שנדון בשורש השביעי). אולם במצב כזה מדובר בהלכות, או מצוות, שהן דאורייתא לכל דבר ועניין, ואי המניה היא טכנית ולא מהותית. לא על כך הרמב"ם מדבר בשורש זה, שהרי נימוקו הוא שההלכות המדרשיות לא נמנות בגלל מעמדן ההלכתי (הן מדברי סופרים) ולא בגלל שהן נכללות במצוה מנייה אחרת.

הרמב"ן בעצם טוען שהרמב"ם עירבב מבלי משים שני נימוקים שונים: מחד, הוא כותב שאי המניה היא בגלל שההלכות המדרשיות הן מדברי סופרים. מאידך, הוא תולה את אי המניה בכך שהן כענפים שכלולים בשורשים ואין למנותן על אף שהן הלכות מדאורייתא, שכן הן כבר מנויות במסגרת אחת המצוות המנויות. הוא מבין את דברי הרמב"ם בשורש זה כחלק מהשורש השביעי, ולא כעיקרון עצמאי. זהו המתח שליווה אותנו בשורש הראשון וכאן, בין תפיסת השורשים הללו כעיקרון מהותי לבין תפיסתם כעיקרון סיווגי, או בין התפרטות להסתעפות של הלכות דרבנן מתוך מצוות דאורייתא. הרמב"ן בקושייתו מניח שכוונת הרמב"ם בביטוי "ענפים מן השורשים" היא שההלכות שנדרשות מהכתובים מתפרטות מהם, כלומר מהוות יישום שלהם עצמם, ולמעשה הדרשה חושפת את משמעותו של הפסוק. לכן הוא תוקף את הרמב"ם שהיה עליו לשייך זאת לעיקרון שבשורש השביעי, לפיו אין למנות הלכות אלו כי הן כלולות כבר במצוות שעליהן הן בנויות. אולם כעת אנחנו רואים שכוונת הרמב"ם היא שונה. הוא טוען שההלכות המדרשיות אינן חלק מהתורה עצמה אלא משתרגות ומסתעפות ממנה, ומצויות מחוצה לה. הדרש הוא הרחבה של הכתוב ולא חשיפה של מה שמצוי בתוכו. ממש בשל כך, ההלכות שנוצרות ממנו אינן מצויות בכתוב, ולכן הרמב"ם מסווג אותן כהלכות דרבנן, וגם לא כולל אותן במניינו. במינוח שנקטנו בשורש הראשון נאמר,

שלפי הרמב"ם הלכות שנוצרות מדרשות מסתעפות מהכתובים ולא מתפרטות מהם (במקביל למה שראינו שם, שהלכות דרבנן מסתעפות מ"לא תסור" ולא מתפרטות ממנו). גם בשורש הנוכחי הרמב"ם חוזר על חידושו, שקיים מנגנון מסוג שלישי לתיאור הקשר בין הלכה מחודשת לבין הכתוב במקרא: הסתעפות. לכן מה שאיננו מונים אותן לא קשור לעיקרון שבשורש השביעי (שהן כלולות במצוה מנויה) אלא זהו שורש עצמאי (אי מניה מחמת תוקף הלכתי או אי היכללות בכתוב).

יש לשים לב למשמעות העקרונית של החידוש הזה. בדרך כלל אנחנו מבחינים באופן חד בין חקיקה לפרשנות. חקיקה היא יצירה של הלכה חדשה, ואילו פרשנות היא חשיפה של הלכה קיימת (שאוילי לא היתה ידועה, אך היתה טמונה בתוך הכתוב). כעת אנחנו מגיעים למסקנה שיש מנגנוני ביניים, משהו בין חקיקה לבין פרשנות. הדרשות הן כלי עבודה שמאפשרים לנו להרחיב את הכתוב. הן לא חושפות את מה שבתוכו, אך גם לא מבטאות חקיקה של חוק חדש (שהרי לחקיקה מחודשת אין כל צורך בדרשה). ישנו כאן מכניזם שמהווה דרך אמצע בין חקיקה לבין פרשנות.

ההסבר לתורת הפרשנות הזו, שרואה את כלי הדרש ככלי הרחבה נעוץ בהבחנה בין האנליטי לסינתטי. במסורת הלוגית נוהגים להבחין בין שלוש דרכי היסק: דדוקציה - היסק מהכלל אל הפרט (כל בני האדם הם בני תמותה, סוקרטס הוא בן אדם ולכן סוקרטס הוא בן תמותה), אנלוגיה - היסק מפרט לפרט או מכלל לכלל (אם הצפרדע הזאת היא ירוקה אז גם הצפרדע ההיא היא ירוקה, או אם כל החמורים הם בני תמותה אז גם כל הסוסים כך), ואינדוקציה - מהפרט אל הכלל (הכללה: אם הסוס הזה הוא בעל ארבע רגליים אז כל הסוסים הם בעלי ארבע רגליים). הדדוקציה היא היסק הכרחי שרק עושה אנליזה להנחות שלו ואינו מחדש מאומה מעבר למה שטמון בהנחות. לעומת זאת, אנלוגיה ואינדוקציה הם סוגי היסק שמוסיפים לנו מידע ויש בהם מידה של ספקולציה. הם לא הכרחיים. הדדוקציה היא כלי היסק מנתח (אנליטי), אשר חושף את מה שמצוי בהנחות היסוד. לעומת זאת, אנלוגיה ואינדוקציה הן כלי הרחבה (סינתטי), שכן הן

מוסיפות מעבר למה שטמון בהנחות עצמן⁸³.

היחס בין פשט ודרש

בהמשך דבריו, הרמב"ן עובר לדון בנקודה מרכזית נוספת במחלוקתו עם הרמב"ם (עמ' עד-עח): היחס בין פשט ודרש.

ראינו שהרמב"ם מציג את התמונה המהפכנית שלו מסברא בעלמא, ללא כל מקור ממשי. טענתנו היא שהנקודה היסודית ביותר שהניעה את הרמב"ם היתה תורת הפרשנות שלו. כך הוא כותב בדבריו בשורש זה:

וכבר הגיע בהם הסכלות אל יותר קשה מזה וזה שהם כשמצאו דרש בפסוק יתחייב מן הדרש ההוא לעשות פעולה מן הפעולות או להרחיק ענין מן הענינים והם כלם בלא ספק דרבנן ימנו אותם בכלל המצות, ואעפ"י שפשטיה דקרא לא יורה על דבר מאותם הענינים עם השרש שהועילונו בו עליהם השלום. והוא אמרם ז"ל (יבמות יא ע"ב, כד ע"א, שבת סג ע"א) "אין מקרא יוצא מדי פשוט". והיות התלמוד שואל בכל מקום ויאמר גופיה דקרא במאי קא מדבר כשמצאו פסוק ילמדו ממנו דברים רבים על צד הבאור והראיה.

כלומר, לדעת הרמב"ם אין אפשרות לקיומם של שני פירושים שונים לאותו טקסט. לכן, רק פירוש פשטי ייחשב כהלכה דאורייתא. הדרש אינו יכול להיות פירוש נוסף למקרא (מעבר לפשט), שכן הדרש מרחיב את המקרא ולא חושף את מה שבתוכו. כך גם יש להבין את ההסבר שהצגנו לעיל, לפיו, ההלכות הנלמדות מדרשות הן "כענפים היוצאים מן השורשים (=המצוות, או הפסוקים, בתורה)".

הרמב"ן בדבריו מבין היטב שכאן מצוי מוקד העניין, וכותב:

והנה הרב תלה הר נופל הזה בחוט השערה, אמר: "העיקר אשר הועילונו

בו עליהם השלום והוא אומרם: 'אין מקרא יוצא מידי פשוט'..."

הוא מבין שכל המבנה (=ה"הר") של הרמב"ם תלוי בזה: הכל מתחיל ונגמר כאן.

83 בנקודה זו, גישתו של הרמב"ם מביאה אותנו לדיון על האנליטי-סינתטי (ועל הסינתטי-אפריורי) שנדון בהרחבה בקוורטט של מ. אברהם. האנליטי והסינתטי מוגדרים ונדונים בספר הראשון, שתי עגלות וכדור פורח. הספר הרביעי, רוח המשפט, עוסק בהרחבה בסוגיית האנליטי והסינתטי בתורת המשפט ההלכתית והכללית, ומאריך במשמעותה הפילוסופית של מחלוקת זו בין הרמב"ם לרמב"ן.

הרמב"ן טוען גם שזהו חוט השערה, ולכן אל לו לרמב"ם לתלות עליו הר כה גבוה. כדי להסביר מדוע זהו חוט השערה, הרמב"ן תוקף את הרמב"ם ישירות על תפיסת הפרשנות הבסיסית שלו. הוא אומר שהנחת היסוד של הרמב"ם שלכל טקסט יכול להיות אך ורק פירוש אחד, אינה נכונה, ולדעתו יכולים להיות בו-זמנית כמה פירושים שונים לכל טקסט. וכך הוא כותב (עמ' עח):

וכן העניין בכל מקום הנדרש להם בעניין משל ומליצה, יאמינו כי שניהם

אמת: פנימי וחיצון...

ועוד הוא כותב בסוף דבריו בנושא זה (שם):

והוא מאמרם: "אין המקרא יוצא מידי פשוטו". לא אמרו: "אין מקרא אלא כפשוטו", אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם. אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת.

יש להדגיש שאין כוונת הרמב"ן רק לפולמוסים אודות הפירוש הנכון, שבמסגרתם כל צד מציע פירוש משלו לאותם פסוקים. כוונתו היא לתפיסה שכמה פירושים יכולים להיות נכונים בו-זמנית, לפי אותה דעה עצמה. מכאן שהפשט והדרש אינם פירושים חלוקים, אלא רבדים שונים של פירוש לטקסט, ושניהם גם יחד מהווים פירושים נכונים אליו ("פנימי וחיצון", כלשוננו), בבחינת: "משפטי ה' צדקו יחדיו". אם כן, לפנינו נחשף מוקד חשוב, ואולי עיקרי, בויכוח בין הרמב"ם והרמב"ן. לפי הרמב"ם לכל טקסט יש אך ורק פירוש נכון אחד, וכל השאר (כמו הדרש) לא יכולים להיחשב פירוש לטקסט. ואילו לפי הרמב"ן יכולים להיות כמה פירושים שונים לאותו טקסט, וכולם יהיו נכונים בו-זמנית. לכן לשיטתו אין הכרח לראות את הדרש כהרחבה ולא כפרשנות. ומכאן נובעת התמיהה הגדולה שלו על הרמב"ם מדוע הוא מסווג הלכות מדרשיות כהלכות מדברי סופרים.

מתיאור זה עולה מיד השאלה שמעלה הרמב"ם בדבריו הנ"ל: האם ההלכות שעולות מדרשות (לפי התמונה של הרמב"ם) אינן נכונות? האם הן לא מתארות נכונה את כוונת הפסוקים? אם כן, מדוע בכלל אנחנו מקבלים אותן? הרמב"ם מרגיש בכך ועונה בהגדרה שההלכות המדרשיות הן בהחלט נכונות, אבל רק כ"ענפים מן השורשים". כאמור, תפיסתו את הדרש כמרחיב נובעת מתפיסת הפרשנות שלו. אם לכל טקסט יש רק פירוש נכון אחד (או רק משמעות אמיתית

אחת), או אז רק הפשט הוא הפירוש שחושף את כוונת הכתוב. לפי זה, הפירוש המדרשי אינו יכול להיות פירוש לכתוב, ולכן הרמב"ם רואה בו הרחבה של הכתוב. היוצא מכך, הואיל וזוהי הרחבה ולא חשיפה, אזי ההלכות שנלמדות כך לא יכולות להיכלל בקטגוריה של "הלכות דאורייתא", שהרי זו, לפי הרמב"ם, מתארת רק הלכות שמצויות בתורה עצמה.

התנגדות הרמב"ן

ראינו שהרמב"ן מתנגד לתפיסה הפרשנית של הרמב"ם לפיה יש רק פירוש אמיתי אחד לכל פסוק, ומכאן עולה גם התנגדותו למסקנת הרמב"ם אודות תפקידן ומהותן של מידות הדרש. בקטע הבא הוא מציג את עמדת הרמב"ם. זו אכן התמונה אותה תארנו עד כה, שאליה הוא מתנגד בתוקף:

ואולי יסבור (הרמב"ם) שהדין הנדרש במדה מן המדות, עם היותו אמת אבל אין לו רמז בכתוב ולא נכתב המקרא אלא לפשוטו, לא להוציא ממנו הדין ההוא, והרי הוא נקרא דרבנן. וכששמע אותם אומרים שהוא "מדאורייתא", או שיאמרו שהוא "גוף תורה" נמנה אותו מפני הוא נודע בקבלה כי הרבוי או הגזירה שוה בפסוק ההוא נכתבו להוציא בו הדין ההוא הנלמד. ומכל מקום באותן שלא הזכירו שהן דאורייתא, הרי אמיתת הדין ההוא בספק אם הוא מדברי סופרים לגמרי, שחדשו אותו בבב"ד, או שלמדו אותו מפי מרע"ה ונקרא דברי סופרים לפי שאין לו רמז בכתובי התורה, ואינו בכלל "תורה ציווה לנו משה", כלומר תרי"ג מצוות. ואנו לא מצינו דעת חכמים בזה, שהמדות כולן אצלם כדבר מפורש בתורה ודורשים אותן מדעתם.

הוא מבין שכוונת הרמב"ם היא לומר שהדרשות הן מרחיבות ולא חושפות, כפי שראינו. אך הוא מתנגד לכך, שכן מקובלנו שהדרשות יוצרות הלכות מדאורייתא, ולכן ברור שהן חושפות ולא מרחיבות.

בנקודה זו בולטות גישותיהם ההפוכות של הרמב"ם והרמב"ן. הרמב"ן הוא אמפיריציסט במונחים פילוסופיים עכשויים. הוא מתחיל את הדין בעובדות (מה רואים בתלמוד), ומכפיף את הלוגיקה ואת הסברא שלו אליהן. במלים אחרות -

המצע העובדתי כמשתקף מספרות חז"ל הוא הנחת היסוד, והלוגיקה והסברות הם כלים בארגז הכלים של הרמב"ן כדי להסיק מסקנות. לכן בסתירות הצפויות הוא יעדיף לכופף את הכלים בפני ההנחות. אם הרמב"ן הוא אמפיריציסט (דוגל בעליונות התצפית) הרי שהרמב"ם הוא רציונליסט (דוגל בעליונות השכל). הרמב"ם אינו חושש לקבוע את קביעתו המחודשת רק מכוח סברתו, על אף שכל מקורות חז"ל עומדים לכאורה בניגוד חזיתי אליה (שכן בעשרות רבות של מקומות דרשות או הלמ"מ יוצרות הלכות דאורייתא). הוא מתחיל את הדיון מהסברא (מה הגיוני בעיניו) ושומר באופן עקבי על הלוגיקה שלו, כשמתוכה הוא גוזר את התמונה ההלכתית והמטא-הלכתית שלו, ומתוך כך מציע פירוש מחודש (שאינו דווקא הקריאה הפשוטה) למקורות התלמודיים.

השלכה: דרשה מהלכה למשה מסיני

ראינו שלפי הרמב"ם הדרשות מרחיבות את תוכן הפסוק ולא חושפות את מה שבתוכו. השלכה של הטענה הזאת ניתן לראות בעיקרון שלא דורשים על בסיס הלמ"מ. אם כלי הדרש הם אמצעים להרחבה של המצוי בפסוקים, אזי הלמ"מ, למרות שהיא מבטאת את רצון ה', לא יכולה להוות בסיס לדרשה. לדוגמה, ישנה מחלוקת תנאים האם עושים ק"ו מהלכה. ומבואר ברש"י (פסחים פא ע"א ד"ה יומי) שאין ללמוד ק"ו אלא מדבר הכתוב בתורה. רש"י בשבת (קלב ע"א, ד"ה יעקיבאי) מוסיף שלא ניתנה תושבע"פ להידרש במידות הדרש.⁸⁴ אמנם ישנן מידות שלגביהן נחלקו חכמים, האם דורשים אותן מהלמ"מ,⁸⁵ ויתכן שהמחלוקות נעוצות בשאלה האם המידה הנדונה היא הגיונית, ואז ניתנת ליישום גם לגבי הלמ"מ, או שהיא כלי פרשני למקרא, ואז אין ליישם אותה על הלמ"מ.

השלכה הלכתית לקביעה המושגית

עד כאן עסקנו רק במישור המושגי, כלומר במשמעות המושגים 'דאורייתא' ו'דרבנן'. ועדיין, הדילמה האם להבין את המושגים הללו כשייכים לספירה

84 ראה גם ספר הכריתות בתי מידות בית א אות ט בשם תשובות הגאונים, וספר הקנה במידת קו"ח, ומידות אהרן פ"ב ח"ב. וע"י אנצ"יית ע' 'הלכה למשה מסיני' פרק ד.
85 ראה אנצ"יית שם.

ההלכתיות או לספירה ההיסטורית במקומה עומדת. ראינו למעלה השלכות הלכתיות לקביעה זו, ועוד נסביר אותן להלן. אך כאן נוסיף דוגמה מרתקת שמצביעה על השלכה הלכתית אפשרית של ההבחנה המושגית עצמה.⁸⁶

התורה מפרטת את החוטים שמהם נארגו בגדי הכהונה (שמות לט, כז-כט):

וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַקִּתְנֹת שֵׁשׁ מַעֲשֵׂה אֶרֶג לְאֶהֱרֹן וּלְבָנָיו: וְאֶת הַמְצַנְפֹת שֵׁשׁ וְאֶת פְּאָרֵי הַמְגַבְעֹת שֵׁשׁ וְאֶת מְכַנְסֵי הַבֶּד שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר: וְאֶת הָאֲבִגְט שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר וַתְּכַלֵּת וְאֶרְגְּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי מַעֲשֵׂה רֶקֶם כְּאֲשֶׁר צָנָה ה' אֶת מֹשֶׁה.

ועל כך דורשת הגמרא (יומא עא ע"ב):

תנו רבנן: דברים שנאמר בהן שש - חוטן כפול ששה, משזר - שמונה, מעיל - שנים עשר, פרוכת - עשרים וארבעה. חושן ואפוד - עשרים ושמונה.

חוטן כפול ששה מנא לן? דאמר קרא: "ויעשו את הכתנת שש... ואת המצנפת שש ואת פארי המגבעת שש ואת מכנסי הבד שש משזר" (שמות לא). חמשה קראי כתיבי: חד - לגופיה, דכיתנא ניהוו. וחד - שיהא חוטן כפול ששה, וחד - שיהיו שזורין, וחד - לשאר בגדים שלא נאמר בהן שש, וחד - לעכב.

חז"ל מרבים שדרושה טווייה משושה גם בבגדים שנאמר בהם בפירוש "שש", וגם בשאר בגדים (גם אלו שבהם לא נאמר "שש"). ולבסוף הגמרא לומדת שדין זה מעכב.

והנה הרמב"ם (הלי' כלי המקדש (פ"ח הי"ד) כותב:

כל מקום שנאמר בתורה שש או שש משזר צריך שיהיה החוט כפול ששה, ומקום שנאמר בד אם היה חוט אחד לבדו כשר, ומצוה מן המובחר שיהיה כפול ששה.

כלומר, הרמב"ם סובר שטוויית החוטים משישה סיבים אמנם מעכבת, אך זאת רק ביחס לבגדים שנאמר בהם "שש". בגדים אחרים אמנם דורשים טווייה משושה, אך זה אינו מעכב. דבריו מצויים לכאורה בניגוד חזיתי לדרשת הגמרא (שלומדת כי זה לעיכובא), ונושאי כליו התחבטו בהם לא מעט.

לאור דברינו לעיל, פסקי הרמב"ם אינם אלא תוצאה של גישתו הפרשנית

86 ראה מידה טובה לפרשת פקודי, תשס"ה.

העקרונית: ריבוי של בגדים אחרים לטווייה משושה, הוא ריבוי באמצעות דרש. לכן ברור שהדין ששאר בגדים דורשים טווייה משושה אינו מצוי בפסוק עצמו, אלא מהווה הרחבה שלו. כעת נוכל לראות שהלימוד מהפסוק שהדינים הכתובים בו מעכבים, נסוב רק על הדינים שמצויים בפסוק עצמו, וממילא ברור שזה אינו כולל את הדינים שמתרבים ממנו באמצעות כלי הדרש (שכן אלו לא נמצאים בפסוק, אלא מהווים הרחבה שלו). לכן הדין של טווייה משושה אכן חל גם על שאר בגדים (מדברי סופרים), אך הוא אינו מעכב.

נדגיש כי זה מקרה שבו יש השלכה מובהקת של גישתו הפרשנית (גם בלי המשמעויות ההלכתיות) של הרמב"ם. התשב"ץ הביין את טענותיו של הרמב"ם רק במישור הפרשני ללא השלכות הלכתיות. לשיטתו הלכות שנלמדות מדרשה יוצרו על ידי הסופרים, אבל אין לכך השלכה הלכתית שכן תוקפן הוא מדאורייתא. מדברינו כאן עולה שההשלכה ההלכתית הזו קיימת גם אם נאמץ את תפיסתו של התשב"ץ. אם הוא מסכים שלפי הרמב"ם המדרשים מרחיבים את המקרא ולא חושפים את מה שבתוכו, אזי גם אם לדעתו להרחבות הללו יש מעמד של דאורייתא, עדיין ההשלכה הפרשנית-הלכתית הזאת בעינה עומדת.

ברור שגם אם נפרש את הרמב"ם לפי דרכנו (כרמב"ן), שכוונתו לטעון טענה הלכתית ולא רק טענה על מקור ההלכות המדרשיות, ההשלכה הזאת עומדת בעינה. לכן אין לראות בה ראייה לטובת הכיוון שרואה בדברי הרמב"ם, שהלכות מדרשיות הן הלכות דרבנן, קביעה הלכתית, או לכיוון שמדובר בטענה פרשנית.

סיווגן של הלכות שנתקבלו במסורת ויש להן עוגן בכתוב

הזכרנו שהרמב"ן תמה על הרמב"ם מדוע הוא מסווג הלכות שנתקבלו במסורת ואין להן עוגן בכתוב, או הלכות שיצאו מדרשות ואין לנו עליהן מסורת, כהלכות דרבנן. ראינו שהוא גם מוסיף ושואל, לשיטתו של הרמב"ם ששני מקורות אלו (מסורת ודרש) יוצרים רק הלכות דרבנן, כיצד צירוף שני הקריטריונים הללו יוצר הלכות מדאורייתא? כעת נוכל לנסות ולהבין זאת.

הבסיס לתפיסתו של הרמב"ם היא העובדה שהיסקים מדרשיים מבוססים על אנלוגיה ואינדוקציה ולא על דדוקציה. לכן הם מרחיבים את הפסוק ולא חושפים

את מה שבתוכו. אך חשוב להבין שלפעמים אנלוגיה או אינדוקציה יכולות להוות כלי חשיפה.⁸⁷

ניטול כדוגמה את הדרשה שמביא הרמב"ם כאן בתחילת דבריו. "את ה' אלוקיך תירא - לרבות תלמידי חכמים". יש כאן סוג של אנלוגיה בין הקב"ה לבין תלמידי חכמים, וכמו שיש לירוא ממנו כך יש לירוא מהם. האם החובה לירוא מתלמידי חכמים היתה טמונה בפסוק עצמו והמדרש רק חשף אותה? או שמא המדרש מרחיב את תוכן הפסוק (לירוא מהקב"ה), ויוצר חובה נוספת, שונה, לירוא מתלמידי חכמים? בדרך כלל ההנחה היא שאנלוגיה כזאת היא מרחיבה, אולם ייתכנו מצבים שבהם נראה אותה כחושפת. הדרשה שמרבה מהמילה "את" מלמדת אותנו שהוראת הפסוק מתייחסת גם לת"ח ולא רק לקב"ה. במקרה כזה האנלוגיה היא חושפת ולא מרחיבה.

הרמב"ן רואה את כל האנלוגיות המדרשיות כחושפות, ולכן לשיטתו התוצרים שלהן הם הלכות דאורייתא. הרמב"ם, לעומתו, סבור שהן בדרך כלל מרחיבות את תוכן הפסוק ולא חושפות עוד היבט שהיה טמון בו. אבל, מוסיף הרמב"ם, אם יש מסורת חז"לית מפורשת אודות ההלכה המדרשית, היא מגלה לנו שהמדרש הזה הוא חושף ולא יוצר, ולכן המסורת הזאת הופכת את ההלכה הנדונה להלכה דאורייתא. חז"ל מגלים לנו שהאנלוגיה המדרשית שבכאן היא חושפת ולא מרחיבה.⁸⁸

ההיגיון שבכך הוא פשוט. אם אכן ההלכה שנוצרת מדרשה כזו היתה בבחינת הרחבה ולא חשיפה, כי אז לא היה כל צורך במסורת. מדוע שהקב"ה ימסור למשה הלכה שניתן להוציא אותה ביי"ג המידות מתוך המקרא? לחילופין, אם יש מסורת שמעבירה אלינו את ההלכה הזאת, מה בא להוסיף המדרש? על כן נראה שכאשר יש דרש שסומך הלכה שעוברת אלינו במסורת, הדבר מיועד ללמד אותנו את העובדה שהדרש הוא מפענח ולא מרחיב, ומתוך כך שההלכה שנוצרת ממנו היא מדאורייתא.

על רקע זה מעניין לפנות שוב לדברי הרמב"ן (סוף עמי' נב):

87 להרחבה בהיבטים הלוגיים של טענה זו, ראה, לדוגמה, במאמריו של מ. אברהם, בצהר יב-ו-טו.
88 ישנם כמה קריטריונים אפשריים לבחון שאלה כזו, והם מתפרטים בספר רוח המשפט, הרביעי בקוורטט של מ. אברהם.

וכשנשמע אותם אומרים שהוא מדאורייתא, או שיאמרו שהוא גוף תורה, נמנה אותו מפני הוא נודע בקבלה כי הרבוי או הגזירה שוה בפסוק ההוא נכתבו להוציא בו הדין ההוא הנלמד.

הרמב"ן כותב כאן שקיומה של מסורת מגלה שעלינו לראות את הפסוק ככתוב ומיועד למען אותו דרש, וממילא הוא נחשב ככתוב במפורש בפסוק. לדברינו, הרמב"ם מקבל את הטיעון הזה רק כשיש לכך הצדקה בדמות כפל המקור - מסורת ומדרש גם יחד.

להלן נראה הסבר פשוט יותר לסיווג אותו מציע הרמב"ם להלכות מן הטיפוס הזה, אשר מיתר עקרונית את המכניזם שהוצג כאן⁸⁹.

אזהרה מן הדין: עקרון דומה לשילוב בין מסורת ומדרש

הצגנו לעיל את דברי הרמב"ם (בהקדמה למניין המצוות, לאחר שורש יד) לגבי אזהרה מן הדין. ראינו שם שלפי הרמב"ם הלכה שנוצרת מ"ג מידות אינה יכולה לשמש כאזהרה, ולכן אין עונשים את מי שעובר על הלכה כזו.⁹⁰ אולם כאשר מופיע במקרא במפורש עונש על עבירה זו, מספיקה לנו גם אזהרה מן הדין כדי להעניש את העבריינים. מהו ההגיון בחילוק זה? ממה נפשך: אם לימוד בדרשה נחשב כאזהרה אז מדוע שלא נעניש גם בלי שיש עונש מפורש בכתוב, ואם לא - אז גם אם יש עונש אל לנו להעניש מן הדין.

לאור דברינו כאן, נראה שכוונת הרמב"ם היא בדיוק כמו שראינו לגבי הלכות מן הסוג הראשון - שיש עליו מסורת ומדרש. ראינו שם שאם ישנה מסורת לגבי הלכה כלשהי, אזי המסורת מלמדת אותנו שהמדרש שיוצר את ההלכה הזו הוא מדרש מפענח ומנתח (חושף) ולא מדרש מרחיב. במצב כזה ההלכה נחשבת ככתובה במקרא עצמו.

בפרק קודם ראינו דוגמה דומה מאד. קידושי שטר נלמדים מדרשה במידת גז"ש, ובכל זאת הרמב"ם מסווג אותם כהלכה מדאורייתא, כלומר הלכה שכתובה

89 כך מבחינה עקרונית, אך למעשה המכניזם נצרך, היות והוא מסביר גם את שאלת המקור. ההסבר שלהלן יבאר רק את התוקף.

90 הערנו כבר שלפי הרמב"ם ענישה ימן הדין אין פירושה מתוך ק"ו, אלא על בסיס דרשה מן המידות בכלל. הרמב"ן בהשגותיו כאן חולק עליו נמרצות בנקודה זו.

במפורש בכתוב, בגלל ההוכחה העקיפה שהוא מביא מהלכות נערה בתולה. רמז פשטי מהווה תחליף למסורת מסיני. מה ההיגיון בכך? דומה כי הכוונה היא שגם כאן יש לנו ראייה לכך שהדרשה היא מפענחת ולא יוצרת, שהרי עובדה היא שכבר במישור דאורייתא יש נערה מאורסה שאינה בעולה, כלומר שאפשר לקדש שלא על ידי ביאה. אמנם הרמז הזה לא מנוסח בצורה של ציווי, ולכן כשלעצמו הוא אינו יכול להוות מקור עצמאי לדין קידושי שטר, אולם הוא מגלה שהדרשה לא יצרה כאן הלכה חדשה, אלא חשפה הלכה שמצויה כבר בכתוב.

היגיון מקביל ודומה מצוי ביסוד שחידש הרמב"ם לגבי אזהרה מן הדין. אם התורה כותבת במפורש עונש, אזי אין כאן פסוק ציווי ואזהרה, אולם יש כאן רמז פשטי ברור לכך שיש מציאות כזו גם במישור דאורייתא. אם כן, לאחר שמצאנו דרשה התומכת בהלכה הנדונה, הרמז הזה מגלה כי זוהי דרשה חושפת ולא יוצרת. ממילא הדין שנלמד מהדרשה מצוי בכתוב, ולכן יש כאן מצוה מדאורייתא. היוצא מכך - כמו שמונים הלכה כזו במניין המצוות כך היא גם יכולה לשמש כאזהרה שמחייבת עונש.

השלכה: ייחודן של י"ג המידות והריבוי (בחזרה לכותרת של הרמב"ם)

נקודה זו מחזירה אותנו לכותרת השורש ברמב"ם, בה הוא מגדיר שהדיון עוסק בהלכות שיוצאות מ"ג מידות וריבוי. העלינו בתחילת דברינו כמה אפשרויות להבין למה בדיוק כוונתו. ההסבר הפשוט ביותר (הובא גם בלח"מ, הל' אישות פ"ד ה"ו) הוא שהרמב"ם אכן מתכוון כפשוטו: י"ג מידות וריבוי. על דרך פרשנית זו שאלנו: מדוע הרמב"ם בוחר דווקא את דרכי הדרש הללו? מה מייחד אותן מול דרכי דרש אחרות? מדוע הלכות היוצאות מדרכי דרש אחרות אינן נכללות בדיון של הרמב"ם בשורש זה, ומה מעמדן (האם הן בודאי הלכות דרבנן או שהן בודאי דאורייתא)?

למעשה, שאלה דומה ניתן להפנות כבר לר' ישמעאל עצמו, אשר בוחר לכלול בברייתא שלו רק את י"ג המידות: מדוע הוא לא כולל בה גם את כל שאר המידות? תשובה מתבקשת היא ששאר המידות שייכות לבית המדרש של ר"ע, ואכן ר"ש חולק עליהן ולא משתמש בהן. אכן, המידה העיקרית שמייחדת את

דרכו המדרשית של ר"ע היא הריבוי (כפי שהגמ' שבועות כו ע"א קובעת: ר"ע דורש ריבוי ומיעוטי, ור"יש דורש כללי ופרטי).

אולם ראינו בפרק ב שלפחות לגבי חלק מדרכי הדרש הדבר לא ניתן להיאמר. די ברור שגם ר"יש מקבל אותן, ובכל זאת הוא לא מונה אותן בברייתא שלו. הזכרנו כי ר"יש מקינן בספר הכריתות כבר מקשה זאת (ביחס לברייתא דל"ב מידות), ומציע לכך כמה הסברים. העיקרי שבהם הוא שבשאר המידות (לפחות אלו שמשתייכות לדרש ההלכה) ההלכות שעולות מהן נחשבות ככתובות במפורש בכתוב. ר"יש הציג בברייתא רק דרשות שההלכות העולות מהן אינם מצויות במפורש בכתוב.

הסברנו זאת בכך ששאר דרכי הדרש ההלכתי מבוססות על מילים מופנות בפסוקים, כלומר על מילים שאין להן פירוש פשטי. במצב כזה, הסברנו בדעת הר"ש מקינן, הפירוש המדרשי הוא הפשט של הפסוק, שכן, זהו פירושה של המילה המופנה, ואם כן, ההלכה שעולה מדרך דרש כזו היא מפורשת בכתוב. לאור דברינו בשיטת הרמב"ם, התמונה עולה באופן טבעי וברור. ראשית, הרמב"ם כולל את מידת הריבוי, שכן הוא פוסק גם כר"ע ולא רק בברייתא של ר"יש (ראה בדברינו לעיל, על ההתפתחות ההיסטורית של דרכי הדרש). שנית, כפי שראינו, דיונו של הרמב"ם נסוב סביב השאלה האם ההלכה המדרשית מצויה בכתוב או לא. חידושו העיקרי של הרמב"ם הוא שאמנם יש להלכות אלו קשר כלשהו לכתוב אולם הן אינן מצויות בו ממש אלא רק מסתעפות ממנו, ולכן אלו הן הלכות מדברי סופרים. לפי זה, ברור שאם יש דרכי דרש אחרות שההלכות שהן מניבות נחשבות כמצויות ממש בכתוב (אף שהכתוב בחר להורות עליהן באופן עקיף - דרך מדרש, אולם אין לפסוק פשט אחר, פשוט יותר), הן אינן רלוונטיות לדיון בשורש הזה. אלו הן בודאי הלכות דאורייתא, ולא הלכות מדברי סופרים.

התמונה שתוארה עד כאן, בצירוף הנחתו של הר"ש מקינן מעלה באופן ברור שההלכות שיוצאות משאר המידות הן הלכות דאורייתא שהרי הן נחצבות מתוך הכתוב. כמובן שאנחנו מניחים כאן שמידת הריבוי, שר"יש כלל אינו מקבל אותה (בצורתה אצל דבי ר"ע, אף שגם ר"יש דורש ריבויים), כנראה נחשבת גם על ידי ר"ע כמשהו שאינו כתוב במפורש בכתוב (מאותה סיבה שר"יש אינו מקבל אותה).

לכן הרמב"ם שהולך בעקבות ר"ע בפרט זה, כולל הלכות אלו בשורש זה ואינו מחשיבן כדאורייתא. הסיבה לכך היא שגם אם האות, או המילה (כמו "את", בדרשה על מורא תלמידי חכמים, או כבוד אח גדול, שמובאות בדברי הרמב"ם בשורש זה) הן מופנות, אין כאן מילה מיותרת, ולכן זה לא נחשב פירוש פשטי. אם תהיינה הלכות שיוצאות מריבויים של מילה מופנה, אשר אינה אות בודדת וגם לא מילת קישור (כמו "את"), כי אז יתכן שגם ר"ש ור"ע, וגם הרמב"ם בעקבותיהם, יחשיבו אותן כהלכות מדאורייתא.

נעיר כי מדברינו אלה יתד ופינה ליישב כמה קושיות על שיטת הרמב"ם, הן מסוגיות שונות בתלמודים, והן סתירות פנימיות בכתביו (בעיקר ביחס לפסקים שונים במשנה תורה). לפעמים התלמוד, או הרמב"ם עצמו, מתייחסים להלכות מדרשיות כהלכות דאורייתא, אולם הדבר לא יעמוד בסתירה לעיקרון של השורש, שכן מדובר על דרשות שאינן מ"ג המידות או מריבוי. לפי זה, מה שהרמב"ם כתב בתשובה, שישנם רק "כמו שלושה או ארבעה מקומות" כלומר דוגמאות שבהן הלכה התקבלה במסורת ויש לה עוגן מדרשי ולכן היא נחשבת כהלכה דאורייתא, כוונתו היא רק לעוגן מ"ג המידות וריבוי, ולא מכל צורת דרש אחרת. דרשות אחרות כן מניבות הלכות דאורייתא גם ללא מסורת שמלווה את הדרש.⁹¹

91 למעשה, בהלכות מסוג כזה אין כל צורך במסורת, שהרי גם אם נלמד אותן מדרשה יוצרת הן מקבלות תוקף דאורייתא, ולכן סביר שבמקרים שברור שיש לדרוש את הכתוב לא היתה מסורת שכן אין בה צורך. יתכן שיש מקום למסורת גם בדרכי הדרש הללו, במקומות שבהם אין יכולת להכריע בעצמנו באופן חד משמעי האם לדרוש את הדרשה הנדונה, או לא.

פרק ו. המהפכה של הרמב"ם - מהמישור הפרשני למישור

ההלכתי

מבוא: האם ישנן השלכות הלכתיות לסמנטיקה החדשנית של הרמב"ם?

עד כאן עסקנו בסיווג המינוחי-סמנטי של ההלכות לסוגיהן. ראינו מה הן הלכות דאורייתא ודרבנן, וקשרנו זאת לחלוקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה. אולם לא עסקנו בשאלת ההבדלים בתוקף של כל סוגי ההלכות הללו. האם כל ההלכות שמכונות ברמב"ם "דברי סופרים" הן בעלות אותו תוקף הלכתי? כאמור, עיקר המחלוקת בפרשנות דבריו של הרמב"ם נסובה על השאלה האם הוא עוסק בשאלת התוקף (כפי שהבין בו הרמב"ן) או בשאלת המקור בלבד (כפי שהבין בו התשב"ץ). בפרק זה נפרט יותר את נושא התוקף ההלכתי של ההלכות מדברי סופרים ונקשור אותו לשאלה הפרשנית.

כרקע, נחזור למיון של הרמב"ם בהקדמת המשנה אשר חילק את ההלכות לחמישה סוגים. מתוכם, הלכות שכתובות במפורש בתורה (או שהן נדרשות אך ניתנו גם במסורת) הן הלכות דאורייתא גם מבחינת תוקפן. הלכות ששייכות לסוג 4-5 (גזירות ותקנות) הן הלכות דרבנן גם מבחינת תוקפן. הבעייה קיימת בסוגיים 2-3 (הלמ"מ ללא מדרש ומדרש ללא מסורת), אותם מגדיר הרמב"ם כ"דברי סופרים", וכאן נחלקו המפרשים האם כוונתו היא רק למקור ההלכות הללו (שהן אינן מצויות בתורה), או שמא גם לתוקפן ההלכתי.

נקדים ונאמר שאם בוחנים את המושגים "דאורייתא" ו"דרבנן" במישור הסמנטי גרידא, ללא כל המטענים שהם צברו אצלנו לאורך שנות לימוד, אזי די ברור שהביטויים "דאורייתא" ו"דרבנן" מבטאים כשלעצמם מקור, ולא תוקף. כשאנו אומרים שהלכה כלשהי היא "מדרבנן" הפירוש המילולי של הדברים הוא שהיא תוצר של רבנן. אין כאן אמירה על תוקפה, אלא אולי כמסקנה נגזרת משאלת המקור. הוא הדין לביטוי "הלכה מדאורייתא", שגם הוא מסמן מקור (תרגום מילולי: מן התורה) ולא תוקף.

לכאורה זו גופא ראייה לשיטת התשב"ץ, אשר גרס שהדיון כולו נסוב על שאלת המקור ולא על שאלת התוקף. אולם זה בהחלט לא הכרחי. ראינו שברמב"ם

שאלת התוקף נגזרת מקביעת המקור, ולכן די בקביעת המקור, דאורייתא או דרבנן, וממילא נקבע גם התוקף. לפי זה, הלכות שמקורן הוא "מדברי סופרים" יהיו גם בעלות תוקף הלכתי קל (דרבנן), וזה תואם לתפיסת הרמב"ן ברמב"ם, וגם למסקנתנו לעיל, לפיה הרמב"ם רואה בשתי השאלות הללו שאלות מקבילות (ובודאי לא בלתי תלויות).

היבטים אפריוריים

נפתח בציון כמה נקודות המורות על כך שללא ספק לדיונו של הרמב"ם ישנן גם השלכות הלכתיות. ראשית, קשה להאמין שהרמב"ם ישקיע מאמץ כה גדול, ויפתח תיאוריה כה מורכבת לגבי המושגים "דאורייתא" ו"דרבנן", כאשר אין לכך כל השלכה מעשית.

יותר מכך, ראינו בדיון על אזהרה מן הדין, שהרמב"ם מסיק מסקנה הלכתית חד משמעית מן העובדה שהלכה כלשהי יוצאת מדרשה: שאין כאן אזהרה שמאפשרת להעניש. זוהי מסקנה הלכתית מקביעת המקור.

אמנם גם אם כוונת הרמב"ם כהבנת התשב"ץ וסיעתו, עדיין סביר שתהיה לתפיסתו השלכה הלכתית על שאלת האזהרה, ולכן מסקנה זו אפשרית. הסיבה לכך היא שהדרישה לאזהרה אינה שאלה של תוקף, אלא שאלה של הימצאות בכתוב. כלומר העובדה שלא עונשים ללא אזהרה אינה נובעת מכך שהאיסור הוא פחות חמור, אלא מכך שהעברין לא הוזהר. הקריטריון של הימצאות במקרא (שזה פירוש המושג "דאורייתא", כפי שראינו בשיטת הרמב"ם) כמדד לקיומה של אזהרה הוא סביר מאד: אם איסור כלשהו מצוי במקרא אז האדם יודע ממנו, והוא נחשב כמי שהוזהר. ואם הוא לא מצוי שם, גם אם תוקפו הוא חמור ביותר, כי אז האדם לא יכול להיחשב כמי שהוזהר.⁹²

92 חשוב לשים לב לכך שיש כאן חידוש גדול בהבנת הכלל "אין מזהירין מן הדין". רוב הראשונים מבינים את הכלל הזה כנוגע רק לשאלת העונש. לשיטתם, הלכה שיוצאת מ"ג מידות היא ודאי הלכה מחייבת מדאורייתא, ובודאי נוצר ממנה איסור הלכתי גמור. הבעיה בהלכה שיוצאת מדרש במידות (ולשיטתם רק מק"ו, ואולי מעוד כמה מידות, אך לא מכולן) היא שאין בה כדי אזהרה, ולכן לא נוכל להעניש את העובר עליה, אולם האיסור ודאי נוצר, והוא ללא ספק עבר על איסור תורה. לשיטתם, גם ענישה מן הדין וגם אזהרה מן הדין נוגעות למישור העונש ולא למישור האיסור. לעומת זאת, הרמב"ם גורס שהכלל "אין מזהירין מן הדין" צריך להתפרש כפשוטו: לא יוצרים איסור דאורייתא (=אזהרה. ראה את לשון הרמב"ם בתחילת השורש השמיני. כמעט כל

אם כן, ההשלכה ההלכתית הזו לא יכולה להוות אינדיקציה כנגד פירושו של התשב"ץ. יתר על כן, כפי שראינו בפרק השלישי, כמה מפרשים ששייכים לאסכולה של התשב"ץ מביאים השלכות הלכתיות להגדרותיו של הרמב"ם. כפי שכבר הערנו בפתיחת הדיון, אין בכך כדי להוציא אותם מסיעתו של התשב"ץ, שכן עדיין לדעתם עיקר הדיון הוא על המקור, אלא שלשאלת המקור ישנן גם כמה השלכות הלכתיות. דוגמה לדבר, מה שמקובל לגבי הקטגוריה "דבר שהצדוקים מודים בו". קטגוריה זו אינה מיוחדת מבחינת תוקפה ההלכתי, שכן זוהי הלכה דאורייתא רגילה. אולם על אף זאת אין ספק שיש להגדרה זו כמה נפקויות הלכתיות.⁹³ בפשטות נראה שנפקויות אלו אינן מורות על חומרה, או תוקף הלכתי מיוחד, אלא הן נגזרות מעצם אופיה של ההגדרה "דבר שהצדוקים מודים בו" (=דבר שמפורש בתורה).⁹⁴

מסקנה: בשיטת הרמב"ם אין משמעות לשאלת התוקף

כפי שראינו, הדיון על הגדרת קידושי כסף כהלכה מדברי סופרים, עסק אך ורק ברובד הסמנטי. אמנם הרמב"ם הביא לכך ראיות, אולם הן לשוניות ביסודן. לא הוצגה בדבריו כל השלכה הלכתית לקביעה שקידושי כסף הם הלכה מדברי סופרים. נהפוך הוא, כפי שראינו, מכמה וכמה מקורות מאד ברורים ברמב"ם, קידושי כסף נראים כהלכה דאורייתא, גם מבחינת התוקף ההלכתי שלהם. אמנם מהדיון בראיותיו של הרמב"ם ובקריטריונים שלו, ומעצם העובדה שהרמב"ם לכאורה "אינו מדייק" בלשונו (כאשר הוא מערבב את המושגים "דאורייתא" ו"דרבנן" שמבטאים תוקף הלכתי, ומשתמש בהם רק בהקשר של מקור הלכתי, ללא כל קשר לתוקף), עולה תהייה. אם אין כל משותף בין הלכה של קידושי כסף שהיא מדרבנן להלכות דרבנן רגילות, מדוע הרמב"ם, שידוע בדיוק

מוני המצוות עד הרמב"ם עשו זאת כפיוטי אזהרות. המונח "אזהרה" מציין אצלם מצוות ל"ת) מן הדין. וממילא, אם אין איסור, אז אין אזהרה וגם אי אפשר להעניש. זוהי תוצאה של העיקרון היסודי, ולא עצם העיקרון, המובע בכלל זה.

לדיון ראשוני בשאלה זו, ראה מידה טובה, משפטים, תשס"ה.

⁹³ ראה על כך באנציקלופדיה, ערך "דבר שהצדוקים מודים בו".

⁹⁴ אמנם לפעמים בלשונו הפוסקים נראה שהביטוי "דבר שהצדוקים מודים בו" הוא רק סימן לדבר שמפורש בתורה, ולכן הוא חמור. אך נראה כי זו אינה משמעותו המקורית.

לשונו, משתמש באותו מונח?

גם באופן כללי ראינו שהרמב"ם אינו מפרט בשום מקום את ההשלכות לגבי התוקף ההלכתי, וכל הדיון הוא אך ורק לגבי שאלת המקור. מדוע הוא אינו מעדכן אותנו לגבי התוקף ההלכתי של סוגי ההלכות השונים? שאלה זו היא חמורה מאד, בפרט לאור מטרתו ההלכתית המקיפה של הרמב"ם. עיקר מטרתו בספר משנה תורה היא סידור ארכיטקטוני של ההלכה למעשה, ולא קביעת מקורותיה, ואת ספר המצוות הוא חיבר כקונסטרוקציה מקדימה לחיבורו הגדול, כמו שהוא עצמו כותב בהקדמה. לפי התשב"ץ, חלקים נרחבים מן הדיונים העקרוניים שבשורשים ובהקדמות, כלל וכלל אינו עוסק בשאלות הלכתיות אלא בשאלות היסטוריות חסרות כל משמעות הלכתית. זו טענה בלתי נסבלת בהבנת שיטת הרמב"ם.

משרטוט סכמטי זה של הבעייתיות בהבנת שיטת הרמב"ם, כבר עולה באופן טבעי הפתרון: הרמב"ם כלל אינו מכיר בשאלות של תוקף במנותק משאלות של מקור. כבר ראינו שאצל הרמב"ם הדיון במקור והדיון בתוקף הם אותו דיון עצמו. כך גם מורים בעליל המעברים שראינו במקורות שונים בדברי הרמב"ם בין שאלות של מקור לשאלות של תוקף ולהיפך. נזכיר רק את שני המקורות מפייהמ"ש בכלים ובמקוואות, שם הוא עובר במפורש משאלת המקור לשאלת התוקף, באופן טבעי לחלוטין. נראה בבירור שהוא לא מבחין כלל בין שני המישורים הללו.

אם כן, הקביעות בדבר מקורן של ההלכות מסוגים 2-3, מקרינות אוטומטית על שאלת התוקף ההלכתי שלהן. צודק אפוא הרמב"ן בטענתו שלפי הרמב"ם לכאורה להלכות אלו יש מעמד הלכתי מדרבנן. אולם קביעה זו נראית בעייתית בשיטת הרמב"ם (בעיקר ביחס לקידושי כסף, שם הוכחנו בצורה חד משמעית שתוקפם ההלכתי הוא מדאורייתא). כך גם נראה מרוב ההתייחסויות שלו במשנה תורה, שכפי שראינו בדרך כלל אינן סותרות את המקובל בחז"ל ובפוסקים, ומה שמקובל כהלכות דאורייתא אכן מקבל יחס של הלכות דאורייתא.

אבל כעת נתקדם צעד אחד הלאה. לכאורה אנחנו מצויים במילכוד. מחד, די ברור שהרמב"ם אינו מבחין בין שאלת המקור לשאלת התוקף, כלומר התוקף נגזר מהמקור וזה אותו דיון עצמו. מאידך, נראה שביחס לשאלת המקור הוא קובע שסוגים 2-3 הם הלכות מדברי סופרים, ואילו ביחס לתוקף, לפחות לגבי

חלק מן ההלכות שמוגדרות אצלו כהלכות דרבנן הוא קובע שתוקפן ההלכתי הוא מדאורייתא!

על כן המסקנה המתבקשת היא מהפכנית עוד יותר. לא רק ששאלת התוקף נגזרת משאלת המקור ואינה עומדת באופן עצמאי, ולא רק שיש קשר הדוק בין שתי השאלות הללו, אלא שלפי הרמב"ם אין בכלל שאלה כוללת אודות תוקף של הלכה. לשון אחר: אין בכלל אצל הרמב"ם סיווג קטגוריאלי כללי וגורף של הלכות לשני סוגים של תוקף - דאורייתא ודרבנן. המושגים "דאורייתא" ו"דרבנן" מסמנים רק מקור, ותו לא.

אמנם אין לראות בכך חזרה לשיטת התשב"ץ, שכן אנחנו לא מקבלים גם את הקביעה שהתוקף של כל ההלכות הללו הוא מדאורייתא (הרי ראינו, לפחות ביחס להלמ"ם שגם התוקף שלהן הוא כהלכות מדרבנן עד כדי כך שספקן לקולא). טענתנו היא שיש להן תוקף שונה, אך לא בהכרח אותו תוקף לכל סוגי ה"דרבנן". כל סוג של הלכה דרבנן (=כלומר שמקורו הוא חכמים ואינו מצוי בתורה), יכול להיות בעל תוקף שונה. כיצד נדע מהו התוקף? האם הוא קשור לשאלת המקור? אנו נשוב לשאלה זאת בהמשך הפרק.

הערה מתודולוגית חשובה: הגדרות דרך ההיקף והתוכן

אם ננסה להבחין באופן קטגוריאלי בין שני סוגי ההלכות הללו, "דאורייתא" ו"דרבנן", כמעט תמיד נפנה להשלכות ההלכתיות (כמו ספק לחומרא, דחייה בפני כבוד הבריות וכדו'). ההשלכה הידועה ביותר לשאלה זו היא ביחס להלכת הספק: ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא. אולם, כידוע, יש לרמב"ם שיטה ייחודית גם בנושא זה. הוא סבור שכללי הספקות כולם הם מדרבנן (ראה מה שנביא בהמשך מהלי טומאת מת). ההבחנה בין ספק דאורייתא שבו יש להחמיר לבין ספק דרבנן שבו יש להקל, מצוייה כל כולה במישור דרבנן.

אם כן, זהו רמז משמעותי לכך שבאמת לפי הרמב"ם החלוקה הקטגוריאלית הזו עצמה אינה קיימת. אוסף ההשלכות שאנו משייכים בדרך כלל למושגים "דאורייתא" ו"דרבנן", צריך להיבחן בנפרד, כל אחת לגופה. אי אפשר להסיק מסקנות הלכתיות גורפות מעצם העובדה שהלכה כלשהי היא מדאורייתא או

מדרבנן. בכל השלכה כזו עלינו לדון לחוד.

אם נבחן את צמד המושגים "דאורייתא" ו"דרבנן" במשמעותם המקובלת, כלומר לגבי התוקף, וננסה להגדיר את השאלה הזו עצמה, שוב ניקלע לקשיים. תמיד ההגדרות יהיו במונחי ההשלכות ההלכתיות (ספק לחומרא וכדו'). למעשה עלינו לנסות ולהגדיר את המושגים הללו עצמם, כלומר לשאול את עצמנו: מה פירוש המושגים "דאורייתא" או "דרבנן" כשלעצמם, ללא קשר להשלכות ההלכתיות. מתוך כך אולי נוכל לגזור את המסקנות לגבי מעמדם ההלכתי. אם אנחנו מתעניינים במישור המהותי, זה שעומד בבסיס ההשלכות ההלכתיות, אזי איננו יכולים להסתפק במניית ההשלכות הללו, כלומר בהגדרה דרך ההיקף (=האקסטנסייה), אלא עלינו לחפש הגדרה דרך התוכן (=האינטנסייה).⁹⁵

כנקודת מוצא יש לשים לב לכך שהרמב"ן וכל שאר המפרשים מציעים את ההגדרה התוכנית (אינטנסיבולית) הבאה: הלכה בעלת תוקף דאורייתא היא הלכה שמקורה הוא מרצון ה' שהובע על ידו באופן ישיר, בכתב או בעל-פה, או מה שעולה מפרשנות, בפשט או בדרש, של רצונות אלו. מפרשים אלו כלל אינם עוסקים בשאלת המקור, אלא רק כחלק עקיף מבירור התוקף (כלומר יש לברר האם הלכה זו הובעה ישירות על ידי הקב"ה, בכתב או בעל-פה).

לעומת כל אלו, בשיטת הרמב"ם יהיה בלתי סביר להציע את ההגדרה הזו, שהרי אם זו היתה הגדרתו לשם מה הוא מפתח מערכת מושגית כה מורכבת ומסועפת, שנתמכת על ידי תיאוריה הלכתית סבוכה ומחודשת, כמו זו שראינו עד כה? מהי משמעותו של הדיון על המקור, אם לא כתנאי לבירור התוקף ההלכתי? על כן ברור שיש לרמב"ם הגדרה תוכנית אחרת. מהי אותה הגדרה? לאור האמור עד כה, די ברור שההגדרה של הרמב"ם למושגים "דאורייתא" ו"דרבנן" היא ההגדרה בה עסקנו עד כה: מצוי או לא מצוי בתורה. כלומר, זוהי ההגדרה המהווה בסיס לשאלות של תוקף הלכתי. אם כן, שאלת המקור מהווה תשתית בסיסית שקובעת את שאלת התוקף. ובכל זאת, אין ברמב"ם קביעה גורפת שתוקפן של כל ההלכות מדרבנן הוא נמוך יותר, או אפילו אחיד.

לפי הרמב"ן, ההגדרה האינטנסיבולית של הלכות 'דאורייתא' היא הלכות שהן

⁹⁵ ראה הארה 23 בספר שתי עגלות וכדור פורח.

רצון ה' הישיר. זהו קריטריון שבאופן טבעי מגדיר תוקף הלכתי, כלומר חומרה הלכתית. ככל שההלכה היא רצון ה' כך היא חמורה יותר. אם כן, מהגדרה תוכנית כזאת ניתן לגזור באופן טבעי, ישיר וגורף, את ההיקף (האקסטנסייה). אולם מהגדרה התוכנית של הרמב"ם: "דאורייתא" הוא מה שמצוי בכתוב, ודאי לא ניתן לגזור באופן פשוט שאלות של חומרה. מדוע מה שמצוי בכתוב הוא חמור יותר ממה שאינו מצוי בו? מדוע, למשל, הלכה למשה מסיני, שאינה מצויה בכתוב אולם היא רצון ה' הישיר ביותר האפשרי (שכן כל אלו נמסרו למשה בסיני ישירות מפי הקב"ה, אחת לאחת), היא פחות חמורה מאשר הלכות שכתובות בתורה במפורש?

המסקנה היא שמהגדרתו התוכנית של הרמב"ם לא ניתן לגזור חומרה של הלכות, ולכן ההשלכות השונות צריכות להיבחן אחת לאחת. לשון אחר: המשמעות ההלכתית (האקסטנסייה) של המושגים "דאורייתא", או "דרבנן", אינה ניתנת לגזירה ישירה וטבעית מההגדרה התוכנית (האינטנסייה) שלהם. אמנם גם לפי הרמב"ם חייבת להיות דרך להגדיר מתוך אופי ומקור ההלכה את תוקפה ההלכתי, כלומר את המשמעויות ההלכתיות השונות של הסיווג הזה. אך כאן הגזירה לא תהיה כה פשוטה כמו אצל הרמב"ן וסיעתו.

כעת נעבור להגדיר באופן מפורש וחד יותר את היחס בין האינטנסייה והאקסטנסייה של המושגים "דאורייתא" ו"דרבנן" בשיטת הרמב"ם. במילים אחרות, ננסה לעמוד על הדרך בה נקבע מעמדם ההלכתי של הסוגים השונים מתוך מקורותיהם וקשרם לכתוב.

ההימצאות בכתוב כציווי

השאלה הבסיסית היא מדוע לעובדה שמשוהו מצוי בתורה יש משמעות של תוקף הלכתי (לעניינים מסויימים)? או, לחילופין, ניתן לשאול: מה בכלל יכולה להיות השלכה הלכתית של קריטריון כמו הימצאות במקרא, מעבר להשלכות הטריביאליות שראינו למעלה (כאמור, השלכות כאלה מציעים גם חברי סיעתו של התשב"ץ, למשל "דבר שהצדוקים מודים בו")? התשובה נעוצה כנראה במה שראינו בדיון לעיל לגבי האזהרה מן הדין. ההשלכה

ההלכתית היחידה בכל כתבי הרמב"ם שמוצגת באופן מפורש כנגזרת של הגדרתו את ההלכות המדרשיות כדברי סופרים, היא שהלכות שנוצרות מדרשות אינן יכולות להוות אזהרה (אא"כ יש עונש מפורש במקרא).⁹⁶ למעלה הערנו שהשלכה כזו היא טבעית לפי הקריטריון של הרמב"ם עצמו, שכן הפונקציה שממלאת אזהרה עבורנו דורשת הימצאות במפורש בכתוב.

טיעון זה גופו רומז לנו על משמעותו של קריטריון ההימצאות, או ההיכללות, בכתוב: מצוה המצויה בכתוב עצמו, ניתן לומר עליה כי היא ציווי מהקב"ה. בהינתן הציווי האדם נחשב כמוזהר. זה מחזיר אותנו קרוב מאד לשיטת הרמב"ן ושאר הראשונים, אשר תולים את המושג "דאורייתא" בהבעת רצון ישירה של הקב"ה. אולם הדבר בכל זאת שונה: הסיווג של "דאורייתא" אינו תלוי בהבעת רצון, וגם לא בעובדה שמעשה כלשהו גורם לתיקון או קלקול, אלא בקיומו האובייקטיבי של ציווי כאזהרה מפורשת שלא ניתן להתעלם ממנה. לפי הרמב"ם אין משמעות לכך שהציווי נאמר מפיו של הקב"ה, אלא לכך שהוא כתוב בתורה. אם כן, רק מה שנמצא בתורה נחשב כציווי מפורש. מה שאינו מצוי בתורה נחשב כהוראה שאין לנו לגביה ציווי מפורש. לכן הלמ"מ שהיא ודאי הבעת רצון של הקב"ה, אלא שהדבר נעשה בעל-פה ולא בתורה עצמה, לא תהיה הלכה דאורייתא.

יש להקדים עוד את העולה ממאמרו היסודי של ר' אלחנן וסרמן, התשובה, בתוך קובץ מאמרים שלו, שם הוא קובע ומוכיח שבכל מצוה יש שני היבטים: 1. הציות לציווי של הקב"ה. 2. ההתנהגות הראויה. לדוגמה, אנו מצוים להניח תפילין, וכנראה שיש בכך תועלת כלשהי, ולכן התורה מצווה אותנו על כך. אם כן, מי שמניח תפילין, מקיים בכך שני דברים: 1. הוא מציית לציווי של התורה. 2. הוא משיג את אותה תועלת שבשלה התורה ציוותה זאת. הוא הדין לגבי עבירות. כאשר אדם עובר עבירה, הוא עושה בכך שתי עוולות: 1. הוא מורד נגד הציווי של הקב"ה. 2. הוא גורם לנזק או עוול כלשהו (אם לא היה נזק כזה, לא היתה התורה אוסרת זאת).

לעומת זאת, הלכה שאינה מצויה במפורש בתורה חסרה את מימד הציות לציווי. אם אין לנו ציווי לגביה, נותר בה רק המימד השני: היא מביאה תועלת כלשהי,

⁹⁶ כדי לדייק, יש בדברי הרמב"ם גם השלכה נוספת, על גזירה לגזירה: לא גוזרים איסור דרבנן אטו הלכה מדרשית. ראה על כך בספר רוח המשפט.

ולכן עלינו לקיימה.

חלוקה זו משרטטת קווים ראשוניים להבחנה בין סוגי ההלכות השונות כפי שנפרט להלן.

יישום להבחנות ההלכתיות של הרמב"ם

הלכות "דאורייתא" הן הלכות שלגביהן קיים ציווי, ולכן כרוכה בהן נורמה, או חובה, הלכתית. הלכות דרבנן הן הלכות שאין לנו עליהן ציווי בתורה, ולכן אין במהותן נורמה הלכתית בסיסית, אלא לכל היותר נורמה נגזרת, או נסמכת (=הלכה דרבנן. ראה במאמר על השורש הראשון).

הלכה שיסודה בסברא (כמו ברכת הנהנין שלפני המזון. ראה ברכות לה ע"א ובפנ"י שם) גם היא מבוססת על רצון ה' שנקיים אותה. אולם זהו רצון שאינו מובע בציווי. במונחינו - יש בה תועלת אך לא ציווי. מי שיקיים הלכה כזו משיג את התועלת שבה, אך אינו נחשב כמבצע את ציווי של הקב"ה (אולי את רצונו, אך לא את דברו).

ומה לגבי הלכות דרבנן, כמו גזירות ותקנות? ברור שאין להן כל רמז בכתוב (לפעמים אסמכתא היא סוג של רמז, ואולי היא אף משקפת מידה מסויימת של היכללות בכתוב). אך יתכן שיש עליהן ציווי עקיף (ראה במאמר לשורש הראשון) שנוגע לסמכות חכמים אך לא לתוכני המצוות עצמן.

עלינו לדון כעת בשני גווני הביניים: ההלכות שיוצאות מהדרשות (סוג 3) והלמ"מ (סוג 2). נזכיר כי לפי הרמב"ם שני הסוגים הללו הם מדרבנן, ונדון בהם כעת.

הלכות מדרשיות

כבר הסברנו שההלכות המדרשיות (שלא קיימת לגביהן מסורת) הן הלכות מחוסרות רכיב של ציווי (שהרי הדרשה אינה חושפת אותן מהתורה אלא יוצרת אותן באמצעות כלי הרחבה). מה שאינו כתוב בתורה נתפס על ידי הרמב"ם כחסר ציווי. לכן לא עונשים על דרשות, מפני שאין כאן אזהרה.

לפי זה, תפקידה של הדרשה הוא להראות שההלכה הנדרשת יכולה להיגזר **מרוח הציווי שבתורה**. אמנם היא מחוסרת ציווי, ברם, ההיגיון המונח בבסיס המצוה

הכתובה מורה על קיומו של היגיון דומה גם בבסיס המצוה הנדרשת. ניטול כדוגמה את הדרשה שהרמב"ם עצמו מזכיר אצלנו: "את ה' א-להיך תירא" - לרבות תלמידי חכמים. אין לראות בפסוק הזה ציווי לירוא גם מהחכמים, שהרי אין להשוות את החכמים לקב"ה. אך ההיגיון שעומד מאחורי יראת ה' מצוי גם מאחורי יראת תלמידי חכמים. אם כן, הלכה שנלמדת מדרשה היא הלכה שיש מאחוריה תוכן מהותי (כלומר ראוי לנהוג כמותה), זאת על אף היעדר ציווי מפורש בתורה.

הלכה למשה מסיני

לגבי הלמ"מ, ברור שאלו הלכות שאין להן רמז בכתוב (הן לא מצויות במקרא), אולם כעת תלינו זאת בשאלת הציווי. קשה לומר שעל הלמ"מ אין ציווי, שהרי משה קיבל אותן ישירות מהקב"ה בסיני, כמו את התורה עצמה. על כן, נראה שישנן שתי אפשרויות להתייחס להלמ"מ:

א. נגדיר ציווי אך ורק אם הוא מצוי בכתוב עצמו, ולכן להלכות אלו שאין להן עוגן בכתוב, אין עליהן ציווי. לפי כיוון פרשני זה, אמירתו של הקב"ה למשה היתה בבחינת גילוי אינפורמטיבי (שמעשה כלשהו מועיל או מזיק, וראוי או לא ראוי לעשות אותו) ולא הטלת חובה נורמטיבית. בקיום הלכה שהתקבלה במסורת (הלמ"מ) אנו לא מצייתים לציווי אלא רק מקיימים את רצון ה'. יש כאן תועלת, אך לא ציות לציווי. כך כשאנו עוברים על הלכה כזו, אין כאן מרד נגד סמכות התורה, אלא רק עשייה לא ראוייה מצד התועלת שבה. בהתאם לכך, ההגדרה להלכה דאורייתא היא הלכה שיש לגביה ציווי, ולכן הלמ"מ אינה נחשבת כהלכה דאורייתא.

ב. אמנם בדרך כלל ציוויים מתקבלים רק דרך כתיבה בתורה, אולם הלמ"מ היא מקרה חריג: ישנו ציווי, אלא שהוא ניתן בעל-פה. לפי זה ניתן לומר שעל הלכות אלה קיים ציווי. מה אם כן ההבדל בין לבין הלכות שכתובות בפירוש בתורה? אנו נאמר שכנראה אין בהן תוכן מהותי (לפחות לא כזה שנגיש ורלוונטי אלינו).

מהתמונה שמתוארת כאן יוצא שההגדרה להלכה דאורייתא אינה הלכה

שקיימת לגביה ציווי, אלא שיש בה גם ציווי וגם מהות. חסרון כל אחד מהם ימנע את הסיווג של ההלכה הנדונה כהלכה דאורייתא.

שני כיווני הפרשנות הללו מספקים הסבר, החסר בדעת רוב הראשונים שחולקים על הרמב"ם, מדוע בכלל קיימת קטגוריה ייחודית של הלכות שלא נכתבו בתורה עצמה אלא נמסרו בעל-פה? לכאורה הדבר טעון ביאור. אם אכן התוקף של שני סוגי ההלכות הללו הוא זהה, מדוע הקב"ה בחר לתת לנו חלק מהן על ידי מסורת בעל-פה, בעוד שחלק אחר מהן שאינו שונה מהותית נמסר לנו בתורה שבכתב?⁹⁷ אך לאור דברינו כאן הדבר ברור. הלמ"מ הן סוג שונה של הלכות - אלו הן הלכות מחוסרות מהות או צווי.

מבין שני ההסברים, אנו נעדיף את השני משני נימוקים: א. ראינו בסעיף הקודם שהלכות מדרשיות הן הלכות בלי ציווי ועם מהות, ולכן הלמ"מ שאמורות להיות שונות בסוגן מהלכות מדרשיות, הן כנראה הלכות עם ציווי וללא מהות. ב. מעבר לזה, ההתייחסות המקובלת להלמ"מ היא שמדובר בהלכות שלא ניתנות להבנה מסברא.⁹⁸ בעצם, התייחסות זאת משקפת את העובדה שהלמ"מ היא רק ציווי וללא מהות. הרי הסברא עוסקת במהות של המצוה, היא הסבר מדוע נחוצה ומועילה המצוה, או מדוע מזיקה פעולת האיסור. אם כן, כאשר יש ציווי ללא מהות, בהכרח לא תהיה סברא שתוביל אליו. נציין כי אמנם כאשר יש מהות לא תמיד ניתן להבין אותה, אולם בהלכה שאין בה מהות, שם בודאי לא יהיה הסבר

97 בגמרא (מנחות כט ע"ב) ישנו מדרש העומד על נקודה זו בדיוק:

אמר רב יהודה אמר רב בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות אמר לפניו רבשי"ע מי מעכב על ידך אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות אמר לפניו רבשי"ע הראהו לי אמר לו חזור לאחורך הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים תשש כחו כיון שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו רבי מנין לך אמר להן הלכה למשה מסיני נתיישבה דעתו.

הגמרא עוסקת בהלכות שלא נכתבו ומגדירה אותן כהלכה למשה מסיני, ובכך מנמקת מדוע הן אכן לא נכתבו. ניתן לפרש שיש כאן קטגוריה של הלכות פחות מנומקות ומשום כך יש להן גוון של חידוש.

98 כפי שנראה להלן (בדיון על ספקות), מהרמב"ם נראה שהבין את ההלמ"מ כהלכה לא מובנת. ובכלל, רוב ככל ההלכות למשה מסיני (ראה רשימה ברמב"ם בהקדמת המשנה, וראה גם בשו"ת חוות יאיר סי' קצב) אכן נראות חסרות הסבר. אם כן, בנוסף למה שכתב הרמב"ם בהקדמתו שהלמ"מ היא תמיד הלכה שלא ניתן להגיע אליה בדרש או רמז מהמקרא, אנו מסיקים כאן שהלמ"מ היא גם הלכה שאין מאחוריה סברא.

ולא תהיה סברא שמבארת אותה. זוהי הלכה שרירותית (אולי טעמיה שייכים לעולמות אחרים).

האמנם זוהי שיטת הרמב"ם?

מן התמונה הזו עולה באופן טבעי ההסבר לקטגוריה ההלכתית התמוהה שהרמב"ם מגדיר. ראינו שלפי הרמב"ם הלכות מסוג 2 ו-3 הן הלכות דרבנן. כלומר מסורת או מדרש, כל אחד לחוד, מניבות הלכות דרבנן, אך הצירוף של שניהם מניב הלכות דאורייתא. כבר הרמב"ן תהה כיצד מתרחש הפלא הזה. כעת, לאור דברינו, ההסבר הוא פשוט: הלכה דאורייתא היא הלכה בעלת רכיב ציווי מפורש שיש מאחוריו גם מהות. לכן הלמ"מ, שהיא ציווי ללא מהות, היא הלכה מדרבנן. מאידך גיסא, הלכות מדרשיות, לגביהן חסר רכיב הציווי (שהרי הן אינן מופיעות בתורה ואין לנו מסורת עליהן) אך יש מאחוריהן מהות, גם הן הלכות דרבנן. אם כן, צירוף שני הרכיבים הללו, מסורת ודרשה, יוצר הלכה בעלת שני רכיבים, ציווי ומהות, ולכן זוהי הלכה הנחשבת אצל הרמב"ם להלכה מדאורייתא (כאילו שהיא כתובה במפורש).

לעיל דנו על מכניזם של חשיפה והרחבה, כבסיס לסיווג של ההלכות מסוג 1. הסברנו שכשיש מסורת היא מגלה לנו שהמדרש הוא חושף ולא מרחיב. כעת נראה לכאורה שאיננו נזקקים עוד להסבר זה. ההסבר שהצענו כאן לכאורה מאפשר לנו להגדירן כדאורייתא ישירות מצד התוקף, בלי להיזקק לשאלת המקור - אמנם המקור של הלכות אלו הוא מהחכמים, אך תוקפן הוא כשל הלכות דאורייתא. אך בכל זאת, הרמב"ם מתייחס להלכות אלו כהלכות דאורייתא, וכפי שראינו ביסודו המינוח הזה מתייחס אצל הרמב"ם למקור ולא לתוקף ואם כן לא די בהסבר שהצענו כעת העוסק רק בשאלת התוקף, ועלינו להראות שהלכות אלו נחשבות ככתובות בפירוש במקרא, ובכך להסביר שהן זכאיות לתואר "הלכות דאורייתא" גם מבחינת המקור. מבחינת התוקף הן זכאיות לתואר הזה בגלל ההסבר שהצענו כאן. שני הרבדים הללו קיימים במקביל.

הקדמה לבירור שאלת התוקף ההלכתי

התמונה שתוארה כאן עדיין אינה נוגעת להלכה, אלא רק למיון של הסוגים השונים של המצוות לפי הרמב"ם. עוד לא נגענו בשאלות התוקף עצמן. כפי שראינו למעלה, שאלות התוקף אמורות לנבוע בצורה כלשהי מן הסיווג של המקורות. כבר עמדנו על כך שלא הכרחי לפי הרמב"ם שלכל קטגוריה דרבנן יש אותו תוקף (כלומר המקור הדומה אינו בהכרח מצביע על תוקף דומה), אך בודאי שקיים קשר ביניהן. מה שנותר לנו לעשות בכדי להשלים את הרובד הראשוני של התמונה הוא להציע את מפת סוגי התוקף של סוגי ההלכות השונים. הקדמנו שקשה לדבר על מישור התוקף לפי הרמב"ם, שכן החלוקה לא נובעת ישירות מרמות חומרה. כפי שנראה כעת, החלוקה לפי הרמב"ם אכן אינה נוגעת לחומרה, אלא לאופי השונה של הקטגוריות השונות.

מפאת קוצר המצע, אנו נדון כאן בשאלת התוקף מהיבט אחד בלבד: דיני ספקות. הדיון הזה יהווה הדגמה לצורה בה יש לערוך את הדיון ביחס לכל אספקט הלכתי.⁹⁹ כל אספקט כזה צריך להידון לגופו, ולגבי כל קטגוריה הלכתית (הלמ"מ, דרשת יוצרות, דרשות סומכות) יש להכריע לפי אופייה. אין אפשרות לפי הרמב"ם לטעון טענה גורפת שתחול על שלוש הקטגוריות יחד: הלכה דרבנן היא פחות חמורה ולכן ספקה לקולא, או, לכן היא נדחית בפני כבוד הבריות וכדומה. השאלות האם ספקה לקולא, או האם היא נדחית בפני כבוד הבריות תוכרענה בכל אחת מהקטגוריות לפי קריטריונים ספציפיים ולא באופן גורף.

העמימות לגבי דיני ספקות בקטגוריות השונות

להלכה, ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא. כפי שהזכרנו לא פעם, זו אחת ההלכות המרכזיות אשר ממנה מקשים על דברי הרמב"ם בשני השורשים. הסיבה לכך היא שזוהי ההשלכה החדה והרווחת ביותר של ההבחנה המקובלת בין דאורייתא ודרבנן (מבחינת התוקף ההלכתי והחומרא). אולם, לפי דרכנו בהבנת שיטת הרמב"ם, החלוקה בין דאורייתא ודרבנן היא חלוקה שבסוג ולא חלוקה שבחומרא. אם כן, השאלה הראשונה שמתעוררת כאן היא מדוע בכלל

⁹⁹ פירוט נוסף ביחס לשאר האספקטים המבחינים בין הלכות דאורייתא ודרבנן ראה בספר רוח המשפט.

יש כלל גורף שספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא? האם כלל זה תקף גם בהלכות מדרשיות ובהלמ"מ? כפי שהרמב"ן מעיר שוב ושוב, וכפי שעולה גם מפסיקותיו של הרמב"ם עצמו, נראה שלא.

נמצאנו למדים שלפי הרמב"ם קיימת עמימות כלשהי, שכן ההלכות שהוא מגדיר כהלכות דרבנן מחולקות לכמה וכמה סוגים שונים, שחלקם מסווגים בדרך כלל כהלכות דאורייתא. כפי שמוכיח הרמב"ן, הלכות שנלמדות מדרשות ספקן לחומרא. לעומת זאת, כפי שראינו לעיל, לפי הרמב"ם (ראה פיהמ"ש בכלים ובמקוואות) בספק הלמ"מ הולכים לקולא. בהלכות דרבנן רגילות (גזירות, תקנות ומנהגות) ודאי שספקן להקל. מהי החוקיות במפה הסבוכה הזו? כיצד זה מתקשר לחלוקות הקודמות שהוצגו כאן?

שיטת הרמב"ם עצמו בדיני ספקות

ראשית, כאן המקום לחזור ולהזכיר ששיטת הרמב"ם היא שספק דאורייתא לחומרא הוא עצמו דין מדרבנן. וזו לשונו (הלכות טומאת מת, פ"ט הי"ב):

דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן שהן משום ספק הרי הן של דבריהן, ואין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאה ודאית. אבל כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלות אסורות בין בעריות ושביתות אין חוששין להן אלא מדברי סופרים כמו שביארנו בהלכות איסורי ביאה ובכמה מקומות. [ואע"פ כן דבר שחייבין על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה, שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי, כמו שביארנו בהלכות שגגות].

התוספת בנוסח ההלכה שמופיעה בסוגריים שנויה במחלוקת גדולה בין מפרשי הרמב"ם, ובנוסחאות השונות. רבים דחו אותה משיקולים שונים. למשל, איך יתכן שהרמב"ם כאן כותב שבכרת ספקו אסור, כשהוא עצמו מונה כאן את שבת ועריות בתוך דבריו? מעבר לכך, בכל המקורות המקבילים בלשונות הרמב"ם (כמו איסורי ביאה פ"ח הי"ז, כלאים פ"י הכ"ז ושאר אבות הטומאות ריש פט"ז) אין רמז לחילוק הזה, והכלל שכל הספקות הם מדבריהם מובא באופן גורף. על כן, נראה שאין יסוד של ממש לנוסחה זו, על אף שהיא מובאת בכס"מ על אתר ובעוד

אחרונים, וגם במהדורת פרנקל קבע אותה בנוסחתו.¹⁰⁰ די ברור שעיקר המוטיבציה לקבוע את התוספת הזו כנוסחא הנכונה ברמב"ם היא משיקול הלכתי, ולא משיקולי נוסח. משיקולים הלכתיים הכרחי לומר כי בספקות דאיבע איסורא הולכים לחומרא מן התורה, שהרי כפי שפסק הרמב"ם עצמו (רפ"ח מהל' שגגות), בספקות דאיבע איסורא חייבים להביא אשם תלוי, ואם האיסור הוא רק מדרבנן הרי קרבן כזה יהיה בגדר חולין בעזרה. על כן ברור מדוע מפרשים הרמב"ם רצו להבין שכוונתו בתוספת הנוסח היא לחלק בין ספק דאיבע איסורא, שלגביו גם הרמב"ם מודה שספקו לחומרא מן התורה ולכן אפשר להביא עליו אשם, לבין ספק דלא איבע איסורא, ששם החובה להחמיר היא מדרבנן.¹⁰¹ אולם אפילו לפי הגירסה המתוקנת שבסוגריים, חילוק זה לא נאמר כאן. להלן נראה שהאילוץ ההלכתי הזה אינו בעייתי כלל ועיקר, וניתן להמשיך ולהחזיק בתפיסה שהחובה להחמיר בכל הספקות היא מדרבנן, והנוסחא המקורית של הרמב"ם אכן נכונה וקוהרנטית.

נחזור כעת לקושיה על הרמב"ם. אם אכן החובה להחמיר בספקות היא רק מדרבנן, כי אז הקושיה על הרמב"ם כבר פחות קשה, שכן יתכן שחכמים משיקולים שונים (כגון רצון להעמיק את ההבחנה בין תורה שבכתב ותורה שבע"פ, כפי שמצדד הרמב"ן בהשגותיו לשורש הראשון, להסביר ברמב"ם את הכלל "ספק דרבנן לקולא") יצרו כלל שכל ספק דרבנן לקולא וכל דאורייתא לחומרא. אולם זה כנראה לא נכון. ראינו ברמב"ם שבקידושי כסף הולכים בספקות לחומרא (ראה, למשל, פ"ג ה"כ מאישות). מעבר לכך, הרמב"ן מאריך להוכיח מכמה וכמה סוגיות שבספק בהלכה מדרשית הולכים לחומרא. קשה להאמין שהרמב"ם יחלוק על כך הלכתית, וכפי שהזכרנו גם לא רואים זאת באופן ברור בשום מקום בפסקיו. על כן, עלינו לחפש הסבר שתלוי בסוג ולא באפיון החיצוני הכללי, כפי שכבר הזכרנו שיש לעשות בשיטת הרמב"ם.

נשוב ונזכיר את גבולות הדיון. הלכות שכתובות במפורש בתורה, ברור שספקן

100 ראה דיון במהדורת פרנקל בילקוט שינויי נוסחאות, שהביאו שאין לגרסה זו מקור. נראה שהם העדיפו אותה בגלל השיקולים ההלכתיים שיידונו להלן, אך כפי שנראה אין בהם ממש. ואכן, במהדורות הרב קאפח ומפעל משנה תורה (שיצאו על פי כתי"ל) המוקף בסוגריים אינו קיים.

101 ראה שב שמעתתא שמעתתא א פרקים א-ב, בשו"ת מהרי"ט יו"ד סי' א, פמ"ג יו"ד סי' קי שפ"ד סק"ד, ושם דיני ס"ס סקכ"ה, ועוד.

להחמיר. מאידך, תקנות וגזירות ברור שספקן לקולא. לגבי הלכות מדרשיות הערנו שכנראה הרמב"ם יסכים שספקן לחומרא על אף שהן קרויות אצלו "דברי סופרים", ולגבי הלמ"ם יש כמה ראיות מדבריו שספקן לקולא. מכאן והלאה נציע הסבר לתמונה המורכבת הזאת, ובכך נשלים את הדיון בתוקפן ההלכתי של סוגי ההלכות השונים.

היסוד הראשוני: האם במצב של ספק יש המראה של הציווי?

כדי לקשור את דיני הספקות לתמונה שתוארה למעלה, נקדים את מה שכתבו כמה אחרונים (ראה בביאורו של הגרש"ז אויערבאך לשב שמעתתא, שמעתתא א, שהובא גם במאמר לשורש הראשון. הגרש"ז מניח ששיטת הרמב"ם היא כהבנת הרמב"ן בו בשורש הראשון, שכל עבירה דרבנן היא למעשה עבירת לאו דאורייתא ("לא תסור").¹⁰² אם כן, עלינו להסביר מדוע ספק באיסורים אלו אינו לחומרא (זו היתה קושיית הרמב"ן בשורש הראשון)? נזכיר כי הדיון שם עוסק רק בתקנות גזירות ומנהגות, כלומר באיסורים שבאופן מסורתי נחשבים כאיסורי דרבנן.

הגרש"ז מקדים ומסביר שלהלכות דרבנן יש אופי שונה מהלכות דאורייתא. ראינו למעלה שבהלכות דאורייתא ישנו גם מימד של ציות ומרד, וגם מימד מהותי-תוכני. לעומת זאת, באיסורי דרבנן, טוען הגרש"ז, ישנו רק מימד המרד והציות לציווי, ללא היבט תוכני. לשון אחר: עוף בחלב אינו אסור מצד עצמו, לפחות לא מדאורייתא, שהרי אחרת איסורו היה איסור תורה רגיל. כל החובה שלנו לא לאכול עוף בחלב נובעת מכך שיש חובה לציית לתקנות חכמים. מי שעובר ואוכל מרד בסמכות חכמים אך לא עשה מעשה שאינו ראוי מצד עצמו.

המקור לתפיסה זו הוא דברי בעל נתיה"מ (סי' רלד סק"ג), אשר קובע כי העובר על איסורי דרבנן בשוגג אינו צריך לעשות תשובה מפני שהוא כלל אינו צריך כפרה.¹⁰³ הוא מסביר זאת בכך שמי שעבר בשוגג על הציווי אינו יכול להיחשב כמורד, שכן מרד הוא פעולה נגד הציווי, ואיש זה כלל לא ידע שכנגד מעשהו יש ציווי. אם בהלכות דרבנן אין מימד מהותי אלא רק ציות לציווי, כפי שראינו, אזי כאשר הוא

¹⁰² שם ראינו שזו אינה כוונת הרמב"ם, אך הנחה זו אינה חשובה לצרכינו. מטרתנו כאן היא רק להשתמש בסברא שמעלה הגרש"ז בתוך הדיון.
¹⁰³ דברים אלו אינם מוסכמים על כל הפוסקים, ואכמ"ל.

עובר עליהן בשוגג הוא לא עושה שום דבר רע. אין כאן מרד שכן הוא לא יודע על קיומו של ציווי, ואין כאן מעשה לא ראוי מצד עצמו, שכן איסורי דרבנן אין בהם רע מהותי מצד עצמם.

מוסיף הגרש"ז ואומר שתופעה דומה מתרחשת במצב של ספק. כאשר אנחנו מצויים בספק, הרי יש כאן ספק ציווי. אולם מי שנוהג לקולא במצב של ספק אינו נחשב כמורד (בדומה למה שראינו לגבי עבריין בשוגג). ספק מרד אינו מרד. ומכאן, שבאיסורי דרבנן, להבדיל מאיסורי תורה, אם אדם מצוי במצב של ספק הוא יכול לעבור את העבירה, שכן אין כאן מרד וגם לא בעייה מהותית (שהרי באיסורי דרבנן אין בכלל מימד מהותי).

כל זאת לגבי איסורי דרבנן. כעת נמשיך את קו המחשבה הזה, ונשאל - מדוע ספק דאורייתא הוא לחומרא? הנחתנו למעלה היתה שלפי הרמב"ם יש בהלכות דאורייתא שני רכיבים: גם מהותי וגם ציות לציווי. מי משני אלו הוא הגורם לדין שבספק דאורייתא יש ללכת לחומרא?

מתוך סברת הגרש"ז ניתן להוכיח באופן ברור שהגורם לחובה להחמיר הוא רק המימד המהותי שבמצוה. כאשר אנחנו מצויים בספק דאורייתא, אזי הציווי אינו קיים, שהרי ראינו שבמצב של ספק אין איסור של אי ציות. מה שנותר הוא המהות, כלומר החשש שאם אכן יש כאן איסור אנחנו נעבור על המהות המקורית (שנפגום, או נקלקל),¹⁰⁴ ולכן בספק עלינו להחמיר. לדוגמה, אם יש לפני חתיכת בשר ואני מסופק האם מדובר בבשר חזיר או בבשר פרה, מוטל עלי להחמיר מפני החשש שמא באמת זהו חזיר. הבעיה היא המהות, כלומר הפגם שבאכילת חזיר, ולא המרד נגד הציווי.

הסבר למפה הכללית לפי הרמב"ם: ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן

כעת נוכל להסביר את המפה המורכבת של הרמב"ם. ראשית, לפי דברינו יוצא שהחובה להחמיר בספקות היא עצמה חובה שאין עליה ציווי בתורה. החובה

104 אנו מניחים כאן שבאיסורי ספקות אין רובד נוסף עצמאי, מעבר לחשש לעבור על האיסור המקורי. לדוגמה, בספק בשר בחלב יש איסור וחייבים להחמיר. אולם האיסור אינו איסור עצמאי של יכניסה לבית הספקי, אלא חשש שמא נעבור על איסור בשר בחלב. ראה לנושא זה שערי יושר שער א.

להחמיר במצב שאנחנו בספק האם יש כאן בשר בחלב, אינה נובעת מהציווי שאוסר אכילת בשר בחלב, שהרי הציווי שמלווה את ההלכה הזו אינו מחייב במצב של ספק, ומי שעובר ואוכל אינו נחשב מורד נגד הציווי (כסברת הגרש"ז).¹⁰⁵ כעת נוכל לראות מדוע החובה להחמיר בספקות דאורייתא לפי הרמב"ם היא עצמה חובה דרבנן. בשיטת הרמב"ם ראינו שחובה ללא ציווי (כלומר חובה שאינה כתובה בתורה) אינה חובה דאורייתא, אלא היא קרויה "דברי סופרים". אם כן, שיטת הרמב"ם הידועה, שספק דאורייתא לחומרא הוא עצמו עיקרון מדרבנן, נוצרה באופן טבעי מהניתוח שלנו כאן. כבר כאן מתחילה להשתקף הקוהרנטיות של שיטת הרמב"ם.

דווקא כעת חשוב להדגיש שבשיטת הרמב"ם בכלל, ובפרט כאן, כאשר אנו אומרים שזוהי חובה "מדרבנן", אין כוונתנו לתוקף או לרמת חומרה, אלא אך ורק לסוג. החובה להחמיר יכולה להיתפס כחובה גמורה (מה שקרוי בד"כ, לא בשיטת הרמב"ם, תוקף "דאורייתא"), כמו לפי שאר שיטות הראשונים שמבינים שתוקפה הוא מדאורייתא. כפי שראינו, הרמב"ם אינו מתייחס למונחים "דאורייתא" ו"דרבנן" כמתארים תוקף אלא רק מקור, ולכן הסיווג שלו הוא שונה. ההתייחסות ההלכתית של הרמב"ם, מבחינת חומרתה של החובה הזו, אינה בהכרח שונה משל כת הראשונים הסוברת שהחובה להחמיר היא מן התורה.

בחזרה להבחנה בין "איקבע איסורא" ל"לא איקבע איסורא"

ברור שלאור דברינו כאן אין מקום לחלק בין סוגי הספקות השונים. כל ספק דאורייתא (איקבע או לא איקבע איסורא) הוא לחומרא מדרבנן. כזכור, הקושי שהביא את המפרשים לחלק בין שני סוגי הספקות הללו נגע לקרבן האשם. שאלתם על הרמב"ם היתה איך מביאים אשם תלוי על ספק של איקבע איסורא אם החובה להחמיר בספק כזה היא רק מדרבנן?

כפי שראינו, באמת אין חובה מדאורייתא להחמיר בספקות, גם באיקבע איסורא, ובכל זאת מי שלא החמיר במצב של ספק דאיקבע איסורא חייב להביא אשם תלוי ואין זה נחשב חולין בעזרה. הסיבה לכך היא שקרבן אשם מובא גם כאשר אין

¹⁰⁵ ובהנחה הנ"ל שאין מקור מיוחד מן התורה לאיסור ספקות (בודאי לפי הרמב"ם, שלשיטתו זוהי רק חובה מדרבנן).

בכלל חטא.¹⁰⁶ דוגמה לדבר הוא אשם שפחה חרופה, שלהלכה אין כלל לאו על מי שבא עליה,¹⁰⁷ ובכל זאת הוא חייב להביא על כך אשם שפחה חרופה. מעבר לכך, התוספות (כריתות יז ע"ב ד"ה 'מדסיפא') כתבו שגם בספק ספיקא חייבים להביא אשם תלוי, והרי בספק ספיקא ודאי אין חובה להחמיר אף מדרבנן. האחרונים אכן תמהו על התוס' בזה,¹⁰⁸ אך לדברינו לא קשה על תוס' מאומה, שכן קרבן אשם בא גם ללא חטא כלל.¹⁰⁹

מדברינו עולה שלשיטת הרמב"ם ספק דאורייתא לקולא מדאורייתא והחייב להחמיר הוא רק מדרבנן, הן באיקבע והן בלא איקבע איסורא. ובכל זאת כשאיקבע איסורא יש חובה להביא אשם. ובכך הסתלק האילוף לדחוק ברמב"ם ולחלק חילוק שהוא עצמו כלל אינו עושה, ובודאי אין סיבה לשנות את הגירסא בדבריו.

ספק בהלכות "דרבנן" לפי הגדרת הרמב"ם

עד כאן עסקנו בהשלכות שישנן לתמונה זו ביחס להלכות הנחשבות באופן מסורתי להלכות דרבנן. מה באשר להלכות מדרשיות (סוג 3) והלמ"מ (סוג 2)? בכך נעסוק כאן.

ביחס להלכות מדרשיות ראינו למעלה שיש בהן רק רכיב של מהות ללא רכיב של ציווי. אם כן, במצב של ספק ביחס להלכה שנלמדת מדרשה, יש לנו רק ספק מהות, שכן מראש בהלכות אלו אין בעיה של ציווי. אולם, כפי שהוכחנו למעלה, ספק ביחס למהות מחייב ללכת לחומרא בדיוק כמו בהלכה דאורייתא רגילה. שהרי במצב של ספק, הרכיב של הציות בין כה וכה נעלם, גם בהלכה דאורייתא רגילה, והסיבה להחמיר היא רק בגלל הבעיה של המהות. אם כן, גם בהלכות מדרשיות, על אף שהרמב"ם מגדיר אותן כהלכות דרבנן, הדין בספק יהיה ללכת

106 לפירוט רב בעניין זה, ראה מאמרו של מ. אברהם, מהו אשם, מגל טו, תשס"ז.

107 אלא אולי לאו ד"לא תהיה קדשה", וגם בזה נחלקו הראשונים. ראה למשל במנ"ח מצוה רסו ועוד.

108 ראה שער המלך טומאת מת פ"ט הי"ב ד"ה 'הנה', בלח"מ פ"ח משגגות ה"ב ובהתייחסויות בספר המפתח במהדורת פרנקל.

109 אמנם הלח"מ בפ"ח משגגות ה"ב כותב שהרמב"ם חולק על תוס' בזה, וראה דחיית דבריו במאמר הנ"ל.

לחומרא, שכן מבחינת רכיב המהות הן כמו הלכות דאורייתא רגילות. הרי לנו השלכה של החלוקה אותה עשינו בין המונח "דרבנן" בהקשר של המקור, לבין משמעותו בהקשר של התוקף. כעת כמובן לא קשה מאומה על הרמב"ם מן המקורות שמביא הרמב"ן, שמהם עולה שספק בהלכות מדרשיות הוא לחומרא. אלו הן הלכות דרבנן שספקן הוא לחומרא.

מה באשר להלכה למשה מסיני?¹¹⁰ כאן הדבר תלוי כיצד אנו מבינים את המשמעות של הלמ"מ. הצגנו לעיל שני כיוונים בביאור מהותה של הלמ"מ. לפי הכיוון הראשון, להלמ"מ אין ציווי ויש רק מהות. לפי זה די ברור שספקה יהיה לחומרא, כפי שראינו לגבי הלכה מדרשית שספק מהות לחומרא. אבל ראינו שסביר יותר שבהלמ"מ יש רק ציווי ולא מהות, ולפי זה ספק בהלמ"מ הוא אכן לקולא, כפי שכותב הרמב"ם.

אמנם, מקובל על כל הפוסקים שספק בהלכה שהיא הלמ"מ הוא לחומרא. יוצא הדופן היחיד הוא הרמב"ם, שבשיטתו מצינו מחלוקת בין המפרשים ביחס לדין של ספק הלמ"מ. מחד, סוברים רוב מפרשיו שספק הלמ"מ הוא לחומרא.¹¹¹ אולם המעיין בפיהמ"ש למסכת מקוואות ולמסכת כלים שהבאנו לעיל, יראה שספק בהלמ"מ הוא לקולא. נשוב ללשון הרמב"ם במקוואות:

ואמרו "מפני שהיא מן התורה" רוצה לומר עיקר חיוב הטבילה במקוה מים. ולשון התוספתא כזית מן הנבלה וכעדשה מן השרץ ספק יש בהן כשעור ספק אין בהן כשעור ספקו טמא, שכל דבר שעיקרו מן התורה ושעורו מדברי סופרים ספקו טמא. וכבר בארנו שאין זה סותר למה שאמרו שעורין הלכה למשה מסיני, לפי שכל שאינו בכתוב קורין אותו דברי סופרים.

הרמב"ם כאן קובע שבספק בהלכה מן התורה ששיעורה הוא מדברי סופרים (=הלמ"מ) אזלין לחומרא, רק מפני שיש לה עיקר ויסוד מדאורייתא. מכאן עולה בבירור שבהלכה שכל כולה מהלמ"מ ספקה לקולא. וכן איתא ברמב"ם הל' שחיטה פ"ה ה"ג (וע"ש גם ברמ"ך ושאר הנו"כ שם, ובריב"ש סי' קסג).

110 לגבי ספק בהלמ"מ, עיין גם באנציק"ת ע' 'הלכה למשה מסיני' הערה 182 ועוד.
111 ראה יד מלאכי, כללי הרמב"ם אות ז, מגיד משנה בריש הל' אישות, מגילת אסתר בדבריו כאן עמ' ס ועוד.

מבט כללי על מהותו ותוקפו של מדרש ההלכה

אמנם בהלכות טומאת מת פ"ב ה"י, בדיון על עצם כשעורה שמטמא במגע ובמשא, כותב הרמב"ם:

טומאת עצם אחד הלכה מפי השמועה, לפי שנאמר: "וכל הנוגע בעצם", למדו מפי השמועה אפילו עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא. ולפי שטומאתו הלכה, הרי הוא דין תורה ולא מדברי סופרים.

לכאורה נראה מכאן שהרמב"ם סובר שספק בהלמ"מ הוא לחומרא (עי' כס"מ ושאר נ"כ שם, ובתוי"ט אהלות פ"ז מ"ג). אמנם יש לדחות שהרמב"ם מדבר על מושג שונה ("הלכה" או "מפי השמועה", ולא הלמ"מ).¹¹² מעבר לכך, יתכן שמכיון שדיני טומאת מת מצויים בתורה, והדרשה רק מפרשת את השיעור, הרי זה דומה למה שראינו לעיל בפיהמ"ש במקוואות, שדבר שיסודו בתורה ושיעורו מהלכה הוא דאורייתא ויש להחמיר בספקו.

בתבונה יסודית זו ניתן ליישב הרבה מקושיות הרמב"ן, שהוכיח מכמה מקומות בש"ס שהלמ"מ נחשבת כדאורייתא וספקה לחומרא. המינוח 'דאורייתא' אינו קשה על הרמב"ם, שכן הוא מציין תוקף ולא מקור. לדברינו, חומרת ההלכה, כלומר שספקה לחומרא, אינה בהכרח חומרה אלא סוג. ספק בהלמ"מ שמפרשת הלכות קיימות אכן יהיה לחומרא, שכן אלו הלכות שנכללות בכתוב. במקרים אלו ההלמ"מ היא פרשנית ולא מחדשת.

לדוגמה, הרמב"ן (בהשגותיו לשורש הראשון עמ' כב) מביא מסוגיית הגמרא (קידושין לט ע"א), וכותב כך:

והלכו בדברים שהם הלכה למשה מסיני להחמיר בהן כשל תורה. כמו שאמרו בפרק ראשון של קידושין: ערלה בחו"ל הלמ"מ. והקשו: והתניא ספק ערלה בארץ אסור ובסוריא מותר? לומר שאם היה הלכה למשה מסיני היה ספיקה אסור.

לדברינו כאן אפשר ליישב ולומר שכאן ההלמ"מ מחדשת פרט בדיני ערלה, ולכן ספקה צריך להיות לחומרא.¹¹³ ועיין עוד בדברי הרמב"ן לשורש הראשון (עמ')

112 הרנ"א רבינוביץ, מפי הקבלה מפי השמועה, סיני נח, תשנ"ה, עמ' כו, וכן בספרו הנ"ל, עיונים במשנתו של הרמב"ם. ראה גם בהקדמת הנצי"ב להעמק שאלה, שנקראת "קדמת העמק".

113 אמנם את זה כבר העירו האחרונים, וצידדו שיש כאן איסור ודאי ולא מספק (וראיה לכך שההלכה עצמה נוקטת גם שספק בארץ אסור, אף שערלה בארץ הוא ודאי מה"ת, ולכן פשיטא שספקה לחומרא). ויש לדחות, ואכ"מ. ראה, לדוגמה, בשב שמעתתא, ש"א פ"ב ובפירושים

כד) שהביא עוד ראייה מן הדרוש שביומא כח ע"א, וגם את זה יש לדחות בצורה דומה.¹¹⁴

לפי הבנת היד מלאכי, ספק הלמ"מ לפי הרמב"ם הוא לחומרא. נראה שהוא סבור שבהלמ"מ יש מהות, ולכן בספק עלינו להחמיר, כמו בהלכות רגילות מדאורייתא. לפי זה, הלמ"מ תהיה ממש כמו הלכות מדרשיות לעניין ספקות. אולם לפי הפיהמ"ש שהבאנו וכן מהעולה מהל' שחיטה, המסקנה היא שלפי הרמב"ם ספק הלמ"מ הוא לקולא. אם כן, הוא לומד שבהלמ"מ אין מהות אלא רק ציווי. לכן אנחנו מקילים בספק, שכן ספק בהלכה שיש בה רק ציווי הוא לקולא (כי מספק אין זה נקרא מרד בציווי).

ומה לגבי הלכות מסוג 1, שלגביהן יש גם ציווי וגם מהות? נראה ששם הדין יהיה בדיוק כמו הלכות דאורייתא (כלומר כאלו שכתובות בפירוש בתורה). במצבי ספק במקרים אלו נותר ספק לגבי הרכיב המהותי, ולכן יהיה עלינו להחמיר. לכן הלכות אלו נחשבות כהלכות דאורייתא, כמו ההלכות הרגילות שכתובות בתורה עצמה.

סיכום

ראינו שאצל הרמב"ם לא קיים כלל גורף בדיני ספקות. לא "ספק דאורייתא לחומרא" כמו גם לא "ספק דרבנן לקולא". המושגים "דאורייתא" ו"דרבנן" אצל הרמב"ם אינם מתארים תוקף וחומרה, אלא פשוט סוג שונה של הלכות (שכל אחד מהם מתפצל לכמה מינים). לכן, לגבי דיני ספקות יש לדון בכל אחד מהסוגים של ההלכות "דרבנן" לגופו, ולא באופן גורף לפי מקור ההלכות.

הלכות שיש עבורן מקור בתורה, פירוש הדבר הוא שיש לגביהן ציווי. לעומת זאת, הלכות ללא מקור בתורה, כמו הלכות מדרשיות (סוג 3), אין לגביהן ציווי (אלא אם הן הלמ"מ - סוג 2). כפי שראינו, כל זה מקרין על דיני ספקות, הנקבעים באופן הבא: "ספק מהות לחומרא" ו"ספק ציווי לקולא". אלו שני הכללים שמחליפים את הכללים המקובלים "ספק דאורייתא לחומרא" ו"ספק דרבנן לקולא". ראינו שיש הלכות מדרבנן שאנו חייבים להחמיר בהן, כי יש להן היבט מהותי, כמו

השונים שם.

114 ראה בהקדמה כוללת לבעל הפמ"ג וכן לב שמח בדבריו לשורש זה שמסבירים את הדברים לאור חילוק זה.

הלכות מדרשיות. לעומת זאת, יש הלכות דרבנן שאנו מקילים בהן, מכיון שהן כוללות אך ורק ציווי, ולא מהות. לגבי הלמ"מ ראינו שני צדדים שבאים לידי ביטוי בעמימות לגבי דיני ספקות בהלמ"מ, אולם מהרמב"ם בשני מקומות לפחות נראה שהוא מבין שספקן לקולא, כלומר שהלמ"מ היא הלכה עם ציווי ללא מהות, וכאמור הוא סובר ש"ספק ציווי לקולא".

תשובת שואל ומשיב - השוואה לדברינו

בשו"ת שואל ומשיב, מהדורא שתיתאה, שאלה נא, כתוב:¹¹⁵

לפי עניות דעתי היה נראה דבר חדש, דגם הרמב"ם סבירא ליה דכל הספיקות הן מן התורה, ואין ביניהם אלא שינוי השם. דכבר נודע מה שהשריש רבינו הגדול דכל דבר שאינו מפורש בתורה נקרא אצלו "דברי סופרים", אף שבאמת דינו כדין תורה לכל דבר, וכמו שכתב בשורשיו שורש ב ובזהר הרקיע ומגילת אסתר ביארו את הדבר, וכ"כ המ"מ פרק א מאישות דהרמב"ם קורא קידושי כסף "מדברי סופרים" אף שדינו כדין תורה לפי שלא מבואר בפירוש בתורה עיין שם...

ולפי זה גם כאן נהי דספיקו מן התורה לחומרא אבל אינו מבואר בתורה על כל פנים דניזל לחומרא מן התורה. ועל כן כתב רבנו דאינו אלא מדברי סופרים, שזה נקרא אצלו "מדברי סופרים"...

ולפי זה שפיר כתב רבנו בפ"ח מאיסו"ב הט"ז ובכלאיים ובטומאת מת הנ"ל דאינן אלא מדברי סופרים, היינו לענין שם אינו נקרא אלא מד"ס, אבל הדין דין תורה לכל דבריו. ומעתה מבואר היטב הנוסחא זו שכבר השריש רבינו בשורשיו שם דכל שמצינו שחז"ל קראוהו "דברי תורה" נקרא דברי תורה, אף שלא מבואר במקרא. אם כן, מכל שכן בדבר שחייב אשם תלוי שמצינו בהדיא בקרא שחייבו התורה אשם תלוי, אם כן שוב דין תורה נקרא גם כן, והוה ליה דבר תורה ממש, וזה ברור. ואם כן, איפוא, נסתרו כל הבנינים והקושיות והסתירות שהקשו לרבנו מכמה מקומות, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר. ודוק היטב כי היא הערה חדשה.

115 מקור זה הראה לנו ר' מנחם טייטלבוים. תודתנו לו.

בקטע זה ישנו סיכום שמתייחס כמעט לכל העקרונות עליהם דנו כאן, על כן נבחן אותו בפירוט מה. ראשית, בעל השו"מ קובע שאצל הרמב"ם המונח "דאורייתא" פירושו: מצוי בתורה, וכפי שהוכחנו לעיל. לאחר מכן הוא מניח, כמו שהבינו רוב ככל המפרשים, שדברי סופרים לפי הרמב"ם הוא ביטוי למקור של ההלכות ולא לתוקף ההלכתי שלהן. גם זה הולך כפי דרכנו, ולמעשה הוא מוכרח, שכן אם ההבחנה אינה בין רצון ה' לרצון חכמים אלא בין המצוי בתורה למה שאינו מצוי בה, כי אז ברור שההבחנה אינה הבחנה של תוקף וחומרה כדעת שאר הראשונים, אלא זוהי הבחנה של סוג.

בעל השו"מ מוסיף שהתוקף של הלכות אלו הוא מדאורייתא. זה כבר לא כדברינו, שכן אנו ביארנו שלפי הרמב"ם אין כלל חלוקה לפי התוקף, וכל נפ"מ צריכה להידון לגופה. ההבחנה בין דאורייתא ודרבנן היא הבחנה שבמקור, והתוקף נקבע באופן פרטני בכל הקשר. מכאן השו"מ מסיק שניתן להסביר גם את קביעת הרמב"ם שהדין להחמיר בספק דאורייתא הוא עצמו "מדרבנן", שהרי אצל הרמב"ם המונח "דרבנן" אינו מציין תוקף אלא מקור. אם כן, גם קביעה זו מתייחסת רק למקור ולא לתוקף. זה ודאי נכון גם לדרכנו.

הוא מסיים בכך שלמעשה תוקף החובה להחמיר בספק דאורייתא הוא מדאורייתא, ומה שהוא קרוי "דברי סופרים" זה רק לענין המקור. אלו הם ממש דברינו לעיל, שאכן החובה להחמיר מקורה הוא "מדברי סופרים", מפני שהיא עצמה אינה מופיעה בתורה, ותוקפה נדון בכל מקום לגופו. השו"מ כמובן מניח כהתשב"ץ, שתוקפן של כל ההלכות האלו הוא מדאורייתא, ובזה נטינו מדרכו, שכן אנו מסבירים שלפי הרמב"ם אין בכלל מושג של תוקף גורף, אלא בכל הקשר יש לדון לגופו (את הבחנתנו בין הלמ"מ לבין הלכות מדרשיות, הוא כנראה לא יוכל לקבל).

בסופו של דבר הוא גם מניח שאשם תלוי בא על חטא, ומכאן הוא מוכיח שהדין להחמיר הוא מדאורייתא. אולם כפי שכבר הערנו זה כלל לא הכרחי, ואשמות באים על קלקול (=מהות) ולא על חטא (=מרידה בציווי).

המשך הסיכום

לאחר שראינו את היישום של דברינו בביאור שיטת הרמב"ם על נושא הספקות, היה עלינו לעבור על כל שאר המקומות בהם נעשית הבחנה הלכתית בין דאורייתא ודרבנן, ולראות כיצד זה מוסבר לפי הרמב"ם ברובד המהותי, ללא שימוש במושגים גורפים של תוקף וחומרה. בכל הקשר כזה עלינו למצוא הסבר מהותי לכלל ההלכתי הנדון, לפי המהות של הדינים המעורבים בתהליך (ולאו דווקא לפי חומרתם). בכל המקרים הללו יש מקום לחלק בין הסוגים השונים של הלכות דרבנן, הכל לפי העניין.

כמה וכמה סעיפים כאלו נמנו בהשגות הרמב"ן על הרמב"ם בשורש הראשון (עמ' יח-כד). הרמב"ן שם מביא את כל המקומות שבהם חכמים עושים חילוק בין הלכות דאורייתא ודרבנן. כאמור, כאן לא נוכל להיכנס לכל הנושאים הללו, ונסתפק בדוגמה שניתנה כאן לגבי דיני ספקות.

פרק ז. סיכום

פתחנו את המאמר בשאלת היחס בין הלכות הנלמדות מדרשות ובין הלכות המפורשות בתורה. לאחר הבחנה בין סוגים שונים של דרשות ומקורות שונים להלכות (מפשט הפסוקים ועד דרשות סומכות או יוצרות, דרך הלכה למשה מסיני, והשוואתן להלכות שהן בודאי מדרבנן) ראינו כי קשה עד בלתי אפשרי לקבוע בשיטת הרמב"ם בשורשנו וברחבי כתביו, האם ההבדלים בין המקורות השונים באים לידי ביטוי בשאלת תוקפן של ההלכות באופן עקבי או לא. מצאנו שאצל הרמב"ם ישנן יותר מאשר שתי אפשרויות - כתוב בתורה או לא כתוב. יתכן מצב ביניים של דרשות המרחיבות דיני תורה. את ההגדרה המוחלטת 'דאורייתא' שומר הרמב"ם לדינים המפורשים בתורה, אך גם דינים אחרים אינן 'מדרבנן'.

הצענו לוותר על הדילמה - האם יש כאן שאלה של מקור ההלכות בלבד או גם של תוקפן ההלכתי, מתוך הבנה שהרמב"ם כלל אינו מגדיר זאת כשתי שאלות נפרדות, שכן שהוא עוסק אך ורק בשאלת המקור ואינו סבור שיש עקרון אחיד היוצר קטגוריות בעלות תוקף הלכתי נבדל זו מזו. כאשר הרמב"ם נצרך לקבוע תוקף הלכתי להלכה מסוימת, הוא יעשה זאת על בסיס ההיגיון ולא על בסיס חלוקה לקטגוריות. כך למשל הוא יגזור את ההשלכה ההלכתית על בסיס החלוקה בין ציווי ללא סברא מובנת, לסברא ללא ציווי ברור, וביניהן להלכה שיש בה את שני הרכיבים גם יחד. תפיסתו של הרמב"ם בשאלת החלוקה בין דאורייתא לדרבנן אינה דיכוטומית, אלא מפזרת קטגוריות ביניים רבות על ציר ששני קצותיו הן פשטי הפסוקים מחד, ותקנות חכמים מאידך, וכל היתר ביניהן.

נספח א: פרדוקס הערימה: בין חקיקה לפרשנות

מבוא

בפרק זה אנו סוטים מעט מן הדיון בשורש עצמו, ועומדים על נקודה משותפת לשני השורשים שלמדנו עד כה. נקודה זו היא בעלת חשיבות הלכתית ומשפטית רבה מאד, באשר היא יכולה להאיר כמה בעיות עכשוויות שנוגעות ליחס בין חקיקה לבין פרשנות. ובכל זאת, בגלל קוצר היריעה נסתפק כאן בהערות קצרות בלבד.

השורש הראשון

בשורש הראשון עמדנו על נקודה תמוהה שעלתה מתוך התייחסותנו של הרמב"ם למצוות "די מחסורו". הרמב"ם שם תקף את בה"ג על כך שהוא כלל את המצוה להלביש ערומים במניינו, בעוד שהיא כלולה במצוות צדקה הכללית (שנלמדת מהפסוק "די מחסורו אשר יחסר לו"). לכאורה נראה מכאן שהרמב"ם תופס את המצוה להלביש ערומים כמצוה דאורייתא, והוא שואל מכוח כלל אי מניה שמבוסס על כפילות (שמתואר בשורש השביעי). אך תמהנו על כך שהרמב"ם כולל את המתקפה הזו בדבריו בשורש הראשון, שהרי שם הוא עוסק בשאלה האם למנות מצוות דרבנן, וזו לא השאלה הנדונה במצוות הלבשת ערומים. על כורחנו המסקנה היא שהרמב"ם רואה את המצוה להלביש ערומים כמצוה דרבנן, על אף שיש בה קיום של מצוות עשה דאורייתא. זה מזכיר לנו את ההלכה הידועה של הרמב"ם ברפ"ד מהל' אבל, שם הוא כותב:

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעודם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות.

הסתירה גלויה לעין כל: מחד, המצוות המנויות כאן הן "מדברי סופרים", ומאידך

יש בהן קיום של מצוות עשה מן התורה "ואהבת". כיצד זה יתכן? המסקנה היא שהרמב"ם מוכן לקבל יישומים מסויימים של מצוות דאורייתא בתוקף של מצוות דרבנן.¹¹⁶

למעשה, התמונה הזו תואמת למסקנה העיקרית שלנו במאמר על השורש הראשון. מסקנתנו שם היתה שלפחות לפי הרמב"ם (ואולי גם הרמב"ן), המצוות דרבנן מסתעפות מ"לא תסור", ובכל זאת מעמדן הוא כמצוות דרבנן, ולא כלאו דאורייתא. זהו כל עניינה של ההגדרה אותה הצענו ל'הסתעפות' בניגוד ל'התפרטות'. התפרטות היא צמיחה (של ענפים מן השורשים) לוגית דדוקטיבית, שבה המסקנה כלולה בהנחות. היא אינה אלא מקרה פרטי של ההנחות. במצב כזה ברור שמעמדה ההלכתי של המסקנה הוא בדיוק כמעמדן של ההנחות. לעומת זאת, הסתעפות היא צמיחה 'רכה' יותר, שאינה התפרטות פשוטה של הענפים מהשורשים אלא הרחבה כלשהי של השורשים. הרחבה כזו נעשית בכלים של אנלוגיה ואינדוקציה, אך לא של דדוקציה. שם הצענו אף שיקול מפורט אשר מראה את ההסתעפות של ההלכות דרבנן מתוך הלאו ד"לא תסור", באופן שלא יהיה בכל עבירה דרבנן איסור דאורייתא.

אם כן, בתחילת הדיון היו לנו שני קטבים מנוגדים: או שהמצוות דרבנן הן התפרטות של לאו דאורייתא (ואז נוצרת הבעיה בדבר הבנת מעמדן הנמוך יותר), או שהמצוות אינן נגזרות מן הלאו (ואז נוצרת הבעיה של מקור התוקף והסמכות של חכמים). המצב הדיכוטומי הזה נראה ללא פתרון. המוצא היה חיפוש דרך ביניים, אשר מוותרת על מערכת המושגים הדיכוטומית. במקום ההנחה שהיחס בין דרבנן לדאורייתא יכול להיות או התפרטות או היעדר יחס מוחלט, הצענו יחס ביניים מורכב יותר: יש קשר בין ההלכה דרבנן למקורה בתורה, אבל היא אינה התפרטות פשוטה שלה. זוהי הצורה היחידה לפתור את הדילמה שעמדה בפנינו.

השורש השני

בשורש השני אנו מציגים תופעה דומה מאד. גם כאן עמדה בפנינו דילמה

116 הנצי"ב (העמק שאלה קלו ב) מבאר את דברי הרמב"ם הללו על דרך הרמב"ן (תחילת פרשת קדושים) שכל מילי דחסידותא בין אדם לחבירו כלולות ב"ועשית הישר והטוב", שהחיוב הכללי הוא מדאורייתא והפירוט הוא מדרבנן.

דיכוטומית, והפעם בין שתי עמדות ביחס לפירוש גישת הרמב"ם: האם הדרשות הן פירוש לפסוק, ואז מעמדן הוא דאורייתא, ודברי הרמב"ם עוסקים רק בהיסטוריה ולא בהלכה. או שמא הן אסמכתא, ואז ברור שהן אינן פירוש לפסוק, ולכן מעמדן הוא כשל הלכות דרבנן.

ראינו ששני הצדדים הללו אינם מתאימים למכלול דברי הרמב"ם. המסקנה היתה שעלינו לוותר על ההנחה הדיכוטומית שביסוד הדילמה: היחס בין הלכה לבין פסוק שהיא נלמדת ממנו אינו בעל אופי בינארי (נגזר מהפסוק, או לא קשור לפסוק). ישנם מצבי ביניים שבהם ההלכה מהווה הרחבה של הפסוק אך אינה מימוש פשוט שלו. במונחי השורש הקודם נאמר כי היא מסתעפת מהפסוק אך לא מהווה התפרטות שלו.

מיכאל אברהם בספרו רוח המשפט מרחיב את היריעה, ועומד על כמה וכמה גווני ביניים כאלו (כמו אסמכתא מהותית ולא מהותית, ועוד). גם כאן ראינו שיש כמה גוונים כאלה, כמו הלמ"מ, דרשות יוצרות וסומכות וכדומה.

תופעה זו מצטרפת למה שראינו במאמר על השורש הראשון, שלפעמים בעיות ללא מוצא נפתרות על ידי שחרור משבי מושגי בו אנו מצויים. הרמב"ם משנה את המשמעות של המושגים "דאורייתא" ו"דרבנן", ומחליף את החלוקה הדיכוטומית הזו ברצף של קשרים בין ההלכות שקובעים חכמים לבין הכתוב. הרצף משתרע בין הלכות שכתובות בפירוש בתורה לבין אסמכתאות גמורות (הלכות שאין להן קשר מהותי לכתוב). ראינו שיש לכך גם השלכות הלכתיות, וכל גוון ובו גוון כזה יכול להיות בעל מאפיינים הלכתיים שונים.

פרדוקס הערימה¹¹⁷

כדי להרחיב את הדברים, נבחן את מה שמכונה בספרות הפילוסופית "פרדוקס הערימה". ישנה תופעה שמושגי יום-יום רבים אינם נענים לכללים הלוגיים. תופעה זו הוצגה לראשונה אצל היוונים, שם היא עסקה במושג "קירח".¹¹⁸ נביא

117 להרחבה ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח, שער שנים-עשר פרק ה. ליתר הרחבה ראה גם בספר השנים-עשר בסדרת לוגיקה תלמודית, לוגיקה עמומה ומצבים קוונטיים בחשיבה התלמודית, מיכאל אברהם, ישראל בלפר, דב גבאי ואורי שילד, College Publications, לונדון 2015.

118 ראה, למשל, ענת בילצקי, פרדוקסים, האוניברסיטה המשודרת, משרד הבטחון - ההוצאה

כאן ניסוח רווח של הפרדוקס :

הנחה א : אבן חצץ אחת אינה ערימה.

הנחה ב : אם ישנו צבר אבני חצץ שאינו ערימה, אזי הוספת אבן אחת לא תשנה את מעמדו, ולכן הוא עדיין לא ערימה.

הנחה ג : צבר של מיליון אבני חצץ הוא ערימה.

כפי שניתן לראות בקלות, על אף שכל אחת משלוש ההנחות הללו כשלעצמה נשמעת סבירה מאד, כולן יחד לא מתיישבות זו עם זו. לא ניתן לאמץ את כולן בו-זמנית. אם כן, מה פגום? איזו מביניהן היא טענה שגויה, ומדוע?

לפני שנענה על כך, נצביע על העובדה שכמעט כל מושגי היום-יום חשופים למתקפה דומה. למשל, המושג "אחר-הצהריים" (דוגמה זו נוצרה משיחה עם ילד קטן שתוהה מתי כבר מותר לו לצאת לחצר ולשחק שם) :

הנחה א : שעה 12:00 אינה אחר-הצהריים.

הנחה ב : אם שעה כלשהי אינה שייכת לאחר-הצהריים, הוספת שניה אחת לא תשנה זאת.

הנחה ג : שעה 16:00 היא אחר-הצהריים.

גם שלוש הטענות הללו נשמעות סבירות, כל אחת לחוד, אולם הן אינן מתיישבות זו עם זו.

הוא הדין לשאלה מהו "צבע אדום"? (כאשר צעד ההתקדמות הוא יחידה קטנה של אורך גל). וכן לשאלה מהו "איי" (לעומת יבשה או סלע בים), או מהו "שולחן" (כאשר נעשה מטמורפוזה רציפה, מבחינה פונקציונלית או מבחינה צורנית, מכסא לשולחן) וכן הלאה.

שורשן של כל המבוכות הללו הוא אחד : מושגי היום-יום אינם בעלי משמעות חדה. לדוגמה, המושג "ערימה" אינו בינארי (=מקבל רק שני ערכי אמת : אמת ושקר, ותו לא). צבר אבנים אינו רק או ערימה או לא ערימה. צבר כזה יכול להיות "לא ערימה", "קצת ערימה", "די ערימה", או "ערימה" (= "לגמרי ערימה"). כללית נאמר שערכי האמת אשר רלוונטיים למושגי יום-יום אינם רק הצמד אמת/שקר,

לאור, 1996, פרק ג. וכן, רות מנור, מה פרדוקסלי בפרדוקסים, בתוך : פילוסופיה ישראלית, אסא כשר ומשה חלמיש (עורכים), פפירוס 1983, עמ' 272-249, סעיף 4, ובמקורות שבביבליוגרפיה שם.

מסקנות הנוגעות ליחס בין "דאורייתא" ו"דרבנן"

במינוח הזה נוכל לומר שבשני השורשים אנו מגלים שהמושגים "דאורייתא" ו"דרבנן" אינן בינאריים. ישנו רצף של רמות ביניים שהן "מעט דאורייתא", או "די דרבנן" וכדומה.

ניסוח פורה יותר יתקבל אם נתבונן בשורשם של המושגים הללו. במאמר לשורש הראשון עמדנו על כך שהלכות דרבנן הן הלכות שנוצרות במכניזם של חקיקה, ואילו הלכות דאורייתא נוצרות בד"כ במכניזם של פרשנות. כעת נוכל להכליל את מסקנותינו ולומר שהמונחים חקיקה ופרשנות אינם בינאריים. ישנם מכניזמים שונים שכוללים רכיבי חקיקה ופרשנות גם יחד. אבל לא זה עיקר הטיעון שלנו. אם מדובר כאן בהרכבה פשוטה של חקיקה ופרשנות אין כאן כל חידוש. טענתנו היא שהמונחים עצמם אינם חדשים. ישנו מכניזם שהוא די חקיקה ומאד פרשנות, או די פרשנות ולא מעט חקיקה וכדומה. כלומר זו אינה הרכבה בעלמא אלא מערכת מושגית רציפה.

כאשר חכם דורש את התורה, הרי הוא מרחיב את מה שהוא מוצא בפסוק ולא חושף את מה שבתוכו. אבל ברור שלא מדובר כאן בחקיקה, אלא באקט שהוא פרשני למדי. התוצר אינו תוצאה של סברתו של החכם בלבד, אלא של הבנתו את הטקסט, כשהיא כמובן מעורבת בסברות משלו.

אם כן, החקיקה והפרשנות אינם מכניזמים דיכוטומיים. יש רצף של הליכי גזירה

119 בלוגיקה מכונה תורה כזו: לוגיקה רציפה. אלו טענות שמקבלות כערכי האמת שלהן, מספר אינסופי (בעוצמת הרצף) של ערכים. דוגמה ידועה היא טענות שנבחנות בהקשרים סטטיסטיים. טענות כאלו מקבלות כערכי אמת את כל המספרים בין 0 ל-1 (או, באחוזים, בין 0 ל-100). ערימה אינה מושג סטטיסטי, על אף שספקטרום ערכי האמת שלה הוא דומה, שכן אין כאן כל אי וודאות, אלא פיזור מושגי. המושג 'ערימה' עצמו משמש כיסוי, או כותרת, לרצף של מושגים שונים, אשר מצויים על אותו ציר. השוני בין המושגים הללו הוא כמותי בלבד, ולכן מצביעים עליהם בשפה באמצעות אותה מילה. זה אמנם חסכוני ונוח, אולם המחיר על כך הוא העמימות שמלווה את מערכת המושגים היום-יומיים.

נקודה חשובה נוספת היא שאין כאן כל פגיעה בכללי הלוגיקה. יש כאן אך ורק עמימות מושגית. זאת, בניגוד לטענות של כמה פילוסופים אשר גורסים שהלוגיקה אינה תקפה בשפת היום-יום. זוהי טענה אבסורדית, שהרי גם היא עצמה נאמרת בשפת היום-יום, ולכן, לשיטתם, נוכל לקבל אותה עצמה יחד עם היפוכה (שכן חוק הסתירה אינו חל בשפת היום-יום).

שמצויים בתוך בין שני אלו במשמעותם המקובלת. זו התמונה שהצגנו כאן כדי לבאר את שיטת הרמב"ם.

השלכות על תורת הפרשנות

עמדנו על כך שהפרשנויות לשיטת הרמב"ם, ולמעשה המחלוקת עצמה בין הרמב"ם לרמב"ן, מבוססות על תורות פרשנות שונות. לפי הרמב"ם ישנו רק פירוש אמיתי אחד לכל טקסט, והרמב"ן מתקומם כנגדו בנקודה זו. כעת נוכל לומר שגם הרמב"ם אינו טוען את הטענה הזו במלואה. הוא רק אומר שפרשנות פשטית, כלומר כזו שהוא מוכן לומר לגביה שהיא חושפת את מה שמצוי במקרא, יש רק אחת. ישנם עוד גוונים רבים של הרחבה של הטקסט, אך הם לא פרשנות במובנה המלא. אם כן, הרצף של הערכים מאפיין גם את המונח פרשנות עצמו.

לשון אחר, לפי הרמב"ם המושג "דאורייתא" פירושו: מצוי בכתוב. אך ההימצאות בכתוב אינה בינארית. לא נכון לומר שכל הלכה היא מצויה בכתוב או מהווה חקיקה שמנותקת ממנו. יש רמות שונות של קשר לכתוב, והדרשות עוסקות בגווי הביניים. יש בהן מן הפרשנות החושפת ויש בהן מן החקיקה. מידות הדרש הן כלי הרחבה שמוצאים הסתעפויות שונות של הכתוב במקרא.

המפרשים שואלים את עצמם כיצד הרמב"ם יכול להתייחס אל ההלכות המדרשיות ככלולות בתורה (ובכך להבחין אותן מתקנות דרבנן), כלומר להתייחס אליהן כסוג של פרשנות ולא כחקיקה, ובו-זמנית לומר שהן אינן כלולות בתורה עצמה (ובכך להבחין אותן מהלכות דאורייתא), כלומר להתייחס אליהן כחקיקה ולא כפרשנות.

תשובתנו כאן היא שהמושג "כלול", או "מצוי", בתורה, אינו מושג חד. זהו מושג יום-יומי, ולכן טבועה בו עמימות אינהרנטית. הלכה כלשהי יכולה להיות כלולה לגמרי בתורה, כלולה מאד בתורה, די כלולה בתורה, כלולה מעט בתורה (= זהו כנראה מושג ה"אסמכתא" של הריטב"א בר"ה טז ע"א, שנדון במאמרנו לשורש הראשון), או לא כלולה כלל בתורה. הלכות שכלולות ממש בתורה (=כתובות בפסוקים), הן הלכות דאורייתא. הלכות שכלולות מאד בתורה (=נתקבלו במסורת ויש עוגן מדרשי בפסוקים), גם הן הלכות דאורייתא. הלכות שכלולות למדי

בתורה, הן הלכות מדברי סופרים (במובן שהגדרנו למעלה. כאמור, הרמב"ם אמנם מסווג אותן כיחידה נפרדת אך אינו קורא להן כך), אך גם אלו מחולקות לשתי קטגוריות (מדרשים יוצרים והלמ"מ). והלכות שאינן כלולות כלל בתורה (תקנות וגזירות) או כלולות מעט בתורה (כלומר שיש להן אסמכתא), הן הלכות דרבנן.

הלכות מדרשיות מצויות בכתוב באופן רופף, כך שדרכי החילוץ שלהן יהיו אנלוגיות ואינדוקציות ולא דדוקציות. אך אין כאן המצאה גמורה שמנותקת לגמרי מהכתוב (שאל"כ היתה כאן חקיקה ולא מדרש).

יש לחזור ולציין שהלמ"מ הן יוצאות דופן, שכן הן אינן כלולות בתורה אפילו לא באופן רופף, אולם יש להן מעמד ביניים: הן הלכות מדברי סופרים (במינוח שלנו) ולא הלכות מדרבנן. כנראה שזהו ביטוי לתוקף שלהן, ולא ביטוי של סיווג. נקודה זו מתקשרת לשאלה בה דנו לעיל, האם לפי הרמב"ם ישנו מישור דיון עצמאי של תוקף הלכתי (בנפרד מדיון במישור המקורות להלכה).

חקיקה ופרשנות בתורת המשפט

הזכרנו בדברינו בשורש הראשון את ההבחנה בין חקיקת משנה לבין חקיקה ראשית. חקיקת משנה מקבלת את סמכותה מתוקף החקיקה הראשית (אשר מסמיכה גורם שלטוני כלשהו להתקין תקנות בתחום סמכותו). השאלה ששאלנו כאן עולה גם שם: כיצד יתכן שמעמדה של חקיקת המשנה הוא נמוך יותר מזה של החקיקה הראשית? הרי כל מי שעובר על תקנה כלשהי, בעקיפין עובר על החוק שמסמך את המתקן לתקן, ובכך הוא עובר על חוק ששייך לחקיקה הראשית. התשובה כאן תהיה גם היא שהחקיקה המשנית מסתעפת מהחקיקה הראשית, אך לא מהווה התפרטות שלה (אם כי, המכניזם יכול להיות שונה מזה שתיארנו במאמר הקודם).

גם ביחס לאימפריאליזם השיפוטי שהנהיג אהרן ברק, עולות תהיות דומות. מדוע בית המשפט אינו מסתפק בתפקידו כפרשן של החוק ונוזקק גם לפרשנויות "יצירתיות", שמהוות חקיקה דה-פקטו? אמנם יש מקום לדון במינוחים הראויים, אך עלינו לזכור שההבחנה בין חקיקה לבין פרשנות היא עמומה מעצם טיבה, וכל

פרשן יש בו מן המחוקק. אין להימלט מהקושי הזה, וכבר מאמצע המאה העשרים התברר שהאשליה הפוזיטיביסטית, לפיה ניתן לשפוט בכלים דדוקטיביים בלבד (כלומר לגזור את ההכרעה מהחוק הכתוב בכלים לוגיים בלבד), אינה נכונה. השאלה הגדולה, שעליה לא ניתנה תשובה (גם לא כאן) היא מהי ההצדקה לשופט לעסוק במכניזמים חקיקתיים - האם זוהי רק אין-ברירה, או שמא יש גם הצדקה מהותית? לכאורה השופט לא יכול לעסוק בחקיקה שכן הוא לא נבחר למוסד המחוקק. הוא יכול אך ורק לפרש את החוק ולא ליצור חוק חדש. אך הבחנה דיכוטומית זאת תלויה בשאלה האם הפרשנות המרחיבה שנותן השופט היא חקיקה טהורה, או שמא יש בה גם מימד פרשני. כלומר, הפרשנות המרחיבה חושפת משהו שטמון בחוק עצמו, או לפחות קשורה לחוק במובן כלשהו. אין כאן רק ביטוי למאויי ליבו ורצונותיו וערכיו של הפרשן, כפי שנוטים לחשוב המבקרים. הביקורת הזאת מניחה דיכוטומיה בין חקיקה לפרשנות, בעוד שהמציאות היא מורכבת יותר.

כבר הזכרנו בהקדמת הספר את האנלוגיה בין הציר פרשנות-חקיקה, לבין הציר רציונליזם-אמפיריציזם, והציר חשיבה-הכרה. הבסיס לכך שיש גווני ביניים בין כל הצמדים הללו דומה מאד, והוא נוגע לבעיית הסינטטי-אפריורי של קאנט, ולשאלת האנליטי-סינטטי שנדונה בהרחבה בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח. טענתנו הבסיסית כאן למעשה קשורה לתחום ההרמנויטיקה (=תורת הפרשנות): הפרשן גם חושף משהו (בעצם פעולת הפרשנות שלו, ולא רק ברכיב החקיקה שמתלווה למעשה הפרשנות).

ליתר הרחבה נפנה את הקוראים, שוב, לספר רוח המשפט.

נספח ב: תשובת הרמב"ם לר' פנחס הדיין¹²⁰

השאלה מפני מה אמרתי שקדושי ביאה ושטר מדאורייתא וקדושי כסף דרבנן, ואמרת והא כולהו ילפינן להו מן התורה בכסף מנא לן גמר קיחה קיחה וכו'. זה הוא ענין השאלה.

והתשובה דרך קצרה כך היא. יש לי חבור בלשון ערבי בענין מנין המצות והוא אצל מ' סעדיה ש"ץ תלמידנו, ויש בתחלתו ארבעה עשר פרקים בכללות גדולות בעיקרי מנין המצות, צריך אדם לידע אותם ואחר כך יתברר לו טעות כל מי שמנה המצות חוץ ממני מבעל הלכות גדולות עד עכשיו. ובאותן הפרקים ביארתי שאין כל דבר שלמדין אותו בהקש או בקל וחומר או בגזרה שוה או במדה משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן הוא דין תורה, עד שיאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה. והבאתי על זה ראיות ושם ביארתי שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני 'מדברי סופרים' קרינן ליה ואין שם 'מן התורה' אלא דבר שהוא מפורש בתורה, כגון שעטנז וכלאים ושבת ועריות או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה, והן כמו שלשה ארבעה דברים בלבד. ובאותו הספר ביארתי הכל וכשתקרא אותו יתבאר לך, אף על פי שהוא בלשון ערבי, שרוב אותן הפרקים בדברי חכמים בלשון הקדש. וכן יש לשאל בודאי ולומר לי הבעילה ודאי מן התורה שהרי לא למדוה במדה משלש עשרה מדות אלא "ובעלה" מלמד שנקנית בביאה. אלא הכסף והשטר בהקש למדו אותו, למה אמרת שהשטר מן התורה והכסף מדבריהם? והתשובה על זה שודאי כך הייתי אומר, שהכסף והשטר מדבריהם הואיל ומן הדין באו לולי הא דאמרינן בהדיאה בענין נערה מאורסה, דאמרינן נערה מאורסה דאמר רחמנא בסקילה היכי משכחת לה פי' מדאמר קרא "נערה בתולה מאורסה" שמע מינה בודאי שיש מאורסה מן התורה בלא ביאה, ובמה? ושקלו וטרו וסוף המימרא אמר רב נחמן ביר' יצחק משכחת לה כגון שקידשה בשטר הואיל וגמר ומוציא גומר ומכניס שמע מינה שלדברי הכל השטר גומר ומכניס. ועל זה סמכתי ופסקתי שהשטר מן התורה.

ובחיך אלופי אל תצער עצמך להשיב על כל אלו העניינין ואל תתלה עצמך שאשיב

120 נדפסה במהדורת פריימן סי' קסו, מהדורת בלאו סי' שנה, מהדורת שילת עמי' תנא-תנד.

על כל כתביך אלא דרך קצרה על ענין המועיל, שאני טרוד הרבה בכמה עניינין וגופי חלש ואין בי יכולת אפילו לקרות הכתבים, קל וחומר להשיב עליהן, אלא אם יהיו שאלות על דבר חכמה. ואין לי פנאי כלל מפני חלישות גופי תמיד ומפני תלמוד עצמי בכמה עניינין. ושלומה ירבה ויגדל.
לי"ה בעומר. משה בר' מיימון זצ"ל.

השורש השלישי:

שאין ראוי למנות מצוות שאין נוהגות לדורות

דע כי אמרם (מכות כג ע"ב) תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני מורה על היות זה המספר הוא מספר המצוות הנוהגות לדורות. כי מצוות שאינן נוהגות לדורות אין קשר להן בסיני הן שנאמרו בסיני או בזולתו. ואמנם כווננו באמרם בסיני לפי שעקר התורה שנתנה היה בסיני והוא אמרו יתעלה (סוף פרשת משפטים) "עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך". ובבאור אמרו (שם כג ע"ב-כד ע"א) "מאי קראה? תורה צוה לנו משה מורשה", רוצה לומר מספר תורה והוא תרי"ג ואנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמעום ובהם נשלמו תרי"ג מצוות. ירצו בזה הסימן שהדבר שצוה לנו משה ולא שמענוהו כי אם ממנו הוא מספר תורה וקראה מורשה קהלת יעקב ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינה לנו מורשה. שאמנם ייקרא ירושה מה שיתמיד לדורות כמו שאמר (סוף פרשת והיה עם שמוע) "כימי השמים על הארץ".

ומאמרם (הובא בהקדמה) גם כן כי כל אבר ואבר כאילו הוא יצוה האדם בעשיית מצוה וכל יום ויום כאילו הוא יזהיר אותו מעבירה ראייה על היות זה המספר לא יחסר לעולם. ואילו היה מכלל המנין מצוות שאינן נוהגות לדורות הנה יחסר זה הכלל בזמן שיכלה בו חיוב המצוה ההיא ולא היה המאמר הזה שלם כי אם בזמן מוגבל. וכבר טעה גם כן זולתנו בשרש הזה ומנה בעבור שהצר לו היכולת ולא יבאו לראות כבלע את הקדש (סוף פרשת במדבר). ומנה לא יעבוד עוד (בהעלותך ח) בלויים. ואלו גם כן אינן נוהגות לדורות כי אם במדבר. ואף על פי שאמרו (סנהדרין פא ע"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 ספ"ב וכריתות פ"א ה"ב) ובסנהדרין (פג ע"א).

ואני נפלא מזה שמנה אלו הלאוין, למה לא מנה אמרו במן (בשלח טז) איש אל יותר ממנו עד בקר ואמרו יתעלה (דברים ב) אל תצר את מואב ואל תתגר במלחמה וכן האזהרה שבאה בבני עמון (שם) אל תצורם ואל תתגר בהם? וכן ימנה גם כן בכלל מצוות עשה אמרו (חוקת כא) עשה לך שרף ושים אותו על נס ואמרו (בשלח טז) קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העומר מן כמו שמנה תרומת המכס (מטות לא) וחנוכת המזבח. וכן ימנה היו נכונים לשלשת ימים (יתרו יט)

וג' גם הצאן והבקר אל ירעו (תשא לד) ואל יהרסו לעלות אל י"י (יתרו יט כד) ורבים כמו אלה. ולא יספק בעל שכל כי אלו כולם מצוות נאמרו לו למשה צווי ואזהרה אך כולם היו לפי שעה ואינן נוהגות לדורות ולכן לא יימנו. ובעבור השרש הזה אין ראוי למנות ברכות וקללות שנצטוו (ריש פרשת ראה, כי תבוא כז) בהן בגריזים ועיבל. ולא בנין המזבח שנצטוינו (שם) לבנותו בבואנו בארץ כנען. כי אלו כולם מצוות לפי שעה. ולא הצווי שצונו שנקריב כל בהמה שנרצה לאכול ממנה שלמים כי זה צוה במדבר לבד, והוא אמרו (אחרי מות יז) והביאום לי"י, אמרו בספרא והביאום זו מצוות עשה, אבל היא במדבר לבד כמו שבאר במשנה תורה התר בשר תאווה לדורות והוא אמרו (ראה יב) בכל אות נפשך תאכל בשר. ואילו היה ראוי למנות כל מה שהוא מזה המין היה מה שצווה בו משה מן היום שהתנבא עד יום מותו חוץ מהמצוות הנוהגות לדורות יותר משלש מאות מצוות כשנמנה כל צווי שבא במצרים וכל מה שבא במלואים וזולתם כולם כתובים בתורה מהם עשה ומהם לא תעשה. ואחר שהוא נמנע למנותם כולם יתחייב בהכרח שלא תמנה גם אחת מהן. ולא כמו שעשה זולתנו שלקח מהן דבר על צד העזר כאשר יגע למצא המספר. וזה מה שכוננו לבארו בשרש הזה.

למהותו של הזמן בהלכה ובכלל¹

תוכן המאמר:

א. הקדמה

ב. מהלך הדין בשורש

מבוא

טיעוני הרמב"ם כנגד בה"ג

השוואת המהלכים בין שלושת השורשים הראשונים

היעדר הטענה המהותית

דברי הרמב"ן בהשגות

ג. הגדרת המצוות הזמניות על פי הרמב"ם

מבוא

דברי הרמב"ם במצוות מחיית שבעת עממין

הויכוח בין ר' דניאל הבבלי לר' אברהם בן הרמב"ם

הבהרת הטיעון: התלות של המצוה בזמן

דברי הרמב"ן על איסור "אל תצר" כלפי מואב, עמון ואדום: מגבלה זמנית על ידי תנאי

הדגמה מתמטית

ד. האם הזמן הוא יש קיים?

מבוא

הזמן כביטוי ליישות מעולמות עליונים

שתי דוגמאות הלכתיות

דברי הרמב"ם במורה הנבוכים

מסקנה וסיכום הפרק

ה. מבנה ספירלי של ציר הזמן ההלכתי

מבוא: שני צירי זמן

המבנה הספירלי של הזמן

שני סוגים של מצוות חד-פעמיות

סיזיפוס

ואיפה הקב"ה בכל זה?

ו. האם המצוות הזמניות הן מצוות?

מבוא

1 לדיון רחב יותר בנושא לוגיקה של זמן בחשיבה ההלכתית, ראה מיכאל אברהם, דב גבאי ואורי שילד, לוגיקה של זמן בתלמוד, כרך ד בסדרת לוגיקה תלמודית, הוצאת College Publications, לונדון 2011.

בין הנחיות למצוות
דוגמה לדין האם הנחיית התורה נחשבת מצוה
שיקולים שבנוסח המקרא
הערה בשיטת הרמב"ם
השלכות כלליות : למשמעותו של ציווי
הקשר לשאלת התלות בזמן
סיום

ז. סיכום

נספח א : הבדל אפשרי בין דרגת הנבואה של מצוה זמנית לעומת קבועה
מבוא
נבואת משה - אופייה ומשמעותה
האם משה התנבא לעתים גם כשאר נביאים?
מצוות זמניות
מסקנה

נספח ב : תלות מפורשת ועקיפה בזמן המעגלי - דוגמאות
מבוא
מצוות ספירת העומר לפי הרמב"ן
זמן קידוש לבנה על פי בעל החכמת שלמה
חילוק בין האכלת איסור לקטן לאכילה ביום כיפור לדעת הרשב"א
חילוק בין תפילין לנבלה לגבי קטן לדעת האחיעזר
פקיעת קדושת עצי סוכה
אפילו בהמתם של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידה
סידורן של מסכתות המשנה

פרק א. הקדמה

הקטגוריה השנייה מבין חמש הקטגוריות שהגדרנו בהקדמה, כוללת שורשים אשר נוגעים לציר הזמן ומשמעותו. בקטגוריה הזו נכלל השורש השלישי, שבו קובע הרמב"ם את העיקרון שאין למנות איסורים שאינם נוהגים לדורות (כגון המצוה שנצטווה משה במדבר לשים נחש נחושת על נס), ובנוסף נכלל בה השורש השלושה-עשר, אשר קובע שאין למנות את הימים השונים בהם אנו מחוייבים במצוה כמצוות נפרדות.

שורש זה חוצץ בין שני השורשים הראשונים, אשר עסקו במהות ובתוקף ההלכתי של המצוות, לבין השורשים הבאים אחריו, בהם הדיון עובר להיות טכני יותר, בשאלה אלו מצוות נמנות ואלו לא נמנות (ללא קשר הכרחי לתוקף ההלכתי של המצוה, ראה בהקדמה לספר).

ואכן, מבחינה תוכנית שורש זה מצוי בתווך בין הקטגוריות הללו. מחד, הדיון כאן אינו מהותי, שהרי לכאורה המצוות הזמניות אינן נחשבות מצוות בגדרן ההלכתי, גם אילו היינו מונים אותן, שכן ברור שאין מצוה מחייבת לשים נחש נחושת על נס או להכניס מן לצנצנת לאחר אותו מעשה חד פעמי. ואם כן, הרי שהשאלה הנדונה בשורש זה היא טכנית או פרשנית במהותה (בדברי ר' שמלאי, האם מצוות כאלו נכללות בתרי"ג שלו או לא). מאידך, בדברינו להלן נראה כי ה'הוה אמינא' למנות אותן מעלה אפשרות שאולי יש להן משמעות גם לדורות (שאם לא כן מדוע בכלל הן נכתבו בתורה?!).

לכאורה הרמב"ם מתמודד גם בשורש הזה מול עמדתו של בה"ג, אולם כל המפרשים תמימי דעים שגם בה"ג אינו חולק עליו מהותית. שורש זה מוסכם על כל מוני המצוות. בהקדמה הוכחנו מדברי הרמב"ם בתחילת השורש הראשון שהוא סוקר רק שורשים שאינם מובנים מאליהם או כאלו שלטענתו בה"ג טעה לגביהם, גם אם הם מובנים מאליהם. התשובה לשאלה מדוע הרמב"ם מוצא לנכון לדון בשורש הזה, על אף שהעיקרון שנקבע בו נראה מובן מאליו, נעוצה כנראה בהבדלים שיש בכל זאת בינו לבין גישת בה"ג בנושא זה. אך כפי שנראה להלן, ישנו מקום רחב גם לבירור העקרונות המונחים ביסוד דברי הרמב"ם בשורש, ויש

צורך להעמיק בהם מעבר לעולה מהם במבט ראשוני. השורש עוסק ביחס בין המושג מצוה למושג הזמן, ובמאמרנו ניגע בשני הדברים ובעיקר ביחסים האפשריים ביניהם. אחרי הצגת דברי הרמב"ם והשגות הרמב"ן בפרק ב, ננסה בפרק ג לבחון את משמעותה של התלות בזמן, ונבחין בין שני סוגים של תלות: כאשר הזמן הוא מימד חיצוני למצוה (תלות עקיפה) וכשהוא נוטל חלק בהגדרת המצוה עצמה (תלות מפורשת). המצוות הזמניות, שבהן עוסק השורש, שייכות לקטגוריה השנייה. בפרק ד נראה שהשאלה מה טיבו של הזמן עצמו, האם הוא יישות ממשית או רק צורת הסתכלות שלנו, קשורה בטבורה להבחנה הזאת. בפרק ה נרחיב את היריעה ונעמוד על כך שיש שני צירי זמן בהלכה, קווי ומעגלי, שביחד יוצרים מבנה של 'ספירלה', ומתוך כך גם שני סוגי מצוות זמניות. שורש זה עוסק רק במצוות זמניות על הציר הקווי. בפרק ו נראה שמצוה זמנית בהגדרתו של הרמב"ם כלל אינה מצוה, ואין פלא שהיא אינה נכללת במניינו. נסיים בשני נספחים - בראשון נבחן את נבואת משה ומשמעותה ביחס לדברי הרמב"ם בשורש, ובשני נביא כמה דוגמאות הלכתיות לתלות מפורשת בזמן המעגלי (שאינו נושא השורש).

פרק ב. מהלך הדיון בשורש

מבוא

כאמור, הרמב"ם נצרך לעיסוק בשורש זה מחמת שיטת בה"ג, שכלל גם מצוות זמניות במניינו. במהלך דבריו מביא הרמב"ם מצוות שמנה בה"ג ו"טעה בשורש זה": "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש" (במדבר ד, כ), "ולא יעבוד עוד" (שם ח, כה) - הגבלת גיל העבודה של הלויים לגיל חמישים, תרומת המכס (שם לא, כח), חנוכת המזבח (שם ז, ה) ועוד.

במסגרת קושיותיו על בה"ג, מביא הרמב"ם עוד כמה וכמה מצוות זמניות שאותן גם בה"ג לא מנה: "איש אל יותר ממנו עד בוקר" (שמות טז, יט) - לגבי המן, "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה" (דברים ב, ט), "עשה לך שרף" (במדבר כא, ח), "קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר מן" (שמות טז, לג) ועוד.

טיעוני הרמב"ם כנגד בה"ג

בתחילת דבריו, הרמב"ם מנמק את העיקרון המוצע בשורש זה בטיעונים פרשניים: דע כי אמרם (מכות כג ע"ב) "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני" מורה על היות זה המספר הוא מספר המצוות הנוהגות לדורות. כי מצוות שאינן נוהגות לדורות אין קשר להן בסיני, הן שנאמרו בסיני או בזולתו.

לכאורה אפשר היה לטעון שהמצוות הזמניות לא ניתנו בסיני, שהרי הן נאמרו בשעתן ולמקומן, בעת שנצרכו. אבל טיעון זה אינו עולה בדברי הרמב"ם, שכן לעניינו כאן כל התורה ניתנה בסיני, ובכללה כנראה גם המצוות הזמניות. כך גם עולה מדברי הרמב"ם, שישנן מצוות הנוהגות לדורות שאפשר שניתנו בערבות מואב או במקומות אחרים.

כוונת הרמב"ם כאן היא שלגבי מצוות שאינן נוהגות לדורות אין כל משמעות לאמירה שהן נאמרו למשה בסיני.² רק במצוות הנוהגות לדורות יש טעם לומר שאמנם הן נוהגות לדורות אולם הן אינן בבחינת 'המצאה' מאוחרת, אלא מקורן,

2 עיין בדברינו במאמר לשורש הראשון, שם ציינו כי בה"ג כנראה לא גרס 'בסיני'. בדברינו שם ראינו הסתייגות לכך, שהרי בהמשך הדברים מוכח בה"ג שעוסק במצוות מדאורייתא שנמסרו בסיני. אמנם לכאן אין לזה כל נפ"מ, דסו"ס בדברי ר' שמלאי לא כתוב 'בסיני'.

לרוב ובהכללה, הוא במתן תורה בהר סיני. המצוות הזמניות נאמרו רק לשעתן ולכן לא חשוב מתי ניתנו. כלומר, סיני אינו מקום גיאוגרפי אלא מונח הבא לציין 'מתן תורה'.³

טיעון נוסף אותו מעלה הרמב"ם, הוא שמצוות אלו קרויות "מורשה" בפסוק המובא שם בסוגיית מכות. רק מצוות הנוהגות לדורות יכולות להיקרא "מורשה", מלשון ירושה. מצוות שאינן נוהגות לדורות אינן בגדר ירושה לדורות הבאים. ראייה פרשנית נוספת מביא הרמב"ם מן המדרש (שמובא גם בהקדמתו) שכל איבר אומר לאדם לקיים מצוה וכל יום אומר לאדם להימנע מעבירה. לגבי מצוות שאינן נוהגות לדורות לא שייך לומר "כל יום ויום", שהרי הן נאמרו רק לשעתן.⁴ בסוף השורש מביא הרמב"ם טיעון נוסף כנגד בה"ג, שאם היינו מונים את כל המצוות הללו, היה מנין המצוות עולה במאות רבות, וטוען כי גם בה"ג עצמו לא מנה רבות מן המצוות הללו.

השוואת המהלכים בין שלושת השורשים הראשונים

המהלך אותו תיארונו עד כאן דומה מאד למהלך הדיון בשורשים הראשונים, בשאלות הכללת מצוות דרבנן ומצוות הנדרשות ב"ג מידות במנין המצוות. גם שם הרמב"ם תוקף את בה"ג מכוח נוסח המימרא של ר' שמלאי (נאמרו בסיני), ואחר כך מכוח העובדה שאם היינו מונים את כל המצוות הללו אזי מנין המצוות היה מתרבה מאד. הוא מוסיף ותוקף את בה"ג על חוסר עקביות, שכן גם הוא לא מנה את כל המצוות מסוגים אלו.

עוד נעיר, כי בתוך הדברים הרמב"ם מציין שבה"ג נאלץ למנות מצוות אלו "בעבור שהצר לו היכולת", כלומר שהמנין הכללי לא התאים לו למספר תרי"ג. כך גם בסוף דבריו בשורש זה אומר הרמב"ם בהסבר שיטת בה"ג: "שלקח מהם דבר על צד העזר כאשר יגע למצוא המספר". אנו רואים כאן שתי הדגמות לעיקרון שקבענו בהקדמה (ראה שם בפרק ז, בשם הרי"פ פרלא) שמנין המצוות משמעותי בעיקר

3 בנספח א נשוב לעסוק בהגדרת 'סיני' כדרגת נבואה גבוהה יותר.

4 לכאורה נעשה כאן שימוש ברעיון דרשני לצורך דיון הלכתי, שימוש שאינו אופייני בהלכה בכלל, ואצל הרמב"ם בפרט. אולם לאמיתו של דבר הוכחת הרמב"ם אינה מבוססת על הרעיון הדרשני עצמו, אלא כהיסק עקיף מדברי הדרשן על אלו מצוות הוא מדבר, בבחינת "גילוי מילתא בעלמא". כלומר, כדי לדרוש דרשה כזו צריך לעסוק דווקא במעשים הנוהגים לעולם.

כדי להכריע מה להכניס ומה להוציא מהמניין. ההשלכות ההלכתיות יוצאות רק כבדרך אגב מתוך אילוצי המניין הכולל, ולא כהשלכות ישירות של עצם המניין עצמו וההיכללות בו.

היעדר הטענה המהותית

כל אלו הן ראיות פרשניות במהותן. נעדרת כאן טענה משמעותית יותר, הנוגעת בעמדה המהותית שאינה רואה את המצוות הזמניות הללו כמצוות. ה'מצוות' הללו אינן אלא תיאורים היסטוריים של ציוויים מן העבר, ולא מצוות במובן המקובל, שהרי הן אינן מטילות כל חובה שהיא לאחר זמנו של המעשה ההיסטורי עצמו. נראה כי טיעון זה הוא בעיקר שגרם לרמב"ן (בהשגותיו לשורש זה) לומר כי שורש זה מוסכם על הכל.

אך טיעון כזה כלל אינו עולה בבירור בדברי הרמב"ם כאן, זאת בדומה לשורש הראשון שגם בו לא עלו טענות שנוגעות לתוקף ההלכתי, אף שבמאמר לשורש הראשון אנחנו מראים כי הן עומדות ברקע הדיון כולו.

דברי הרמב"ן בהשגות

הרמב"ן בהשגותיו מניח כמובן מאליו שגם בה"ג אינו חולק על העיקרון שלא מונים מצוות שאינן נוהגות לדורות. דבריו בשורש זה מתמקדים בויכוחים מקומיים עם הרמב"ם, כמו לגבי גונב את הקסוה שנאמר בגמרא: "רמז לגונב את הקסוה מנין? שנאמר: 'ולא יבאו לראות כבלע את הקדש'" (סנהדרין פא ע"ב), וטוען הרמב"ם "יש די ספוק באמרם רמז, ופשטיה דקרא אינו כן". לרמב"ם איסור זה בפשוטו מורה על החובה להטמין את כלי המשכן בכיסוי כדי שהלויים לא יראו אותם בזמן שנושאים אותם ממקום למקום, ובכניסתם לארץ הוא בטל. לכן הוא רואה זאת כאיסור זמני ואיסור גניבת הקסוה אינו אלא רמז. הרמב"ן לעומתו, מוכיח שהמונח 'רמיזה' בדברי חז"ל משמש לפעמים לומר שהדבר כמפורש, ולפי פרשנותו איסור זה הוא תמידי.

באותה צורה מסבירים המפרשים שאיסור "לא יעבוד עוד" על לוי שגילו למעלה מחמישים שנה, אינו נמנה לדורות לפי הרמב"ם, מכיון שהוא נהג רק בדור המדבר

כאשר נשאו את הארון בכתף. בארץ ישראל בטלה מגבלה זו מכיון שכבר לא נשאו אותו כך (ובמקרים שכן נשאו את הארון, עשו זאת הכהנים), ולכן לא היה ללויים צורך בכח פיסי. המפרשים (החל מהרמב"ן) מסבירים שבה"ג סובר כי איסור זה נשאר בתוקפו גם בארץ ישראל, או מחמת שעדיין הארון יכול להינשא על הכתף (וישן לכך דוגמאות בתנ"ך), או מחמת שבה"ג אינו תולה את האיסור בנשיאת הארון בכתף.

כאמור, כל אלו הם הסברים מקומיים, שטוענים כי לפי בה"ג אלו איסורים שאינם זמניים אלא נצחיים ולכן הוא מונה אותם. אם כן, ברור שבה"ג גם הוא מסכים לעצם העיקרון שלא מונים איסורים זמניים.

בהמשך הדברים הרמב"ן מוסיף שלא ברור לו מדוע בה"ג מונה את תרומת המכס, חנוכת המזבח, מעמד הברכות והקללות שבהר גריזים והר עיבל (דברים יא, כט), האבנים הגדולות שבגלגל (שם כז, ד) ופרשת תחנונים ("ויחל משה"י שמות לב, יא), שהן לכאורה מצוות זמניות בעליל. הוא מעלה השערה לפיה יתכן שבה"ג מונה מצוות זמניות שיש להן השלכה לדורות, אע"פ שהן נעשות פעם אחת בלבד. לאחר מכן הרמב"ן מתאמץ למצוא בכל מצוה מהי אותה השלכה לדורות. משמעות מעמד הברכות והקללות לדורות ברורה: יש לזכור את האלה והשבועה שנשבענו שם לדורות, האבנים נועדו שנזכור את התורה הכתובה עליהן, וכדו'.

פרק ג. הגדרת המצוות הזמניות על פי הרמב"ם

מבוא

ראינו שלכל הדעות אין מונים מצוות זמניות במניין המצוות, ויש לדון בעניין במישור המהותי. כבר בדברי הרמב"ן, בהם סיימנו את הפרק הקודם, ראינו חלוקה בין מצוות זמניות שיש להן השלכה לדורות, שהן נמנות אצל בה"ג, לאחרות שאין להן השלכה לדורות. אך כעת עולה שאלה: האם ייתכנו פסוקים בתורה שאין להם משמעות לדורות? אם לא, נראה שהיה עלינו למנות את כל המצוות הזמניות, אלא שבכך אנחנו מרוקנים מתוכן את העיקרון שנדון בשורש הזה. אנו נשוב לעניין זה בהמשך הדברים (בפרק ו), אך עתה נתחיל בבירור השאלה מהי הגדרתה העקרונית של מצוה זמנית, מעבר למשמעות המילולית של היותה בלתי קבועה בפועל.

דברי הרמב"ם במצוות מחיית שבעה עממין

במצוות עשה קפז הרמב"ם מונה את מחיית שבעה עממין. לאחר מכן הוא שואל מדוע מצוה זו לא נחשבת מצוה זמנית, שהרי שבעה עממין כבר אבדו ומצוה זו אינה מוטלת עלינו יותר. תשובת הרמב"ם היא:

וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין עניין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הציווי שנגמר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא...

ולא בעבור שנכרתו תהיה המצוה שנצטוינו בה להרגם אינה נוהגת לדורות כמו שלא נאמר במלחמת עמלק אינה נוהגת לדורות ואפילו אחרי כלותם ואבדם. מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד, כמו המצוות המיוחדות במדבר או במצרים, אבל הן נקשרות בו כל זמן שיימצא שיהיה אפשר בו הצווי ההוא.

ובכלל הנה ראוי לך להבין ולדעת ההבדל אשר בין המצוה ובין הדבר

שנצטוינו עליו. כי פעמים תהיה המצוה נוהגת לדורות אבל יהיה הדבר שנצטוינו עליו כבר נעדר באחד מן הדורות. ולא בהעדר הדבר שנצטוינו עליו תשוב המצוה אינה נוהגת לדורות. אבל תהיה אינה נוהגת לדורות כשיהיה העניין בהפך והוא שיהיה דבר אחד נמצא בעניין אחד מן העניינים והיה חייב לעשות בו מעשה אחד או משפט אחד בזמן אחד מן הזמנים והוא היום בלתי נוהג ואעפ"י שהדבר ההוא נמצא באותו עניין. כמו לוי זקן שהיה פסול במדבר והוא כשר אצלנו היום...

הרמב"ם מבחין בין מצב בו המצוה אינה נוהגת אלא בזמן או מצב כלשהו, לבין מצב בו המצוה אינה ניתנת ליישום (או שלא נדרש ליישם אותה) בזמן כלשהו. מצוות מחיית עמלק היא מצוה שנוהגת לדורות, גם אם עמלק עצמו יעלם מן המפה, המצוה הגיעה לתכליתה, ולכן בכל זאת היא אינה מוגדרת מצוה זמנית. המציאות השתנתה מאז ולכן יותר לא נדרש יישום המצוה, אבל עצם הציווי הוא נצחי ומחייב תמיד. לעומת זאת, בדין לוי זקן, המציאות הבסיסית היא אותה מציאות כפי שהיתה במדבר, אולם הציווי שנאמר במדבר, נאמר על רקע נשיאת הארון שנהג באותה תקופה בלבד, וכיום, בעקבות שינוי מצוות הרקע, השתנתה ההלכה.⁵ אם כן, במצוה של לוי זקן השינוי עם הזמן הוא הלכתי ולא עובדתי, ולכן המצוה הזאת היא אכן מצוה זמנית.

אמנם, ישנם בהסברו של הרמב"ם כמה אלמנטים שלא לגמרי ברור האם הם זהים: הגיע לתכליתו, לא תלוי בזמן קצוב או במקום מסויים, הבחנה בין הימצאות הדבר המהווה את מושא המצוה בזמן כלשהו לבין תוקף המצוה עצמה באותו זמן וכו'. השאלה מהי כוונת הרמב"ם עוררה דיון כבר בתקופתו שלו, בקושיותיו של ר' דניאל הבבלי ובתשובתו של ר' אברהם בן הרמב"ם (להלן: ראב"ם).⁶

5 במדבר היתה נשיאת הארון מוטלת על הלויים, ובעקבות כך הגבילה התורה את גיל העבודה. אולם לדורות, לדעת הרמב"ם, עברה מצוות נשיאת הארון לכהנים (ראה מצוות עשה לד) והגבלת הגיל לא עברה (אולי מפני שעבודה זו אינה עיקרית בין שלל עבודות הכהונה, ראה רמב"ן בשורשנו שנקט סברה דומה לגבי הלויים, וזאת לשיטתו שגם לדורות הלויים הם שנושאים את הארון).
6 חלק מן השאלות והתשובות, אלו הנוגעות לספהמ"צ, נדפסות במהדורת פרנקל בסוף הכרך של ספהמ"צ. ענייננו כאן בשאלה ותשובה ב שם.

הויכוח בין ר' דניאל הבבלי לר' אברהם בן הרמב"ם

ר' דניאל הבבלי שואל מדוע איסור "לא יעבוד עוד" או "ולא יבואו לראות" חשובים כאיסורים זמניים, בעוד שמחיית עמלק ושבעה עממין אינם כאלה? לטענת ר' דניאל, דווקא האחרונים זמניים יותר מקודמיהם. איסור "לא יעבוד" ואיסור "ולא יבואו לראות" קיימים בכל זמן שבו נושאים את הארון והכלים בכתף. אמנם נכון הוא שבבואם לארץ ולאחר הקמת המקדש שוב לא נושאים אותם בכתף, מכיון שעם ישראל כבר אינו נודד ממקום למקום, אולם זהו רק שינוי המציאות ולא שינוי בעצם החיוב. אם כן, אפילו לפי הגדרת הרמב"ם במצוה קפז הנ"ל, היה עלינו למנות אותן. סוף סוף, אם נשוב כיום לשאת את הארון בכתף, אזי שוב יחזרו האיסורים הללו. אם כן, השינוי הוא במציאות ולא בתוקף ובתחולת הציווי עצמו.

לעומת זאת, הציוויים של החרמת שבעה עממין ומחיית עמלק באמת אינם רלוונטיים כאשר הגיעו לתכליתם והושגה המטרה. במובן זה, טוען ר' דניאל, הם דומים בדיוק למצוות האבנים הגדולות או הברכות והקללות שאף הן "אינן תלויות בזמן, ותלייתן במקום⁷ היא כתליית הקרבנות במקדש ואכילת מעשר ודומיהן", וכשהושגה תכליתם שוב איננו מחוייבים בהם, ובדיוק כמו מחיית עמלק ושבעה עממין.

ראב"ם בתשובתו מבאר את דברי אביו וטוען שר' דניאל לא עמד על "דקות החילוק", אשר מבהיר את כל התמונה:

והחילוק הוא שמצוות "וכתבת" והברכות והקללות אע"פ שלא פורש תלייתן בזמן מסוים, מ"מ על כרחך לומר שנתלו בזמן - שהרי נתלו בכניסתם למקום שהוגבל זמן כניסתם אליו, וא"כ נתלו בזמן מיוחד זולת זמן אחר והוא שהן קשורות בעברם הירדן, ועברם הירדן קשור בימי יהושע דוקא, "יהושע הוא העובר לפניך", משא"כ "תמחה" ו"החרם".

ועוד שהברכות והקללות והכתיבה על אבני המזבח נגמרו ובטל חיובם משנעשו פעם אחת באותו הזמן האמור בהן, ולא נשנה חיובם במשך הזמן עד שנאמר שכאשר יתקבצו ישראל באותו המקום תחול אותה החובה

7 השוואת מצוות האבנים והברכות לקרבנות היא בהקשר המקום ולא בהקשר הזמן. השגת התכלית נכונה לגבי מצוות אלה אך לא לגבי הקרבנות.

עליהם, משא"כ "החרם" ו"תמחה".

הלוא תראה שיהושע קיים מצוות החרם כמה פעמים בכל מערכה והחיוב נשאר על מי שבא אחריו עד הדור שנכרתו בו. ואם יארע שהיום או בימים שיבואו יימצא אחד משבעה עממים יהיה החיוב קיים. וה"ה במצוות "תמחה את זכר עמלק". ואין הדין כן ב"וכתבת על האבנים" או הברכות והקללות שנסתלק חיובן במעשה יהושע ובני דורו אע"פ שהר גריזים והר עיבל קיימים והאבנים מעבר הירדן לא נעדרו.

בתחילת דבריו תולה ראב"ם את החילוק בתלותה של המצוה בזמן או מקום מוגדר דווקא, גם אם זוהי תלות עקיפה. לדוגמה, זמן הכניסה לארץ הוא הזמן שבו התחייבו במצוות האבנים והברכות והקללות. זוהי מצוה שמיועדת מראש לרגע נתון אחד. העובדה שרגע זה לא יחזור שוב אינה מקרית אלא מהותית. עם ישראל לא יצא שוב ממצרים, וגם לא יכנס לארץ שוב בדרך זו. מסיבה זו המצוות הללו הן זמניות ולא נצחיות.

אלא שעדיין לא ברור מדוע שאר המצוות הזמניות אינן תלויות בזמן באותו אופן (זו בעצם השאלה שהעלה ר' דניאל)? מדוע לא נאמר שהכחדת עמלק גם היא שייכת רק לזמן שהוא קיים? לחילופין, ניתן לשאול זאת אחרת: אם באופן תיאורטי עם ישראל ישתעבד במצרים וייצא ממנה, ולאחר מסע במדבר ייכנס לארץ, האם הוא לא יהיה מצוה שוב לקבוע אבנים וכן לגבי הברכות והקללות? לכאורה אם אותו מצב יחזור אנו נתחייב במצוה שוב. כמובן שניתן לומר שבלתי סביר לחלוטין שמצב כזה ישוב עוד פעם, אבל זהו רק חילוק טכני של נסיבות. עצם הציווי קיים בכל עת שיחזור מצב כזה, ולכן אין כל חשיבות לשאלה האם המצב הזה אכן יחזור או לא.

יתר על כן, גם אם נתעקש ונאמר שהמצוה לכתוב על האבנים או מצוות הברכות והקללות נאמרו רק לכניסה הראשונה לארץ, וזה ודאי אינו יכול לשוב (שהרי גם אם המצב יחזור בדיוק, הוא כבר לא יהיה הפעם הראשונה), גם זה אינו אלא חילוק טכני. כל אימת שיש פעם ראשונה אנחנו חייבים, אלא שבמציאות אין יותר מפעם אחת ראשונה. אם כן, עדיין זה דומה למצוות מחיית עמלק.⁸

⁸ בהמשך דבריו מעלה ראב"ם את הטיעון, שיהושע קיים את מצוות החרם כמה פעמים וגם אחריו התקיים חיוב זה בפועל. נראה מכך שהחילוק הוא בין חיוב חד פעמי לחיוב שנהג לאורך תקופה,

הבהרת הטיעון: התלות של המצוה בזמן

דומה כי מוקד "דקות החילוק" של ראב"ם מצוי דווקא בחלק השני של דבריו המצוטטים כאן. הוא מבחין שם בעובדה שישנן מצוות שאמנם חלו בסיטואציה מסוימת, אלא שגם אם בעתיד יחזור אותו מצב בדיוק לקדמותו, החיוב שלנו בהן לא יתעורר מחדש. החיוב הזה פג לתמיד. הוא היה מכוון מראש למצב (זמן ומקום) אחד בלבד. לדוגמה, במצוות "וכתבת על האבנים", גם אם נחזור לאותה סיטואציה (מעבר הירדן וכו') אין עלינו כל חובה לחזור ולכתוב על האבנים, וכן בברכות וקללות וכדו'. לעומת זאת, במקרה של מחיית עמלק ושבעה עממין כל זמן שהם קיימים המצוה עדיין מוטלת עלינו. לכן גם אם עמלק אכן הוכחד ובפועל המצוה כבר אינה רלוונטית ולא ישימה, היא אינה זמנית אלא נצחית. בדיוק כמו שמצוות הקרבת הקרבנות אינן מצוות זמניות בגלל חורבן בית המקדש. בשונה ממצוות "וכתבת", אין מקרה בו תחזור אותה סיטואציה (עמלק קיים) והחיוב לא יחול - כלומר החיוב לא פג אלא הוא תמיד.

תמציתו של החילוק הדק שאנו למדים מדברי הרמב"ם והראב"ם היא שהמאפיין העיקרי של המצוות הזמניות הוא היותן תלויות במפורש בזמן עצמו, כך שגם במצב שהסיטואציה חוזרת במלואה בזמן אחר, החיוב במצוה כבר אינו קיים. המסקנה היא, שהנסיבות המחייבות במצוה אינן רק מצב נתון מסוים בו אנו מצויים, אלא מצב כזה בזמן מסוים (שהיה רק פעם אחת, ותו לא). אם כך, מה שמחייב במצוה הוא לא רק הסיטואציה אלא גם הזמן: **מצוה זמנית היא מצוה שהזמן עצמו גרמה.**

נחדד זאת יותר. אנחנו מכירים את ההגדרה 'מצוות עשה שהזמן גרמן', הפוטרת נשים ממצוות אלה. במבט שטחי ניתן לומר שכל מצוה היא מצוה שהזמן גרמה. לדוגמה, ברכת המזון היא מצוה שחלה רק בעת שאכלנו ושבענו. ובדרך כלל אנחנו אוכלים בזמן נתון כלשהו, ולכן המצוה לכאורה תלויה בזמן. ושמא תאמר שאין זמן קבוע לאכילה, מה הדין באדם או בחברה שכולם אוכלים באותו זמן? או לפחות שאינם אוכלים בלילה, וממילא זוהי מצוה שהזמן גרמה כי בלילה היא

אך לא ניתן ליישב כך (למשל) את היות נשיאת הארון מצוה זמנית, שהרי היא נהגה במשך תקופה של ארבעים שנה. בנוסף, דבריו קשים מסברה, שכן קשה לקבל חילוק בין מצוה חד פעמית למצוה שנהגה זמן קצוב. החילוק המהותי הוא בין מצוה נצחית למצוה זמנית.

לא חלה?

ההסבר להבדל, אם כן, הוא פשוט: **מצוות שהזמן גרמן הן מצוות שהזמן עצמו גורם אותן, ולא מצוות שחלות בזמן כלשהו.**⁹ אמנם כל מעשה שלנו, ובפרט מצוות, נעשה בזמן ספציפי כלשהו, אך הזמן הוא מקרי. הזמן אינו הגורם לחיוב במצוה אלא רק מציין מקרי של עיתוי ההתחייבות. רק כאשר הזמן הוא חלק הכרחי מהגורם לחיוב המצוה קרויה 'מצוה שהזמן גרמה'. בברכת המזון, הזמן אינו הגורם לחיוב אלא רק תיאור של זמן ההתחייבות.

החילוק שהעלינו בנדון דידן דומה מאד: כאשר יש מצוה שהזמן עצמו מהווה את הסיבה להתחייבות שלנו בה, זוהי מצוה זמנית. אולם מצוה שהזמן אינו גורם אלא רק מתאר מקרי של זמן ההתחייבות, זוהי מצוה נצחית. מסיבה זו מצוות מחיית עמלק היא נצחית ולא זמנית, שכן שם הזמן אינו מהותי אלא מקרי. ברם, במצוות הברכות והקללות הזמן הוא חלק ממגדירי המצוה, ולא רק תיאור מקרי של זמן ההתחייבות, ולכן זוהי מצוה זמנית.

האינדיקציה לתלות בזמן כסיבה ולא כתיאור מקרי היא שאם עם ישראל ימצא בדיוק באותה סיטואציה בזמן אחר, הוא לא יהיה חייב במצוות אלו, כפי שכותבים הרמב"ם והראב"ם. משמעות הדבר היא שהחיוב במצוה אינו נגרם מהסיטואציה בלבד, שהרי הסיטואציה חזרה על עצמה שוב ובכל זאת איננו חייבים במצוה. גורם הזמן עצמו נוטל גם הוא חלק כסיבה לחיוב, ומכיון שהסיטואציה חזרה בזמן שונה הרי לא נוצר חיוב במצוה. החיוב הוא פונקציה של הסיטואציה והזמן הספציפי שקבעה התורה, גם אם במשתמע ובצורה נסיבתית. כשאחד משני אלו לא יחזור שוב לא יהיה חיוב במצוה. אך זמן לעולם אינו חוזר שוב, ולכן המצוה במהותה היא חד פעמית, כלומר זמנית ולא נצחית.

⁹ אמנם התוספות (מנחות צג ע"ב ד"ה ידו) הקשו על הגמרא המחפשת מקור שניים פטורות מסמיכה על קרבן, שיש לפטורן מצד מצוה שהזמן גרמא, מפני שצריך לסמוך על הקרבן בסמוך לשחיטה שצריכה להיות ביום. יש לשים לב לכך שכאן הזמן אינו גורם את המצוה, אלא זהו עיכוב נסיבתי המאפשר לקיים את המצוה רק בזמן מסוים, וראה עוד להלן בנספח ב בדיון על דברי הרמב"ן לגבי ספירת העומר.

דברי הרמב"ן על איסור "אל תצר" כלפי מואב, עמון ואדום: מגבלה זמנית על ידי תנאי

בסיום השגות הרמב"ן על ספר המצוות, הוא מסתפק אם למנות שלושה לאווין: "אל תצר את מואב", "אל תצורם" (את בני עמון) ו"אל תתגרו בס" (בשעיר - אדום). הרמב"ן מציין שהרמב"ם בשורשנו טען כי מצוות אלה הן זמניות, ואף בה"ג לא מנה אותן. הרמב"ם אף השתמש בהן כדי להמחיש את חוסר העקביות של בה"ג, שעל אף שמנה מצוות זמניות הוא לא מנה את אלה. הרמב"ן מקשה על שניהם מכך שהאיסורים הללו נובעים מהיות ארצם ירושה להם, וירושה היא לדורות.

הוא מביא את המדרש שבימי דוד ניסו אומות אלה למנוע את יואב מלהילחם בהן מכוח איסורים אלו, עד שדרש דוד היתר מחמת שהם פתחו במלחמה תחילה, ואם כן בטל האיסור. הרמב"ן טוען שהאיסור בטל מחמת התנאי, וזה לא נחשב ציווי זמני. הרי אילו לא בטל התנאי לא היה בטל האיסור.

נמצאנו למדים, שאם מדובר במגבלה זמנית שנוצרת על ידי תנאי ולא מכוח הגבלה במצוה עצמה, אין לראות בה מצוה זמנית. זו מצוה נצחית אלא שהיא מותנית. בדיוק כמו שברכת המזון מוגבלת לזמנים מסוימים, אבל זה רק בגלל אילוץ חיצוני (זמן האכילה) ולא מכוח הגדרת המצוה עצמה.

הבחנה זו מופיעה בהקשרים הלכתיים רבים. לדוגמה, הפוסקים חלוקים ביניהם במשמעותה של נתינת מתנה על מנת להחזיר (כלומר בתנאי שתוחזר). בעל קצוה"ח (סי' רמא סק"ד וסי' רנו סק"ג). ראה גם דבריו באבני מילואים סי' כח סקנ"ג) טוען שאין לראות בה מתנה לזמן קצוב, שהרי זוהי נתינה עולמית אלא שאם לא יתקיים התנאי היא מתבטלת למפרע. זו לא הגבלה של זמן המתנה, וזה לא שונה מהותית ממתנה על מנת שיירד גשם, או על מנת שמישהו ייסע לירושלים. בעל נתיה"מ (סי' רמא שם) חולק עליו וטוען שתנאי כזה שונה מתנאים כמו ירידת גשמים או נסיעה לירושלים, שכן הוא בא להגביל את הזמן. לכן לשיטתו גם אם ההגבלה היא חיצונית, אם היא עוסקת ישירות בזמן היא נחשבת כהגבלה זמנית של הדבר עצמו. אין צורך לציין שגם הוא יסכים שברכת המזון אינה מצוה

שתלויה בזמן (שהזמן גרמה).¹⁰

בכל אופן, מדברי הרמב"ן עולה שאף אם המצוה ניתנת להיבטל בזמן כלשהו ושוב אינה יכולה להתחדש, מכיון שבעת נתינתה לא הוגבלה בזמן אלא אם יתקיים תנאי כלשהו, נחשבת המצוה כתמידית.

בסיום דבריו מסכים הרמב"ן שלעתיד לבוא לא תהיה מניעה מלכבוש את ארצם, מפני שסנחריב בלבד את האומות ואם כן הארץ אינה נלקחת מהם אלא מכובשיהם, כשם שבימי משה הותר לקחת את מה ש"טהר בסיחון". גם ביטול זה כמובן אינו מחשיב את המצוה כזמנית, שכן מדובר בשינוי שאינו מובנה במצוה עצמה.

הדגמה מתמטית

עמדנו על ההבחנה בין תלות מפורשת לתלות עקיפה בזמן, וכעת נראה שניתן להציג את ההבחנה הזאת גם בצורה מתמטית. במתמטיקה מבחינים בין תלות מפורשת של פונקציה כלשהי בזמן, לבין תלות עקיפה (סתומה). פונקציה התלויה במשתנה X כלשהו (שיכול גם הוא להיות תלוי בזמן), וגם באופן בלתי תלוי במשתנה הזמני T , בצורה: $Y(X,T)$, היא פונקציה שתלויה מפורשות בזמן. דבר זה אומר שגם אם בזמן אחר כלשהו תחזור הסיטואציה X לא נקבל אותו ערך של הפונקציה. לענייננו נאמר כי הפונקציה מתארת את החיוב במצוה, וחיוב זה תלוי ישירות בזמן וגם בנסיבות כלשהן שגם הן תלויות בזמן (וזוהי התלות העקיפה של החיוב בזמן. דרך הנסיבות שמתרחשות בזמן).

פירוש הדבר הוא שגם אם חזר מצב X בזמן מאוחר יותר (לדוגמה, כאשר אנחנו עומדים בהר עיבל וגריזים לא בזמן יהושע בן נון) לא נתחייב במצוה. לעומת זאת, פונקציה מן הצורה: $Y[X(T)]$, תלויה רק באופן סתום בזמן דרך המשתנה X (שערכו תלוי בזמן). פונקציה כזו מקבלת את אותו ערך במצבי X שווים, וזאת גם אם הם מופיעים בזמנים שונים. כאן אין תלות ישירה ומפורשת בזמן, והזמן הוא

10 לעומת זאת, בסוגיית נדרים כח-כט אנו מוצאים דיון האם קדושת הגוף פוקעת בכדי או לא (ראה על כך להלן בנספח ב), כלומר האם ניתן להקדיש חפץ בקדושת הגוף לזמן קצוב. שם הגמרא לא מבחינה בין הגבלת זמן בתנאי (קדוש אלא אם יירד גשם) לבין הגבלת זמן ישירה (קדוש לשבוע). כמובן שהדיון שם הוא שונה, שהרי שני המצבים בהחלט יכולים להיחשב "בכדי" (כלומר ללא מעשה שמפקיע את הקדושה אלא מעצמה).

רק מתאר מקרי. לענייננו, נאמר שבמצב כזה החיוב במצוה הוא נצחי ולא זמני (כי הוא תלוי רק ב-X כלומר בסיטואציה, ואם היא תחזור בזמן כלשהו בעתיד יחזור גם החיוב במצוה).

נציין כי להבדל בין תלות סתומה ומפורשת בזמן ישנן גם השלכות מדעיות שונות. לדוגמה, חוק שימור האנרגיה קובע כי מערכות המשנות מצב ישמרו על האנרגיה שלהן. אם גוף מסוים נע ממקום למקום, אזי מצבו בכל זמן הוא שונה אבל האנרגיה שלו נשמרת. אבל "מערכת לא משמרת", כלומר מערכת פיסיקלית שהדינמיקה שלה תלויה מפורשות בזמן (מעבר לתלות במקום שמשתנה עם הזמן, כמו במקרה הרגיל) אינה משמרת אנרגיה, ואכמ"ל.

פרק ד. האם הזמן הוא יש קיים?

מבוא

כאשר אנחנו אומרים שמצוה כלשהי תלויה בזמן באופן ישיר, כלומר שהזמן עצמו מהווה מרכיב בסיטואציה שמשפיע גם הוא על החיוב באותה מצוה, אנו מניחים למעשה שהזמן עצמו הוא יישות ממשית (לפחות במישור ההלכתי). אם הזמן גורם לחיוב במצוה, אזי הוא כנראה ישנו, שאם לא כן החיוב הזה נוצר ללא כל סיבה של ממש, וזאת בניגוד לעקרון הסיבתיות. אם א' גורם לב', אזי א' בהכרח קיים, שאם לא כן כיצד הוא יכול לגרום למשהו?¹¹

יש לציין כאן, שבעקבות עמנואל קאנט ישנם פילוסופים רבים המאמינים שהזמן (כמו גם המרחב) הוא רק צורת הסתכלות של האדם, שבאמצעותה הוא יכול לסדר את התופעות שסביבו ואת החוויות שלו. לפי גישתו של קאנט הזמן אינו קיים בעולם עצמו. הוא אינו יש אלא צורת התייחסות. אלו סוברים כי הזמן לעולם אינו מופיע כשלעצמו אלא עומד ביסודן של הבחנות שונות שלנו בין מצבים או מאורעות. גישה זו עומדת בניגוד חזיתי לכל דברינו כאן, וזאת משתי סיבות: האחת - לפי גישה זו, הזמן קיים אך ורק בתודעתנו/הכרתנו שלנו, ולכן הוא אינו יכול לגרום מאומה בעולם שמחוצה לנו. הזמן, בתפיסה כזו, אינו יכול להוות גורם סיבתי לחיוב במצוה כלשהי, שהרי מה שלא קיים לא יכול לגרום מאומה. לכל היותר הוא מסמן שינוי עובדתי אחר, שבתודעה שלנו בא לידי ביטוי בסדר זמני כלשהו, וזה שגורם למצוה ולחיוב בה. השניה - אם אנחנו מדברים על שתי סיטואציות זהות שמתרחשות בזמנים שונים זה בלתי אפשרי לפי גישתם של אותם קאנטיאנים. אם הסיטואציות זהות, אזי לא יתכן שייווצר שינוי בזמן שבתודעת הצופה בהן, שהרי הזמן אינו קיים לעצמו. הזמן הוא רק ביטוי להבדל אחר בסיטואציות עצמן.¹²

11 אמנם היה מקום לטעון שתודעת הזמן של האדם היא שגורמת לחיוב במצוה, אבל לפי זה עדיין לא ברור מדוע תודעת זמן כשלעצמה (ללא קשר לנסיבות השוררות באותו זמן) יכולה לגרום לחיוב במצוה כלשהי. על כן הצעה זו פחות סבירה.

12 טענה זו קשורה לעקרון זהות הבלתי נבדלים של לייבניץ. ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני.

הזמן כביטוי ליישות מעולמות עליונים

גם אם נאמר שהזמן קיים כיישות עצמאית, קשה להבין איך הוא מהווה גורם לחיוב במצוה כלשהי. לכאורה מצוה היא צורת תגובה למצב נתון, וניסיון לפתור אותו, או לנהוג בו כפי שצריך. בהחלט סביר שמה שקרוי אצלנו 'זמן', אינו אלא ביטוי למצבים מופשטים שהשינויים המתרחשים בהם אינם נתפסים אצלנו בצורה מוחשת אלא כשינוי זמן, או כעצם חלוף הזמן. כך ניתן לקרב בין העמדה המוצגת כאן לבין גישתו של קאנט. בצורה אחרת נאמר שהסיבה לכך שפילוסופים כמו קאנט מבינים את הזמן כמשהו שלא ממש קיים, נובעת מהעובדה שמדובר ביש מופשט מאד שבמובן מסוים לא שייך לעולם שלנו.

ניתן למצוא יסודות כאלו בספרות הסוד. כידוע, בעולם הקבלי רואים את המציאות כסדרה יורדת של עולמות זה למטה מזה. בעקבות מקומות מסוימים בכתיבה האר"י, יש שלומדים שכל עולם עליון משמש כ'מקומו' של העולם התחתון ממנו, ועל כך נאמר "שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו" (ראה בראשית רבה סח, ט). העולם התחתון קיים בתוך העולם שמעליו כעובר ברחם אמו (זהו חלק מספירת 'יסוד דמלכות' שלו).¹³ הבסיס לכל זה הוא מיקומם של כל העולמות הנבראים והנאצלים בתוך החלל של הצמצום (עולם קו וצמצום).

בימינו (וכנראה גם בספרות הסוד עצמה הדברים כבר נאמרו במשמעות כזו) ברור ש'מקום' הוא החלל-זמן על ארבעת מימדיו, ולכן ניתן להרחיב את הקביעות הקבליות הללו, ולומר שהחלל והזמן (החלל-זמן) הם יישויות ששייכות לעולם עליון יותר. שם הן כנראה נתפסות באופן מוחשי יותר, וקל יותר להבין שמדובר ביישויות מוחשיות. רק בעולם שלנו יש המתייחסים אליהן באופן מופשט כי הן באמת לא שייכות לכאן. יתכן שזה מה שגורם לפילוסופים שהזכרנו לראות את הזמן כמשהו שאינו יישות אלא צורת התייחסות של האדם גרידא.

13 החלק התחתון של כל עולם קרוי 'מלכות', ונחשב כחלק נקבי (=הנוקבא). ספירת היסוד מסמנת את מערכת הרבייה של אותו 'אדם' (זכר או נקבה). לכן ספירת יסוד דמלכות היא בעצם הרחם של הנוקבא. ברחם הזה מצוי העולם התחתון כעובר ברחם אמו. הרחם הזה מהווה את המסגרת הקונספטואלית שבתוכה פועל העולם התחתון, ולכן החלל-זמן של העולם התחתון שייך בעצם לרחם של העולם שמעליו.

שתי דוגמאות הלכתיות

דברינו למעלה מניחים שהזמן הוא יישות שקיימת כשלעצמה, ויש לה, כיישות עצמאית, השפעה על החיוב שלנו במצוות מסוימות. דומה כי ניתן להראות בכמה מקומות שגישת התורה היא אכן כזו, כלומר שהיא עומדת בניגוד לתפיסה הפילוסופית הקאנטיאנית. נביא כעת שתי דוגמאות לכך.

1. בין יום ולילה: הגמרא בתחילת מסכת ברכות דנה בשאלה האם היום קודם ללילה או הלילה ליום (לפי רוב הראשונים זהו הדיון שם). והנה, ברור שאם אין ציר זמן אובייקטיבי, אלא זו רק צורה סובייקטיבית שלנו לסדר את האירועים, אין כל משמעות לדיון זה. היום הזה קודם ללילה שבא אחריו, ומאוחר ללילה שלפניו. רק אם ישנו ציר זמן אובייקטיבי, יש מקום ומשמעות לשאלה: על ציר זה, מי ממוקם לפני חברו? חשוב להדגיש כי גם יום ולילה אינם זמן כשלעצמו, אלא אירועים אסטרונומיים של תזוזות השמש וכדור הארץ. האירועים הללו מתרחשים כמובן בזמן. ציר הזמן הזה שעל פניו הם מתרחשים הוא המציין את קדימותו של היום או הלילה.¹⁴

2. התפסת נדרים בזמן: ישנן שתי דרכים להחיל חלות של נדר על חפץ - נדר רגיל והתפסה. נדר הוא תוצאה של דיבור, אשר אם הוא נאמר בצורות מסוימות הוא יכול לחולל שינוי בסטטוס של החפץ. לעומת זאת, התפסה (לרוב הדעות) מעבירה חלות איסור מחפץ אחד (שבו היא כבר קיימת מקודם) לחפץ אחר. התפסה יכולה (לשיטות המקובלות) להתחולל רק בין עצמים. כאשר אדם מתפס איסור מחפץ א' לחפץ ב', הוא אומר שחפץ זה אסור עליו כמו חפץ קדוש פלוני. הדבר שבו מתפסים, כאמור, צריך להיות עצם (עד כדי כך שיש המסבירים¹⁵ שהאיסור 'עובר', באופן כמעט פיסי, מן העצם שבו מתפסים לעצם המותפס). והנה בנדרים (יב ע"א) ושבועות (כ ע"א) דנה הגמרא באדם שאוסר חפץ על עצמו,

14 אמנם בהלכה ישנה הרגשה שהאירועים האסטרונומיים אינם נתפסים כאירועים אלא כמציינים לזמן כשלעצמו. בנספח ב יובאו דברי הרמב"ן שמצוות שהזמן גרמן הן מצוות התלויות בזמן עצמו. לפי זה צריך לומר שמצוות התלויות ביום או לילה, הן תלויות בזמן, והאירועים רק מציינים לזמן. שם (בסוף הנספח) נפרש את דברי הרמב"ם שהחיוב במצוות קריאת שמע מתחדש בכל יום, כמתכוונים לומר שחיוב נוצר כל יום, והיום הוא אינדיקציה לנקודה על ציר הזמן, שהיא המחייב האמיתי במצוה.

15 ראה קונטרסי שיעורים, רי"ז גוסטמאן, נדרים סי' ב-ח.

למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

באמרו: "חפץ זה אסור עלי כיום שמת בו גדליה בן אחיקם (צום גדליה), או שמת בו אביו". כלומר, החפץ שבו מתפיסים הוא היום המסוים (ראה רש"י בשבועות).
אנו רואים שיום הוא חפץ, יישות, ולא רק מציין זמני, שהרי ניתן להתפיס בו, והתפסה יכולה לינוק רק מעצמים.

דברי הרמב"ם במורה הנבוכים

הרמב"ם עוסק גם הוא בשאלת מהותו ומציאותו של הזמן, בספרו מורה הנבוכים (ח"ב פ"ג):

...ושהזמן עצמו ג"כ מכלל הנבראים, כי הזמן נמשך אחר התנועה... כי הזמן מקרה בלא ספק, והוא אצלנו מכלל המקרים הנבראים, כשחרות וכלובן, ואע"פ שאינו ממין האיכות אלא שהוא בכלל מקרה דבק לתנועה, כמו שהתבאר למי שהבין דברי אריסטו בבאור הזמן ואמתת מציאותו.
הרמב"ם קובע כי הזמן הוא מן הנבראים, אך הוא אינו יישות אלא מקרה דבק לתנועה. ובכל זאת, בסוף המשפט הוא קובע שהזמן הוא נמצא אמיתי.
לאחר מכן הוא ממשיך וכותב:

...והוא שאשר חייב העלם ענין הזמן מהרבה מאנשי החכמה עד שערבבם ענינו, היש לו אמתות במציאות או אין אמתות לו, כגלינוס וזולתו, הוא היותו מקרה במקרה, כי המקרים הנמצאים בגשמים מציאות ראשונה כמראים וכטעמים הם יובנו בתחלת מחשבה ויצויירו עניניהם, ואמנם המקרים אשר נושאייהם מקרים אחרים כלהט במראה והנטיה וההקף בקו יעלם ענינם מאד, ובלבד כשיחובר אל זה שיהיה המקרה הנושא בלתי עומד על ענין אחד אך ישתנה מענין אל ענין יעלם הדבר יותר, ונקבצו בזמן שני הענינים יחד, שהוא מקרה דבק לתנועה, והתנועה מקרה למתנועה, ואין התנועה כדמות השחרות והלובן אשר הם ענין מיושב, אבל אמתת התנועה ועצמותה שלא תתיישב על ענין ואפילו כהרף עין, וזה ממה שחייב העלם ענין הזמן, והכונה שהוא אצלנו דבר נברא מתהוה כשאר המקרים והעצמים הנושאים למקרים ההם, ולזה לא תהיה המצאת הבורא לעולם בהתחלה זמנית כי הזמן מכלל הנבראים, והתבונן זה הענין מאד בעבור

שלא תתחייב התשובות אשר אין לנטות מהן למי שיסכל זה. כי כשתקיים זמן קודם העולם תחוייב להאמין הקדמות, כי הזמן מקרה וא"א לו מבלתי נושא, ויתחייב מציאות דבר קודם מציאות זה העולם הנמצא עתה, ומזה הוא הבריחה, וזו היא אחת הדיעות, והוא יסוד תורת משה רבינו בלי ספק, והוא שנית ליסוד היחוד, לא יעלה בדעתך זולת זה, ואברהם אבינו ע"ה התחיל לגלות זה הדעת אשר הביאו אליו העיון, ולזה היה קורא בשם אל עולם, וכבר הראה זה הדעת באמרו קונה שמים וארץ. הרמב"ם מוכיח שהזמן הוא מחודש מכך שהוא נספח לעצמים מתנועעים, ולכן הוא לא יכול היה להימצא בלי הימצאות העצמים (כי אין לו קיום עצמאי). ומכיון שמקובלנו שהעצמים הם נבראים, עולה שגם הזמן הוא מן הנבראים. אמנם לא נראה שיש בדבריו הוכחה לכך שהזמן הוא מצוי ולא משהו סובייקטיבי, אף שברור כי הרמב"ם אכן מניח זאת (אם הוא לא באמת קיים, אזי אין כל טעם לדון בשאלה האם הוא נברא או קדמון).

הרמב"ם טוען שמה שגורם לאנשים לחשוב שהזמן אינו נמצא הוא מפני שכרוכות בתפיסתו שתי הפשטות (אחת יותר מאשר מאפיינים פיסיים של עצמים, כמו השחרות והלובן): הוא גם מקרה ולא עצם (או יש), ומחמת זאת יותר קשה לתפוס אותו מאשר עצמים. ועוד, שהוא מקרה למשהו שבעצמו אינו עצם אלא מקרה (=התנועה). הרמב"ם טוען שמסיבה זו רבים לא עמדו על מהותו של הזמן. וראה עוד בכל זה בספר העיקרים לר' יוסף אלבו (ח"ב פ"ח).

מסקנה וסיכום הפרק

נמצאנו למדים שבתפיסת ההלכה הזמן הוא יישות, דבר שקיים כשלעצמו, ולא רק צורת התבוננות וסידור סובייקטיבית. תפיסה זו היא שמאפשרת להגדיר מצוות זמניות כמצוות שהזמן עצמו מחולל אותן. רק אם זמן קיים ניתן לומר שהוא מהוה גורם וסיבה ישירה (ולא רק עקיפה) לחיוב שלנו באיסורים כאלה או אחרים. בטרם נשוב להסבר דברי הרמב"ם, נקדיש את הפרק הבא להגדרת שני סוגים של מצוות זמניות, שכל אחד מהם תלוי בציר זמן אחר.

פרק ה. מבנה ספירלי של ציר הזמן ההלכתי

מבוא: שני סוגים של צירי זמן

ידועים לנו כמה צירי זמן מחזוריים, שרלוונטיים בהלכה לכמה סוגים שונים של מצוות: ישנו ציר שמחזורו הוא יממה, וישנו גם ציר שבועי, חדשי, שנתי (מעגל השנה),¹⁶ שבע-שנתי, חמישים שנה וכדו'. בשונה מכל אלו, ישנם גם צירי זמן שכלל אינם מחזוריים: הציר ההיסטורי והציר הביוגרפי, של עם או של יחידים. ציר קווי כזה אינו חוזר על עצמו כגלגל, אלא מתקדם מונוטונית בקו ישר. הציר הביוגרפי נמתח לאורך מהלך חייו של אדם. הציר ההיסטורי נמתח לאורך מהלך אירועים שמתרחשים לעם כלשהו או לאנושות כולה.

הרמב"ם בשורש זה עוסק במצוות זמניות, כלומר מצוות שתלויות במפורש בזמן, אולם הזמן שגורם אותן הוא הזמן הקווי, ההיסטורי, ולא אחד מן הזמנים המחזוריים. מצוות אלו אינן חוזרות בזמן מאוחר יותר, והן הופיעו פעם אחת בהיסטוריה של עם ישראל. הן חד פעמיות, ומפני זה לא נמנות במניין המצוות. לעומת זאת, מצוות עשה שהזמן גרמן הן מצוות שנגרמות על ידי צירי הזמן המחזוריים, והן נמנות כמובן.¹⁶

בפרק זה ננסה להבין את משמעותם של שני סוגי צירי הזמן, ואת מה שעולה מהשילוב ביניהם.

המבנה הספירלי של הזמן

כל שנתה על ציר ההיסטוריה, של עם, או קבוצה כלשהי, היא נקודת סיום אך גם נקודת התחלה. כל ראש שנה מהווה סופה של השנה הקודמת והתחלה של השנה החדשה. על ציר הזמן המעגלי שלנו, כל סיום הוא התחלה חדשה, וכל התחלה היא סיום.

הקשר הזה בין סיום לבין התחלה ולהיפך, הוא הכרחי בעולם סופי. לכל עצם סופי יש קצה, וכשמגיעים לקצה אין לאן להמשיך.¹⁷ בעולם סופי כל עצם הוא

16 את נספח ב נקדיש להבחין גם בהן בין הסוגים השונים של תלות בזמן, כמו שראינו ביחס לציר הקווי. גם המאמר לשורש יג עוסק בשאלת המניין בציר המעגלי.

17 דומה כי אין מי שלא תהה פעם מה קורה בקצה היקום? מה יש שם מעבר לקצה? האם אפשר

סופי, ולכן בהכרח גם בעל קצוות. האפשרות היחידה של אינסופיות בתוך מסגרת סופית היא המעגל.

לכאורה נראה שבמהלך הכולל אנו מסתובבים במעגל אינסופי על אותו ציר זמן, וחוזרים על עקבותינו מן המחזור הקודם. אולם זו אינה התמונה כולה. לציר הזמן ישנם שני רכיבים: רכיב קווי, שמתקדם מן העבר לעתיד, ורכיב מעגלי, שחוזר על עצמו לאורך לוח השנה (וגם היום, השבוע, או החודש). המסקנה היא שציר הזמן בכללו בנוי כמו ספירלה, שהיטליה הם שני הרכיבים הנ"ל (הקווי והמעגלי). באופן כללי ציר הזמן חוזר על עצמו אך גם מתקדם קדימה, ולכן מסכומן של שתי התנועות הללו נוצרת תנועה לולינית המתקדמת תוך כדי פיתולים מקומיים. ננסה להדגים זאת דרך ההיבטים ההלכתיים של שני צירי הזמן הללו.

שני סוגים של מצוות חד-פעמיות

ציר הזמן המעגלי מוגדר לאורך יובל, שמיטה, שנה, חודש, שבוע, או יום. מצוות הקשורות לציר הזמן הזה קרויות "מצוות עשה שהזמן גרמן". הן חוזרות אלינו במחזוריות שונה, אשר תלויה באורך המחזור של המעגל הרלוונטי. התפילות למיניהן חוזרות על עצמן בכל יום או שבוע, ראש חודש חוזר אלינו בכל חודש, החגים בכל שנה, שמיטה בכל שבע שנים, ומצוות שנת היובל בכל חמישים שנה. ישנן גם מצוות שחוזרות פעמיים ביום (תמידים, קריאת שמע, הדלקת המנורה לחלק מהדעות ועוד).

כפי שראינו, מהותן של מצוות עשה שהזמן גרמן היא שהזמן עצמו גורם אותן, ולא נסיבות שמתרחשות בזמן. הזכרנו שלהגדרתן של מצוות אלו בהלכה ישנה גם נפק"מ הלכתית: נשים פטורות מהן.

והנה, לעומת כל אלו ישנו, כאמור, גם ציר זמן שהוא בעל אופי שונה: הציר הקווי, או ההיסטורי. ציר כזה הוא זמן שאינו חוזר על עצמו. הוא יכול להיות מהלך חיים של אדם, של קבוצה, של עם, או של העולם כולו. הרמב"ם בשורש זה עוסק במצוות חד פעמיות על הציר ההיסטורי, אך ישנן גם מצוות חד פעמיות אשר קשורות לציר הביוגרפי. לדוגמה, ביחס לאדם הבודד ישנה מצוה של פדיון הבן

לשבת על הקצה ולנדנד רגליים כלפי חוץ?

(לגבי בכור), או של ברית מילה (לגבי כל זכר).

בהקשר זה עולה שאלה עקרונית ומעניינת. הגמרא במסכת קידושין (כט ע"א) דנה במצוות האב על הבן, ואחת מהן היא למולו. האם, לעומת זאת, אינה חייבת במילת בניה. הגמרא דורשת זאת מהפסוק: "כאשר ציווה אותו א-להים" (בראשית כא, ד), אותו ולא אותה. רש"י שם (ד"ה מנלן) כותב שזוהי מצוות עשה שלא הזמן גרמה ולכן צריך מקור מיוחד לפטור את האם ממצוה זו. אך בתוספות (ד"ה אותו) מקשים מדוע בכלל צריך להביא מקור לפטור נשים, הרי זוהי מצוה שתלויה בזמן, שהרי חובת המילה מתחילה מגיל שמונה ימים והלאה! את הקושיה הזו מקשים כמה ראשונים, והם מציעים כמה וכמה תשובות.¹⁸ כאן נביא את תירוץ התוספות שכותבים כך:

כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא.

ניתן להבין את דברי התוספות במישור הטכני, שמצוות עשה שהזמן גרמן הן רק מצוות שתחומות על ציר הזמן משני הצדדים. זהו חילוק טכני, ולא ברור מדוע הוא נכון. דומה כי ההבנה הנכונה יותר היא שכוונת התוספות לחלק בין מצוה אשר שייכת במהותה לציר הזמן הקווי (ולא המעגלי), וככזו היא אינה נכנסת כלל לקטגוריה של מצוות עשה שהזמן גרמן, לבין מצוה ששייכת לציר המעגלי, והיא המוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמה. הציר הקווי הוא ציר זמן אחר, ולגביו לא נאמר פטור הנשים.¹⁹

המסקנה היא, כאמור, שציר הזמן התורני מורכב משני רכיבים שונים: הקוויים והמעגליים. בכל אחד משני צירי הזמן יש מצוות חד פעמיות. המצוות החד-פעמיות על הציר ההיסטורי אינן נמנות במניין המצוות. המצוות החד-פעמיות על הציר המעגלי הן מצוות שנשים פטורות מהן. מצוות חד-פעמיות על הציר הביוגרפי נכללות במניין המצוות (כמו מילה או פדיון הבן), ואף אינן נחשבות כמצוות שתלויות בזמן לעניין פטור נשים.²⁰

18 וראה דיון דומה בדברי יחזקאל בסי' הנ"ל, ואכמ"ל.

19 לפי הצעתנו גם אם תהיה מצוה חד פעמית בחיים שלנו, אשר תחומה על ציר הזמן משני הצדדים, נשים תהיינה חייבות בה. מעניין שאין בתורה מצוה כזו. מצוות תחומות מצויות תמיד דווקא על הציר המעגלי.

20 מצוות אלו חד פעמיות אצל אותו אדם, אך הן חוזרות אצל בני אדם אחרים ולכן זהו מצב ביניים (ציר זמן אישי).

סיזיפוס

מדוע באמת הקב"ה יצר בעולמו מערכת כפולה של שני סוגים של צירי זמן? מה מטרתו של המבנה הזה? ננסה כאן להציע הסבר אפשרי לכך.

המיתוס של סיזיפוס במיתולוגיה היוונית מתאר אדם שנגזר עליו להעלות סלע כבד במעלה ההר, וכשהוא מתגלגל למטה לחזור שוב ושוב להעלות אותו למעלה. זהו תהליך נצחי של עלייה שאחריה ירידה בחזרה ללא תוחלת ומטרה. זמן מעגלי הוא סיזיפי, חוזר ושוב ושוב על עצמו ללא תוחלת, ולכן מעצם טיבו גם חסר משמעות. הסופר הצרפתי אלבר קאמי, בספרו המיתוס של סיזיפוס, מתבונן בתופעה זו, ומגיע מתוך כך עד למתן לגיטימציה להתאבדות. התפיסה המטא הלכתית אותה הצגנו כאן מציעה לוגיקה שונה: שילוב של שני הצירים הללו, ההיסטורי-קווי והמעגלי, שילוב שיוצר ספירלה שמתקדמת תוך כדי סיבוב במעגלים.

משל לדבר הוא עלייה להר: עליה ישירות על הר תלול עלולה להיות קשה מאד, ולפעמים כלל לא נצליח לעשות זאת. לעומת זאת, הסתובבות סביבו קלה יותר, כמובן, אך היא פשוט לא תקדם אותנו כלפי מעלה. האפשרות היחידה לטפס באופן ריאלי על הר גבוה היא לשלב את שני המסלולים הללו: טיפוס למעלה תוך כדי סיבוב (כך בדרך כלל מתכננים כביש שמטפס על הר).

הנמשל הוא החיים שלנו. נקודות הציון של ציר הזמן הן שנתות על שני הצירים. התבוננות כזו מאפשרת לנו לראות שיש דרך לטפס למעלה. אנו מצויים תמיד בתהליך של טיפוס, ותמיד יש לנו לאן להתקדם. המסלולים המחזוריים-מעגליים מיועדים כדי לסייע לנו לטפס. אנו חוגגים יום הולדת כדי לראות שסיימנו מחזור מעגלי נוסף, אבל תמיד עלינו לבדוק האם מבחינת ציר הגובה אנו מצויים יותר גבוה מאשר ביום ההולדת הקודם. האם פסח, או ראש השנה שלנו נראים כמו אלו שבשנה שעברה, או שעמדנו במשימה והצלחנו לטפס גבוה יותר. מטרת החזרה היא מתן הזדמנות לכל אחד מאיתנו לשיפור ולטיפוס הלאה. חשוב לוודא שאנחנו מנצלים זאת, ולא ממשיכים להסתובב במעגלים סיזיפיים שמשיטים את משמעות החיים שלנו, כיחיד וכקבוצה. זוהי הסיבה שציר הזמן נבנה בצורה ספירלית כזו.

ואיפה הקב"ה בכל זה?

ישנו תנאי נוסף בכדי שהתקדמות כזו תהיה אפשרית: שיהיה הר לטפס עליו. שתהיה מטרה לטיפוס, ויהיה ציר שיגדיר מהו ה'מעלה' ומהו ה'מטה'. הגדרה כזו דורשת משהו, או מישהו, שהוא גדול מכל דבר שאנחנו מכירים. מישהו שממלא את כל המציאות, מלמטה עד למעלה. שיפור מתמיד יכול להיעשות רק לכיוונו של האינסופי, כלומר לכיוון הקב"ה. עבודת ה' גם מגדירה לנו כיוון לטיפוס, וגם מכוננת את אפשרותו. לכן זהו גם קנה המידה שלפיו עלינו לבדוק האם אנחנו במסלול סייזיפי או במסלול שמתקדם "במסילה העולה בית א-ל".

פרק ו. האם המצוות הזמניות הן מצוות?

מבוא

עד כאן ניסינו להבהיר את ההגדרה של מצוות זמניות ביחס לדברי הרמב"ם בשורש זה ובכלל. מסקנתנו היא שמצוות אלו הן מצוות שהזמן הוא גורם מהותי ביצירת החיוב בהן, או ביצירת חפץ המצוה שנוגע אליהן. כדי להבין טוב יותר את דברי הרמב"ם שאין למנות את המצוות הללו, עלינו לדון במהותם של ציוויים אלו ובעצם הגדרתם כמצוות, גם ללא שאלת המניין. ראינו שהרמב"ם אינו מונה את כל המצוות הזמניות, ואילו הרמב"ן מחלק בין מצוות שיש להן השלכות לדורות לבין מצוות שאין להן השלכות כאלו. השאלה שאנו מבקשים לעסוק בה כאן (וכבר הערנו עליה בתחילת פרק ג) היא כיצד יתכן, בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הרמב"ן, שקיימים פסוקים בתורה שאין להם משמעות לדורות?²¹ מקובלנו שאין דבר בתורה שלא בא ללמד לדורות, אם כן, מדוע בכלל נכתבו המצוות הללו בתורה?²² ומזווית שונה, הרי ישנם לקחים שניתן ללמוד מכל המצוות הזמניות הללו, כפי שגם ניתן לראות אצל מפרשי התורה השונים. אם כן, מדוע לא נמנים לקחים אלו במסגרת מנין המצוות?

בין הנחיות למצוות

דומה כי מצוות אלו אינן שונות מהותית מפסוקים רבים בתורה שמספרים על אירועים שקרו, או עוסקים בדברים שאין להם כל השלכה הלכתית או מעשית

21 יש להעיר שדווקא לשיטת בה"ג, שבה מלבד הקטגוריות 'עשה' ו'לא תעשה' יש קטגוריה הכוללת 'פרשיות', ניתן למנות חלק מהמצוות הזמניות שלקחן לדורות ברור ומובהק, שכן גם אם לא עולה מהן ציווי הלכתי יש בהן כדי להנחות את החיים ההלכתיים. כך מנה בה"ג את פרשת "ויחל משה", המנחה את התפילה בעת צרה, את הברכות והקללות המעוררות לסוגיות מרכזיות בחיי התורה והמצוות ועוד. ראה בנספח למאמרנו על השורש העשירי.

22 ראה דברי הרמב"ם על הסיפורים בתורה (מו"ג, ג): "שלכל סיפור שאתה מוצא מוזכר בתורה יש תועלת הכרחית לתורה, או כדי לאמת דעה שהיא יסוד מיסודות התורה, או לתיקון מעשה מן המעשים". אמנם הרמב"ן בפירושו לפרשת בראשית רומז לכך שישנם בתורה פסוקים שיש להם רק רמז, דרש, או סוד, אבל לא פשט. לכאורה, ניתן לומר שגם המצוות הזמניות אין להן פשט, אלא רק רמז או דרש שניתן להוציא מהן. אמנם הרמב"ן אינו אומר זאת עליהן, ובכלל, קשה מדוע השאלה הזו לא מטרידה את המפרשים העוסקים במניין המצוות ובשורש זה. נראה מכאן שהם הבינו שישנה לכך תשובה פשוטה יותר.

שירה. ניתן לשאול מה מעמדן של הנחיות העולות מפרשנותם של פרשנים שונים, או של חז"ל עצמם, לפסוקים כאלו. האם כאשר פרשני התורה כרמב"ן, או רשב"ם, לומדים מפרשיה מסויימת בתורה שעלינו לנהוג בדרך מסויימת, הופך לימוד זה למצוה מדאורייתא? לכאורה, כך צריך היה להיות.²³ סוף סוף, למיטב הבנתנו, התורה רצתה ללמד אותנו בדיוק את הלקח הזה, וזה מה שהקב"ה מצפה מאיתנו לעשות במצב הנתון ההוא. כמובן שגם אם קיים חשש לטעות בפרשנות, אין כאן יותר מאשר ספק דאורייתא לחומרא, והרי ספק יכול להיות גם ביחס לפרשנות של פסוקי ציווי מובהקים! על כן, ברמה העקרונית החשש מטעות בפרשנות אינו יכול להוות טיעון כנגד מתן מעמד של חובה מדאורייתא למה שנלמד מפרשנות שכזו.

נראה שישנו כאן הבדל, פורמלי בעיקרו, בין מצוה לבין לקח, או עניין, מדאורייתא. מצוה נכנסת למערכת ההלכתית הפורמלית, אבל עניין מדאורייתא הוא אמנם צורת התנהגות שהקב"ה מצפה מכל אחד מאיתנו, אולם הוא אינו מצוי בתוך המערכת הפורמלית. דיון בנושא של עניינים מדאורייתא שאינם הלכתיים הוא מעבר לתחומנו כאן, אולם ברור שישנה קטגוריה תורנית כזו. גם עניינים כמעט הלכתיים כמו עשיית הישר והטוב, והליכה לפני משורת הדין, הם דוגמאות לדרישות שאינן ממש בתחום ההלכה הפורמלית.²⁴

לפי זה, סביר מאד להניח שישנם לקחים אשר נלמדים מכל ציווי זמני שאינו נמנה, אולם הם בבחינת עניינים דאורייתא. הנחיות, ולא מצוות. הגבול הוא לפעמים דק מאד, אולם הוא ודאי קיים. איסור נתינת עצה שאינה הוגנת עולה באופן ישיר מציווי "לפני עיוור לא תיתן מכשול", לא כלקח גרידא (ראה ספר המצוות, לאו רצט).²⁵ האם זוהי פרשנות ישירה יותר מאשר הלקח הכללי העולה מפרשת בן

23 ראה הקדמת מעלות התורה לר' אברהם אחי הגר"א (בשם אחיו) שמספר המצוות הוא אין סופי, בין היתר מסיבה זו (הובא בהקדמת ספרנו).

24 ראה, למשל, נחלת אשר ב"ק, ס"א, ועוד הרבה. על הפרדוקס הכרוך בציווי על מה שלפנים משורת הדין, ראה מאמרנו במידה טובה לפרשת קדושים, תשס"ז.

25 משמעות דברי הרמב"ם שם היא שנתנית עצה שאינה הוגנת זהו פשט הפסוק. זו לשונו: "הזהיר מהכשיל קצתנו את קצתנו והוא שאם ישאלך אדם עצה בדבר נפתה בו, ובאה האזהרה מלרמותו ומהכשילו אבל תישירהו על הדבר שתחשוב שהוא טוב וישר, והוא אמרו ולפני עור לא תתן מכשול... ולא זה כולל ג"כ מי שיעזור על עבירה... **ופשטיה דקרא כמו שזכרנו תחלה**". וראה מנחת חינוך (מצוה רלב) שאכן לדעת הרמב"ם המקרא יצא מפשוטו, ושאדם שהניח קליפת בנה

סורר ומורה, להחמיר בעונשו של מי שאינו מכבד אב ואם? ברור שהאחרון לא ייחשב כציווי הלכתי. חלק מן התמונה נעוץ בקיומה של מסורת שיכולה לקבוע את גבולות הפרשנות לכל צד, אולם ברור שהיבט זה אינו מכסה חלק ניכר מן הבעיות. הגבול בין פרשנות של לקח או הנחייה לבין פרשנות הלכתית הוא עמום למדי.

דוגמה לדיון האם הנחיית התורה נחשבת מצוה

בשו"ע הרב (או"ח קונטרס אחרון תחילת סי' רמב), כתב שלשיטת הרמב"ם אמנם אין חובה מן התורה לאכול סעודות בשבת, אבל יש איסור מדאורייתא להתענות בו:

משא"כ להרמב"ם ז"ל שאין מצוה אלא שלא להתענות בו, כמבואר בב"י סי' תיח, ונפקא ליה מדכתיב "אכלוהו היום כי שבת היום לה'", מכלל דבשבת אסור להתענות. ולא חשיב לה בתרי"ג, משום דנפקא מכלל מצוות אכילת המן שאינה נוהגת לדורות.

הוא מתקשה מדוע הרמב"ם לא מנה את האיסור הזה במניינו, ומסביר את הדבר בכך שהעניין נלמד ממצוות אכילת המן שאינה נוהגת לדורות. אך דבריו תמוהים מאד. מדוע לא נמנה את הפרט הזה כעשה בפני עצמו? הרי ודאי מדובר בפרט משמעותי דיו כדי להימנות (השווה ספר המצוות לאו שכב, איסור להוציא להורג בשבת, שהוא פרט מתוך איסור מלאכה בשבת). אמנם יש לחלק שכאן הפסוק עצמו עוסק במצוה זמנית והפרט לדורות רק מסתעף ממנו בצורה כלשהי, אבל זה גופא תמוה. ממה נפשך, אם הכל נאמר רק לשעתו איך אפשר ללמוד ממנו משהו לדורות? ואם למדנו שפרט זה נוהג לדורות, מדוע לא יימנה? לכן סביר יותר שמהפסוק הזה אפשר ללמוד עניין מדאורייתא, אבל זו לא ממש הלכה מדאורייתא במובן הפורמלי. וזה כעין מה שראינו לגבי המצוות הזמניות. גם בדברי הב"י שם אפשר שלזה כוונתו.

לפני עיוור ההולך ברחוב לא עבר על "לפני עיוור"! ראה גם בספר עיונים בפרשות השבוע של הרב אלחנן סמט (סדרה א', ח"ב עמ' 78 ואילך).

שיקולים שבנוסח המקרא

יתכן שההבדל נעוץ בצורת ההופעה של הפסוקים בתורה. פסוקי ציווי מופיעים באופן של ציווי, והדבר מעיד על אופיים ותוכנם. לגבי לאוין יש אפילו כלל חז"לי שקובע כי 'השמר', 'פן' ו'אל' (והראשונים הוסיפו גם 'לא') הם לשונות מקראיות שמבטאות אזהרת לאו. פסוקים שמופיעים בסגנון אחר (ללא ציווי) אינם מצווים אלא מתארים.²⁶ אלו פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי.

אם נלמד משהו באמצעות דרשה ונשאל את עצמנו האם התוצאה היא הלכתית או לא, יתכן שהתשובה תהיה תלויה באופיו של הפסוק אותו דרשנו. אם הפסוק הוא פסוק ציווי אנו נניח שגם התוצאה היא ציווי הלכתי, ולא רק הנחייה בעלמא. ואם הפסוק הבסיסי הוא פסוק חיווי אזי נניח שהתוצאה אינה כלולה בהלכה המחייבת, אלא היא מהווה הנחייה בעלמא.

אמנם ראינו שגם מצוות זמניות מופיעות במקרא כציווי, אולם זהו ציווי לזמנו, והפרשנות שאנו לומדים מהם אינה פרשנות לציווי ההוא אלא חילוץ לקח עבורנו ממנו. לכאורה הגבול כאן פחות ברור משאר המקרים, שהרי ישנו כאן פסוק ציווי. אך זהו תיאור של ציווי שניתן בעבר ולא ציווי שמופנה לקורא בהווה. לכן ביסודם אלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי. זוהי הסיבה שהרמב"ם ממאן לכלול אותם במניינו.

הערה בשיטת הרמב"ם

דומה כי דווקא בשיטת הרמב"ם קל יותר להבין את ההבדל בין פרשנות ולקחים לבין מצוות מנויות. בשורש השני ובמאמרנו עליו מתבאר שהרמב"ם מגדיר כדינים מדאורייתא רק הלכות המופיעות במפורש בתורה. כל הלכה שעולה מדרשה, או באופן פרשני עקיף אחר, מן התורה, אינה זוכה למעמד זה. לפי זה יתכן שדווקא לפי הרמב"ם ישנו פתרון קל יותר לבעיה: הרמב"ם יאמר כי לקחים אלו הם במעמד של הרחבות של התורה, ומעמדן הוא כהלכות שנלמדות מדרשות, שלפי הרמב"ם הן במעמד 'דרבנן'.

²⁶ אמנם יש מצוות שנלמדות מפסוקים הנראים כמתארים, ראה על כך במאמרנו לשורש השמיני וכן במאמר מידה טובה לפרשת וישלח (על גיד הנשה), תשס"ח. לאחר מכן נדפס בספרנו בנתיב המצוות - על מצוות וסוגי מצוות, מידה טובה, תש"ע.

נמצא, כי פרשנות למצוות זמניות או אירועים המופיעים בתורה היא בבחינת הרחבה לדין התורה ואינה כתובה בה במפורש. הדבר נכון בפרט לגבי הפסוקים שאינם כתובים כלל בלשון ציווי. כאן הוספנו שגם המצוות הזמניות שכן מופיעות כציווי הן בעלות מעמד כזה. אמנם יוצא מכאן שפרשנויות ולקחים העולים מחלקים סיפוריים של התורה או ממצוות זמניות (שגם הן כחלקים סיפוריים המספרים על הציוויים שהיו), אכן מחייבים הלכתית, אך מדרבנן. יתכן שרק דרשות מהוות הרחבה של החלק ההלכתי, ולכן מעמדן הוא כזה. פרשנויות הן הרחבה לחלק שאינו הלכתי ולכן אינן מחייבות כלל מבחינה הלכתית, אף שודאי ראוי לנהוג כפי שעולה מהן.

השלכות כלליות: למשמעותו של ציווי

באופן אחר ניתן אולי להסביר זאת על בסיס החלוקה העולה במאמרינו לשני השורשים הראשונים. בעקבות מאמרו של ר' אלחנן וסרמן על התשובה, בספרו קובץ מאמרים, ובעקבות הרמח"ל (שדבריו מובאים שם), אנו מבחינים שם בין שני אספקטים שישנם בכל מצוה או עבירה: האספקט של התיקון/פגימה שעושה המצוה/עבירה. והאספקט של הציות/מרידה ביחס לציווי.²⁷ כך גם הסברנו את הקביעה של חז"ל לפיה גדול המצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה. מי שמצוה ועושה מקיים את שני האספקטים, ואילו מי שאינו מצוה ועושה אמנם מתקן את המציאות/הנפש, אך הוא אינו מקיים בכך את הציווי.

ההבחנה בין מצוה לבין הנחייה, מקבילה להבחנה בין חוק לבין נורמה מוסרית. החוק מחייב את האזרחים מעצם העובדה שהוא חוק כדין וכמשפט. המחוייבות אליו אינה תלויה בהיותו מוסרי או צודק (למעט מקרים קיצוניים שבהם יש חוק שהוא בלתי חוקי בעליל, וגם זה עניין לא פשוט כלל ועיקר). הציווי הוא שמגדיר את המחוייבות לחוק, ולא התוצאות (הברוכות או לא) של קיומו. העברייך שנשפט על אי קיום החוק עומד לדין על כך שלא קיים את הציווי, ולא על רשעותו, או על הקלקולים שהוא גרם.

ישנם ויכוחים על חוקים שונים, שכלל אינם נוגעים לשאלה האם הם טובים או

27 הבחנה זו נמצאת גם בספר התניא (אגרת התשובה, א).

רעים, אלא אך ורק לשאלה האם מן הראוי לכלול אותם בספר החוקים כחוק מחייב. לדוגמה, חוק "לא תעמוד על דם רעד" היה שנוי במחלוקת קשה בכנסת, אף שאין ח"כ אחד שטען שהחוק אינו מצביע על התנהגות ראויה ורצויה. הויכוח היה בעיקר על השאלה האם ראוי לקבוע את העיקרון הזה כנורמה חוקית מחייבת, או שעדיף להותיר זאת לרובד וולונטרי ולשיקולו של האזרח.²⁸

כעת נוכל להבין טוב יותר את הנושא שלנו. בלקחים או הנחיות שנלמדים מפרשיות בתורה שאינן הלכתיות אין מימד של ציווי. לעומת זאת, פסוקי ציווי הם פסוקים שמחוקקים עבורנו חוקים, והמחוייבות שלנו כלפיהם נובעת מעצם העובדה שיש ציווי. הציווי יוצר את המחוייבות. בפסוקי ציווי שאינם מצווים, אין ציווי. גם אם נלמדת מהם נורמה כלשהי, זו אינה נורמה מחייבת כמו חוק, אלא נורמה מנחה, כמו נורמה מוסרית.

אם כן, בהנחיות כאלו אמנם ישנו מימד של תיקון העולם, כמו למצוות הלכתיות ממש, אולם אין כאן מימד של ציווי. לכן אין כאן מקום לכלול אותן במניין המצוות, על אף חשיבותן של ההנחיות העולות מהן גם לזמננו.

תמונה זו מסייעת לנו להבין מדוע ציוויים זמניים נכתבו בתורה אף שאנו לא גוזרים מהם חובות הלכתיות מחייבות. התורה אינה מכילה רק מצוות ורק הלכות, אלא גם הנחיות מוסריות ואחרות שאינן מחייבות מבחינה הלכתית, אף שראוי בהחלט לקיים אותן ולנהוג על פיהן. כאן נסגר המעגל שנפתח בשאלות שהוצגו בתחילת דברינו.

הקשר לשאלת התלות בזמן

בפרקים הקודמים ראינו שמצוות זמניות הן מצוות התלויות בזמן עצמו (תלות ישירה ולא עקיפה). ראינו גם שמצוות כאלו אינן יכולות להיכלל במניין המצוות (לדעת כל הראשונים). כעת אנחנו מציעים שמצוות אלו באות ללמד הנחיות כלשהן, אך לא ציוויים. מהו היחס בין הטענה הראשונה (התלות הישירה בזמן) לבין הטענה השנייה (שאלו הן הנחיות ולא מצוות)?

למעלה הצענו שהתלות בזמן עצמו משקפת איזו מציאות רוחנית עליונה (הזמן

28 ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, האם ההלכה היא משפט עברי?, אקדמות טו.

הוא יישות ששייכת לעולם גבוה יותר, ולכן כאן היא נראית לנו ערטילאית ומופשטת, ומכאן גם יש כאלו שגורסים כי הזמן כלל אינו קיים). אם ישנה תלות ישירה של החובה ההלכתית בזמן, פירושה שהמצוה הזו אינה מתקנת מערכת נסיבות בעולם שלנו, שהרי בזמן אחר באותה מערכת נסיבות המצוה הזו לא תחול. כנראה שהיא כן מתקנת משהו בעולמות עליונים.

מכאן ניתן להציע שתיקון כזה אינו יכול להיכלל במערכת המצוות, שכן מטרתן של המצוות היא לתקן את עולמנו שלנו. פעולות בעולמות עליונים שייכות מעצם טיבן לתחום של הערכים וההנחיות ולא של החיובים ההלכתיים. לכן כוונות האר"י או הלכות שנלמדות מספרות הסוד פעמים רבות אינן נכנסות למערכת ההלכה המחייבת.²⁹

סיום

לסיום נעיר כי מדברינו עולה שהשורש הזה עוסק גם הוא בשאלה מהו ציווי ומה אינו ציווי. בכך הוא מצטרף לכמה שורשים נוספים (החמישי, השמיני, העשירי והארבעה-עשר), שנכללים בקטגוריה הרביעית על פי החלוקה שבהקדמת הספר.

²⁹ יש מקרים שכן, וזה כנראה מפני שבהלכות אלו קיים גם תיקון והשלכות לעולמנו שלנו, ולא רק לעולמות עליונים.

פרק ז. סיכום

במאמר זה עסקנו במצוות הזמניות. ראינו שלפי הרמב"ם מצוה זמנית היא מצוה שהתלות שלה בזמן היא מפורשת. אם הזמן הוא רק המועד בו חל החיוב כי אז לא מדובר במצוה זמנית. מכאן הסקנו שברקע הדברים עומדת תפיסה שהזמן הוא יישות קיימת ולא רק צורת הסתכלות אנושית (כפי שתפס קאנט, כנראה עקב מופשטותו של הזמן). לאחר מכן הוספנו עוד רכיב של ציר הזמן, והוא הזמן המעגלי (ובעצם כמה צירים כאלה). התמונה הכללית של ציר הזמן היא ספירלית. בשני הרכיבים הללו יש תלות מפורשת ועקיפה של מצוות בזמן (דוגמאות לתלות מפורשת בזמן המעגלי יובאו להלן בנספח ב). בסופו של דבר הסברנו שמצוות זמניות לא נכללות במניינו של הרמב"ם מפני שהן אינן באמת מצוות. לכל היותר ניתן ללמוד מהן לקחים רלוונטיים, אבל מצוה מוגדרת כציווי הלכתי פורמלי ומחייב (ראה מאמרנו לשורש השמיני), וזאת אין למצוא במצוות זמניות.

נספח א: הבדל אפשרי בין דרגת הנבואה של מצוה זמנית לעומת קבועה

מבוא

בפרק האחרון של המאמר עברנו לעסוק בשאלת מהותה של מצוה זמנית, ועדיין החלוקה היא בין ציוויים שניתנו כולם למשה ונכתבו בתורה. הרמב"ם פתח את טענותיו בשורש זה בהוכחה מהביטוי "ניתנו בסיני":
דע כי אמרם (מכות כג ע"ב) "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני" מורה על היות זה המספר הוא מספר המצוות הנוהגות לדורות. כי מצוות שאינן נוהגות לדורות אין קשר להן בסיני, הן שנאמרו בסיני או בזולתו.
הערנו בתחילת השורש שכוונת הרמב"ם אינה לדון היכן היה מיקומו של משה בפועל בעת שקיבל צוויים אלה, אלא הרמב"ם רואה בביטוי "נאמרו בסיני", הגדרה ולא מיקום. בנספח זה נבחן אפשרות שאכן מצוות אלה שונות בהגדרתן נתינתן למשה מפי הגבורה.

נבואת משה - אופייה ומשמעותה

משה רבינו נקרא 'אדון הנביאים', והתורה העידה (דברים לד, י):
ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים.
הגמרא ביבמות (מט ע"ב) מגדירה כך את ההבדל בין נבואת משה לנבואת כל הנביאים:

כדתניא כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה.

הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ז, ו) מתאר את ייחודה של נבואת משה כך:³⁰
כל הדברים שאמרנו הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים חוץ ממשה רבנו של כל הנביאים. ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים? שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבנו מתנבא והוא ער ועומד, שנאמר "ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע

30 וכן בפירוש המשנה בהקדמה לפרק חלק (סנהדרין פי"א) היסוד השביעי.

הקול מדבר אליו"; כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, משה רבנו לא על ידי מלאך, שנאמר "פה אל פה אדבר בו", ונאמר "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים", ונאמר "ותמונת ה' יביט", כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו "במראה ולא בחידות", שאינו מתנבא בחידה אלא במראה, שרואה הדבר על בוריו.

הספרי (במדבר ל, ב, הובא ברש"י) מוסיף עוד הבדל ניסוחי:

זה הדבר - מגיד שכשם שנתנבא משה ב"כה אמר", כך נתנבאו נביאים ב"כה אמר", ומוסיף עליהם [משה] "זה הדבר".

פירוש הדברים: בביטוי "כה אמר ה'" נעשה שימוש בכ"ף הדמיון, כלומר - כעין זה אמר ה', שהרי מילותיו של הנביא אינם מאת ה', שהרי הנביא קיבל חידה ועליו מוטל לפתרה. המילים הם פתרון החידה על ידי הנביא עצמו. משה לעומת זאת באומרו "זה הדבר", כוונתו לומר - במילים אלה שמעתי. אם כן, ההבדל בניסוח מבטא הבחנה מהותית בין משה לשאר הנביאים.

כך גם כתב דון יצחק אברבנאל (בהקדמה לספר ירמיה), שאף שהנביא מקבל את נבואותיו מה', הלשון שבה הן נכתבות - לשון הנביא היא, ולא קיבלה באותו מטבע לשון ממש. נראה שמקורו בגמרא (סנהדרין פט ע"א³¹):

דאמר רבי יצחק: סיגנון אחד [של נבואה] עולה [מתגלה] לכמה נביאים ו[בכל זאת] אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד.

וראה גם מה שכתב רמח"ל בדרך ה' (חלק ג פ"ד, ת):

ואמנם צריך שתדע, שהנה בנבואת המתנבאים יבחנו שתי הבחנות, הראשונה - הענין, והשניה - הדברים והמלות; וזה, כי הנה יש ששיג הנביא ענין מהענינים ולא יוגבל לו במלות, אלא יגידהו הנביא במלות כרצונו. ויש ששיגו ענין מוגבל במלות גם כן, כגון נבואותיהם של ישעיה, ירמיה ושאר הנביאים - הנכתבות לדורות, שהנה נגבלו מלותיהם בנבואה, לכלל ענינים רבים כאחד. וגם בזה תשתנה המליצה כפי הכנת הנביא עצמו ודרכיו, וגם ישתנה לטבע לשונו ודרך דיבורו.

31 הפירוש בסוגריים מרובעים הוא על פי רש"י.

גם הגר"א (בליקוטים שבסוף ביאורו לספרא דצניעותא) מסביר בדומה לכך שצחות הלשון היא לפי דרגתו של הנביא.³²

ההבדל בין נבואת משה לשאר הנביאים לא מסתכם בשאלה מי ניסח את דברי הנבואה, אלא יש כאן חלוקה עקרונית, שמכוחה עומד תוקפה של התורה מעל תוקף דברי הנביאים, על אף ששניהם מבטאים את דבר ה'. היות שנביא נזקק "לפתור את החידה", הרי בתוצאה, כלומר בנבואה הכתובה, מעורב גם כוח אנושי ולא רק דבר ה'. לעומת נבואת משה שהיא נקיה מכל מעורבות, שכן הקב"ה נתן לו את הדברים כפי שהם וכך ממש מסרם משה לישראל.³³ כך גם כתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין (סוף ח"ב, כתבים):

הענין, אף שמחזות הנבואה בעולמות העליונים, אעפ"כ המחזה שוב יורדת לאט לאט ומתגשמת, עד שהפתרון נמצא בהשגת הנביא על מה ירמזון בעולם השפל, וכמעט אז רוחו חוזרת אליו כמעט. כל הציורים הארציים מתרשמן בנפש ואינו ציור חוץ לנפש והנביא מסתכל בנפשו ויודע הפתרון, ואעפ"כ הרי זה דומה למביט בזכוכית, אם הזכוכית צבועה ירוק, אדום, צהוב, תכלת, כן נראין לו כל המובטין ירוקין, אדומין וכו' אף שרואה הדברים בלי שינוי, כן הענין בנביא, כל שנפשו זכה ובהירה, רואה הפתרון צח ומצוחצח. וזה שאמרו במשה רבינו ע"ה, שנפשו היתה בעוצם המעלה ונסתכל באספקלריה מאירה. ואעפ"כ חלילה גם שאר הנביאים לא נתנבאו שקר ח"ו... ומה"ט מובן דאמרינן גזירת נביא חוזרת... דבנביא כוח אחר מעורב בו, פתרון שכל האנושי כנ"ל, ע"כ יתכן שיתבטל...

כל התורה כולה נקראת תורת משה, אף שיש בה סיפורים שהיה מקובל באומה, או שנעשו באותה עת, אעפ"כ מסרה לו הקב"ה כל המעשה... והכל נגלה למשה, ואף נבואות שנאמרו לאחרים, כמו לאברהם, יצחק, יעקב, ח"ו לא כמעתיק משה אותם נכתבו בתורה הקדושה, כי משה שזכה באספקלריה המאירה, כאשר מסרם לו השי"ת עתה ברוח הקודש

32 ראה עוד בספר העיקרים (ח"ג, פ"ט), בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב רמא) ובשו"ת חתם סופר (ח"א טז).

33 ראה דרשות הר"ן סוף הדרוש השמיני.

ידע אותה הנבואה ביתר עז.

מהריל"ד ממשיל את ראיית הנביא כמבעד לזכוכית צבועה. מהו אותו צבע הצובע את ראייתו של הנביא? הדברים מתבארים היטב בפירוש המשנה לרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים פ"ז):

הרבה ימצא במדרשות ובאגדות, ויש מהן בגמרא: שיש מן הנביאים מי שיראה השם יתברך מאחרי מחיצות רבות; ומהם, מי שיראהו מאחרי מחיצות מועטות - לפי קרבתם אל השם יתברך ולפי מעלתם בנבואה. עד שאמרו: משה רבנו, עליו השלום, ראה השם יתברך מאחרי מחיצה אחת בהירה, כלומר: מזהירה. והוא אמרם: "הסתכל באספקלריא המאירה". ו"אספקלריא" - שם המראה הנעשה מגוף המזהיר כשהם וזכוכית...

ואין מתנאי הנביא שיהיו לו מעלות המידות כולן, עד שלא תפחיתו פחיתות כל עיקר. שהרי שלמה נביא... ומצאנו לו פחיתות מידותיות, והיא רוב התאוה... וכן דוד עליו השלום נביא הוא... ומצאנו אותו בעל אכזריות... ומצאנו באלוהו זכור לטוב מדת הרגזנות... וכן מצאנו בשמואל שנרתע מפני שאול, וביעקב שנמס לבבו מפגישת עשו. אלו המידות וכיוצא בהן, הן מסכי הנביאים, עליהם השלום. ומי שהיו לו שתי מידות או שלוש בלתי ממוצעות, כפי שבארנו בפרק הרביעי, נאמר בו שראה את האלוהים מבעד למסכים שניים או שלושה... ואילו בתיאור ניקיון ראייתו של משה רבינו כתב הרמב"ם (שם):

וכאשר ידע משה רבנו, שלא נשאר לו מסך שלא קרעו, וכי נמשלו מעלות המידות כולן והמעלות הדיבריות כולן. ביקש להשיג את האלוהים באמיתת מציאותו, אחר שלא נשאר מונע. אותה שעה אמר: "הראני נא את כבודך" (שמות לג יח). והודיעו, יתברך, שאי אפשר לו דבר זה, להיותו שכל נמצא בחומר. רצוני לומר: באשר הוא אדם. והוא אמרו: "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג כ). הנה לא נשארה בינו ובין השגת האלוהים באמיתת מציאותו זולת מחיצת וילון אחת בהירה, והיא השכל האנושי שאינו נפרד.

כלומר, הנביא אינו רואה את דבר ה' כפי שהוא, משום שיש לו נטיה אנושית

המונעת ממנו ראייה אובייקטיבית מוחלטת.³⁴ רק משה הגיע לקצה האובייקטיביות האפשרית עבור בן תמותה, וכך הבין את דבר ה' בטהרתו. עקרון זה מתבאר מדברי הגמרא במגילה (יד ע"ב) העוסקת בשליחותו של יאשיהו אל חולדה הנביאה כדי לקבל נבואה על מציאת ספר התורה בבית ה': ויאשיה גופיה היכי שביק ירמיה ומשדר לגבה? אמרי דבי רבי שילא: מפני שהנשים רחמניות הן.

עולה כאן מדברי דבי רבי שילא שאישיותו של הנביא משפיעה על פתרון החידה, ולכן היותה של חולדה רחמנית (מחמת היותה אשה), עשויה להקל את נבואת הפורענות.³⁵

האם משה התנבא לעתים גם כשאר נביאים?

ראינו שנבואת משה הינה דבר ה' בטהרתו, לעומת שאר נביאים הזקוקים לפתור ולעבד בעצמם את נבואתם. האם הבדל זה בין נבואת משה לנבואת שאר נביאים בהכרח נובע מההבדל בדרגתו, אישיותו המתקנת והשגותיו הגבוהות, או שהוא נובע ממטרת שליחותו, למסור תורה לישראל, שהיא גבוהה משליחותם של כל הנביאים? ההשלכה היא לגבי מצב בו משה מתנבא שלא לצורך מסירת תורה לישראל. האם גם אז תהיה נבואתו בהכרח בדרגת 'פה אל פה' או שמא נבואות כאלה יכולות להימסר למשה בחידות כשאר הנביאים? על פי גישת הרמב"ם לעיל נראה שמה שהשיג את דרגת הנבואה שלו מכוח אישיותו, וכי הוא זכה לראיה אובייקטיבית, ואם כן לכאורה לא סביר שלעיתים הוא ירד מדרגתו זו. הדברים מודגשים עוד יותר בהמשך דברי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה שם):

כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, משה רבנו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא

34 ראב"ע בתחילת ספר יונה ניסה על פי עקרון זה לבאר את לבטיו של הנביא ואת האפשרות שינסה להתכחש לנבואתו, כלומר - להתחמק מפתרון הנבואה ו'לקחת' את החידה לפתרון אחר, וכן ביאר על פי זה את נסיונו של אברהם בעקידה, שלא ניסה להתחמק מפתרון שאינו רצוי לו.
35 יש לעיין אם תיתכן אמנם השפעה של אישיות הנביא על התוצאה, כביכול שני נביאים יקבלו את אותה חידה וכל אחד יפתרנה על פי דרכו, או שכל נביא מקבל מראש נבואות על פי אישיותו.

בכל עת, שנאמר "עמדו ואשמעה מה יצווה ה' לכם", ובזה הבטיחו הא-ל, שנאמר "לך אמור להם שובו לכם לאוהליכם ואתה פה עמוד עמדי", הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאוהלים - שהוא צרכי הגוף כולם כשאר העם, לפיכך אין פורשין מנשותיהם, ומשה רבנו לא חזר לאוהלו הראשון, לפיכך פירש מן האשה לעולם ומן הדומה לו, ונקשרה דעתו לצור העולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם, וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים.

עמדה זו מתחזקת ומתבארת לאור גישת הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ב פל"ב) על היותה של הנבואה כמעט מוכרחת למי שהגיע לדרגה המאפשרת זאת, אלא אם ימנע זאת ממנו הקב"ה :

והדעת השני דעת הפילוסופים והוא שהנבואה שלמות אחד בטבע האדם, והשלמות ההוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא אחר לימוד יוציא מה שבכוח המין לפועל...

והוא שהאיש המעולה השלם בשכליותו [-בשכלו] ובמידותיו, כשיהיה המדמה על מה שאפשר להיות מן השלמות, ויזמין עצמו ההזמנה ההיא אשר תשמענה, הוא יתנבא בהכרח, שזה השלמות הוא לנו בטבע, איש בריא המזג במזון טוב ולא יולד מן המזון ההוא דם טוב ומה שדומה לזה...

והדעת השלישי והוא דעת תורתנו ויסוד דתנו הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד, וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלוהי.³⁶

מאידך, מצאנו בדברי חז"ל שהשגותיו של הנביא, כולל של משה רבינו, מותנות במצבו הרוחני של עם ישראל, ונועדו לטובת שליחותו. בספרא (ויקרא א, א. וכן במכילתא דרבי ישמעאל שמות יב, א, הובא ברש"י ויקרא א, א ודברים ב, יז) אנו מוצאים :

36 אמנם הראייה (שמונה קבצים ב, נד) סייג את דברי הרמב"ם והחריג מהם את נבואת משה: "נבואת משה רבינו אינה מהטבע הרוחני של ההויה, כמו שהיא שאר נבואה, שהעלמתה מן הראוי לה היא פליאה, והופעתה היא טבעית, אבל נבואתו של אדון הנביאים נס היא, כבריאת העולם יש מאין".

"לאמר" - אמור להם דברי כבושים: "בשבילכם מדבר עמי", שכן מצאנו שכל ל"ח שנים שהיו ישראל כמנודין לא היה מדבר עם משה, שנאמר: ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות... וידבר ה' אלי לאמר (דברים ב, טז-יז).

ברייתא זו מובאת גם בגמרא תענית (כו ע"ב) וכתב רש"י (שם לע"ב ד"ה לא היה): לא היה הדבור עם משה - ביחוד וחיבה דכתיב "וידבר ה' אלי לאמר" - אלי נתייחד הדיבור. ואע"ג דמקמי הכי כתיבי קראי בהו "וידבר" איכא דאמרי לא היה פה אל פה אלא בחזיון לילה, גמגום. כן הובאה ברייתא זו בבבא בתרא (קכא ע"א), ושם כותב הרשב"ם (ע"ב ד"ה לא היה):

לא היה הדיבור אל משה - פה אל פה כבתחלה, אבל אם הוצרכו לדיבור, כגון במעשה דקרח שהיה אחר מעשה המרגלים, היה מדבר על ידי מלאך או באורים ותומים. אי נמי, לא היה מדבר עמו אלא על ידי צורך מעשה הצריך להם.

מבואר בדברי הראשונים הללו שכאשר עם ישראל לא היו ראויים, התנבא משה כשאר נביאים בלבד. הדברים אינם סותרים את דעת הרמב"ם הנ"ל, שהרי הרמב"ם סייג את דבריו שעל פי רצון אלוהי תיתכן שלילת נבואה מבעל דרגה ראויה, ולדוגמה הביא את ברוך בן נריה שהיה ראוי לנבואה אלא שעם ישראל היה בתקופת חורבן ולכן לא התנבא.

ובאמת מצאנו דברים של משה רבינו בתנ"ך שאינם בדרגת נבואת משה, ואכן אינם נחשבים תורה אלא דברי רוח הקודש, שהרי הברייתא (בבא בתרא יד ע"ב) אומרת:

משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב... דוד כתב ספר תהילים ע"י עשרה זקנים... וע"י משה.

הרי שיש דברים המיוחסים למשה שאינם אפילו בגדר נבואה אלא רוח הקודש כספרי כתובים,³⁷ וק"ו שאפשר שיהיו דברי משה בגדר נבואה.

³⁷ הנצי"ב (העמק שאלה שאילתא ח אות י) כתב שספרי כתובים כתהילים ואיוב סגנונם הוא לשון בני אדם ממש, ואילו ספרי נביאים "נתחבר בלשון תורה שדבר בו הקב"ה", ונפק"מ לדין 'בנדרים הלך אחר לשון בני אדם', שלשון נביאים אינו מכריע בדיני נדרים ולשון כתובים מכריע.

גם בספרי הנ"ל לא נאמר שמשם לעולם לא התנבא כשאר נביאים, אלא שזכה לתוספת של "זה הדבר", אך התנבא גם ב"כה אמר". לדוגמה, כל נבואותיו לפרעה נאמרו בלשון "כה אמר ה' שלח עמי ויעבדוני"³⁸.

רש"י (תחילת פרשת מטות) הביא את נבואת מכת בכורות כדוגמה לכך שמשם התנבא כשאר נביאים: "כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (שמות יא, ד), ואכן שינה שם משה ממה שאמר לו ה', כמו שכתב שם רש"י (על פי ברכות ד ע"א) שנאמר לו "בחצות" ואמר "כחצות", שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו שמשם בדאי - אם כן, לא יכול היה לומר אלא כה, כעין זה ולא כך ממש.

מצוות זמניות

פעם נוספת התנבא משה ב"כה אמר", בפרשת חטא העגל (שמות לב, כו-כז): ויעמד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי. ויאמר להם כה אמר ה' אלהי ישראל שימו איש חרבו על ירכו עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו. רש"י פירש שם על פי המכילתא: והיכן אמר? "זובח לאלהים יחרם". אבל הרמב"ן חולק עליו וכותב:

וטעם כה אמר ה' אלהי ישראל איננו ממצוות "זובח לאלהים יחרם", כי אין אלו חייבין מיתה מן הדין, אבל היא מצוה שנאמרה למשה מפי הגבורה ולא כתבה, כי כאשר נחם השם הנכבד על הרעה צוה אותו כיון שאין אתה רוצה שאכלה אותם תהרוג אתה את עובדיו בסייף כדרך "קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש וישוב חרון אף ה' מישראל" (במדבר כה, ד) והנה זאת המצוה כמצוות "זה הדבר אשר צוה ה' מלא העומר ממנו" (שם טז, לב) וכבר הזכרתי (שם י, ב; יא, א) כיוצא בהם.

דבריו אינם בהכרח סותרים למקורות שהבאנו לעיל לגבי אופי לשון הנביאים. יתכן שהנביא נצמד יותר לנבואתו ומשתמש בלשון תורה, ואילו ספרי כתובים הם ניסוח אנושי לגמרי של התוכן שניתן ברוח הקודש, וראה מאמרו של אריאל דוד, הנודר מן האור - לפשרה של סוגיה שהושמטה בפוסקים, מאורנו י, מצפה יריחו תשע"א.

³⁸ רב"ע בתחילת ספר יונה כתב שמשם עלה לדרגתו רק בעבור כבוד ה' על פניו, כלומר במתן לחות שניות, וצע"ג שהרי מעמד הר סיני קדם לזה.

על פי הרמב"ן נראה שמכיון שהיה זה ציווי לשעה, יכול היה להינתן למשה ב"כה", כלומר בחידה כשאר הנביאים, שהרי אין זו תורה לדורות ואין צורך לאמרה כפי שהיא מפי הגבורה. אמנם כשכתבה משה בתורה אמר לו ה' לכתבה כך, כיתר המעשים המסופרים בתורה ששבו וניתנו למשה מפי הגבורה, וכפי שכתב את נבואות אברהם יצחק ויעקב, ואף שהם פתרו את החידות חזר ה' וניבא את משה 'פה אל פה' ואמר לו שכך אמר לאברהם, יצחק ויעקב,³⁹ כך הוא בנבואות משה שאף שחלקן נאמרו ב"כה", אף לבסוף, כולן נכתבו ב"זה הדבר".

יצוין שיש פעמים רבות שנאמרה לשון "זה הדבר" על מצוות זמניות שהצטווה משה (צנצנת המן - שמות טז, לב; תרומת המשכן - שם לה, ד; נישואי בנות צלפחד - במדבר לה, ו ועוד), טענתנו היא שניתן היה לתת לו מצוה גם בחידה, אך יכול היה גם לקבלה במראה ולא בחידות מכוח דרגתו האישית.⁴⁰

כך בדברי משה לקורח ועדתו להקטיר קטורת כתב הרמב"ן (במדבר טז, ה):

ודעתי בזה ובמה שאמר לאהרן (שם יז, יא) "קח את המחתה ושים קטרת", שהיתה עליו יד ה' בהם והוא הנקרא רוח הקדש, כענין בספרי דוד ושלמה שהיו ברוח הקדש וכמו שאמר (שמואל ב' כג, ב) "רוח השם דבר בי ומלתו על לשוני", כי משה רבינו בכל ביתו נאמן הוא, כאשר פירשתי ענין הבית (שמות לג, יט) והזכרתיו פעמים רבות, ומפני שאינו מדרך נבואתו של משה לא הוזכר בהן דבר ה'.

במצוות נחש הנחושת, שהרמב"ם הביאה כדוגמה למצוה זמנית שאף בה"ג לא מנה, כתב רש"י (במדבר כא, ט) "אמר משה: הקב"ה קוראו נחש ואני אעשנו של נחושת, לשון נופל על לשון", והעיר הרמב"ן: "ולא הבינותי זה, שהרי הקב"ה לא הזכיר לו "נחש" אלא "עשה לך שרף". אבל דעתם לומר כי הלך משה אחר שם העצם אשר לו".

דברי הרמב"ן מתאימים לפתרון חידה, שהלשון בה אינה מוכרחת וניתן להשתמש

³⁹ ראה הקדמת הרמב"ן לתורה, שהיה ראוי לכתוב "וידבר ה' אל משה לאמר בראשית ברא", כלומר שהכל נאמר לו ואף הנבואות שקדמו לו. וראה פירוש המשנה לרמב"ם חולין ז, ו שמשה חזר והצטווה את מצוות ספר בראשית.

⁴⁰ ראה מלבי"ם ויקרא א, א (ו) שיש דיבור פרטי למשה בדרגת נבואתו אף שאינו לדורות, וזה לא התקיים בעת שהיו נזופים, והפעם הראשונה ששבה נבואה כזו היא "אל תצר את מואב", שאינה מצוה לדורות ונחשבת נבואה פרטית. אמנם דעת הרמב"ן שזו מצוה לדורות, ראה לעיל פרק ג.

במילים נרדפות ללא הקפדה. אך בנבואת משה שניתנה פה אל פה, לכאורה המילים הם כפי שניתנו ולא שייך להטותם למילים נרדפות. נראה שדברי הרמב"ן מובנים אם מצוות נחש נחושת לא ניתנה בדרגת 'נבואת משה', אלא כנבואת שאר נביאים, שאז שייך לשנות את המילה על פי העניין.

מסקנה

ראינו שנתנית מצוות התורה על ידי משה בדרגת נבואה שונה, הכרחית לצורך הגדרתן כתורה. ציוויים שניתנו למשה במדבר לשעתן ואינם נכנסים לקטגוריה הכללית של תרי"ג המצוות, לא היה צורך שהקב"ה יתן אותם למשה דווקא, ועל כן אף שמשה היה המצווה יכול היה לעמוד בהם במעמד של נביא ככל הנביאים.⁴¹ ברורה אם כן טענת הרמב"ם, שלגבי מצוה זמנית אין משמעות לאמירה כי ניתנה בסיני, כשם שלא נאמר שאליהו קיבל בסיני את הציווי למשוח את אלישע, אף שהדבר נאמר לו בהר חורב, משום שמשמעות האמירה שמצוות 'ניתנו בסיני' היא מהותית ולא גיאוגרפית.

41 יש להעיר שהרמב"ם דן באפשרות שלא למנות מצוות מחיית עמלק ושבעה עממין מפני שורש זה, ראה לעיל פרק ג, וקשה להעלות הו"א שמצוות אלו ניתנו בדרגת נבואה נמוכה יותר מפני שאינן מתקיימות לאחר שנמחה שם של עמים אלה. ואולי ככל שלא היו נמנות אכן היה נכון לדמותן למצוות הריגת חוטאי העגל למשל שהיא נבואה רגילה כדברינו לעיל. כמו כן מובא בשם הגר"ח סולובייצ'יק לתרץ מדוע לא מנה הרמב"ם מצוות זכירת יציאת מצרים, ותירץ מפני שאינה נוהגת לימות המשיח ועל פי שורשנו. וקשה לומר שמפני זה אינה נבואת משה. וראה במאמרו של י"מ יעבץ, מקור זכירת יציאת מצרים ודינה בעת קיבוץ הגלויות, ירחון האוצר ו (מנחם-אב תשע"ז), הערה ל.

נספח ב: תלות מפורשת ועקיפה בזמן המעגלי - דוגמאות

מבוא

בנספח זה נעסוק דווקא בציר הזמן המעגלי שאינו עניינו הישיר של השורש, ונעבור על כמה דוגמאות הלכתיות שימחישו את המשמעות של תלות מפורשת ועקיפה בזמן גם בהקשרים ששייכים לציר הזמן הזה.

מצוות ספירת העומר לפי הרמב"ן

הרמב"ן בקידושין לד ע"א מזכיר את מצוות ספירת העומר כמצוה שלא הזמן גרמא. הקושי העולה מדבריו ברור: ספירת העומר נוהגת בזמן מאד מוגדר בשנה, בין יום הינף לעצרת, ולכאורה אין לך תלות גדולה מזו בזמן. בספר דברי יחזקאל, סי' מה סק"ד, כתב ליישב דבריו (וראה גם בתשובות אבני נזר, או"ח סי' שפד), כך:

דס"ל להרמב"ן דהא דמונין מיום טז בניסן אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוה דספירת העומר, כמו טו בניסן דמחייב במצה, אלא משום דכתיב בקרא "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר" וגו', ואלו היה זמן הבאת העומר ביום אחר ג"כ היו מחייבין בספירה. נמצא דמה שספירת העומר יש לה זמן קבוע אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו ובכה"ג לא חשיב 'זמן גרמא'.

כוונת הדברי יחזקאל לומר שספירת העומר אינה תלויה בזמן אלא באירוע שיכול היה להיות גם בזמן אחר, ולכן אינה חשובה 'שהזמן גרמא'. הדבר דומה לדוגמה שהבאנו למעלה ממצוות ברכת המזון (למי שנוהג לאכול תמיד באותו זמן). גם מצוה זו לכאורה תלויה בזמן מסויים, אך אף פוסק לא מעלה בדעתו לומר שבנסיבות כאלו היא תהיה מצוות עשה שהזמן גרמא. הסיבה לכך היא שהתלות אינה בזמן עצמו אלא באירוע שקורה בזמן, והרי כל אירוע קורה בזמן כלשהו. הסיטואציה המחייבת את המצוה אינה כוללת את הזמן, על אף שהיא כמובן מתרחשת בזמן כלשהו. הזמן אינו הגורם לחיוב אלא מאפיין מקרי שלו.⁴²

42 לכאורה הדברים מנוגדים לדברי התוספות לעיל הערה 9.

לפי זה, מצוות ספירת העומר אינה מצוה לספור בזמן מסויים, אלא מצוה לספור את הימים בין פסח לעצרת, גם אם פסח ועצרת היו חלים במרחשון או בתמוז, או בזמנים שמשתינים לפרקים. נכון הוא שבפועל פסח ועצרת חלים בזמן מסויים, בין ניסן לסיון, אך לענייננו זהו מקרה בלבד (בדיוק כמו במקרה של ברכת המזון). אם כן, התלות של החובה ההלכתית היא באירוע ולא בזמן עצמו באופן ישיר, ולכן זו אינה מצוות עשה שהזמן גרמא. ניתן לדמות זאת לספירת ימי הזיבה, שאף אחד לא היה מעלה בדעתו להתייחס אליהם כמצוה שהזמן גרמא.⁴³

לשם השוואה נביא את דברי בעל השרידי אש, ח"ב, יו"ד סי' צ, אשר כותב דברים כמעט הפוכים. הוא דן בשאלה האם מישהו שספר יותר ממ"ט ימים עובר על בל תוסיף, וכך הוא כותב:

ולדעתי יש לומר בפשיטות, שמצוות ספירת העומר אינה מצוה למנות ימים סתם, אלא למנות את הימים שבין פסח לשבועות, וא"כ אם מנה אחר שבועות לא עשה מצוה כלל ולא שייך על זה בל תוסיף.

ועפ"י אמרתי לבאר דברי הרמב"ן בקידושין, שספירת העומר היא מצוה שלא הזמן גרמא, והגאון בעל אבני נזר באו"ח סי' שפד נתקשה מאוד לבאר דבריו, יעו"ש. ולענ"ד הוא פשוט, שמצוה שהזמן גרמא היא מצוה שיש לה זמן קבוע, הזמן הוא המסגרת של המצוה, כמו מצה, לולב וסוכה וכו', משא"כ בספירת העומר, שהזמן הוא עצמותו של המצוה, הוא מחויב למנות אותם הימים שבין פסח לשבועות, ול"ש לומר על זה מצוה שהזמן גרמא. ודו"ק, כי עמוק הוא.

הוא טוען שהמצוה אינה לספור מ"ט ימים, אלא לספור את הימים שבין פסח לעצרת, ולכן לא שייך לעבור כאן על 'בל תוסיף'. מכאן הוא מסיק שמצוות ספירת העומר אכן אינה מצוה שהזמן גרמא, וזאת מפני שבספירת העומר הזמן אינו

43 לכאורה גם מצוות מצה אינה תלויה בזמן אלא באירוע, יציאת מצרים, ואם כן גם זו אינה מעשהז"ג, וראה פירוט בנקודה זו במאמרנו לשורש יג, שם הסברנו שפסח מתרחש בניסן בגלל סיבה מהותית, ולא משום שבמקרה התרחשה יציאת מצרים בחודש זה. לכן במצוה הזמן הוא גורם מהותי ולא מקרי.

לגבי מצוות שטעמיהן נעוצים באירועים היסטוריים וההשלכות ההלכתיות של הדבר, ראה במאמרו של מ. אברהם, מה לגיד הנשה ולחמץ בפסח - מקורם ההיסטורי של איסורי אכילה אלו והשלכות על גדרם ההלכתי, סיני קמג, תשס"ט.

המסגרת שבה מתרחשת המצוה אלא התוכן המהותי שלה. זוהי תפיסה הפוכה בתכלית מזו שראינו למעלה.

אם כן, לפי הצעת הדברי יחזקאל בביאור דברי הרמב"ן, יוצא שמצוות עשה שהזמן גרמא היא מצוה שתלויה במפורש בזמן (התלות בזמן היא תלות ישירה), ולא מצוה שתלויה באירוע מסוים (שאמנם קורה גם הוא בזמן כלשהו, אלא שהזמן אינו הגורם המהותי לחיוב - התלות בזמן היא תלות עקיפה).

זמן קידוש לבנה על פי בעל החכמת שלמה⁴⁴

בפתיחה לסימן העוסק בדין ברכת הלבנה בכל חודש (או"ח סי' תכו) כותב המג"א: נשים פטורות - דמ"ע שהז"ג הוא, ואע"ג דהם מקיימות כל מ"ע כגון סוכה, מ"מ מצוה זו אין מקיימים מפני שהם גרמו פגם הלבנה (של"ה). המג"א כותב בשם השל"ה שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן נשים פטורות (לאחר מכן הוא דן האם הן יכולות לקיים אותה כמי שאינו מצוה ועושה או לא). אך על הקביעה הזו עצמה חולק בעל חכמת שלמה על אתר:

ולדעתי זה תמוה מאד, ואין לו ענין כלל למ"ע שהז"ג, דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל זמן, כגון במצה או סוכה או לולב וכדו'. דמצוה זו אפשר להתקיים בחשון, כמו בתשרי ואייר, כמו בניסן, ואעפ"כ אמרה התורה שבימים הללו חייב ומכאן ואילך פטור, מוכח דהוי מ"ע שהז"ג ולכך נשים פטורות. אבל בלבנה אטו הוה לה מניעה מכוח הזמן? זה הוי המניעה מגוף המצוה שלא שייכא אז, דממ"נ אם כבר בירך פעם אחת על ראייתה לא שייך ברכה עוד ב' פעמים, כיון שכבר בירך פעם אחת. לו יהא דהוי פרי חדש אם בירך עליו בשעת ראייה או אכילה א"צ לברך אח"כ עוד. ומכל מקום כשנתחדש בשנה החדשה פרי חדש מברכים שנית, ואטו ייחשב בה זמן גרמא? זה ודאי אינו, דאין המניעה מכוח הזמן, ואף אם לא ברכו עליו בחודש הזה מכל מקום לא שייך עוד ברכה מכת דמתחלת להתקטן אח"כ, וא"כ הוי מניעת הברכה שאין כאן גוף הדבר לברך עליו. והוה המניעה מכח הדבר שאין כאן לברך

44 את ההפניה קיבלנו מר' דוד יוטקוביץ, תודתנו לו.

עליו ולא מכח הזמן. דאטו בפירי דלא שכיח רק בקיץ לא תהא האישה מברכת על אכילתה או ראייתה שהחינו כיון דהוי זמן גרמא שבחורף ליתנהו להנך פירות? זה ודאי אינו.

כך הלבנה בכל חודש כמו הפירי בכל שנה. ולכך, כיון דאין מניעה זו מכוח גוף הזמן רק מכוח הלבנה דבשעת חידוש מברכים ובשעת חסרונה אין מברכין ואין המניעה מכוח הזמן רק מגוף הלבנה והוי ממש הלבנה חודש בחודשה כפירי של שנה, ואין זה מ"ע שהזמן גרמא. כנלפענ"ד ברור, ורבנן לא דקו בהאי מילתא, במחילה מכבודם הרמה ודו"ק.

טענתו היא שכאשר המניעה לברך אינה מכוח הזמן אלא מכוח המציאות (שאין על מה לברך), אין כאן מצוות עשה שהזמן גרמא. טיעון זה דומה מאד למה שראינו למעלה בדברי יחזקאל, בביאור שיטת הרמב"ן.

חילוק בין האכלת איסור לקטן לאכילה ביום כיפור לדעת הרשב"א

ביבמות (קיד ע"א) דנה סוגיית הגמרא באיסורים על קטנים. ישנה מחלוקת האם קטן אוכל נבלות (או עושה כל איסור אחר) בית דין מצווים להפרישו או לא, ולהלכה אין חובה להפרישו מעשיית איסור. אך בהמשך הגמרא מתבאר שלכל הדעות יש איסור להאכילו ("לספות לו") איסורים בידיים, שנלמד מהפסוק "לא תאכלום כי שקץ הם" (ויקרא יא, מב):

ת"ש: "לא תאכלום כי שקץ הם" - לא תאכלום, להזהיר הגדולים על הקטנים; מאי לאו דאמר להו לא תאכלו! לא, דלא ליספו ליה בידיים.

נחלקו הראשונים האם יש איסור להאכיל לקטנים בידיים איסורי דרבנן. לדעת הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ז, ז; וכן פסק בשו"ע או"ח שמג, א) אסור, ולדעת הרשב"א (בחידושו על אתר) מותר.

הרשב"א מקשה על עצמו מסוגיית עירוב. בעירובין (ל ע"ב) מבואר שאף ששום מאכל אינו ראוי לאכילה ביום כיפור, מניחים עירוב חצרות ליום כיפור משום שהמאכל ראוי לקטן. מאידך, מבואר שם (לא ע"ב) שאין מערבין בטבל, ואפילו בטבל מדרבנן, ולשיטתו הרי הוא ראוי לאכילה לקטן!
וכך הוא מיישב זאת:

לא היא, דלעולם טעמא דהתם משום דמידי דחזי לגדולים בעינן ולא דמי למערב לגדול ביוה"כ דהתם הוא גופיה חזי אפילו לגדולים אלא דאיסורא דיומא גרים ליה וכיון דאין איסורו מצד עצמו של עירוב וחזי נמי השתא לקטנים מיהא מערבין בו אפילו לגדול משא"כ בטבל דאיסורו מצד עצמו והלכך אע"ג דחזי לקטנים אין מערבין בו לגדול.

הרשב"א מחלק בין איסורים שהיום גורם, כמו אוכל ביו"כ, לבין איסורים כמו טבל שהם איסורים עצמיים. לפי הרשב"א, כדי שאפשר יהיה לערב במאכל כלשהו הוא צריך להיות אסור מצד הזמן ולא מצד גופו, ובנוסף הוא צריך להיות ראוי לקטנים. לא די בקריטריון של ראוי לקטנים כשלעצמו כדי להתיר את המאכל. לא לגמרי ברור מדוע יש חילוק לעניין הנחת עירוב בין איסורים עצמיים לבין איסורים שהזמן גרמם.

על מדוכה זו יושב בספר אור שמח, בסוף הלכות מאכלות אסורות :

הן דעיקר הסברא נראה, דדבר האסור בגופו לא מועיל מה דחזי לקטנים, משום שהמאכל עצמו כשיגדיל הקטן יהא אסור לו, אבל איסור התלוי בזמן, שאסור לאכול ביוה"כ"פ, או מוקצה אסור לאכול בשבת, אף אם יגדל ויביא שערות ביוה"כ"פ עצמו, מכל מקום הזמן העבר לא היה אסור לקטנים, וא"כ ההיתר לקטנים הוא מוחלט.

כלומר, אין כאן צירוף אקראי של שני פרמטרים, אלא האחד בונה את השני. דבר שאיסורו עצמי לא יועיל היתרו לקטנים, שהרי כשהקטן יגדל אותו דבר עצמו יהיה אסור עליו. אם כן, זהו בעצם דבר אסור, ומה שהוא מותר לקטנים זה רק בגלל היותו קטן (שלא חלים עליו איסורים) ואין זו הגבלה במהות האיסור - לכן לא ניתן לערב בו, שכן הוא נחשב מאכל איסור. לעומת זאת, בדבר שאיסורו מחמת הזמן ולא מחמת עצמותו, ניתן לומר שגם כאשר הקטן יגדל האיסור ההוא לא ייאסר עליו, שהרי כאשר הקטן גדל ורוצה לאכול את האיסור שהיה מותר לו באותו יו"כ בקטנותו, הוא יכול לאכול אותו - שכן החפצא (במובן ההלכתי) הוא צירוף המאכל והזמן, וכעת המאכל מצורף לזמן אחר, ואם כן החפצא של האיסור אינו אותו חפצא. המאכל ביום הכיפורים ההוא לא ייאסר על הקטן לעולם. מה שנעשה אסור לו עם גדלותו הוא אותו אוכל בזמן אחר, שהוא בעצם חפצא אחר.

בעל האו"ש רואה את הזמן (יו"כ) כחלק מהותי מהחפץ האסור. מה שנאסר על כל אדם הוא לא הלחם, אלא 'הלחם הזה ביו"כ'. ממילא, הלחם שנאסר על הקטן כשהוא גדל אינו אותו איסור שהיה מותר לו קודם לכן, ולכן החפץ ההוא נחשב כחפצא של היתר לגביו, ומערבים בו.

חידושו הגדול של בעל האו"ש שולל את התפיסה המקובלת ביחס לאיסור אכילה ביום כיפור. לפי המקובל, המועד שבו קיים האיסור הזמני אינו תיאור חיצוני לאיסור: האיסור הוא על הלחם, ומועד חלות האיסור הוא יום הכיפורים. לעומת זאת, טוען בעל האו"ש, שהחפץ האסור אינו 'הלחם' אלא 'הלחם ביו"כ'. לכן כשחולף יום הכיפורים הלחם הזה עצמו נחשב הלכתית כחפצא של איסור שונה מהחפצא הקודם (שהותר לקטן).

אם כן, יסוד דברי הרשב"א נעוץ בכך שבאיסורים שתלויים בזמן הוא רואה את הזמן כמרכיב מהותי בהגדרת החפץ האסור, ולא כמו באיסורים אחרים שבהם הזמן הוא רק מציין מקרי מתי חל האיסור. רק כך ניתן לחלק בין טבל דרבנן שבו לא מערבים לבין מאכלים ביו"כ שבהם כן מערבים.

חילוק בין תפילין לנבלה לגבי קטן לדעת האחיעזר

בעל האחיעזר, דן בספרו ('ח"ג סי' פא) בקושיית הנודע ביהודה (מהדו"ת חאו"ח סי' א), מדוע שחיטת קטנים כשרה, הרי הם אינם אסורים באכילת בשר שאינו זבוח (=שלא נשחט כדין), ולכן לכאורה הם לא בני זביחה. לשם השוואה, קטנים אינם מצווים על קשירת (=הנחת) תפילין, ולכן הם אינם יכולים גם לכתוב תפילין כי הם אינם בני קשירה.

לאחר שהוא דוחה אפשרות שהעלה בעל הנוב"י עצמו, הוא כותב לבאר זאת כך: אולם נראה העיקר דקטן הוי בר זביחה לכשיגדיל ולא דמי לתפילין דקטן פסול לכתובת תפילין משום דאינו בקשירה, דהתם הוי מצוה חיובית לכל יום ויום, וכיון דכל זמן שהוא קטן אין עליו חיוב מצוה זו הוי אינו בקשירה, משא"כ בשחיטה, וכה"ג חילקו בין הא דאינו בקשירה להא דגבי גט הוי בר כריתות. ועוד נראה דהא נבילה זו עצמה תיאסר על זה הקטן לכשיגדיל, משא"כ בתפילין דכל יום הוא חיוב מיוחד בפ"ע, ומשום

מה שיתחדש עליו חיוב בגדלותו לא מיקרי ישנו בקשירה עכשיו בקטנותו שאין עליו חיוב המצוה.

טענתו היא שבתפילין יש חיוב מיוחד בכל יום לקשור תפילין, ומכיון שבכל יום שהוא קטן לא חל עליו החיוב הזה אז הוא אינו בתורת תפילין, ולכן הוא לא יכול לכתוב תפילין. לעומת זאת, לגבי איסור נבלה הרי נבלה זו עצמה תיאסר עליו כשיגדל, אז הוא ודאי בתורת איסור אכילת הנבלה הזו, גם אם כעת אין עליו איסור. הנבלה לאחר זמן היא אותה חפצא של איסור, ואם היא תיאסר עליו לאחר זמן הרי היא מוגדרת כבר כעת חפצא של איסור לגביו. אבל התפילין בכל יום הם חובה חדשה, ולכן העובדה שהוא יתחייב בה כשיגדל אינה הופכת אותו למחוייב בזה כעת.

תורף טענתו היא בדיוק כמו זו שראינו לעיל בדברי האו"ש: הזמן הוא מרכיב מהותי בהגדרת מצוות תפילין, ולכן התפילין של מחר הם חיוב הלכתי שונה מהחפץ שעומד בפניו כעת. מסיבה זו הוא אינו שייך במצוה לגבי התפילין הללו שעומדים בפניו כעת כלל. אבל הנבלה היא איסור מצד עצמה ולא מחמת הזמן, ולכן שם החפץ לאחר זמן הוא אותו חפץ כמו שהיה בפניו בקטנותו. גם האחיעזר רואה את הזמן כמרכיב מהותי בהגדרת החפץ האסור ולא רק כתיאור מקרי וחיצוני של מועד תחולת האיסור.

פקיעת קדושת עצי סוכה

בדוגמה זו נראה המשך של אותה תפיסה שמצאנו בשיטת הרשב"א ביחס לאיסור האכלת קטנים. למעלה עסקנו בזמן כמרכיב מהותי בהגדרת החפץ האסור, וכעת נראה שהזמן הוא מרכיב מהותי בהגדרת חפצי מצוה.

בנדרים (כח ע"ב-כט ע"א) מובאת מחלוקת אביי ובר פדא האם קדושת הגוף פוקעת בכדי (כלומר באמצעות דיבור בעלמא, ללא מעשה) או לא. אביי סובר שניתן להקדיש חפץ בקדושת הגוף לזמן קצוב ובתום הזמן הקדושה תפקע מאליה, וכן ניתן להתנות תנאי שיגרום לקדושה לפקוע מאליה אם הוא לא יתקיים. לעומת זאת, בר פדא סובר שאין אפשרות להפקיע קדושת הגוף בלי מעשה (ההלכה היא כבר פדא).

והנה מצאנו בביצה (ל ע"ב) שעצי סוכה אסורים בהנאה מפני שהם קדושים בקדושת הגוף, כמו קרבן חגיגה:

והאמר רב ששת משום רבי עקיבא: מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה - שנאמר "חג הסוכות שבעת ימים לה" (ויקרא כג, לד), ותניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: מנין שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה - תלמוד לומר "חג הסוכות שבעת ימים לה", מה חג לה' - אף סוכה לה'.

הגמרא שם דנה בשאלה האם מועיל להתנות תנאי על קדושת עצי הסוכה, ומסקנתה היא שלא. הרשב"א על אתר מקשה על כך:

ועדיין אני צריך להתישב בדבר שהרי לכ"ע קדושת דמים מהני בה תנאה ופקעה, ועוד משמע דלדעת אביי אפילו בקדושת הגוף מהני תנאה ופקעה בכדי מדתנן בנדריים פ' ד' נדרים (כח ע"ב)... וא"כ אפילו ס"ל דסוכה כקדושת הגוף כל שבעה מדהקשה הכתוב לחג, מ"מ היאך אמר כאן אביי דלא מהני בה תנאה? ומי עדיפא משור כל שלשים יום עולה ולאחר ל' שלמים!:

כלומר לדעת אביי בסוגיה בנדריים, לא ברור מדוע לא ניתן להתנות תנאי על עצי סוכה. לכאורה גם אם הם קדושים בקדושת הגוף לדעתו ניתן היה להתנות על קדושתם. הרשב"א מציע תירוץ שהוא עצמו כותב עליו שהוא נראה דחוק:

ומתוך הדחק יש לי לומר דהקשה הכתוב לחגיגה ממש, מה חגיגה א"א לה לאחר שחלה עליה קדושה שתפקע קדושה אף עצי סוכה כן.

מדוע הרשב"א אינו מתקשה בשאלה כיצד בסוף החג עצי הסוכה הופכים להיות חולין גמורים, ואיסור ההנאה מהם פוקע ונעלם? מדוע זה לא נראה לו כסותר את הדין של פקיעת קדושת הגוף בכדי?⁴⁵

נקדים ונשאל, מה קורה כאשר קרבן מתאדה בזמן כלשהו? האם העובדה שקדושתו פקעה סותרת את ההלכה שקדושת הגוף לא פוקעת בכדי? ודאי שלא.

45 לכאורה ניתן היה לטעון שכאן נעשתה מצוותה של הסוכה, ולכן היא חוזרת להיות חולין, כמו קרבן שנעשתה מצוותו. לכן הרשב"א אינו תמה מדוע בתום החג הסוכה הופכת מאליה להיות חולין. אמנם לא נראה לומר זאת, שכן בד"כ נעשתה מצוותו הוא מעשה שמפקיע את הקדושה, ולכן גם כאשר נעשית המצוה הפקיעה אינה בכדי, אלא באמצעות מעשה. אך כאן הפקיעה היא בחלוף שבעה ימים, ללא כל מעשה.

הסיבה לכך היא שכאן הקדושה היא עולמית, אלא שהחפץ הוא זמני. פקיעה של קדושת הגוף היא מצב שבו החפץ נותר בעינו והקדושה פורחת ממנו מאליה. אך כאן אנחנו מתארים מצב בו החפץ עצמו פרח ונעלם, ולא שהקדושה פרחה ממנו מעצמה. אם כן, מצב כזה הוא קדושה עולמית, והיא אכן לא פקעה בכדי, אלא שהחפץ שעליו היא רובצת נעלם.

בחלופי שמונת ימי החג מבנה העץ אינו עוד 'סוכה'. מה שפקע הוא לא הקדושה אלא המבנה עצמו. 'סוכה', במובנה ההלכתי, אינה מבנה עץ בעל מאפיינים מסויימים, אלא מבנה עץ כזה בשמונת ימי החג. הזמן הוא מרכיב הכרחי ומהותי בהגדרת החפץ. ומשחלף הזמן החפץ עצמו עבר מן העולם.

אם כן, הרשב"א כאן כנראה מתבסס על אותה תפיסה שראינו אצלו בסוגיית יבמות: כאשר מצוה או איסור תלויים בזמן, הזמן אינו מתאר צדדי שלהם אלא מאפיין מהותי שלהם. עם חלוף הזמן החפץ אינו מקבל מאפיינים שונים אלא הוא עצמו נעלם, או מתחלף.

אפילו בהמתם של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידה

הגמרא בפסחים (קו ע"ב) מביאה שרבי ירמיה בר אבא אכל בשבת ורצה אח"כ לקדש, אף שהדבר אסור. ובתוספות שם (ד"ה אישתלי⁴⁶) נאמר:

אישתלי וטעים מידי - מה שמקשים השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה, י"ל דהכא שהמאכל מותר אלא שהשעה אסורה אין שייך להקשות, ובמקום אחר מפורש (גיטין ז ע"א).

התוספות קובעים שדבר שאיסורו מצד הזמן ולא מחמת עצמו, לא נאמר בו העיקרון שהקב"ה לא מביא תקלה על ידי צדיקים או בהמתם. מה באמת ההבדל? האחרונים מסבירים שעבירה שהזמן גרמה אינה באמת עבירה אובייקטיבית. היא עבירה בגברא ולא בחפצא, ולכן מי שנכשל בה בשוגג לא קרה לו מאומה.

בדומה לזה מובאים במאמרנו לשורש הראשון דברי נתיבות המשפט (סי' רלד, ביאורים ס"ק ג), שאיסור מדרבנן הוא איסור בגברא ולא בחפצא ולכן אם עבר עליו בשוגג אינו צריך כפרה. אחרונים רבים אחרים טענו כי מצוות ועבירות שהזמן

46 וכן הוא במקבילות: חגיגה טז ע"ב, ד"ה אם לא; גיטין ז ע"א, ד"ה השתא בהמתן; חולין ה ע"ב, וד"ה צדיקים עצמם; שבת יב ע"ב, ד"ה רבי נתן, ועוד.

גרמן הם איסורים בגברא ולא בחפצא (ראה, לדוגמה, אתון דאורייתא, כלל ז).⁴⁷ אמנם לפי דרכנו כאן נראה שעבירות ומצוות אלו הם בהחלט דינים בחפצא ולא בגברא, אך ה'חפץ' שעליו מוגדרות העבירות והמצוות הללו הם 'אדם פלוני בזמן נתון', או 'חפץ פלוני בזמן נתון'. הזמן נכנס כמרכיב מהותי לתוך ההגדרה ההלכתית של החפץ עצמו.

סידורן של מסכתות המשנה

דוגמה נוספת לתלות ישירה של מצוה בזמן המעגלי ניתן אולי למצוא בדברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים, כאשר הוא מסביר את סידור סדרי המשנה, ואת סידורו הפנימי של סדר זרעים. הוא אומר שפותחים במסכת ברכות, והיא עצמה פותחת במצוות קריאת שמע, והסיבה לכך היא: "ואין לך מצוה שאדם חייב בה בכל יום אלא קריאת שמע בלבד". הדברים לכאורה תמוהים מאד, שהרי ישנן מצוות נוספות שחיובן בכל יום: תפילין, תלמוד תורה, תפילה וכו'.

נראה שכוונת הרמב"ם לומר שתפילין חיובן תמידי, אלא שאינו נוהג בלילות,⁴⁸ ותלמוד תורה ותפילה⁴⁹ חיובן תמידי ממש, ביום ובלילה. רק קריאת שמע היא מצוה שחיובה מתחדש בכל יום מחדש. בקריאת שמע, היום החדש הוא שמחייב אותנו בכל פעם במצוות הקריאה, ובזה ייחודה. יתכן שכוונת הרמב"ם היא לומר שקריאת שמע פותחת את מסכת ברכות והש"ס כולו מפני שזוהי המצוה היחידה שבכל יום מתחדש עלינו שוב החיוב מחמת היום שהתחדש. כלומר הזמן הוא הגורם לחיוב במצוה ולא רק מתאר את תחולת החיוב. לעומת זאת, במצוות תפילין או תלמוד תורה הזמן מתאר מתי חייבים, אך לא מהווה גורם עצמותי לחיוב.

47 נציין כי האו"ש שהבאנו לעיל מניח שיש הבדל בין איסורי דרבנן לבין איסורים שיסודם בזמן. נראה שהוא סובר שאיסורי דרבנן גם הם איסורי חפצא ולא איסורי גברא, ושלא כדעת בעל נתיה"מ. אבל ביחס לאיסורים זמניים נראה ששניהם יכולים להסכים.

48 הדבר תלוי בטעמים השונים לכך שלילה לאו זמן תפילין בסוגיית מנחות צד-צה.

49 הכוונה היא לחובת תפילה מדאורייתא שלדעת הרמב"ם היא פעם ביום ואין לה זמנים קבועים. ראה ספר המצוות לרמב"ם מצוות עשה ה, ובהשגת הרמב"ן שם.

השורש הרביעי:

שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה

הנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות אינן בדבר רמוז אבל יכללו המצות כולם כאילו יאמר עשה כל מה שצויתך לעשות והזהר מכל מה שהזהרתך ממנו או לא תעבור דבר ממה שצויתך בו. ואין פנים למנות הצווי הזה מצוה בפני עצמה. שהוא לא יצוה לעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות עשה ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות לא תעשה, וזה כאמרו "ובכל אשר אמרת אליכם תשמרו" (שמות כג, יג). וכאמרו "את חקותי תשמורו" (ויקרא יט, יט), "ואת משפטי תעשו" (שם יח, ד) "ושמרתם את משמרת" (ויקרא יח, ל) ורבים כאלה. וכבר טעו בשרש הזה גם כן עד שמנו "קדושים תהיו" (ויקרא יט, ב) מצוה מכלל מצות עשה. ולא ידעו כי אמרו קדושים תהיו, "והתקדשתם והייתם קדושים" (ויקרא יא, מד; כ, ז), הם צוויין לקיים כל התורה. כאילו יאמר היה קדוש בהיותך עושה כל מה שצויתך בו ונזהר מכל מה שהזהרתך ממנו. ולשון ספרא "קדושים תהיו - פרושים תהיו", רוצה לומר הבדלו מן הדברים המגונים כלם שהזהרת אתכם מהם. ובמכלתא (דכספא) אמרו "ואנשי קדש תהיון ל"י" (שמות כב, ל). איסי בן יהודה אומר: כשהקדוש ברוך הוא מחדש מצוה לישראל הוא מוסיף להם קדושה. רוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי עומד בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה ומקיים הצווי ההוא יקרא קדוש. ואין הפרש בין אמרו "קדושים תהיו" או אילו אמר "עשו מצותי". התראה שנאמר שזה מצות עשה מחוברת אל המצות הרמוז אליהם שנצטוינו לעשותם כן, לא נאמר בקדושים תהיו והדומים לו שהוא מצוה, כי לא צוה לעשות דבר זולת מה שידענו. ולשון ספרי (ס"פ שלח) "והייתם קדושים - זו קדושת מצות". הנה כבר התבאר מה שהלכנו סביבו. ומזה השרש גם כן אמרו "ומלתם את ערלת לבבכם" (דברים י, טז). רוצה לומר שיקבל וישמע כל מה שקדם זכרו מן המצות. וכן "וערפכם לא תקשו עוד" (שם). רוצה לומר אל תקשה את לבך ותקבל כל מה שצויתך ולא תעבור עליו.

למשמעותם של הציוויים הכוללים

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

העיקרון הבסיסי

הויכוח עם בה"ג

הראיה מן המכילתא

סיכום ביניים: שני אופנים להבין את דברי הרמב"ם בשורש זה

סיום דברי הרמב"ם

ג. השגות הרמב"ן ושיטתו

תיאור כללי של דברי הרמב"ן

בין לאוין כוללים למצוות עשה כוללות

הסבר סברת הרמב"ן על לאוין כוללים: כפילות של לאו ועשה

איך הבין הרמב"ן את דברי הרמב"ם?

קושי בטענת הרמב"ן

האם הרמב"ן עצמו מקבל את הסברה שהציע בביאור שיטת בה"ג?

הערה על דברי בעל המגילת אסתר

דברי הרי"ף: מדוע בכלל נדרש השורש הרביעי?

שני הסברים אפשריים בשיטת בה"ג

קושי נוסף בדברי הרמב"ן

לאו שתומך בעשה

ד. "קדושים תהיו"

מבוא

שיטת הרמב"ן בביאור "קדושים תהיו"

בחזרה לדברי הרמב"ן כאן: פרדוקס הנבל

מבט נוסף על המחלוקת לגבי מושג הקדושה

הקבלה לשאלת ה'טוב' באתיקה

'טוב' ו'קדוש'

אז מה בכל זאת סובר הרמב"ן לגבי "קדושים תהיו"?

מה טיבה של הוראה הלכתית לעשות לפני משורת הדין?

ה. מדוע ציוויים כוללים אינם מצוות?

מבוא

העולה מן ההסברים למעלה
מצוות מטא-הלכתיות
פרדוקסים של הוראה עצמית ותורת הטיפים
הגדרתו של ר' ירוחם פערלא: 'בל תוסיף' ו'בל תגרע'
שיטת הרמב"ם ב"לא תוסיפו" ו"לא תגרעו"
הערה לוגית-הלכתית: ניסוח הפרדוקס לגבי "לא תגרעו"
ניסוח אחר להסבר שהצענו בשיטת הרמב"ם לגבי מצוות כוללות
דחיית ההסבר הזה
למשמעותן של המצוות הכוללות
על המצוה לקיים ציוויים ועל המצוה להאמין
ההסבר לשורש הרביעי
הערה מלשון הרמב"ן בהשגותיו לשורש ט
ו. סיכום: מדוע ציוויים כוללים לא נמנים?
ז. לשם מה נדרשים ציוויים כוללים: על עולמות ותיקונים
מבוא
חידוש מטא-הלכתי
פסוקי ציווי כוללים
בין מצוות למצוות מנויות
עולמות, פגימות ותיקונים

פרק א. הקדמה

שורש זה הוא הראשון בקטגוריה השלישית מתוך החמש שהגדרנו בהקדמת ספרנו: שורשים שעניינם למנוע מניית כפילויות. לקטגוריה זו שייכים גם השורשים השישי והתשיעי. בדברינו נעמוד על כך שסיווג זה אשר מניח כי שורשנו נועד למנוע כפילות, אינו חד משמעי.

בשורש זה מתייחס הרמב"ם לכמה וכמה ציוויים שמופיעים בתורה, שתוכנם הוא כולל ולא קונקרטי, כמו "ושמרתם את כל מצוותי". הרמב"ם קובע כי אין לכלול אותם במניין המצוות.

גם לגבי שורש זה, כמו לגבי שורשים נוספים, יש מקום להתלבט האם הוא טכני-פרשני, או מהותי. אנו נעסוק בשורש זה במושג 'מצוה' (בו עוסק גם מאמרנו לשורש השלישי, בהקשר של מצוה זמנית וטיבה). תעמוד כאן לדיון בעיקר שאלת טיבן ומהותן של המצוות הכוללות, האם הן מצוות על משהו ואינן נמנות רק מתוך שיקולי כפילות, בגלל שלא סביר לפרש שרבי שמלאי התכוון אליהן, או שמא הן לא נמנות מפני שתוכן כלל אינו ציווי.

לכאורה נראה שהרמב"ם מתמודד כאן מול עמדתו של בה"ג, אולם כמו בשורש השלישי, כל המפרשים תמימי דעים שבה"ג אינו חולק על העיקרון שבשורשנו. בדברינו נראה שישנן דרכים שונות להסביר את העיקרון הזה, ויש להן גם השלכות מעשיות.

לאחר שנסקור את דברי הרמב"ם בפרק ב, ואת דברי הרמב"ן, בשיטת בה"ג ובשיטת עצמו, בפרק ג, נרחיב בפרק ד בניתוח מצוות 'קדושים תהיו', בדגש על שיטת הרמב"ן כאן ובפירושו לתורה, ובפרק ה נסיים את הבירור בעקרון שקבע הרמב"ם בשורשנו ובנימוקים האפשריים לכך. לאחר פרק הסיכום, נדון בפרק ז מדוע נכתבו בתורה ציוויים שאינם מצוות.

פרק ב. מהלך הדיון בשורש

העיקרון הבסיסי

הרמב"ם פותח את דבריו כך¹:

השרש הרביעי שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה. הנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות אינן בדבר רמוז אבל יכללו המצות כולם כאילו יאמר 'עשה כל מה שצויתוך לעשות והזהר מכל מה שהזהרתך ממנו', או 'לא תעבור דבר ממה שצויתך בו'.
עד כאן הרמב"ם הגדיר את נושא הדיון. הוא עוסק כאן במצוות כמו "את חוקותי תשמורו" (ויקרא יט, יט) וכדו'. מצוה כזו אינה מצווה על מעשה מסויים, אלא מזהירה אותנו לקיים את כל המצוות.
כעת הוא עובר לדון במניית מצוות כאלו:

ואין פנים למנות הצווי הזה מצוה בפני עצמה. שהוא לא יצוה לעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות עשה ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות לא תעשה, וזה כאמרו "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו". וכאמרו "את חקותי תשמורו", "ואת משפטי תעשו" "ושמרתם את משמרתי" ורבים כאלה.

הנימוק שאין למנות את המצוות הללו, הוא שאין הן מצוות על מעשה מסויים - אין הן מצוות עשה, ואינן מזהירות מפני מעשה כלשהו, ולכן הן אינן לאוין. גם אחרי שקראנו מצוה כזו לא נוסף לנו שום מעשה לרשימת המעשים האסורים או המחוייבים שהיתה בידינו קודם לכן.

מתוך לשון הרמב"ם לא לגמרי ברור האם כוונתו לטעון שישנה כאן כפילות, כלומר שאין למנות את המצוה הכוללת מפני שהיא רק חוזרת על הציוויים הפרטיים שכבר נמנו במניין המצוות, או שמא כוונתו לומר שהמצוה הזו בכלל לא מצווה כלום. היא אינה מצוה, ומסיבה זו אין למנותה.

1 ראה במאמר ההקדמה את חלוקת השורשים לקטיגוריות השונות. ראינו שם שיש שורשים שקובעים אי-מניה בגלל כפילות ויש שקובעים אי-מניה בגלל שאין מדובר בצווי. ראה גם הערה בסוף השורש הזה.

הויכוח עם בה"ג

בהמשך הוא מתפלמס על העיקרון הזה עם בה"ג:

וכבר טעו בשרש הזה גם כן עד שמנו "קדושים תהיו" מצוה מכלל מצות עשה. ולא ידעו כי אמרו קדושים תהיו, "והתקדשתם והייתם קדושים", הם צוויין לקיים כל התורה. כאילו יאמר היה קדוש בהיותך עושה כל מה שצויתך בו ונזהר מכל מה שהזהרתיך ממנו. ולשון ספרא "קדושים תהיו - פרושים תהיו", רוצה לומר הבדלו מן הדברים המגונים כלם שהזהרתי אתכם מהם.

הרמב"ם נכנס כאן לויכוח ספציפי באשר למצוות "קדושים תהיו", אותה מונה בה"ג, בעוד הרמב"ם טוען כנגדו שאין לראות אותה כמצוה ספציפית אלא כמצוה כללית. מעבר לשאלה כיצד כל אחד מהם ראה את המצוה "קדושים תהיו", לא לגמרי ברור האם הרמב"ם חשב שבה"ג אינו מקבל את העיקרון שלא מונים מצוות כלליות, או שמא בה"ג גם הוא מקבל את העיקרון הזה ורק חולק על הרמב"ם בפרשנות המצוה "קדושים תהיו", שכן הוא רואה אותה כמצוה ספציפית, ולכן הוא כולל אותה במניינו.

לאור המאמץ שמקדיש הרמב"ם לבירור גדריה של המצוה "קדושים תהיו", יש מקום להשערה שהוא מבין כי בה"ג אינו מתווכח על עצם העיקרון שבשורש. אם כן, אנו מוצאים כאן מבנה דומה למה שעולה במאמרינו לשורשים השלישי והשלושה-עשר, שגם הם מתבררים כעקרונות מוסכמים על בה"ג, אלא שקיימים ויכוחים ספציפיים כיצד ליישם אותם. ויכוחים כאלה בדרך כלל מתייחסים לפרשנות של מצוות מסויימות ולא לעצם העיקרון שנדון בשורש.

אולם עיון נוסף בלשון הרמב"ם כאן מעלה כי הוא חשב שבה"ג חולק על עצם השורש. ראשית, אם נשווה את הביטוי כאן למה שכותב הרמב"ם בשורש הי"ג, נראה כי שם הוא כותב בפירוש שבה"ג אינו חולק על השורש עצמו אלא רק מיישם אותו לא נכון. לעומת זאת, כאן הרמב"ם כותב שבה"ג טעה בשורש הזה.

לכאורה, מתוך העובדה ששאר הציוויים המובאים בתחילת דברי הרמב"ם לא נכללו במניינו של בה"ג, נראה שגם בה"ג אינו חולק על עצם העיקרון, אלא יש כאן ויכוח ספציפי על מצוות "קדושים תהיו". אולם אין זו ראיה הכרחית. גם אם

אכן לדעת בה"ג יש לכלול במניין גם מצוות כלליות, כלומר שעצם היותן כלליות אינה מונעת את היכללותן במניין, יש מקום במניין רק לאחת כזאת. כל השאר תהיינה כפולות ולא נכון להכניסם למניין מחמת הכפילות. כולן מצוות על אותו דבר - שמירת כל המצוות. אם אכן בה"ג מנה את מצוות "קדושים תהיו" והבין אותה כמצוה כללית, הרי שבכך הוא פטר את כל שאר המצוות הכלליות. לכן סביר לשער שלדעת הרמב"ם בה"ג אכן חולק על עצם השורש הזה.

והנה, כדי לתקוף את תפיסתו של בה"ג ביחס למצוות "קדושים תהיו" מביא הרמב"ם ראיות ממדרשי תנאים במכילתא ובספרא, הרואים את המצוה הזו כציווי כללי, כלומר ציווי חסר תוכן ספציפי. הרמב"ם גם מציין שיש בתורה עוד כמה פסוקים כאלו, המצווים עלינו להיות קדושים.

כעת עולה ביתר חדות הבעיה: הרמב"ם מתייחס למצוות "קדושים תהיו" אך הוא אינו מנמק את עצם השורש. גם אם בה"ג יודה לרמב"ם בכך שמדובר כאן במצוה כללית הוא עדיין ימנה אותה, שכן הוא הלוא מונה מצוות כלליות. יתר על כן, אפילו אם הרמב"ם 'ישכנע' אותו לא למנות את מצוות "קדושים תהיו" מסיבה זו או אחרת, בכל זאת היה עליו למנות מצוה כללית אחרת (למשל "את מצוותי תשמורו"), שהרי לדעתו הכלליות של מצוה אינה פוסלת אותה מלהיכלל במניין. כיוון שכך, מה הטעם להקדיש מאמץ לויכוח על טיבה של מצוות "קדושים תהיו"? הדבר מעמיד בסימן שאלה את תפיסת הרמב"ם בשיטת בה"ג. לא ברור אם הוא חשב שבה"ג חולק על עצם השורש או לא.

להלן נראה שהרמב"ם מנסה כאן להוכיח משהו מעבר לטיבה של מצוות "קדושים תהיו", תובנה שתגע בעצם העיקרון הנדון בשורש הזה. נראה זאת כעת דרך הראיה הבאה אותה מביא הרמב"ם.

הראיה מן המכילתא

הרמב"ם דן במכילתא נוספת, וממנה הוא מדייק את שיטתו:

ובמכילתא אמרו "ואנשי קדש תהיון לי". איסי בן יהודה אומר: כשהקדוש ברוך הוא מחדש מצוה לישראל הוא מוסיף להם קדושה. רוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי עומד בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה

ומקיים הצווי ההוא יקרא קדוש.

לכאורה הרמב"ם ממשיך ומאשש את טענתו באשר לפרשנות המצוה "קדושים תהיו", ואינו עוסק בשאלת המצוות הכלליות, ולכן הוא מביא עוד מקור שנוגע במושגים של קדושה. ברם, מעיון נוסף בראיה שמביא הרמב"ם נראה כי ההתייחסות לקדושה כאן היא כמעט מקרית. עיקר כוונת הרמב"ם היא להביא ראיה לטענתו הכללית, ולא דווקא לפרשנות שלו למצוות "קדושים תהיו", והטיעון שלו מחולק לשני שלבים:

בשלב א, הוא מדייק מהמכילתא שכל מצוה אמורה להוסיף לישראל קדושה. בנוסף, נראה שהוא מניח במובלע כי קדושה חייבת לבוא לידי ביטוי במעשה או בהימנעות מעשה. מכאן הוא כנראה מסיק שמצוות אשר אינן מוסיפות עלינו חובה או איסור מעבר למה שכבר היה בידינו, אינן מוסיפות לנו קדושה. מכאן הוא מסיק שהן אינן מצוות, ולכן אין למנות אותן במניין המצוות. בשלב זה הקדושה אינה אלא הזווית שממנה הרמב"ם מתבונן על המצוות הכלליות, ואין לכך כל קשר למצוות "קדושים תהיו". הרמב"ם טוען ש'מצוות' אשר אינן מוסיפות לנו קדושה אין להן מקום במערכת המצוות. למרבה האירוניה, במובן זה, דווקא מצוות "קדושים תהיו" אינה מוסיפה לנו קדושה, ולכן טוען הרמב"ם שהיא אינה מצוה.

בשלב ב של הטיעון חוזר הרמב"ם מתוך פרשנותו זו בחזרה למצוות "קדושים תהיו" ודומותיה. הוא טוען שגם הן עצמן לא באו לחדש ציווי כלשהו, וגם לא להוסיף קדושה, אבל מוסיף מה 'המצוה' הזו כן באה ללמד: את זה גופא, כלומר את העיקרון המטא-הלכתי שכל מצוה מוסיפה לנו קדושה. כעת ניתן לראות מזווית אחרת את הסיבה מדוע לא לכלול אותה במניין המצוות. מצוה מעצם טיבה היא ציווי מעשי. גילוי עיקרון מטא-הלכתי, חשוב ככל שיהיה, אינו יכול להיחשב כמצוה.² לכן מצוות "קדושים תהיו" לא יכולה להיחשב כמצוה, לא רק מפני שהיא אינה מוסיפה קדושה, אלא גם מפני שהיא באה רק לגלות לנו עיקרון

2 אמנם במצוות עשה צה-צו עומד הרמב"ם על כך שיש מצוות שאינן מצוות אותנו מאומה אלא רק מגדירות מושגים, כמו 'טומאה', או 'הפרת נדר' וכדו'. אך לפי הרמב"ם הגדרות כאלו שייכות לספירה ההלכתית, ולכן לדעתו יש מקום לראות אותן כמצוות. לעומת זאת, כאן ענייננו הוא בגילוי עיקרון מטא-הלכתי, שכלל אין לו משמעות בעולם ההלכתי, ולכן גם לשיטת הרמב"ם ברור שאין מקומו במניין המצוות.

מטא-הלכתי ולא לצוות. השלב הזה בטיעון כבר נוגע למצוות "קדושים תהיו" ישירות, והעיסוק בקדושה כאן אינו מקרי, כמו שהיה בשלב הקודם.

אם כן, לאחר שהוא הביא מהמכילתא הזו ראייה לעיקרון הכללי שבשורש, חוזר הרמב"ם ומוכיח את שיטתו גם ספציפית ביחס למצוות "קדושים תהיו". מצוה זו אינה יכולה להיכלל במניין המצוות מפני שהיא מחדשת לנו עיקרון מטא-הלכתי, ולא חובה או איסור. לשון אחר: זהו פסוק חיווי ולא פסוק ציווי (ראה על הבחנה זו גם בתחילת מאמרנו לשורש השלישי, ועוד להלן).

חשוב לעמוד כאן על הבדל באופיים של הטיעונים שמופיעים בשני השלבים בהוכחה הזו: בשלב א הרמב"ם טען שאין למנות מצוות כוללות כי הן אינן מוסיפות לנו כל חובה מעשית. לכאורה יש כאן טענה של כפילות: אין למנות את המצוות הללו כי הן כבר מנויות דרך המצוות הספציפיות שכבר נמנו לחוד. המצוה הכוללת רק חוזרת על המחוייבות לציוויים האחרים, ולכן משיקולי כפילות אין לכלול אותה במניין המצוות. אך בשלב ב, כאשר הוא חוזר לדון במצוות "קדושים תהיו" עולה נימוק שונה: המצוה הזו אכן מוסיפה משהו, ובמובן זה אין כאן כפילות (כי יש במצוה זו חידוש), אלא שהיא מלמדת עיקרון מטא-הלכתי, ולא חובה או איסור הלכתיים. פסוק שמלמד אותנו עקרונות מטא-הלכתיים, כלומר איך לראות את ההלכה (=ובדוגמה אצלנו: שכל מצוה מוסיפה לנו קדושה), ולא מה לעשות או לא לעשות, אינו פסוק מצווה אלא פסוק מחווה. להלן נראה השלכות של ההבדל בין שני הנימוקים.

אם כן, עולים כאן שני נימוקים שונים מדוע לא למנות מצוות כוללות, וראינו שהם נגזרים משני תפקידים שונים שמשחקת מצוות הקדושה בטיעונו של הרמב"ם. אלו הם שני השלבים בטיעונו של הרמב"ם מתוך המכילתא של איסי בן יהודה. מכילתא זו לא רק עוסקת במצוות "קדושים תהיו", אלא דרכה ובאמצעותה הרמב"ם מוכיח את עצם הטענה בשורש, שאין למנות מצוות כוללות.

כעת נוכל לשוב לשאלה שהעלינו למעלה, מדוע הרמב"ם עוסק רק במצוות "קדושים תהיו" ולא בעצם השורש, אם הוא עצמו חשב שבה"ג חולק עליו בעצם השורש הזה (ולא רק בהבנת גדר ומשמעות מצוות "קדושים תהיו"). העיסוק במצוה זו משחק גם תפקיד עקרוני בדיון על המצוות הכוללות.

סיכום ביניים: שני אופנים להבין את דברי הרמב"ם בשורש זה

כפי שכבר הזכרנו, ניתן לראות כאן שתי אפשרויות לפרש את העיקרון של השורש הנוכחי:

1. זהו עיקרון של מניעת כפילות. לא מונים מצוות כוללות כי הן כבר מנויות במסגרת המצוות הספציפיות.
2. הן לא נמנות מפני שהן אינן מצוות עלינו מאומה (אלא אולי מגלות לנו עקרונות מטא-הלכתיים). אלו בכלל לא מצוות, ולכן אין מקום לכלול אותן במניין. אנו נשוב לשתי ההבנות הללו עוד להלן, ואף נראה השלכה מעניינת של ההבדל ביניהן.

סיום דברי הרמב"ם

כעת הרמב"ם חוזר לדון במצוות הקדושה עצמה:

ואין הפרש בין אמרו "קדושים תהיו" או אילו אמר "עשו מצותי". התראה שנאמר שזה מצות עשה מחוברת אל המצות הרמוז אליהם, שנצטוינו לעשותם כן, לא נאמר בקדושים תהיו והדומים לו שהוא מצוה, כי לא צוה לעשות דבר זולת מה שידענו. ולשון ספרי "והייתם קדושים - זו קדושת מצות".

גם בקטע זה עולים במובלע שני הטיעונים: מחד, זה לא מוסיף מאומה מעבר למה שכבר הצטוינו. מאידך, הספרי אומר "והייתם קדושים - זו קדושת מצוות", רמז לחידוש המטא-הלכתי שבמצוות אלו.

הרמב"ם מסיים את דבריו בשורש זה בהצגת כמה דוגמאות נוספות:

הנה כבר התבאר מה שהלכנו סביבו. ומזה השרש גם כן אמרו "ומלתם את ערלת לבבכם". רוצה לומר שיקבל וישמע כל מה שקדם זכרו מן המצוות. וכן "וערפכם לא תקשו עוד". רוצה לומר אל תקשה את לבך ותקבל כל מה שצויתך ולא תעבור עליו.

לא לגמרי ברור מה הוא מוסיף בדוגמאות הללו. אחרי ש"התבאר מה שהלכנו סביבו", מדוע הוא חוזר להביא עוד שתי דוגמאות? כבר במבט ראשוני ברור שבניגוד לדוגמאות הקודמות, שנוסחו כולן כציוויי עשה (אם כי, לפי הרמב"ם אלו

ציוויים מדומים), הרי אחת הדוגמאות שבכאן מנוסחת כמצוות לא תעשה. יש איסור להקשות עורף, כלומר איסור לא לשמור את המצוות. מכל מקום, הדוגמה הראשונה היא אמנם בניסוח של עשה ("ומלתם את ערלת לבבכם"), אך חשוב

לראות כי שתי המצוות הללו כתובות באותו פסוק עצמו:

וּמְלַתֶּם אֶת עֶרְלַת לִבְבְּכֶם וְעֶרְפְּכֶם לֹא תִקְשׂוּ עוֹד.

כפי שמביא הרמב"ן כאן בהשגותיו, בה"ג אכן מונה את הלאו "לא תקשו ערפכם". לכן יתכן שאחרי שהרמב"ם מסיים את הדיון בעיקרון שבשורש, וביתר פירוט במצוות "קדושים תהיו", שלגביה היו לו ראיות ממדרשי חז"ל, הוא מציין עוד מצוה שבה"ג מנה אותה, ומסיק מהדיון שלמעלה שגם אותה, ומתוך כך גם את הרישא של הפסוק, אין לכלול במניין המצוות.

פרק ג. השגות הרמב"ן ושיטתו

תיאור כללי של דברי הרמב"ן

הרמב"ן בדבריו מביא כמה וכמה דוגמאות לציוויים כוללים שמופיעים בתורה, ובניגוד להבנת הרמב"ם לפי מסקנתנו למעלה, שבה"ג חלוק עמו על עצם העיקרון שבשורש, הרמב"ן טוען שבה"ג רק חולק לגבי גדר מצוות "קדושים תהיו", ולא על השורש עצמו.

מכאן והלאה עובר הרמב"ן למצוות הכוללות לכאורה שמנה בה"ג (גם אלו שהרמב"ם אינו מזכיר), ומסביר אחת לאחת מדוע אין מדובר במצוות כוללות (ומתוך כך מובן מדוע מנה אותן בה"ג):

1. לגבי מצוות הקדושה, הרמב"ן טוען שהרמב"ם טעה בהבנת דברי בה"ג, ומסביר שבה"ג אינו מונה את מצוות "קדושים תהיו" (מתחילת פרשת קדושים), אלא את המצוה של "והתקדשתם והייתם קדושים" (שמופיעה בסוף הפרשה, ליד פרשת שקצים ורמשים). מצוה זו אינה מורה לנו לשמור על המצוות כולן, אלא מהווה אזהרת עשה על אכילת שקצים ורמשים בלבד, ולכן בה"ג מונה אותה.
2. בהמשך דבריו מצדיק הרמב"ן את בה"ג שמנה את מצוות "וערפכם לא תקשו עוד" כאיסור ספציפי להקשות על הנביא בבדיקות.³
3. איסור נוסף שדן בו הרמב"ן הוא "לא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם". איסור זה מוסבר על ידי הרמב"ן אכן כאיסור כולל, ובכל זאת הוא נכלל בצדק במניין המצוות. הנימוק שנותן לכך הרמב"ן שופך אור על כל הדיון, ולכן נפרט אותו יותר.

בין לאוין כוללים למצוות עשה כוללות

הרמב"ן כותב בסוף השגותיו לשורש כך:

אבל דעת בעל ההלכות בלאו ד"לא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל"⁴ הוא שיהיה לאו בכל המצוות שבתורה, וימנה

³ כבר העירו שזה נכלל ב"לא תנסון את ה' אלוהיכם", ואכ"מ.

⁴ להלן נכנה לאו זה "ולא תסור" כלשון הפסוק וכדי להבחין בינו ובין "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך".

אותו מפני חומרו בהן שמוסיף לאו במצות העשה בכללן כענין שאמר (דברים כז, כו) "ארור האיש אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם". וכבר אמר כזה במקום אחר (דברים ה, כח) "ושמרתם לעשות ככל אשר צוה יי"י אלהיכם אתכם לא תסורו ימין ושמאל". אבל כתב זה שהוא חותם התורה כולה כאשר לא מנה בלתי זה.

בהסבר דעת בה"ג מעלה הרמב"ן טיעון מפתיע. ראשית, הוא מקדים שזהו לאו כולל ולא עשה כולל.⁵ לאחר מכן הוא טוען כי יש מקום למנות איסור לאו כולל, שהרי הוא מוסיף לאו על כל העשין. כלומר העיקרון שמוצג בשורש הזה אינו תקף ביחס ללאוין כוללים אלא רק ביחס לעשין. מניין יוצא החילוק הזה? לשם כך עלינו להקדים תיאור קצר של השורש התשיעי והשישי. נזכיר כי בהקדמת הספר כללנו את שני השורשים הללו עם השורש הנוכחי בקטגוריה של עקרונות הכפילות.

הסבר סברת הרמב"ן על לאוין כוללים: כפילות של לאו ועשה

פעמים שהתורה מצווה כמה פעמים על אותה מצוה, כגון בשנים-עשר המקומות שהתורה מזהירה אותנו שלא לעשות מלאכה בשבת. בשורש התשיעי קובע הרמב"ם שבמקרים אלו אין לכלול במניין המצוות יותר ממצוה אחת, שכן אנחנו מונים את המצוות (=התכנים האסורים והמחוייבים) ולא את הציוויים (=הפסוקים המצווים עליהם).

בשורש השישי הרמב"ם מסייג את הכלל, וקובע כי אם הכפילות היא בין לאו לעשה אזי שניהם נמנים בנפרד, לאו אחד ועשה אחד. לדוגמה, באיסור עשיית מלאכה בשבת יש גם לאו וגם עשה, ואכן שניהם נכללים במניין המצוות. לכן מי שעבר ועשה מלאכה בשבת - גם ביטל עשה וגם עבר על לאו. אם כן, הרמב"ם עצמו קובע שכאשר ישנה כפילות בין לאו לעשה, אין זו כפילות של ממש, ויש למנות את שניהם. במאמרנו לשורשים אלו אנחנו מסבירים את ההיגיון שבהם.

מכאן מסיק הרמב"ן שהעיקרון אותו קובע הרמב"ם בשורשנו חל רק לגבי מצוות עשה כוללות, שכן הן אינן מוסיפות מאומה על המצוות הפרטיות. אבל לאו כולל

⁵ לאחר מכן, הרמב"ן עצמו טוען שזה כלל אינו לאו, אלא הבטחה. כלומר הוא חולק הן על הרמב"ם והן על בה"ג, המסכימים שזהו ציווי כולל, וראה בזה עוד להלן.

מוסיף על המצוות הפרטיות שכן הוא אינו כפול עמן, לפי העיקרון שלמדנו בשורש השישי. מסיבה זו הרמב"ן מצדד גם במניית "והתקדשתם" שמטיל עשה על הלאוין של שקצים ורמשים, שכן זוהי תוספת עשה על הלאוין, ואין כאן כפילות.

איך הבין הרמב"ן את דברי הרמב"ם?

למעלה העלינו שתי אפשרויות להבין את העיקרון של הרמב"ם: 1. מצוות כוללות לא נמנות בגלל הכפילות. 2. המצוות הללו אינן מצוות עלינו מאומה, ולכן הן כלל אינן מצוות. מדברי הרמב"ן עולה בבירור שהוא מבין את העיקרון שבשורש הזה כאחד מעקרונות מניעת הכפילות (כלומר כאופן 1). לכן הוא אומר שלאוין כוללים כן צריך למנות, שכן זו אינה כפילות. ברור שלפי אופן 2, כלומר, בהנחה שמצוה כוללת אינה מצווה עלינו מאומה אלא לכל היותר מגלה לנו עיקרון מטא-הלכתי, אין מקום להבחין בין לאוין כוללים לעשין כוללים, שכן הבעיה אינה כפילות אלא מהותן של ה'מצוות' הללו.

והנה הרמב"ם בעשה ה, מונה את המצוה להתפלל תפילה אחת ביום. בתוך דבריו הוא מתייחס לשורש הרביעי, וכותב כך:

והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר (משפטים כג, כה) ועבדתם את י"י אלהיכם ואמר (ראה יג, ה) ואותו תעבדו ואמר (ואתחנן ו, יג) ואותו תעבוד ואמר (ס"פ עקב) ולעבדו. ואעפ"י שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשורש הרביעי הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה. ולשון ספרי ולעבדו זו תפילה. ואמרו גם כן ולעבדו זה תלמוד. ובמשנתו של רבי אליעזר בנו שלרבי יוסי הגלילי (פרש' יב עמ' רכח) אמרו מנין לעיקר תפילה בתוך המצוות מהכא את י"י אלהיך תירא ואותו תעבוד. ואמרו (מדרש תנאים ממדרש הגדול פ' ראה) עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שבאר שלמה עליו השלום (מ"א ח דה"ב ו):

מלשונו נראה שהבעיה היא כפילות (אופן 1 לעיל), שהרי הוא מנמק את הכרעתו למנות את מצוות עבודת ה' בכך שהיא מחדשת משהו מעבר להוראה הכללית. אמנם כפי שנראה מיד, זה אינו הכרחי. יתכן בהחלט שהרמב"ם מסביר זאת בכך

שמצוות כוללות לא נמנות מפני שאין בהן ציווי (אופן 2), אלא שכאן יש במצוה הזאת חידוש ולכן זוהי מצוה ספציפית שיש למנותה.

בדברי הרמב"ן בסוף השגותיו על מצוה זו, מופיע בפירוש שהוא הבין את העיקרון שבשורש באופן 1, שכן הוא כותב שם כך:

לפי שאמר הכתוב (ראה יג, ה) אחרי י"י אלהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמורו ודרשו שם בספרי ואת מצותיו תשמורו זו מצות עשה ובקולו תשמעו ליתן לא תעשה בקול נביאיו. הנה עשיית המצות כלן כבר נאמר ולכך דרשו ואותו תעבודו בעבודת המקדש, ואמרו בפירוש כלל הפסוק עבודו בתורתו עבודו במקדשו לומר שצוה תחלה עבודו בתורתו כלומר בעשיית המצות כולן מרישיה דקרא, וצוה עבודו במקדשו מן ואותו תעבודו לומר כי בזה כולו תהיה עבודתנו שלימה אליו יתעלה.

והנה הם מצות כוללות. אבל מפני שצוה אותנו בפסוק בכל לבבכם בעניין חדש להיות כל לבבנו מיוחד אליו יתעלה בענין עשיית המצות כאשר פירשתי יתכן שתבא המצוה הזאת בחשבון רמ"ח מצות עשה.

ומן הטעם הזה אצלו לא ימנו המצות הכוללות מפני שכבר נמנו בפרטן וכמו שלא נמנה הכפל מצוה מן המצות פעמיים שלש בפרט אלא אחת כן לא נמנה כפילן בכלל אלא לאחת. ואולם אם חדש בכפילן והוסיף בו עניין ראוי להמנות ימנו.

בתחילת דבריו הוא מסביר מדוע חז"ל דרשו את הפסוק "ואותו תעבודו" על עבודת המקדש בלבד ולא על עבודת ה' בכללותה. לטענתו, הדבר נעשה בגלל שציווי כולל על עבודת ה' הוא ציווי כפול ואין בו צורך, ולגבי עבודת המקדש זה אינו עשה כולל, שכן הוא מוסיף עוד חובה לעבוד בכל לבבנו, ולכן הוא נמנה.⁶

לאחר מכן הוא מסביר שבדיוק בגלל הטעם הזה לא נמנו המצוות הכוללות, "מפני שכבר נמנו בפרטן". כלומר הוא רואה את השורש הזה כשורש של כפילות. לכן הוא קושר זאת בפירוש לשורש התשיעי, שמורה לנו לא למנות ציוויים כפולים, אלא אם יש באחד מהם חידוש שאין בשני. לכן גם אצלנו הלאו הכולל נמנה כי יש בו חידוש, שהוא מוסיף לאו על העשין הפרטיים. כל הפיסקה האחרונה בדבריו

⁶ לא ברור מדוע אי אפשר היה לומר זאת על הציווי הכולל, ולפרש שהוא מחדש שעלינו לעבוד את ה', לא רק במקדש אלא בכלל המצוות, בכל לבבנו.

מוקדשת להסביר שכל העניין נעוץ בשאלות של כפילות. חשוב לציין שהנימוק אותו מביא הרמב"ן לכך שמצוות "בכל לבבכם" נמנית הינו שהיא מצווה אותנו לעשות את כל המצוות עם כוונת הלב כלפי שמיא. זהו נימוק שונה מזה שמביא הרמב"ם (שכן הרמב"ן חולק עליו וסובר שאין מצוה מן התורה להתפלל). הוא מסביר שהמצוה הזו מחדשת צורת עשייה לגבי כלל המצוות. למעשה, מנימוק זה עולה כי זהו עדיין ציווי כולל, כמו החובה לעשות את המצוות עם כוונה (שגם היא אינה נמנית, לפחות לפי הרמב"ם, אף שלכל הדעות יש חובה כזו).⁷ אך הציווי הכולל הזה מחדש משהו, ולכן הוא נמנה. זוהי עוד ראייה שהרמב"ן רואה את השורש הזה כשורש שעוסק במניעת כפילויות. אמנם הרמב"ם כנראה אינו מקבל את הנימוק הזה. גם אם היינו קוראים את הפסוק כפשוטו, כלומר שיש לעבוד את ה' גם עם הלב, לפי הרמב"ם זה לא היה מספיק כדי לכלול את המצוה הזו במניין המצוות. לכן הוא נזקק לפרשנות שהפסוק הזה מצווה אותנו על תפילה. מדוע הפירוש הפשוט לפסוק אינו מספיק לנמק את הכללתו במניין לפי הרמב"ם? זוהי עוד ראייה לכך שהרמב"ם אינו רואה את השורש הזה רק כמונע כפילויות, אלא ישנו עיקרון שאין למנות ציוויים כוללים. לכן החובה להתכוון, שהיא עדיין מצוה כוללת, לא נמנית אצל הרמב"ם. נראה כי ההסבר לכך הוא שההוראה להתכוון בעת שעושים מצוות היא הוראה כללית, ולכן היא שייכת לרובד מטא-הלכתי, ולא להלכה עצמה. ההוראה הזו מלמדת אותנו כיצד עושים מצוות, אך אין להתייחס אליה כמצוה בפני עצמה. לכן הרמב"ם לא היה כולל את המצוה הזו (להתכוון בעת עשיית מצוה), לולא הפסוק היה מצווה אותנו על תפילה. אנו נרחיב בכך יותר להלן.

גם בדיוק לשונם של הרמב"ם והרמב"ן כאן ניתן לראות הבדל הנובע מגישותיהם השונות: הרמב"ן מדבר על **חידוש** שיש בפסוק, ואילו הרמב"ם מדבר על **ייחוד** שיש בו. הרמב"ן תופס את השורש הזה ככפילות, ולכן כשיש חידוש מוסרת הכפילות. הרמב"ם רואה את השורש הזה כעיקרון עצמאי שאין למנות ציוויים כוללים, ולכן כשיש לציווי ייחוד מעשי, סר האופי הכוללני של הציווי, ואז גם לפי הרמב"ם יש למנותו.

⁷ אמנם ישנה מחלוקת האם מצוות צריכות כוונה, אך כבר כתבו הראשונים והאחרונים שזוהי מחלוקת רק ביחס לשאלה האם הכוונה מעכבת. לכל הדעות יש חובה להתכוון כשעושים מצוות.

קושי בטענת הרמב"ן

דברי הרמב"ן תמוהים מאד. הוא טוען כי אין מקום למצוות עשה כוללות במניין המצוות, אך יש מקום ללאוין כוללים, זאת לעומת המצוות הרגילות שיש מהן לאוין ויש עשין. לאו כולל, כמו "וערפכם לא תקשו עוד", נדרש כתוספת למצוות העשה הפרטיות, אף שהוא כפול עם הלאוין הפרטיים. היינו מצפים, אם כן, שמצוות עשה כוללת, כמו "ושמרתם את כל מצוותי", תימנה גם היא, למרות שהיא כפולה עם העשין הפרטיים, שכן היא נדרשת כתוספת ללאוין הפרטיים. מדוע חושב הרמב"ן שישנה אסימטריה בין לאו כולל לעשה כולל? בעל המגילת אסתר מגן כרגיל על הרמב"ם כנגד טענותיו של הרמב"ן. כאן הוא תוקף את הרמב"ן בצורה דומה, וטוען כנגדו:

אם כן, ימנה גם הציוויים הכוללים כמו "קדושים תהיו" וחבריו, מפני חומרו בכל המצוות שמוסיף בהן עשה כי הוא חמור מהלאו, כמו שכתוב בכתובות, בפ' הכותב לאשתו (פו ע"א): במה דברים אמורים במצוות ל"ת, אבל במ"ע, כגון שאומר לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו.

והרמב"ן הרגיש שאין בהתנצלותו ממשות, ולכן אמר כי הנראה אליו בזה הוא שהפסוק ההוא יהיה הבטחה ולא לאו...

האם הרמב"ן עצמו מקבל את הסברא שהציע בביאור שיטת בה"ג?

ראינו שבעל מגילת אסתר טוען בסוף דבריו שהרמב"ן עצמו לא מקבל את הסברא הזו (שיש למנות לאו כולל), ולכן הוא מפרש שהפסוק הוא הבטחה ולא ציווי כולל. אך זה לא ברור מדברי הרמב"ן, שהרי הוא לא כותב שהוא לא מקבל את הסברא, אלא רק מעיר שלדעתו יש לפרש את הפסוק הספציפי הזה באופן שונה.⁸ ובכל זאת, ניתן להביא ראיה שהרמב"ן לא מקבל בעצמו סברא זו. אם אמנם

⁸ וכעין זה (בהיפוך עמדות) אנו מוצאים בויכוח של הרמב"ן עם הרמב"ם לגבי הפסוק "ושבת עד ה' אלהיך". הרמב"ם (בפ"ז מהל' תשובה) רואה אותו כהבטחה, ואילו הרמב"ן (בדברים, שם) רואה בו מצוות עשה לעשות תשובה. נעיר כי גם לגבי הימנעות מפחד במלחמה נחלקו האם זו מצוה או הבטחה (סהמ"צ, לאו נח).

ויכוחו עם בה"ג הוא מקומי, כלומר רק לגבי הפירוש של "ולא תסור" כהבטחה, אך הוא מסכים לעיקרון שיש למנות ציווי של לאו כולל אחד כדי להוסיף על העשין, מדוע הוא לא מנה ציווי כולל אחר במקום הפסוק "ולא תסור"? הרי הוא עצמו העיר שיש עוד פסוקים רבים כאלה! אם אכן אין מניעה למנות ציווי לאו כולל, אזי היה עליו למנות את אחד מהם במקום הפסוק הזה שמתפרש על ידו כהבטחה.

מכאן נראה שהרמב"ן עצמו לא מוכן למנות שום מצוה כוללת, גם אם היא לאו. ולכן צודק בעל המגילת אסתר בקביעתו שהרמב"ן חולק גם על עצם העיקרון שהוא עצמו הציע כביאור לשיטת בה"ג. ומדוע הוא אינו מקבל זאת? הרי לאו כולל מוסיף על העשין הפרטיים, ולהיפך! יתכן ששיטתו היא שאי מניית לאוין כוללים אינה נובעת משיקולי כפילות אלא מתוך התפיסה שציוויים כאלו כלל אינם מצוות (בניגוד למה שעולה מדבריו הנ"ל במצוה ה). ראה עוד להלן.

הערה על דברי בעל המגילת אסתר

נציין כי בעל מגילת אסתר מציג את דברי הרמב"ן, וגם את טענתו כנגדם, בצורה מעט שונה מזו שאנחנו הצגנו אותם. לטענתו, בעשה יש צד חמור לעומת הלאו (במקביל לצורה בה הציג הרמב"ן את תירוצו על דברי בה"ג, ראה בציטוט לעיל), ולכן יש מקום להוסיף גם עשין כוללים על גבי הלאוין הפרטיים. לא ברור האם הוא מתכוון לחלוק על הרמב"ן ולטעון שדווקא עשה מתווסף על לאו ולא להיפך, או שמא הוא טוען שבכל סוג יש צד חומרא, ולכן יש למנות את שני סוגי המצוות הכוללות. נראה יותר שכוונתו היא לשני הכיוונים, שיש למנות עשה ולא כפולים משום שבכל אחד מהם יש צד חומרא.

במאמר שיעסוק בשורש ו נראה כי זו אינה הסיבה. ההבדל בין לאו לעשה אינו בהכרח נוגע לחומרה שיש במי מהם אלא להבדל תוכני ביניהם. ביסודו של דבר טענתו כלפי הרמב"ן נראית נכונה, כפי שראינו לעיל.

דברי הריפ"פ: מדוע בכלל נדרש השורש הרביעי?

הריפ"פ, בהקדמתו לספר המצוות של רס"ג, בדבריו על השורש הרביעי, עוסק

בדברי הרמב"ן מקשה את קושייתנו :

אלא שדברי הרמב"ן ז"ל צ"ע טובא אצלי. דהרי לפי"ז כל שורש זה כולו נסתר לגמרי, ואין לו מקום כלל. דהא כל לאו הכולל כל התורה כן הוא שמוסיף לאו על כל העשין שבתורה. וכן כל עשה שכוללת כל התורה מוספת מצוות עשה על כל הלאוין שבתורה. ואמאי לא כתב כן הרמב"ן אלא בלאו זה ד"לא תסור" מכל הדברים בלבד?

לאחר מכן הוא מביא את דברי בעל מגילת אסתר, ומפרש אותם שלדעתו עשה חמור מלאו, אך הוא דוחה את דבריו על הסף, שכן ברור בעיניו שלאו הוא החמור מעשה ולא להיפך.⁹

עוד הוא מקשה שהרי לאו ועשה ביחד ודאי חמורים יותר, הן מלאו והן מעשה. אם כן, לפי הטיעון שמתבסס על חומרא, אין מקום להבחנת המגילת אסתר בין הוספת לאו כולל להוספת עשה כולל. לכן הוא מסיק שהכפילות בין לאו לעשה אינה תלויה בחומרא וקולא, כפי שהערנו למעלה.

בסופו של דבר הוא כותב שבדיוק בגלל השיקול הזה הרמב"ם הקדיש שורש מיוחד לענייננו, ולא הסתפק בשורש התשיעי. הוא טוען שלפי הבנת הרמב"ן, שגם השורש הזה הוא כלל שמונע כפילות, אזי די היה לנו בשורש התשיעי, והשורש הזה מיותר. עצם העובדה שהרמב"ם הקדיש לציוויים הכוללים שורש נוסף, מוכיחה שלא מדובר כאן בשאלת כפילות (מבחינת כללי הכפילות דווקא היה מקום למנות את האיסורים הכוללים, שכן הלאוין שבהם מוסיפים על העשין הפרטיים ולהיפך, שהרי השורש השישי מחייב מניית לאו ועשה חופפים). לכן השורש התשיעי אינו מספיק כדי להסביר מדוע אין למנות את הציוויים הכוללים. בשל כך מוסיף הרמב"ם את השורש הזה לנמק מדוע לא למנות ציוויים כוללים.¹⁰ אמנם, כעת השאלה אודות טיבו של השורש הזה נותרת פתוחה. הריפ"פ אינו מסביר מדוע לא מונים מצוות כוללות. אם אכן לאו ועשה כפולים כן נמנים, מדוע

9 נראה שהוא הבין את טענת המגילת אסתר, כטענה שמטרתה להחליף את המסקנה של הרמב"ן, כלומר למנות עשין כוללים ולא לאוין כוללים. למעלה הערנו שיתכן כי לא זו היתה כוונתו, אלא הוא רק רצה לטעון שיש למנות את שני הסוגים.

10 הוא גם מוסיף שרס"ג חולק על השורש השישי, ולדעתו גם לאו ועשה זוהי כפילות, ואין למנות את שתי המצוות. מכאן הוא מסיק לפי דרכו שרס"ג גם אינו סובר את השורש הזה. ראה על כך במאמרנו לשורש השישי.

לא למנות מצוות כוללות? הלא שיקולי כפילות לא ייתנו לנו מענה. נראה כי הדבר מחדד את מסקנתנו לעיל, שהמצוות הכוללות אינן נמנות כיון שהן כלל אינן מצוות. הן מגלות לנו עקרונות מטא-הלכתיים, או תובנה אחרת, אך לא מצוות עלינו מאומה. נמצא אפוא ששורש זה אינו משורשי מניעת הכפילויות. ואכן, הרמב"ן שראה את העיקרון שבשורש הזה כמניעת כפילות, נאלץ לוותר על העיקרון שבשורש, שהרי הוא מגיע לכך שיש למנות לאו כולל מפני שהוא מוסיף על העשין הפרטיים. אם כן, למרות הצהרתו של הרמב"ן שבה"ג מקבל גם הוא את העיקרון שבשורש הזה, בפועל בה"ג כן מונה לאו כולל. הוא אמנם מונה רק אחד, מפני שמניית כמה כאלו תהיה כפילות מיותרת, אך לאו אחד מספיק כדי להראות שהוא חולק על הרמב"ם בשורש הזה.

אמנם לגבי עשין כוללים הוא כנראה מקבל את גישת הרמב"ם בשורש. אך לפי הסברנו למעלה יתכן שגם זה לא נכון. מה שהוא אינו מונה עשין כוללים הוא מפני שאין להם תוכן מעבר ללאוין הפרטיים, ולא בגלל שלא מונים מצוות כוללות.

שני הסברים אפשריים בשיטת בה"ג

לעיל הוכחנו שהרמב"ן כשלעצמו אינו מקבל את הסברא הזו. גם לדעתו אין מקום ללאו כולל מעבר למצוות הפרטיות. ההסבר שהוא מעלה בהשגות כאן מוצע רק כאפשרות להסביר את דעת בה"ג. אך בסופו של דבר נותרנו עם קושי לא פשוט בהסבר הזה, גם אם הרמב"ן מציע אותו רק לשיטת בה"ג. מדוע בה"ג מונה מצוות ל"ית כוללת בנוסף לעשין הפרטיים, אך לא מונה מצוות עשה כוללת בנוסף ללאוין? יתכן שהבנתנו בהצעת הרמב"ן לא היתה נכונה. אולי גם הוא אינו תולה את השורש הזה בכפילות (אופן 1 לעיל), אלא טוען (לפחות בדעת בה"ג) שמצוות כוללות אינן מצוות מאומה, ולכן הן אינן נכללות במניין (אופן 2). לדעתו שלו, זה ודאי כך, שהרי כפי שראינו, הוא עצמו אינו מוכן לקבל כפילות בין לאו כולל לבין עשה או להפך. יתכן שגם בדעת בה"ג יש מקום להסביר כהבנה זו, אלא שלפי הצעתו יש לחלק בין עשה כולל לבין לאו כולל. לאו כולל מצווה אותנו לא לעשות משהו, ובמקרה של עשה הוא מצווה לא לבטל את העשה, וזהו ציווי הגיוני. אבל עשה כולל מצווה אותנו לעשות משהו, ובמקרה של לאו הוא מצווה אותנו בעשה

לא לעבור על הלאו. האם סביר לכלול ציווי כזה במניין העשין?
אמנם ניתן למצוא דוגמאות לעשה שעניינו הוא אי עשייה, כמו בשמירת שבת (מצוות עשה לשבות ממלאכה) או עינוי ביום הכיפורים (מצוות עשה לשבות מאכילה). אבל במקרה זה אי העשייה היא אכן תוכן המצוה. אנו מצווים לשבות בשבת, כלומר לא לעשות מלאכה. במקרה כזה יש אכן היגיון לצוות במצוות עשה על הימנעות מעשייה. אך בדרך כלל אי אפשר לצוות במצוות עשה שלא לאכול חזיר. אין משמעות להימנעות מאכילת חזיר, מעבר להיעדר המשמעות השלילית של אכילת חזיר.¹¹ לכן אין מקום לצוות בעשה כולל לגבי מצוות הל"ת. יש לשים לב שהטעון הזה מדוע לא למנות עשה כולל אינו מבוסס על הכפילות אלא שוב על כך שהוא אינו מצווה אותנו מאומה.

נמצאנו למדים שעשה כולל אינו מוסיף מאומה על הלאוין הפרטיים, שכן אין משמעות לציווי עשה על הימנעות מעשייה (אלא במקום שיש לה תוכן חיובי, כמו שביטה בשבת או עינוי ביום כיפור). ולגבי מצוות העשה ברור שהעשה הכולל אינו מחדש מאומה, ולו רק משיקולי כפילות. ולכן מכוח שני הנימוקים הללו ביחד אין טעם להגדיר עשה כולל כמצוה נפרדת.

ומה באשר ללאו כולל? מדוע אותו יש טעם למנות? האם לאו כולל יש לו משמעות בנוסף למצוות עשה פרטיות? מסתבר שכן. אם נבחן את המושג של לאו כולל נראה שהוא אוסר עלינו לבטל עשין פרטיים. ציווי כזה הוא מצוות ל"ת בעלת תוכן.

ראינו אם כן, שמצוות עשה כוללת - שמצווה עלינו לא לעבור על לאוין פרטיים - אין לה כל תוכן; אבל לאו כולל - שאוסר עלינו לבטל עשה - בהחלט יש לו תוכן קונקרטי. לכן מציע הרמב"ן שבה"ג מוצא לנכון למנות לאוין כוללים אך לא עשין כוללים.

לפי דרכו של הר"פ, שתולה את הכל במידת החומרה, אפשר להסביר את בה"ג גם בצורה אחרת. לדעתו לאו חמור מעשה, ולכן יש טעם להטיל לאו כללי על

11 ניתן להציע חילוק נוסף בין אי עשיית מלאכה בשבת או אכילה ביום כיפור לאי אכילת חזיר וכדומה. מלאכה ואכילה הן עיסוקים בסיסיים ושגרתיים והימנעות מהן היא שיבוש שגרת החיים, לכן ניתן להתייחס אליה כאל פעולה ולצוות על מעבר לשגרה שונה. לאווים ספציפיים מונעים לרוב פעולות נקודתיות שהימנעות מהן אינה נחשבת כביטול שגרת החיים, ולכן פחות שייך לצוות עליה בקום עשה.

עשין פרטיים. אבל אין טעם להטיל עשה כללי על לאוין פרטיים, שהרי הוא אינו מוסיף חומרה נוספת. אמנם אם יוטל לאו כזה הוא יימנה במניין המצוות, מכוח השורש השישי (שהרי זהו לאו בנוסף לעשה, וזו אינה כפילות שלא נמנית), אבל אין היגיון להטיל אותו אם הוא אינו מוסיף חומרה מעבר למה שיש בעשה הפרטי כשלעצמו. הטלת איסור נוסף תפקידה הוא להחמיר עם העבריין, אבל כשהאיסור הנוסף אינו מוסיף חומרה אין בהטלתו היגיון. אמנם הסבר זה הוא בעייתי לדעת הריפ"פ עצמו, שכן הוא עצמו טען שהוספת עשה גם היא מחמירה את המצב, שכן לאו ועשה ודאי חמורים יותר מלאו אחד בלבד.

קושי נוסף בדברי הרמב"ן

אם אכן צדק הרמב"ן, ובה"ג מנה את מצוות "ולא תסור מכל הדברים" על אף שהיא מצוה כוללת, אזי המצב הוא שיש לנו מצוות ל"ת על כל התורה. אם כן, כל מצוות עשה בתורה יש בצדה גם לאו. לדוגמה, מי שלא מניח תפילין מבטל מצוות עשה של תפילין אך עובר גם על לאו ד"ולא תסור מכל הדברים". אולי ניתן להבין על פי זה מדוע עשה דוחה ל"ת שהרי בנוסף לעשה יש לצידו גם לאו.¹² כעת עולות שאלות דומות שהעלה הרמב"ן כלפי הרמב"ם בשורש הראשון, על קולת מצוות דרבנן: מדוע אין מלקות על ביטול מצוות עשה? הרי לכאורה יש ללקות על הלאו ד"לא תסור"! את זה אולי ניתן להבין דרך העיקרון של לאו שבכללות (ראה על כך בשורש התשיעי). אך עדיין טעונים ביאור כל ההבדלים האחרים בין לאו לעשה. לדוגמה, מדוע על עשה מוציאים רק עד חומש מממונו, ולא את כל ממנו כמו בלאו? מדוע עשה נדחה בפני כבוד הבריות ולא לאו? מדוע לדעת כמה פוסקים לא חייבים להחמיר בספק מצוות עשה כמו בספק לאו?¹³ הרי

12 אמנם הלאו הכולל מתווסף גם ללאוין וגם לעשין, ולכן יש כאן התנגשות בין עשה ולאו לבין שני לאוין, עדיין לא ברור שבסיטואציה כזו אין דחייה. הדבר תלוי כנראה במחלוקות ראשונים, ואכ"מ. ראה על כך בספר השלישי בסדרת לוגיקה תלמודית, לוגיקה דאונטית לאור התלמוד, מיכאל אברהם, דב גבאי ואורי שילד, College Publications, לונדון 2010.

13 יש הסוברים שספק מצוות עשה לכו"ע לקולא מדאורייתא (ורק מדרבנן יש להחמיר), משום שעובר רק בשב ואל תעשה. ראה ספקו של הפרי מגדים (או"ח אשל אברהם סימן יז סק"ב). אך יש אומרים שגם בספק מצוות עשה נחלקו הרמב"ם והרשב"א (מנחת חינוך תחילת מצוה א), ויש דעה שלישית שספק מצוות עשה לכו"ע לחומרא מדאורייתא (מהרי"ט אלגאזי פ"ג אות מ (הראשון) ד"ה ואין להקשות, ועוד אחרונים, ראה מהדורת אויערבאך שדמי, ירושלים תשנ"ג, בהערה 116).

בכל עשה יש גם לאו, ולכאורה יש להוציא את כל ממונו, ואין לדחות אותו בפני כבוד הבריות וכדו'. ובאופן כללי יותר נאמר כי לכאורה הנחה זו מוחקת לחלוטין את ההבדלים בין לאו לבין עשה בהלכה.¹⁴

לאו שתומך בעשה

נראה שאפשר לבאר זאת לפי דברי הרמב"ן בחידושו לקידושין לד ע"א. הגמ' שם מנתה כמה מצוות עשה שלא הזמן גרמן שנשים מחויבות בהן, וביניהן את מצוות מעקה. והקשו שם כמה ראשונים, וביניהם הרמב"ן, מה מקום להכניס עשה דמעקה למניין זה? הרי גם אם זה היה עשה שהזמן גרמו, עדיין נשים היו מחויבות בו, שכן יש לצידו גם לאו של "לא תשים דמים בביתך"?

הרמב"ן שם מיישב זאת בטענה שאם אכן מצוה זו היתה תלויה בזמן, אזי נשים באמת היו פטורות ממנה, על אף הלאו שבצידה. הסיבה לכך היא שבמקרה כזה הלאו נועד לתמוך בעשה, כלומר לוודא שמקיימים את העשה, ולכן מי שפטור מן העשה ודאי לא יהיה חייב גם בלאו. ובאופן אחר: אם הלאו נועד לתמוך בעשה, הוא אינו יכול להיות חמור ממנו, ולכן לענין הנפק"מ (לפחות חלקו) הוא ייחשב כמצוות עשה.¹⁵

לפי זה, יש אולי מקום לפתור גם את בעייתנו. כאשר ישנו לאו כולל שמוסב על כל העשין, הרי כל תוכנו הוא תמיכה בעשין (שהרי ביחס ללאוין הוא מיותר, עקב הכפילות). לכן, לפחות לעניין חלק מן הנפק"מ הוא ייחשב כמצוות עשה. לדוגמה, לא תהיה חובה להוציא עליו את כל ממונו, שהרי על העשה עצמו אין חובה כזו, אז מדוע על הלאו, שכל עניינו הוא לוודא קיום של העשה, כן יהיה חיוב להוציא את כל הממון?! כך גם ניתן לומר לגבי דיני ספיקות. לשיטת הסוברים שבמצוות עשה אין חובה להחמיר בספיקות,¹⁶ במצב של ספק יש פטור מהעשה, וממילא אין

בנוסף מקובל בשם בית הלוי שחידש שאין חובה להחמיר מספק כאשר גם אם נחמיר נשאר בספק אם יצאנו ידי חובה, למשל ספק בזיהוי התכלת שגם אם נטיל אותו בציצית נשארנו בספק אם יצאנו ידי חובה. ראה עוד פירוט ומקורות בספרו של רבי גרשון חנוך ליינר האדמו"ר מרדזין, פתיל תכלת, הפרט החמישי, ובספרו עין התכלת עמ' קעא שדן בחידוש זה.

14 ראה על כל זה בספר על לוגיקה דאונטית שהוזכר בהערה הקודמת.

15 אלו שני ניסוחים שונים, ואנו נרחיב בכך יותר במאמרנו לשורש השישי.

16 ראה הערה 13.

משמעות ללאו שתומך בו. במצב בו אין צורך לקיים את העשה, גם הלאו שכל עניינו הוא לוודא קיום של העשה אינו רלוונטי. אמנם היה מקום לשאול, הרי התבאר שכל תועלתו של הלאו היא שהוא חמור יותר מהעשה שהוא בא לתמוך בקיומו, ולאור דברינו כאן יוצא שהלאו הזה אינו חמור יותר מעשה. אם כן, מה התועלת בו? כאן רק נציין כי בעיה זו עולה גם ביחס לדברי הרמב"ן על מצוות מעקה, ובכל זאת הרמב"ן מנה את הלאו ד"ולא תשים דמים בביתך". במאמר לשורש השישי אנו נענה על הקושי הזה. אנו נראה שם שההבדל לגבי החומרה הוא תוצאה של הבדל מהותי בין לאו לעשה. גם כאשר אין הבדל בחומרה ההבדל הקטגוריאלי קיים, ולכן יש טעם להוסיף לאו על גבי עשה. אמנם לגבי חלק מן הנפק"מ ההלכתיות נראה שלא כזה אכן ייחשב כלאו רגיל, ואכ"מ.¹⁷

17 ויש לעיין בהסבר זה, שהרי הלאו הזה אינו מוסב על העשין בלבד אלא גם על הלאוין, אלא שמנייתו מתאפשרת מכיון שהוא מוסב גם על העשין. אם כן, לא מסתבר שהוא בעל מאפיינים של עשה. ואולי י"ל שכוונת הרמב"ן שהוא אכן מוסב רק על העשין, שהרי ביחס ללאוין הוא מיותר. ואולי יש כאן הבדל בין שני הניסוחים שהבאנו למעלה בביאור תירוצו של הרמב"ן בקידושין, שכן לפי ההסבר שאין סברא שהלאו הזה יהיה חמור מעשה שבו הוא מיועד לתמוך, יש מקום לומר שלפחות לגבי חלק מהנפק"מ זה לא יכול להיות נכון, שהרי אם הוא לא היה חמור יותר לא היה לו כל טעם (כי הוא לא היה תומך בעשה). אבל להסבר שהלאו הזה הוא בגדרי עשה באופיו, שם באמת נראה שכל מאפייני העשה יהיו גם לו.

פרק ד. "קדושים תהיו"

מבוא

כפי שכבר הזכרנו, חלק ניכר מדברי הרמב"ם והרמב"ן בשורש זה מוקדשים לביורור מצוות "קדושים תהיו" ומקבילותיה. ננסה כאן לגעת בכמה היבטים של המצוה הזו.

שיטת הרמב"ן בביאור "קדושים תהיו"

ראינו שהרמב"ם תוקף את בה"ג על כך שהוא מונה את מצוות "קדושים תהיו", על אף שזהו ציווי כולל על קיום כל התורה. הרמב"ן דוחה זאת בטענה שלא מדובר על הציווי "קדושים תהיו", אלא על "והתקדשתם", ולציווי זה יש תוכן קונקרטי. משמע שאם היה מדובר כאן על "קדושים תהיו" הרמב"ן היה רואה בזה קושיה של ממש, שכן גם הוא רואה את הציווי הזה כמצוה כוללת.¹⁸ והנה, ידועים דברי הרמב"ן בפירושו לתחילת פרשת קדושים (ויקרא יט, ב), שם הוא מפרש את הציווי "קדושים תהיו" כדרישה לנהוג לפני משורת הדין, כלומר לא להיות 'נבל ברשות התורה':

ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי הרב [=רש"י], אבל הפרישות היא המוזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראים פרושים. והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה.

לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות. ימעט במשגל, כענין שאמרו (ברכות כב ע"א) שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין,

¹⁸ נציין כי "קדושים תהיו" מנוסח כמצוות עשה, וגם לפי הצעתו של הרמב"ן יש הצדקה למנות לאוין כוללים אך לא מצוות עשה כוללות. ראה על כך בדברינו לעיל.

ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו. ויקדש עצמו מן היין במיעוטו, כמו שקרא הכתוב (במדבר ו, ה) הנזיר קדוש, ויזכור הרעות הנזכרות ממנו בתורה בנח ובלוט. וכן יפריש עצמו מן הטומאה, אע"פ שלא הוזהרנו ממנה בתורה, כענין שהזכירו (חגיגה יח ע"ב) בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, וכמו שנקרא הנזיר קדוש (במדבר ו, ח) בשמרו מטומאת המת גם כן. וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב (ישעיה ט, טז) וכל פה דובר נבלה, ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על רבי חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו.

באלו ובכיוצא בהן באה המצוה הזאת הכללית, אחרי שפרט כל העבירות שהן אסורות לגמרי, עד שיכנס בכלל זאת הצוואה הנקיות בידיו וגופו, כמו שאמרו (ברכות נג ע"ב) והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש זה שמן ערב. כי אע"פ שאלו מצות מדבריהם, עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים. וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדינין בכל משא ומתן שבין בני אדם, לא תגנוב ולא תגזול ולא תונו ושאר האזהרות, אמר בכלל ועשית הישר והטוב (דברים ו, יח), שיכניס בעשה היושר וההשויה וכל לפני משורת הדין לרצון חבריו, כאשר אפרש (שם) בהגיעי למקומו ברצון הקב"ה. וכן בענין השבת, אסר המלאכות בלאו והטרחים בעשה כללי שנאמר תשבות, ועוד אפרש זה (להלן כג, כד) בע"ה. וטעם הכתוב שאמר כי קדוש אני ה' אלהיכם - לומר שאנחנו נזכה לדבקה בו בהיותנו קדושים. והנה זה כענין הדבור הראשון בעשרת הדברות (שמות כ, ב).

הרמב"ן מסביר שהציווי הכללי הזה בא לאסור את הדברים המותרים, ולשמור על הרעיון הכללי שמאחורי ההלכה הפורמלית (בדומה ליחס שבין המצוה לשבות)¹⁹

19 על פי ביאורו של הרמב"ן (ויקרא כג, כד), שכוונת המצוה היא לשבות משגרת עבודה גם אם אין בה מל"ט מלאכות.

ובין איסורי המלאכה בשבת, או בין "ועשית הישר והטוב" לדיני ממונות²⁰.

בחזרה לדברי הרמב"ן כאן: פרדוקס הנבל

לאור דבריו בפירוש התורה, קשה לכאורה מדוע הרמב"ן, כאשר הוא רוצה להסביר את שיטת בה"ג שמנה את מצוות "קדושים תהיו", לא הביא את הפירוש שהוא עצמו נותן למצוה זו. פירושו כאן מוסיף חידוש שיוצא מהפסוק "קדושים תהיו", ולכאורה היתה צריכה להיות הצדקה למנות את הפסוק הזה כמצוות עשה, בדיוק כמו הצעתו לגבי שקצים ורמשים. אם כן, מדוע היה נחוץ לרמב"ן להקדים ולטעון שבה"ג מונה פסוק אחר?

יש לציין שגם הרמב"ן עצמו אינו מוסיף את מצוות "קדושים תהיו" במסגרת המצוות שהוא מוסיף על מניינו של הרמב"ם. בפשטות, הסיבה לכך היא שאי אפשר למנות את הדרישה לנהוג לפני משורת הדין כמצוה. אם נמנה מצוה כזו, אזי 'לפנים משורת הדין' הופך להיות שורת הדין, שהרי יש חיוב הלכתי מדאורייתא לעשות זאת. כך בעצם נעקר מיניה וביה כל עניינו של 'לפנים משורת הדין'.

באופן אחר נאמר כי זהו 'פרדוקס הנבל'. הציווי "קדושים תהיו" מצווה אותנו לפי הרמב"ן לא להיות נבלים ברשות התורה, בעוד שעצם הציווי הזה עצמו הופך את הנוהג באופן כזה למישהו שאינו עושה זאת 'ברשות התורה'. הציווי הזה עצמו מפקיע את רשות התורה לנהוג כך, שהרי הנוהג כך עובר על הציווי המפורש "קדושים תהיו".

יתכן שזוהי הסיבה שהרמב"ן הדגיש שבה"ג אינו מונה את מצות "קדושים תהיו", אלא את "והתקדשתם". את "קדושים תהיו" אין מקום למנות במניין המצוות של ההלכה הפורמלית גם לפי פירושו של הרמב"ן, ולכן גם הרמב"ן עצמו אינו כולל אותו במניינו, שכן זו בהכרח אינה מצוה.

מבט נוסף על המחלוקת לגבי מושג הקדושה

ראינו שלפי הרמב"ם המצוה "קדושים תהיו" מצווה אותנו בעשה על קיום כל

20 על פי ביאורו לדברים ו, יח.

המצוות הפורמליות. עשה זה מטרתו לשמור על המערכת הפורמלית עצמה. הוא גם הסביר שהפסוק מגלה לנו את העיקרון המטא-הלכתי לפיו עשיית המצוות ההלכתיות מוסיפה לנו קדושה. לעומת זאת, הרמב"ן חולק על הרמב"ם במהות הקדושה ומצוותה, ומפרש שעניינה הוא דווקא להתקדש מעבר למה שאנו מצווים במסגרת מערכת המצוות או ההלכה הפורמלית.

נמצא שישנה מחלוקת קוטבית בין הרמב"ם לרמב"ן בפירוש מושג הקדושה: לפי הרמב"ם הקדושה היא דווקא ביחס למצוות שבתוך ההלכה, ולפי הרמב"ן הקדושה קיימת גם במה שמחוץ להלכה. אולם לכל הדעות אין מקום למנות את "קדושים תהיו": לפי הרמב"ם משום שזו מצוה כללית, ולפי הרמב"ן כי זו אינה מצוה כלל (אלא הוראה חוץ-הלכתית).

הקבלה לשאלת ה'טוב' באתיקה

מהרמב"ם עולה תפיסה שהמצוה "קדושים תהיו" אינה אלא ציווי כולל לעשות את המצוות ולא לעבור את העבירות. התורה אומרת לנו עשו את המצוות וזה יקדש אתכם, ואם לא תעשו זה יפגע בקדושתכם. האם בכלל יש תוכן לאמירה זו? מה יש במושג הקדושה מעבר לעצם קיום המצוות?

בעיה דומה עולה בפילוסופיה של המוסר. שם עולות טענות מקבילות כנגד ההנמקה המוסרית. אם אדם אומר לחברו: "עליך לעשות מעשה X מפני שזהו מעשה טוב", האם הוא בכלל אמר כאן משהו? האם באמת יש כאן נימוק? הרי פירושו של ה'טוב' הוא מה שראוי לעשותו. אם כן, בתרגום חופשי המשפט שאמר אותו אדם לחברו הוא: "עליך לעשות את מעשה X מפני שיש לעשותו". זוהי טאוטולוגיה ריקה מתוכן.

על שאלה זו עומד חיים פרלמן, בספרו ממלכת הרטוריקה (מאגנס, ירושלים תשמ"ד, בעמ' 27). פרלמן רואה בטענה כזו דמגוגיה ריקה בעלמא, אך ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח (הארה 8, ובהערה 115) שלמושג 'טוב' יש תוכן משלו, והוא אינו רק קיצור למונח "מה שראוי לעשותו". ממילא יוצא כי הטענה שראוי לעשות את המעשה X כי הוא טוב, היא טענה שמחדשת משהו, ולא רק משתמשת בהגדרת המונח 'טוב' ותו לא. זו אינה טענה אנליטית-טאוטולוגית אלא טענה סינתטית (שמחדשת משהו מעבר למשמעות המונחים המעורבים בה). אם כן,

בהחלט יש כאן נימוק, שכן תיאור המעשה כטוב הוא אכן סיבה מדוע לעשות אותו.²¹

'טוב' ו'קדוש'

בשני המקרים אותם תיארו כאן, המצב הוא דומה. הטענה שיש לעשות משהו מפני שהוא טוב אינה טענה ריקה מתוכן. יש כאן נימוק, ויש כאן חידוש כלשהו ביחס למעשה הנדון. בה במידה, האמירה שהעושה מצוה מתקדש גם היא אינה רק טאוטולוגיה. יש כאן חידוש מטא-הלכתי, שעשיית המצוות היא הדרך להוסיף קדושה.

ומכאן יוצא העיקרון של הרמב"ם, לפיו המצוה "קדושים תהיו" אינה נמנית מפני שהיא רק מגלה לנו עיקרון מטא-הלכתי, אך לא מצווה עלינו מאומה. הגישה שרואה את העיקרון שבשורש הזה כעיקרון של מניעת כפילויות, לוקה באותו חוסר הבחנה אנליטי, אשר רואה בטענה שהעושה מצוה מתקדש טענה ריקה מתוכן. בעיני בעל גישה זו, להתקדש פירושו הוא עשיית המצוות ותו לא. מתוך ראייה כזו ודאי אי אפשר להבין שהציווי "קדושים תהיו" פירושו אחר מאשר "עשו את מה שעליכם לעשות". ואם כך זהו ציווי כפול עם המצוות הפרטיות. לעומת זאת, לפי הרמב"ם הפסוק מגלה לנו שאנחנו מתקדשים. אם כן, יש בו חידוש, אלא שזהו חידוש מטא-הלכתי ולא הלכתי, ולכן הוא לא נכלל במניין המצוות. יתכן שמה שגורם לרמב"ן לפרש שהמצוה הזו עוסקת במה שמעבר להלכה הוא בדיוק התחושה שאם היא היתה עוסקת בהלכה היתה כאן טאוטולוגיה. וכפי שראינו, הרמב"ן גם רואה את העיקרון שבשורש הזה כעיקרון שמונע כפילויות במניין המצוות, ואולי מתוך כך נגזר גם פירושו ל"קדושים תהיו".

אז מה בכל זאת סובר הרמב"ן לגבי "קדושים תהיו"?

ראינו שהציווי "קדושים תהיו" לפי הרמב"ן אינו יכול להיחשב כמצוה. מצוה במהותה היא חלק משורת הדין, ולא יתכן שהיא תצווה עלינו לפעול לפנים משורת הדין. אם כן, מהו בעצם הסטטוס ההלכתי של הציווי הזה לפי הרמב"ן? מה יש

21 נושא זה מתפרט הרבה יותר בספר אנוש כחציר, שמוקדש בעיקר לבעיה זו ומקבילותיה בתחומי השיפוט השונים (כמו אסתטיקה ועוד).

כאן, אם לא מצוה? לכאורה הניסוח של התורה הוא ניסוח של ציווי. לפי הרמב"ם זהו ציווי כולל, ולכן השאלה אינה עולה בצורה כה בוטה. אך לפי הרמב"ן לכאורה זה אינו ציווי כלל. אז מה הוא כן? אמנם גם לפי הרמב"ם עלינו לשאול את עצמנו מה פשרו של הניסוח של התורה, אשר מצווה אותנו "קדושים תהיו"? האם יש כאן מצוה שאינה נמנית? או שמא יש כאן גילוי של עיקרון מטא-הלכתי, אך אם כן, מדוע הוא מנוסח בתורה בלשון של ציווי? בהסבר שיטת הרמב"ם יעסוק הפרק הבא. כאן נציע הסבר אפשרי לפי הרמב"ן.

מה טיבה של הוראה הלכתית לעשות לפני משורת הדין?

נראה שלפי הרמב"ן, כוונת התורה ללמד אותנו שהקב"ה מצפה מאיתנו לפעול לפני משורת הדין, ולא להיות נבל ברשות התורה. אמנם ההוראה הזו נראית כמו מצוה רגילה, אולם מסיבות לוגיות לא ניתן לצוות על כך, ואף לא רצוי לעשות זאת. כפי שראינו, אם היה על כך ציווי, אזי זו עצמה היתה הופכת להוראה הלכתית, ומשמעות עשיית לפני משורת הדין היתה נעקרת.

את הבעיה הזו ניתן היה לפתור. התורה יכולה היתה לכלול את כל הפעולות שלפניהם משורת הדין בהלכה עצמה. אמנם זה לא היה לפני משורת הדין, אבל זה היה נעשה, ולכאורה זה מה שחשוב. על כן נראה שיש לתורה עניין מיוחד לא לצוות על כך. ניתן להבין זאת באמצעות מה שכותב הרב קוק באגרותיו (ח"א עמ' קא) בביאור הסיבה מדוע התורה לא ציוותה אותנו על שיפור המידות. הוא מסביר שאמנם מקובלנו שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, אבל ישנן מצוות שלגביהן גדול מי שאינו מצווה ועושה. שיפור המידות מתוך מחוייבות לעניין עצמו ולא כמצווה ועושה היא פעולה בדרגה גבוהה יותר. מי שמשפר את מידותיו בגלל סעיף בשולחן ערוך לא באמת פועל מסיבות מוסריות. שיפור המידות אמור להיעשות מאיתערותא דלתתא, כלומר מתוך יוזמה שלנו, ולא מתוך ציווי. בצורה דומה ניתן להסביר את מצוות "קדושים תהיו". התורה מעוניינת להותיר את כל הפעולות הללו כ'לפנים משורת הדין', שכן חשוב לתורה שהן תיעשינה מתוך איתערותא דלתתא, ולא מתוך ציווי הלכתי, בדיוק כמו שראינו ביחס

לשיפור המידות.

לכן הרמב"ן רואה את הפסוק "קדושים תהיו" כהוראה לא הלכתית. התורה מגלה לנו שהיא מצפה מאיתנו לפעול לפנים משורת הדין, אך מקפידה לא לצוות על כך. זה מוליך אותנו ישירות לשאלה מה יש במצוה מעבר להבעת רצון ה' האם מצוה הלכתית רגילה מכילה עוד משהו מעבר להבעת רצון התורה מאיתנו?

התשובה היא: בהחלט כן. במאמרנו לשורש השמיני אנו טוענים, מצוה אינה רק הבעת רצון של התורה אלא גם הוראה מחייבת. כפי שראינו כבר לא פעם (למשל במאמרנו לשורשים א-ב), בקיום מצוה יש שני היבטים: ציות לציווי והתיקון שהמצוה מביאה אליו, ובמעבר על עבירה קיימים שני ההיבטים הללו בהיפוך: מרידה נגד הציווי והקלקול שנובע מהעבירה עצמה. כאשר התורה רק מביעה רצון שנעשה או לא נעשה משהו, לא קיים המימד של הציות או המרי, אלא רק המימד המהותי. זהו טעם המימרא של חז"ל (קידושין לא ע"א ומקבילות) שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. המצווה ועושה מקיים גם את הציות לציווי וגם את התיקון, ומי שאינו מצווה ועושה מקיים רק את התיקון בלי הציות (ראה תוס' רא"ש וריטב"א בקידושין שם).

כך נרמז בלשון הרמב"ן, שכותב:

באלו ובכיוצא בהן באה המצוה הזאת הכללית, אחרי שפרט כל העבירות

שהן אסורות לגמרי.

רואים כאן שהעבירות הרגילות הן "אסורות לגמרי", לעומת זאת "קדושים תהיו" אינה אסורה לגמרי אלא רק אסורה. וכך הוא כותב גם בתחילת דבריו:

לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה

בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות.

ביאור הדבר הוא שמצוות "קדושים תהיו" יש בה רק את המימד המהותי בלי המימד של הציות.

פרק ה. מדוע ציוויים כוללים אינם מצוות?

מבוא

עד כאן ראינו שתי אפשרויות להבין את העיקרון בשורש זה של הרמב"ם. יש שרואים אותו כמונע כפילויות, אך כפי שהראינו למעלה נראה שהרמב"ם (ואולי גם הרמב"ן) מתכוון כאן לאי הכללה של מצוות כוללות מעצם היותן כאלו, גם אם הן מחדשות משהו (כל עוד הוא אינו ספציפי, אלא נוגע לכלל המצוות). ראינו שתי השלכות של המחלוקת הזו: 1. מצוה כוללת שיש בה חידוש מעבר למצוות הפרטיות, אך היא נוגעת לכלל המצוות (כגון: כוונה במצוות). 2. לאו כולל שמוסיף על העשין הפרטיים. שני סוגי המצוות הללו לפי הרמב"ם לא יימנו, ולפי ההבנה האחרת - כן. בפרק זה ננסה להסביר יותר את הרעיון שביסוד שיטת הרמב"ם. מדוע לשיטתו מצוה כוללת, מעצם היותה כזו, אינה מצוה.

העולה מן ההסברים למעלה

בפרקים הקודמים כבר הזכרנו בקצרה מכניזם שיכול להסביר מדוע ציוויים כוללים אינם מצוות. בדיון על הראיה מהמכילתא עמדנו על כך שהפסוק "קדושים תהיו" מלמד אותנו משהו על משמעות קיום המצוות. הוא אינו מצווה אותנו להיות קדושים, אלא אומר לנו שאם נקיים את המצוות נתקדש על ידי כך. אם כן, הפסוק הזה כלל אינו מצווה אותנו מאומה, אלא רק מגלה לנו עובדה (רוחנית, מטא-הלכתית). העובדה הזו אינה שייכת למישור ההלכתי, וזאת בגלל שני היבטים: 1. היא אינה מצווה מאומה, אלא רק מגלה לנו משהו. 2. הדבר אותו היא מגלה בעצמו אינו שייך להלכה אלא למשמעותה של ההלכה ושל קיומה. בתוך דבריו של הרמב"ם על המכילתא אנו פוגשים את הלשון הבאה:

רוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי עומד בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה ומקיים הצווי ההוא יקרא קדוש.

כאן ישנו רמז לכיוון נוסף. המצוה הזו אינה עומדת לעצמה, אלא היא נספח למצוה. זה לא נראה כמו טיעון של כפילות, אלא טיעון שמסביר מדוע אין כאן

מצוה כלל.

גם בהמשך דבריו הרמב"ם מתבטא בצורה דומה:

ואין הפרש בין אמרו קדושים תהיו או אילו אמר עשו מצותי. התראה שנאמר שזה מצות עשה מחוברת אל המצות הרמוז אליהם שנצטוונו לעשותם כן לא נאמר בקדושים תהיו והדומים לו שהוא מצוה כי לא צוה לעשות דבר זולת מה שידענו.

כאן הרמב"ם מסביר שהמצוה "קדושים תהיו" היא "מחוברת אל המצוות הרמוז אליהם", כלומר היא נספחת למצוות אחרות אך אינה מהווה בעצמה מצוה, בדומה למה שראינו לעיל. יתר על כן, בקטע הזה הרמב"ם טוען את אותה טענה ביחס למצוה שהיתה נכתבת בצורה יותר מפורשת ופשוטה מאשר "קדושים תהיו", כמו: "עשו מצוותי". גם לגבי נוסח כזה הרמב"ם אינו רואה כאן רק כפילות אלא משהו שאינו מצוה כלל. גם נוסח כזה רק מתייחס למצוות ואינו מצווה בעצמו.

זה מחדד את המחלוקת של הרמב"ם עם הרמב"ן. הרמב"ם טוען שמצוות כוללות אינן יכולות להיות מצוות גם אם הן מחדשות משהו. מצוות "קדושים תהיו" היא מקרה קל, שכן היא אינה מחדשת מאומה במישור ההלכתי, אלא רק מגלה היבט מטא-הלכתי של משמעות עשיית המצוות. במקרה כזה ברור לרמב"ם שלא מדובר כאן במצוה. ומה באשר לציווי כמו "לעבדו בכל לבבכם"? ציווי זה מחדש את הדרישה לכוונה בעת קיום המצוות, ואינו מגלה מאומה ביחס למשמעות העשייה. הרמב"ם (עשה ה) קובע גם לגבי ציווי שהוא מצוה כוללת, וככזה הוא לא נמנה, אלא רק מצד הציווי להתפלל. הסיבה לכך היא שגם הוא, כמו קודמו, מהווה הוראה שנוגעת למערכת המצוות, ולא ישירות למעשים שלנו.

אם כן, הרמב"ם טוען שמצוה היא הוראה שאומרת לנו לעשות משהו או להימנע מעשייה כלשהי. נשוא הדיון בהוראה כזו הוא מעשה או פעולה. לעומת זאת, ב'מצוות' הללו ("קדושים תהיו" או "ולעבדו בכל לבבכם") נשוא הדיון אינו פעולה או אי פעולה, אלא מצוות. גם אם יש כאן הוראה בעלת משמעות הלכתית (כמו כוונה במצוות), מכיון שעניינה הוא נורמות ולא פעולות, היא אינה נחשבת כמצוה.²²

22 אמנם לדעת הרמב"ם קיימות מצוות על מחשבות, כמו אמונה, וראה התלבטותו של הרמב"ם (שמונה פרקים, פ"ב) אם יש ציוויים על החלק השכלי בנפש האדם, אך זה משום שגם השכל הוא

מצוות מטא-הלכתיות

עמדנו על כך שמצוה אשר עניינה הוא מערכת המצוות אינה נחשבת אצל הרמב"ם כמצוה. מכאן ניתן להסיק כמה מסקנות חשובות לגבי עוד כמה מצוות כאלו. ראינו שהמצוה "ולעבדו" שמורה לנו על כוונה, אינה נמנית. ומה עם דין חצי שיעור, שלהלכה הוא מדאורייתא? מדוע הוא אינו נכלל במניין המצוות? ומה בדבר "זה אלי ואנוהו", שמצווה אותנו על הידור מצוה? כל אלו לא נמנים, על אף שיש בהם מימדים הלכתיים מובהקים.

לעומת זאת, מצוות כמו "ועשית הישר והטוב", או "קדושים תהיו" לפי פירוש הרמב"ן על התורה, הן מצוות כוללות, אך הן אינן מתייחסות למצוות אחרות (אלא למה שמחוץ למערכת המצוות). כלומר לגביהן לא ניתן להעלות את ההצעה שהצענו למעלה. אמנם כבר ראינו שמצוות אלו אינן נמנות מסיבה אחרת: פרדוקס הנבל. כפי שראינו, אי אפשר לכלול ציווי לעשות מידת חסידות או לפנים משורת הדין בשורת הדין עצמה.

זהו מכניזם שונה, ולכאורה נראה שהוא ייחודי למצוות הללו. אך יתכן שניתן לנסח פרדוקסים מקבילים גם ביחס לכל המצוות הכוללות, לא רק אלו שמדברות על עשייה לפנים משורת הדין. גם במצוות שעניינן הוא צורת עשיית המצוה (כמו חצי שיעור, הידור, כוונה וכו'), ישנה בעיה דומה להגדיר אותן כמצוות. לדוגמה, אם הכוונה במצוה היתה בעצמה מצוה, אז עולה השאלה האם צריך להתכוון בעת שמתכוונים בעשיית מצוה? לחילופין, האם יש לנאות את נוי המצוה? כל אלו מדגימים מדוע התייחסות שעניינה הוא מערכת המצוות עצמה אינה יכולה להיחשב בעצמה כמצוה.

פרדוקסים של הוראה עצמית ותורת הטיפים

ניתן היה לפתור את הפרדוקס הזה בדומה להצעות שעלו ביחס לפרדוקסים שונים של הוראה עצמית (=self reference), הנפוצים מאד בלוגיקה. ברטרנד ראסל ואלפרד נורת' וייטהד, בהקדמה לספרם הידוע פרינציפיה מתמטיקה, מציעים לפתור את הפרדוקסים הללו באמצעות חלוקה של המשפטים בשפה לפי איבר המסוגל לבצע 'מעשים', כלומר לחשוב. כאן נשוא הציווי אינה פעולה כלל, אלא אלה הגדרות איך לקיים ציוויים שכבר נאמרו.

היררכיה מסויימת לסוגים (=טיפים). בנוסף הם מציעים לאמץ כלל שלפיו משפט יכול להתייחס אך ורק למשפטים ששייכים לסוג נמוך ממנו בהיררכיה (למשל, תקנון אינו יכול לכלול את המשפט: יש להישמע לתקנון).

בדרך כלל הפתרון הזה אינו מספק, שכן אין לו הצדקה של ממש, והוא אינו אלא פתרון אד-הוק לבעיה.²³ אולם כאן נראה שיש בהצעה זו היגיון. מצוות הן טענות שמורות לנו על מעשה כלשהו. טענות שמלמדות אותנו משהו אודות מצוות הן טענות מסוג שונה. הן שייכות לספירה המטא-הלכתית, ולכן הן עצמן אינן נחשבות כמצוות (לפחות לפי הרמב"ם. הרמב"ן, כזכור, רואה כאן רק בעיה של כפילות). מצוות הן משפטים שנושאים הוא פעולה או הימנעות, ואילו טענות שנושאים הוא מצוות לא יכולות להיחשב בעצמן כמצוות.

הדברים מתחדדים עוד יותר לאור שיטת הרמב"ם עצמו, אשר מתייחס למערכת המצוות באופן שיטתי ולא מהותי,²⁴ כלומר מבחינתו המצוות הן חוקים, ולא דווקא הוראות מעשיות. כבר הזכרנו שהוא כולל במניין המצוות גם הוראות שאינן מטילות כל חובה, עשה או לאו, אלא רק מגדירות מושגים (ראה, לדוגמה, עשין צה-צו, ומאמרנו לשורש יב). אם כן, העובדה שיש להוראה כלשהי תוכן מעשי לא אומרת בהכרח שמדובר במצוה. הוראות אשר מגדירות את המצב של טומאת מת או שרץ, נחשבות כחלק ממניין המצוות, שכן הן מתייחסות לרובד המעשי. לעומת זאת, הוראות כוללות שמתייחסות למצוות אחרות ולא למעשינו, אינן נחשבות אצל הרמב"ם כמצוות.

בכל אופן, פתרון הפרדוקס הזה רק מחזק את ההבחנה של הרמב"ם, לפיה מצוות כאלה אינן מצוות.

הגדרתו של ר' ירוחם פערלא: 'בל תוסיף' ו'בל תגרע'

ריפ"פ טוען כי שיטת רס"ג היא שגם כפילות של לאו ועשה היא כפילות, בניגוד לדברי הרמב"ם בשורש השישי (כפי שראינו למעלה, בכך נופל ניסיונו של הרמב"ן לסנגר על דברי בה"ג בעניינו של שורש זה). לכן אין זה מפתיע שהריפ"פ בדבריו לשורש הזה אומר שלפי רס"ג שורש זה הוא מיותר, שכן שורש ט הקובע שכפילויות

23 ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 19 וסביבה.

24 ראה על כך במאמרנו לשורש יב ובהקדמת הספר.

לא נמנות מכסה גם אותו. כאמור, הוא מניח שעניינו של השורש הזה הוא מניעת כפילויות. אלא שבסוף דבריו הוא כותב כי לרס"ג ישנו שורש רחב יותר מזה של הרמב"ם, ולפיו אין מונים התייחסות למערכת המצוות כמצוה בפני עצמה. מסיבה זו, לטענתו, רס"ג אינו מונה את מצוות "לא תגרעו" ו"לא תוסיפו", מכיון שאלו אינן מצוות אלא התייחסויות מטא-הלכתיות למערכת המצוות. הריפ"פ מוסיף ואומר שהכלל הזה לא נוגע רק למצוות שכוללות את כל התורה כולה כמו המצוות שבהן עסקנו כאן, אלא גם למצוות שמוסיפות פרטים על מצוות מסוימות אחרות. נראה שהוא מתכוון להגדרה שונה מזו שהצענו כאן: המצוות שמוסיפות פרטים או משמעויות במצוות אחרות לא נמנות כמצוות עצמאיות. הן לכל היותר פרטים במצוות שאליהן הן מתייחסות, או שהן בגדר טעמים למצוות ההן, ולכן אין למנות אותן מפני שהן לא מצוות עצמאיות. ראה שם את הדוגמאות שהביא לכך.

שיטת הרמב"ם ב"לא תוסיפו" ו"לא תגרעו"

הגדרה זו אינה בדיוק ההגדרה שהצענו ברמב"ם עצמו, שכן הרמב"ם מדבר באופן כללי על הוראות שמתייחסות למצוות ואילו ריפ"פ מדבר על הוראות מעשיות שמתווספות כפרטים נוספים למצוות קיימות. אבל בכל זאת, אם אכן צודקים דברינו בשיטת הרמב"ם שהוא אינו מדבר על כפילות אלא על הוראות שעניינן הוא מצוות ולא פעולות, מדוע הרמב"ם עצמו מונה את האיסורים של "לא תוסיף" ו"לא תגרעו"? הרי גם לשיטתו אלו מצוות שעוסקות במערכת המצוות ולא מצוות אותנו על משהו נוסף, ולכן לא היה עליו למנותן.

אמנם יש להבחין בין שתי פרשנויות למצוות אלו. יש שמפרשים אותן כאיסור להוסיף מצוה על מצוות התורה או לגרוע מצוה מהן. לפי פרשנות זו, המצוות הללו אמנם מתייחסות למערכת המצוות באופן כללי, אך אלו אינן מצוות שנושאן הוא המצוות האחרות. אין כאן הוספת פרט או משמעות למצוות האחרות אלא איסור על הוספת מצוות או החסרתן.²⁵ אך הריפ"פ מפרש את המצוות הללו כאיסור על

25 אמנם "לא תגרעו" יכול להתפרש כהתייחסות לשאר המצוות, שהרי כל מצוה ומצוה אסור לגרוע אותה. אך "לא תוסיף" ודאי אינה כזו.

הוספה או גריעה של פרט ממצוה קיימת (כמו חמשה או שלושה פתילים בציצית וכדומה). לפי תפיסה זו יש כאן מצוות שעניינן הוא המצוות האחרות. מה שיטת הרמב"ם בעניין זה? מתוך דבריו בתחילת הלכות ממרים (פ"ב ה"ט) ברור שהוא מפרש זאת גם (ואולי רק) באופן השני - יש איסור להוסיף או לגרוע מצוה מהתורה :

הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה, כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף, אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזרה שלא יבא מן הדבר חובה ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה, ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותרת חוץ מן העז, ויבא אחר לומר אף בשר העז מותר בחלב פרה או הכבשה שלא נאמר אלא אמו שהיא מינו, ויבא אחר לומר אף בחלב העז שאינה אמו מותר שלא נאמר אלא אמו, לפיכך נאסור כל בשר בחלב אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכן כל כיוצא בזה.

הרמב"ם מגדיר בפירוש הוספת מצוה או גריעתה כאיסורי "לא תוסיפו" ו"לא תגרעו". לכן הוא קובע שבי"ד אשר קבעו תקנה חייבים להבהיר שמדובר בתקנה ולא במצוה מהתורה, שאם לא כן הם עוברים על "לא תוסיפו". ואמנם הראב"ד על אתר, משיג עליו בזאת :

אמר אברהם: כל אלה ישא רוח, שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן

וקרא אסמכתא בעלמא. ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך. ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן, בין לשעה בין לדורות בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה. כלומר הראב"ד טוען שהוספת מצוה או גריעתה אינן "לא תוסיפו" או "לא תגרעו", וכנ"ל. וראה גם בתוספות ר"ה טז ע"ב ד"ה ותוקעים, וברשב"א שם. בכל אופן, לשיטת הרמב"ם נראה ברור שמצוות אלו צריכות להימנות, שכן לשיטתו הן לא מוסיפות פרטים במצוות אחרות ולא יכולות להיות כלולות בהן. אלו בהחלט מצוות נפרדות שמורות לנו הוראות מעשיות (לא להוסיף או לגרוע מצוות).

הערה לוגית-הלכתית: ניסוח הפרדוקס לגבי "לא תגרעו"

למעלה הצענו ניסוחים מקבילים לפרדוקס הנבל ביחס למצוות כוללות אחרות. ביחס ל"לא תגרעו" ישנה הופעה חדה במיוחד של הפרדוקס הזה. אם אדם יגרע את מצוות "לא תגרעו" עצמה, לכאורה שוב הוא אינו עובר על איסור כלל (שהרי כעת אין במניינו איסור על גריעת מצוה).²⁶ זוהי אינדיקציה לכך שלא שייך לכלול את המצוה הזו במערכת המצוות.

אמנם זוהי טעות, שכן אם אדם גורע את המצוה הזו הוא משנה את מערכת המצוות שקיבלנו מהקב"ה. ואפילו אם לשיטתו אין בכך איסור, בפועל העובדה שבמערכת החדשה לא מופיע איסור לגרוע אינה אומרת מאומה, שהרי זו ודאי מערכת שונה מזו שקיבלנו. במערכת המקורית היה איסור לגרוע, והוא אכן גרע. לכן ברור שגם אם הוא גרע את "לא תגרעו" עצמה, יש בכך איסור. ומכאן שאין שום מניעה לכלול את המצוה הזו במניין המצוות.

ניסוח אחר להסבר שהצענו בשיטת הרמב"ם לגבי מצוות כוללות

למעשה ניתן לומר שמצוות כוללות, כמו "זה אלי ואנוהו" או כוונה במצוה אינן נמנות מפני שכל אחת מהן אינה יכולה להתקיים בלי להיספח למצוה אחרת.

²⁶ במאמרנו לשורש השישי נראה ברשב"א ובקוב"ש שאכן עסקו בדיוק בסיטואציה כזו, כאשר חכמים עוקרים את הלאו של "לא תגרעו" (הדיון שם הוא האם זוהי עקירה בשוא"ת או בקו"ע).

לדוגמה, לא ניתן לקיים את מצוות כוונה כשלעצמה. הדרך לקיים מצוה זו היא אך ורק בצמוד לקיום מצוה אחרת, כאשר מתכוונים לשם מצוה בעת שעושים אותה. הוא הדין לגבי הידור מצוה.²⁷

אם כן, הרמב"ם אומר שמצוות שאינן יכולות להתקיים באופן עצמאי אינן נמנות. אלו הן נספחים למצוות, כלשונו שלו, ולא מצוות ממש. במניין המצוות כלולות אך ורק מצוות שניתנות לקיום עצמאי.

דחיית ההסבר הזה

אמנם הסבר זה גם הוא נראה בעייתי. מצוה שמוסיפה פרטים במצוה אחרת ודאי אינה נמנית בפני עצמה, אך זה עניינו של שורש ז. יתר על כן, הרמב"ם עצמו שולל את העיקרון הזה כעיקרון גורף, בשורש יא, שם הוא מראה שיש מצוות שאינן יכולות להתקיים בלי מצוה אחרת (כלומר הן מעכבות זו את זו), ובכל זאת ניתן לפעמים למנות אותן לחוד (ראה על כך במאמרנו שם).

ועוד, למעשה הסבר זה מחזיר אותנו לסוגיית הכפילות. בעצם העיקרון שבשורש הזה חוזר להיות עיקרון של מניעת כפילות. יתר על כן, הסבר זה אינו מתאים למצוות שאינן מחדשות מאומה, כמו "ושמרתם את כל מצוותי" וכדו'.

על כן, עיקרון זה נכון אולי בדעת הרמב"ם לגבי מצוות כמו הידור או כוונה, אולם אין בו כדי להסביר את היסוד העיקרי שבשורש הזה.²⁸ בסעיף הבא נציע הסבר אחר בשיטת הרמב"ם, לפחות לגבי המצוות שמסתפקות בציווי על קיום המצוות האחרות (להוציא מהידור, כוונה וכדומה).

27 אמנם ישנה מחלוקת בשאלה האם ניתן לקיים הידור מצוה לאחר גמר קיום המצוה (ראה בחי הגרי"ז על הרמב"ם, הל' חנוכה פ"ד ה"א, ובאופן מעט שונה בשו"ת בית הלוי, ח"ב סי' מז. ראה על כך גם בספרנו בנתיב המצוות, פרשת בשלח, תשס"ז). אך קביעתנו כאן אינה תלויה במחלוקת ההיא. השאלה האם הוא יכול להתקיים אחרי גמר קיום המצוה האחרת או לא, היא אשר שנויה במחלוקת שם. אבל לית מאן דפליג שההידור צריך להיספח למצוה אחרת ולא ניתן לקיים הידור בלי קשר למצוה כלשהי.

28 בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' סג משתמע כי השואל הבין את דברי הרמב"ם באופן שמציע הריפ"פ. הוא מתייחס שם למצוות "והלכת בדרכיו" כמצוה כוללת. והדבר תמוה, שכן הרמב"ם מפרש להדיא את המצוה ההיא כמצוה לנהוג בדרכים ראויות (או לשפר את מידות הנפש, ואכ"מ), ולא כמצוה לקיים מצוות, וזו לכאורה מצוה פרטית. ואכן, כך עונה לו ר' אברהם. לא ברור האם השואל חשב שהרמב"ם רואה גם במצוה כזו מצוה כוללת, או שמא הוא הבין אותה לא כפי שהרמב"ם עצמו מציג אותה בספה"צ.

למשמעותן של המצוות הכוללות

העיקרון אותו הצענו בביאור שיטת הרמב"ם, מזכיר את עניין לאו שבכללות, שיידון במאמרנו לשורש התשיעי. יתכן שההסבר לכך שהרמב"ם אינו מונה מצוה כוללת שמתייחסת לכלל מצוות התורה הוא מעט שונה.

במאמר לשורש יג מבואר, שמתוך מידת 'הצד השווה' ניתן ללמוד שלכל דין בתורה יש אך ורק סיבה אחת. עוד מתבאר שם שאם יש כמה הקשרים הלכתיים שההלכה המסויימת נוהגת בהם, אות הוא שלכולם יש מאפיין משותף (=צד שווה) שהוא אשר גורם את הדין.

דוגמה לדבר היא היחס בין מצוות האהבה בתורה.²⁹ ישנה מצוות "ואהבת לרעך כמוך", שמצווה עלינו לאהוב את רעינו. ישנה גם מצוות "ואהבת את הגר", שמצווה עלינו לאהוב גרים. ר' יצחק הוטנר בספרו פחד יצחק (פסח, מאמר כט), מביא שחכם אחד הקשה לו מדוע יש צורך בשתי המצוות הללו? הרי כל גר הוא גם ריענו, ויש חובה לאהוב אותו מצד זה. מדוע נדרשת מצוה מיוחדת לאהוב את הגר? ר' יצחק הוטנר עונה על כך שהמצוה לאהוב את הגר אינה מצוה לאהוב אותו כיהודי אלא לאהוב אותו בגלל הגרות שבו, ולכן המצוה לאהוב כל אדם מישראל אינה חופפת למצוה זו. כלומר, אם האהבה לגר היתה בגלל שהוא אדם מישראל, היא היתה נכללת במצוות אהבת ישראל, ואז לא היתה נמנית כמצוה עצמאית. אך מכיוון שעניינה שונה, היא נמנית כמצוה נפרדת.³⁰

29 ראה על כך בספרו של מ. אברהם, אנוש כחציר, הארה 23, שם דן בזה מזווית אחרת. 30 הרמב"ן (ויקרא יט, יח) דקדק מלשון מצוות אהבת הרע "ואהבת לרעך כמוך" ולא "ואהבת את רעך כמוך", שהציווי אינו לאהבה את הרע אהבה עצמית כמוך, שזו הפלגה בלתי אפשרית, אלא המצוה היא לדאוג לצרכיו מתוך אהבה - לאהוב לו (אמנם בדברי הרמב"ם בתחילת פי"ד מהל' אבל משמע שהמימדים המעשיים הם מדברי סופרים. עמדנו על כך בנספח א למאמרנו לשורש השני). גם בגר יש ציווי בלשון כזו: "כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך" (שם, לד), ואכן בתורת כהנים (קדושים פרק ח הלכה ד) השו: "כשם שנאמר לישראל ואהבת לרעך כמוך כך נאמר לגרים ואהבת לו כמוך". אולם בספר דברים (י, יט) נאמר: "ואהבתם את הגר" בלשון אהבת עצמו של הגר (אמנם לא נאמר כמוך, שכן זוהי 'הפלגה' בלתי אפשרית כלשון הרמב"ן). והרמב"ם בספר המצוות (עשה רז) כתב: "וברוב המדרשות ביארו שה' ציוונו על הגר כמו שציוונו על עצמו יתעלה, והוא אמרו "ואהבת את ה' אלהיך" ואמר "ואהבתם את הגר", וכן כתב בהלכות דעות (פי"ד ראה לשונו שם). הרי שהשוותה התורה אהבת הגר לאהבת ה', וציווי זה נאמר בתוך פרשה שכולה עוסקת באהבה, יראה, ועבודת האל, ואגב האמירה שהקב"ה אוהב גר, נאמר הציווי שאף אנו נאהב את הגר, כמו שאנו מצווים לאהוב את ה' (ולא כפי שציינו המדפיסים בספר המצוות שם לפסוק "ואהבת את ה' אלהיך" מפרשת שמע, אלא כוונת הרמב"ם

זהו הפן ההפוך למה שראינו קודם. אם שתי מצוות אינן כלולות זו בזו, אות הוא שיש בזו מה שאין בזו ולהיפך, כלומר, שהמצוות הללו אינן נובעות מן הצד המשותף לשני ההקשרים אלא דווקא ממה שונה ביניהם.³¹

אם כן, התייחסות למכלול של מצוות נוגעת תמיד למשותף לכולן. לדוגמה, עונש ניתן על כל לאו שיש בו מעשה. מכאן ניתן להסיק שהעונש אינו ניתן על אכילת חזיר, או על חילול שבת, אלא על המראת פי ה' באופן של עשיית מעשה. זהו הרובד המשותף לכל ההקשרים ההלכתיים שבהם ניתן עונש, ולכן הוא הגורם לעונש. זוהי מסקנה שנוגעת לתורת הענישה ההלכתית, ואכ"מ. הוא הדין לגבי כל התייחסות אחרת אשר נוגעת למכלול של מצוות, היא תמיד נוגעת למה שמשותף לכולן.

מסקנה נוספת היא שככל שהמצוה נוגעת ליותר מצוות אחרות, המצב שגורם לחיוב שלנו בה הוא בעל פחות מאפיינים, כלומר, היא מתייחסת לרובד בסיסי יותר, שהרי היא נוגעת לרובד שמצוי בכולן.³²

לאור דברים אלו עולה מסקנה מעניינת ביחס לנדון דידן: אם יש מצוה שמתייחסת לכל מצוות התורה האחרות, כי אז ברור שהיא נוגעת לרובד שהוא משותף לכולן. אך מה יכול להיות משותף לכל מצוות התורה כולן? נראה שזוהי רק עצם החובה לעבוד את השם. זהו הבסיס היסודי ביותר שמצוי בכל מצוות התורה. כל קבוצה אחרת, מצומצמת יותר, תהיה בעלת כמה מאפיינים נוספים.

כעת נוכל לעמוד על משמעותה של מצוות כוללת: זוהי מצוה שמצווה אותנו לעבוד את השם, ותו לא. היא לא מצווה אותנו להימנע מאכילת חזיר, אם כי זה בהחלט נגזר ממנה. היא גם לא מצווה אותנו לא לחלל שבת, או להניח תפילין, אם כי גם

לפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך' באותה פרשה עצמה). נמצא שמצוות אהבת הגר נאמרה בלשון כפולה: אהבה לגר השווה לאהבה לריע, והן נאמרו בין מצוות שבין אדם לחברו, ואהבה את הגר הדומה בלשונה לאהבה את ה' והיא נובעת מהליכה בדרכי האל אוהב הגרים.

31 כעין זה עולה במאמרנו לשרש יג, שם אנו דנים בהבחנה שעושה הרמב"ם בין מצוות המוספים, שנמנות לחוד עבור כל רגל, לבין מצוות הראייה והשמחה והחגיגה, אשר נמנות כמצוה אחת לכל שלושת הרגלים. הסיבה לכך היא שהמוספים מתייחסים למה שמייחד את הרגל המסויים, ואילו החגיגה, השמחה והראייה, מתייחסות למה שמשותף לשלושת הרגלים.

32 לעניין זה ראו בספר את אשר ישנו ואשר איננו, בשער החמישי, שם מוגדרים ונדונים ההליכים הלוגיים של 'פירוט' ו'ניווט' של מושגים. זהו דיון מקביל לזה שנערך כאן, אלא שהוא עוסק בפילוסופיה של המדע ושל ההכללה המדעית.

אלה נגזרים ממנה. היא מצווה אותנו לעבוד את השם. אולי נתקן מעט את ההכללה הזו, ונאמר כי מצוה כוללת היא מצוה להישמע לציוויים (שכן ישנם מימדים נוספים בעבודת השם, שאינם באים לידי ביטוי דווקא במצוות. מכלול המצוות אינו כלל התורה אלא רק חלק ממנה, ולכן הצו שמתייחס אליו לא יכול לכלול את כל עבודת השם, לפי העיקרון עליו עמדנו למעלה: ככל שהקבוצה מצומצמת יותר, יש לה יותר מאפיינים). אך אם אכן זהו פשרן של המצוות הכוללות, אזי לא ברור כיצד בכלל ניתן להתייחס אליהן כמצוות? האם יש בכלל פשר למצוה לקיים מצוות? האם יתכן חוק שמצווה אותנו לקיים חוקים?

על המצוה לקיים ציוויים ועל המצוה להאמין³³

לא יתכן לצוות עלינו לקיים ציוויים, משתי סיבות עיקריות:

1. אין לכך טעם, שכן אם אנחנו לא מקיימים מצוות בלעדי הציווי הזה, אזי גם בהתחשב בו נמשיך לא לקיים אותם. מדוע שנקיים את המצוה הזו יותר מאשר כל מצוה אחרת?! לכן גם אין טעם לחוקק חוק שיש לשמור את החוקים.
2. גם אם היה לו טעם, חוק כזה או מצוה כזו אינם מוגדרים מבחינה לוגית. לא יתכן ציווי שמצווה לקיים ציוויים. ברור שמעמדו הלוגי של ציווי כזה הוא שונה מאלו שהוא מצווה עליהם, כלומר הוא בעצמו אינו יכול להיות מצוה. זהו מצב דומה למצוות עשה א בספר המצוות של הרמב"ם, והיא המצוה להאמין בה'. גם שם מעירים כמה וכמה מפרשים שמצוה כזו לא תיתכן. אם מישהו לא מאמין בקיומו של מצווה אז אין טעם וגם אין אפשרות לוגית לצוות עליו להאמין בזה. האמונה הזו היא התשתית הדרושה כדי שהאדם בכלל יהיה בר קיום מצוות. אותו דבר עצמו קיים גם בנדון דידן. אם אדם אינו בר קיום מצוות ואין לו מחוייבות לכך, אין היגיון וטעם לצוות אותו שיקיים ציוויים.

ההסבר לשורש הרביעי

ראינו למעלה שכאשר הרמב"ם מסביר מדוע לא למנות ציוויים כוללים הוא אינו ³³ ראה על כך במאמרנו לשורש הראשון, ובפרט בדוגמה שהובאה שם מהספר פו הדב של א"א מילן.

מדבר על כפילויות אלא על כך שהן אינן מצוות על מעשה מיוחד (הוא לא אומר שאין בהן חידוש). כעת מתבררת כוונתו: המצוות הללו אינן מצוות על מעשה כלשהו, אלא על עצם המחוייבות ההלכתית עצמה, כלומר על עבודת ה' (המעשית). ובאמת המצוה הכי קרובה להגדרה זו היא מצוות "ולעבדו", ולכן לא פלא שדווקא שם הרמב"ם מתייחס לשורש הרביעי, ובאמת הוא מחליט למנות את המצוה רק בגלל שיש בה תוספת ייחודית, מעבר לחובה לעבוד את ה', שהיא ודאי אינה בת מניה כמצוה.

נדגיש כי ההסבר הזה לעיקרון שבשורש שונה במהותו מההסבר הקודם. דברינו כאן מתייחסים אך ורק למצוות שמתייחסות למכלול ההלכתי כולו, ולא להוראות שמתייחסות למצוות אחרות, ואפילו אם הן רבות (כמו חצי שיעור, הידור, וכדו'). הניתוח שבכאן תקף רק לגבי הוראות שמתייחסות למכלול כולו.

הערה מלשון הרמב"ן בהשגותיו לשורש ט

לאחר כותבנו כל זאת, מצאנו בהשגות הרמב"ן לשורש התשיעי, שכתב לכאורה ממש כדברינו כאן, וזו לשונו שם:

ועוד שהלאו הצריך ללאו אחר ותלוי בו אין לוקין עליו, רצוני לומר שכל לאו שלא יפרש ולא יאסור דבר אלא שיזהיר לא תעשה מה שאסרתי לך איננו מניעה אלא אזהרה. והנה זה הלאו איננו אלא מזהיר שלא ישקצו את נפשותם בנאסרין עליהן בלאוין המפורשים ובזה איננו כדאי ללקות עליו. והוא הטעם לאזהרות הכוללות כל התורה כגון ושמרתם מצותי וזולתם (הנז' שרש ד). כי בזה איננו בא בכלל לאו אבל הם זירוז במצות וחזוק בהן וכל שכן שלא נלקה עליהם.

הוא פותח ממש בהגדרת הרמב"ם, שאין לוקים על לאו שמפרש לאו אחר, אלא יזהיר לקיים לאו אחר (ונראה שזה מקביל לדבריו בקידושין לד ע"א על לאו שמחזק עשה, שהוזכרו למעלה). זה ממש כלשון הרמב"ם בשורש זה, כפי שראינו למעלה. מיד לאחר מכן, הוא מסביר שזהו היסוד לאי מניית האזהרות הכוללות כל התורה, שהן אינן מצוות לא זירוז למצוות וחזוק בהן. והן הן דברינו כאן בביאור שיטת הרמב"ם. וקצ"ע כיצד זה מתיישב עם דברי הרמב"ן שראינו כאן שמבין את יסוד השורש כמניעת כפילות.

פרק ו. סיכום: מדוע ציוויים כוללים לא נמנים?

ראינו כמה הסברים וסיבות לאי הכללתן של מצוות כוללות במניין המצוות:

1. שיטת רס"ג שהן אינן נמנות מכיוון שהן פרטים במצוות קיימות.
2. שיטת רמב"ן בהשגות למצוות עשה ה, שהן אינן נמנות בגלל שהן כפילות של המצוות הפרטיות. ובאמת, שיטת בה"ג לפי הרמב"ן היא שלא כולל אחד נמנה וכל השאר אינם נמנים כי הם מיותרים.
3. יש ציוויים כוללים שאינם נמנים בגלל שהם מחדשים חידוש מטא-הלכתי (כמו שכל מצוה מוסיפה לנו קדושה), ויש שמחדשים עיקרון שנוגע לאופן קיום המצוות (כמו כוונה).
4. הצעתנו הראשונה ברמב"ם, והעולה מדברי הריפ"פ בהתחלה: מצוות הן הוראות שמתייחסות למעשים ולא לנורמות אחרות. הוראות שמתייחסות למצוות אינן נכללות במניין המצוות.
5. הצעתנו האחרונה בשיטת הרמב"ם: ציוויים כוללים אינם נמנים כי תוכנם הוא ציווי לקיים מצוות (ציווי על עבודת ה'), ועל כן אין אפשרות לוגית ואין טעם לצוות.

פרק ז. לשם מה נדרשים ציוויים כוללים:

על עולמות ותיקונים

מבוא

במקביל לכל הדיון כאן עולה שאלה נוספת. אם אכן הציוויים הכוללים אינם מצוות, ואם הם אינם מצווים אותנו מאומה, מדוע הם מופיעים בתורה? מהי משמעותם ומה בכל זאת ניתן ללמוד מהם? כדי לבחון זאת עלינו להבחין בין כמה סוגים של ציוויים כוללים.

חידוש מטא-הלכתי

למעלה ראינו מצוות כוללות שמורות לנו על חידוש מטא-הלכתי. לדוגמה, הפסוק "קדושים תהיו" מלמד אותנו על משמעות עשיית המצוות. אם כן, 'מצוה' זו מופיעה בתורה כדי ללמד אותנו את ההיבט הזה שנלווה לעשיית המצוות. פירוש כזה סביר ביחס לפסוקים שמלמדים שעבירה מחניפה את הארץ, או מוסיפה קדושה, וכדומה. כל אלו לא באו לצוות עלינו אלא רק ללמד אותנו משהו אודות המצוות ומשמעותן.

עוד ראינו שיש מצוות כוללות שעניינן הוא מערכת המצוות, כמו כוונה, הידור, חצי שיעור וכו'. אלו אינן נמנות מסיבה טכנית, אבל הסיבה מדוע הן מופיעות בתורה ברורה לגמרי - יש בהן חידוש חשוב ומעשי. במובן זה הן דומות לסוג הקודם.

פסוקי ציווי כוללים

ומה באשר לסוג השלישי, והוא פסוקים שפשוט אומרים לנו לשמור את כל המצוות? לגביהם קשה יותר להסביר את סיבת ההופעה שלהם בתורה, שהרי אלו הם ציוויים גרידא, ללא כל גילוי נוסף על משמעות העבירה (כמו גילוי על טומאה, קדושה, או החנפה וכדומה), וללא כל חידוש מעשי ביחס למערכת המצוות. ובפרט לאור ההסבר האחרון שהצענו, לפיו אלו הם ציוויים לקיים ציוויים, ולפיו ממש קשה להבחין מדוע בכלל הם נדרשים.

כפי שכבר הזכרנו למעלה, ר' אלחנן וסרמן במאמרו על התשובה (בספר קובץ מאמרים) מחלק בין שני מימדים שיש בכל מצוה או עבירה: המימד הפורמלי-הלכתי והמימד המהותי. כל מצוה יש בה ציות לקב"ה וגם תיקון כלשהו (שבגללו נצטוינו בזה), וכל עבירה יש בה מרי נגד הקב"ה וגם פגם כלשהו (שבגללו נאסרנו בכך). לפי זה, היה מקום לומר שציווי לשמור מצוות נועד ללמד אותנו את העובדה שיש חובת ציות לקב"ה בעצם עשיית המצוה כמצוה. כלומר, החידוש הוא שמעבר לתיקון המהותי שיש בעשיית המצוה או בהימנעות מעבירה, ישנו גם ערך בציות לציווי של הקב"ה ובאי מרידה כנגדו.

אך גם אם הסבר זה היה נכון, לא די בו. לשם כך הרי די היה לנו בפסוק כולל אחד ולא יותר. אולם הרמב"ן מביא כאן כמה וכמה פסוקים שמורים לנו לשמור את המצוות, ועניינם של אלו צריך עיון.

נעיר כי לפי הרמב"ן השאלה מדוע הציוויים הכוללים מופיעים בתורה קשה יותר מאשר לפי הרמב"ם. לשיטתו הציוויים הללו אינם נמנים בגלל הכפילות. אם כן, מדוע התורה כתבה אותם? נזכיר כי הרמב"ן (בהשגות, לא בפירוש התורה) כנראה מתייחס לציווי כמו "קדושים תהיו" כציווי נוסף על עשיית המצוות, ותו לא. אם כן, מדוע הוא בכלל מופיע?

יש מקום לומר שציוויים אלו אכן מהווים מצוות. בכל מצוה או עבירה ישנם עוד כמה וכמה עשין ולאווין כוללים שמתלווים אליה כמו צללים. ובכל זאת הם אינם נמנים, שכן הם לא מוסיפים מאומה מבחינה מעשית. זהו הסבר קשה, שכן ההשלכות ההלכתיות של הוספת לאווין עדיין היו צריכות להיות קיימות. לדוגמה, בכל עשה היה צריך להיות גם לאו, או לאווין, ולכן היה עלינו להוציא עליו את כל ממוננו (אמנם ראה לעיל בסופ"ג הסבר אפשרי לכך).

בין מצוות למצוות מנויות

כעת יש מקום לדון האם שורש ד הוא שורש פרשני או מהותי. כלומר, האם מה שלא מונים ציוויים כוללים הוא עיקרון שנוגע למניין המצוות, אולם כל העובר על לאו עובר גם על כל הציוויים הכוללים, או שמא זהו עיקרון מהותי שקובע כי הוראות אלו אינן מצוות כלל, ולכן לא ניתן לעבור עליהן?

לכאורה ההכרעה תלויה בהנמקות לשורש זה. אם ההנמקה היא פרשנית (בדברי ר' שמלאי במכות, כמו שהופיע כמה פעמים בשורשים הקודמים), אזי לכאורה ישנו לאו אלא שהוא אינו נמנה בכלל התרי"ג. אולם אם ההנמקה היא מהותית, כמו מה שהצענו בשיטת הרמב"ם לעיל, אזי יתכן שאין כאן בכלל לאו. מסתבר שלשיטת הרמב"ן, אשר רואה כאן עיקרון שמבוסס על מניעת כפילות, יש כאן לאו אלא שהוא אינו נמנה. יתכן שמי שעובר על עשה או ל"ת אחר, יעבור גם עליו. ומכאן שאם התורה חזרה על מצוות כוללות כמה פעמים הרי זה כדי לחזק את הציוויים הפרטיים, ולהורות לנו שמי שעובר עליהם עובר גם על עוד כמה איסורים (הכלליים).

לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם נראה שזוהי בעיה מהותית, שמסקנתה היא שאי אפשר למנות ציוויים אלו בתוך מערכת המצוות. אמנם ברור שמי שלא עובד את ה' עושה משהו לא ראוי, אבל קשה לומר שהוא ביטל עשה או עבר על לאו של עבודת ה'.

אם אין כאן משהו נוסף, נדרש עדיין הסבר מדוע נכתבו כל הציוויים הללו בתורה, מה הם באו ללמדנו? ואפילו לשיטת הרמב"ן שאולי רואה בכל אלו מצוות, שרק אינן נמנות, עדיין צ"ע מה מקום להטיל עוד כמה עשרות לאוין על כל מצוה ללא כל נפק"מ מעשית? האם הם באים לחזק את האיסורים והמצוות הקיימים? ומה טעם בכך (מעבר לתוספת של לאו אחד ועשה אחד)?

עולמות, פגימות ותיקונים

נשוב להצעתנו שאולי ציווי לקיים מצוות נועד לגלות לנו שבכל מצוה יש פן של ציות מעבר לפן המהותי שיש בה - הצעה שדחינו בכך שלצורך זה די היה לנו במצוה כוללת אחת.

אמנם יתכן שהציוויים הכוללים מגלים לנו שכל עבירה או מצוה פוגמות או מתקנות כמה וכמה אספקטים רוחניים שונים (במינוח קבלי: עולמות). אמנם אין שם הסברים באשר לאופי התיקון או הפגימה הללו, אבל יתכן שכל ציווי כזה מגלה על עוד אספקט שמתלווה לכל מצוה או עבירה. אם נאמץ את ההצעה הזו, אזי התשובה לשאלה מדוע נכתבו המצוות הכוללות בתורה תהיה דומה לתשובה

שהצענו לגבי הפסוקים שמגלים לנו היבטים מטא-הלכתיים. זה נכתב כדי לגלות לנו משהו אודות המצוות וקיומן, אך לא משהו הלכתי.

נדגיש כי אם אכן זהו ההסבר להופעתם של הציוויים הללו בתורה, כי אז עולה מכלל דברינו שכל ציווי כולל כזה מתאר אספקט שמתוקן או מקולקל על ידי כל תרי"ג המצוות כולן. הרי כל פסוק כזה מתייחס לכלל המצוות, ולכן ברור שאם הוא מגלה משהו זה נוגע לכל המכלול הזה. אין כאן גילוי בשאלה מה מתוקן או נפגם ממצוה זו או אחרת, אלא משהו שנוגע לכלל המצוות.

המתבקש כאן הוא המסקנה שכל פסוק כזה מגלה לנו על 'עולם' שלם, שכלל המצוות פוגמות או מתקנות אותו. כל פסוק כולל שכזה מגלה לנו על עוד עולם. כל מעשה מצוה או עבירה משפיע על כל אחד מהעולמות הללו, ולכן ישנם כמה וכמה אספקטים מקבילים שמתקיימים בכל מצוה או עבירה. הגילויים שבפסוקים הללו אינם נמנים כמצוות פרטיות רגילות, שכן הם מדברים על משמעות עשיית המצוות ולא מצווים על משהו. כל אחד מהם מצווה אותנו לעבוד את ה' ולקיים מצוות מבחינת אספקט (=עולם) אחר.

ברור שתיקונים במימדים (עולמות) רוחניים כשלעצמם לא שייכים למסגרת המצוות. רק עניינים מעשיים אשר פועלים על המישורים שבעולם שלנו יכולים להיכלל במניין המצוות הרגיל. נכון הוא שגם לאלו ישנם פנים רוחניות (תיקונים בעולמות), אלא שהללו מתרחשים במקביל לתיקון או הפגם שבעולם שלנו. כפי שראינו גם במאמר שלפני הקודם (לשורש השלישי), מצוות שפונות אך ורק כלפי מימדים רוחניים, או עולמות נסתרים ועליונים, אינן נכנסות למניין המצוות.

לכן גם הכוונות של המקובלים, אשר נוגעות רק לעולמות הללו, לא מהוות חלק מחייב מבחינה הלכתית במצוות תפילה. זהו עניין שפועל על העולמות העליונים בלבד, ללא השפעה ישירה על עולמנו, וככזה הוא אינו נכנס להלכה הפורמלית. אמנם הוא יכול ללוות את עשיית המצוות, או התפילה, אך הוא אינו העיקר ההלכתי שבהם.

השׁוֹרֵשׁ הַזְּמִינִי:

שׂאִין רְאוּי לִמְנוֹת טַעַם הַמְצוּה מְצוּה בְּפְנֵי עֲצֻמָּה

פְּעֻמִּים יְבוֹא בְּטַעְמֵי הַמְצוֹת דְּמִיּוֹן לְאוּיִן וַיִּחְשׁוּב בְּהֵם שֶׁהֵם מְכַלְלֵי מָה שְׂיִמְנָה בִּיחּוּד. וְזֶה כְּאִמְרוֹ (תְּצַא כֹּד, ל"ת שְׁנוֹ) לֹא יוּכַל בְּעֵלָה הַרְאִשׁוֹן אֲשֶׁר שְׁלַחָה לְשׁוּב לְקַחְתָּהּ וְכוּ' וְלֹא תַחְטִיא אֶת הָאָרֶץ. אִמְרוּ וְלֹא תַחְטִיא אֶת הָאָרֶץ הוּא טַעַם לְאִסּוּר מָה שֶׁקֶדֶם כְּאִילוֹ יֹאמֵר כִּי אַתָּה אִם תַּעֲשֶׂה זֶה תִּרְבֶּה הַהֶפְסֵד בְּאָרֶץ. וְכֹאמְרוּ (קְדוּשִׁים יֵט, ל"ת שְׁנָה) אֵל תַּחֲלַל אֶת בְּתֵךְ לְהַזְנוֹתָהּ וְלֹא תִזְנֶה הָאָרֶץ. שֶׁאִמְרוּ לֹא תִזְנֶה הָאָרֶץ הוּא טַעַם כְּאִילוֹ יֹאמֵר שְׁטַעַם אִסּוּר זֶה כְּדֵי שְׁלֹא תִזְנֶה הָאָרֶץ. וְכֵן אִמְרוּ (ס"פ שְׂמִינִי, ל"ת קַעֲט) וְלֹא תִטְמְאוּ בְּהֵם וְנִטְמְאָתֶם בִּם אַחֵר זָכְרוּ אִסּוּר הַמִּינִים שֶׁנֶּאֱסָרָה אֲכִילָתָם וְנִתֵּן טַעַם לְזֶה וְאִמְרָה לֹא תִטְמְאוּ בְּאֲכִילָתָם כְּאִילוֹ הוּא יִסְפֵּר כִּי עֲשׂוֹת זֶה שֶׁהַזְּהִיר מִמֶּנּוּ הוּא טוֹמְאָת הַנֶּפֶשׁ. וּבְבִאֵוֹר אִמְרוּ בְּסִפְרֵי בְּאִמְרוּ יִתְעַלֶּה אַחֵר שֶׁהַקִּדִּים הַאֲזַהְרָה (רְצָה) מִקַּחַת כּוֹפֵר לְרוֹצַח (מִסְעֵי לָה) וְלֹא תִטְמְא אֶת הָאָרֶץ. מִגִּיד הַכְּתוּב שֶׁשְּׂפִיכוֹת דְּמִים מִטְמְא אֶת הָאָרֶץ. הִנֵּה כִּבֵּר הַתְּבִאָר כִּי זֶה הֵלְאוּ הוּא טַעַם הֵלְאוּ הַקּוֹדֶם, לֹא שֶׁהוּא דָּבָר אַחֵר. וְכֵן אִמְרוּ (ר"פ אִמּוֹר, ל"ת קֶסֶה) וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יִחַלֵּל. הֵא אִם יֵצֵא חֲלָל. וְכִבֵּר טַעַם זֹלָתֵינוּ בְּזֶה הַשְּׂרֵשׁ גַּם כֵּן וּמִנָּה אֵלּוּ הֵלְאוּיִן כֻּלָּם מִבְּלִתֵּי הַשְּׂתַכְלּוֹת. וְאִמְנֵם יְבוֹשׁ מִי שֶׁמִּנָּה אוֹתָם כְּשִׂישְׂאֵלוֹהוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ זֶה הֵלְאוּ מֵאֵי זֶה דָּבָר מְזַהֵר וְלֹא יִהְיֶה לוֹ אִז מַעֲנָה כֻּלָּל. וּבְזֶה יִתְבִּאֵר בִּיטוּל מִנִּינוּ. וְזֶה מָה שֶׁכוֹנֵנוּ לְבִאֵרוֹ בְּשֵׂרֵשׁ הַזֶּה.

למהותם של טעמי המצוות

תוכן עניינים :

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

דברי הרמב"ם

הבהרת הטיעון והאפשרויות השונות להבין אותו

השגות הרמב"ן

הערות מדברי הרמב"ם

סייגים על תפיסת הרמב"ם

סייג על תפיסת הרמב"ן

ג. טיבם הלשוני והלוגי של פסוקי טעם

מבוא

היחס לשורש השמיני

דברי הרמב"ם בל"ת קסה

הבהרת דברי הרמב"ן

סיכום

ד. דרישת טעמא דקרא : ביאור מקורות המחלוקת

מבוא

המחלוקת הבסיסית על דרישת טעמא דקרא

שלילת הסבר 'המדרון החלקלק'

הסבר ראשון למחלוקת

הבעייתיות בהסבר זה

הסבר שני למחלוקת : ויכוח אידיאולוגי

הבעייתיות בהסבר השני

משמעותו של טעם המפורש בתורה : ריבוי נשים במלך

בחזרה לשאלת מעמדם ההלכתי של פסוקי טעם

שיטת הרמב"ם : דעת תנא קמא

ניתוח דעות התנאים

גבולות לשון החוק

פסיקת ההלכה וסיכום

ה. פרשנות תכליתית באיסורי דרבנן

מבוא

גזירת קריאה לאור הנר בשבת
ההיתר לאדם חשוב
המשמעות ההלכתית
כאשר טעם התקנה מפורש בנוסחה
סיכום ומסקנות
ו. מדוע לא דורשים טעמא דקרא?

מבוא

שני טעמים מדוע לא לדרוש טעמא דקרא
האם בשיטת הרמב"ן החשש לטעות הוא הסבר הכרחי?
שתי בעיות בשיטת הרמב"ם
הסבר אפשרי בשיטת הרמב"ם: טעות ביישום
בחזרה להבדל בדרך חשיבתם של התנאים החולקים
דברי הרמב"ם בספהמ"צ לגבי ריבוי נשים למלך
יישוב הקושי הפרשני
בחזרה לשיטת הרמב"ן
דברי ר' אברהם בן הרמב"ם
מכניזם נוסף

ז. סמנטיקה וסינטקס: משפט השלמות והנאותות

מבוא

מישורי הסבר מקבילים
פרד"ס
חוקי הטבע והתיאולוגיה
פסיכולוגיה ופילוסופיה
החדר הסיני
סמנטיקה וסינטקס במתמטיקה ובלוגיקה
ח. ובכל זאת פרשנות תכליתית

מבוא

גדר וטעם
דוגמה ראשונה: פטור שן ורגל ברשות הרבים
דוגמה שניה: הגדרת אבות נזיקין
הבעייתיות
אפשרות ראשונה: כמה רמות של טעמים
טעם ברור ומוסכם
כאשר הפרשנות הטקסטואלית מותירה כמה אפשרויות

ט. מהו טעמא דקרא : שני סוגי הסבר

מבוא

טעמים וסייגים : העמדה על המוכר

טעם כהכללה תיאורטית : העמדה על הבלתי מוכר

משמעותו של המכניזם הזה : מעמדן של תיאוריות כלליות

שתי תפיסות לגבי הסרת הלב

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

הערה על קושיית הרמב"ן

שאר מחלוקות הרמב"ם והרמב"ן והשלכותיהן

י. סיכום

פרק א. הקדמה

השורש החמישי הוא הראשון מהשורשים שכללנו בהקדמת הספר בקטגוריה הרביעית: כללים הנוגעים לאופי המצוה כציווי. בקטגוריה הזו נכללים גם השורשים השמיני, העשירי, וככל הנראה גם הארבעה-עשר. כל השורשים הללו מתייחסים לפסוקים שנראים כאילו הם מצווים משהו, אך למעשה אין בהם ציווי. לכן קטגוריה זו יסודה בהגדרת המונח 'מצוה', ובהבחנה בינו לבין משפטים מסוגים אחרים. במינוח שבו אנו משתמשים במאמר לשורש השישי, קטגוריה זו עוסקת בהגדרת הספירה הנורמטיבית (אליה שייכים כל פסוקי הציווי), ובהבחנה בינה לבין ספירות אחרות (העובדתיות וכדו'). כפי שנראה, בעצם יש כאן דיונים סביב ההבחנה בין פסוקי ציווי לבין פסוקי חיווי.

בשורש זה קובע הרמב"ם את העיקרון שאין למנות את טעם המצוה כמצוה בפני עצמה. כוונתו של הרמב"ם היא לפסוקים שעל אף שהם "דמויי לאוין", כלשונו של הרמב"ם, הם אינם באים אלא לתת טעם למצוות. לדוגמה: "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה וכו' ולא תחטיא את הארץ", או: "אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ". פסוקים אלו מכילים ציווי ואחריו נימוק. הרמב"ם טוען כאן שהסיפא של הפסוק היא בבחינת מתן טעם בלבד ולא ציווי. על כן, למרות היותה 'דמויית לאו' מבחינה לשונית, אין בה מצוה, ולכן אין לכלול אותה במניין המצוות בנוסף לרישא שהיא המצוה (הסיפא רק נותנת את הטעם לאותה מצוה).

השאלה האם זהו שורש מהותי או טכני, כלומר האם ישנו כאן רק עקרון סיווג הקובע מה ראוי להימנות (ואי המניה אינה מסיבה מהותית אלא מפני שהמצוה כבר כלולה במצוה אחרת) או שיש כאן עיקרון מהותי שקובע את משמעותם של פסוקים אלו, תידון במהלך הדברים. בפשטות נראה שזהו עיקרון מהותי, שהרי מי שחולק על הרמב"ם טוען שישנן כאן הלכות שלפי הרמב"ם לא רק שאינן נמנות אלא כלל אינן קיימות בהלכה.

גם בשורש זה הרמב"ם מתמודד עם דעת בה"ג, שמנה כמה פסוקים כאלו כמצוות. הנקודה בה הם חלוקים אינה לגמרי ברורה, כמו גם עמדתו של הרמב"ן אשר מגן

על שיטת בה"ג.

בתוך דברינו ניזקק בהרחבה לסוגיית טעמי המצוות ומעמדם, שכן היא אשר עומדת בבסיס הדיונים בשורש זה. אנו נעמוד כאן על כמה תובנות מפתיעות ביחס אליהם שעולות מהשורש הזה.

לאחר שנסקור בפרק ב את מהלך הדיון ודעת הרמב"ן, ונחדד את נקודת המחלוקת בפרק ג מתוך השוואה לעיקרון של השורש השמיני, נעסוק בפרק ד בסוגיית 'טעמא דקרא' ונראה כיצד מחלוקת הראשונים נובעת ישירות מהבנתם את מחלוקת התנאים לגבי ריבוי נשים במלך. בפרק ה נראה הקבלה לגישות אלה ביחס לתקנות דרבנן, ופרק ו יוקדש לפירוט האפשרויות השונות להבנת העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא. פרק ז יעסוק במצב של פרשנות רבת מימדים המתכנסת לתוצאה אחידה. אנו נראה שזהו המצב כאשר אין דורשים טעמא דקרא מתוך הנחה שעיון בציווי עצמו יביא לתוצאה זהה למה שעולה מהטעם, ונקביל זאת למצבים דומים בתחומים אחרים. בפרק ח נראה שבסופו של דבר אי אפשר להימלט משיתוף ההיגיון והסברא שביסוד הדין כאשר באים לפרש את פרטי ההלכה. בפרק ט נשוב ונעמיד את מחלוקתם העקרונית של הרמב"ם והרמב"ן על שתי תפיסות אפשריות ביחסי ציווי-טעם.

פרק ב. מהלך הדין בשורש

דברי הרמב"ם

הרמב"ם פותח את דבריו כך :

פעמים יבוא בטעמי המצוות דמיון לאוין ויחשוב בהם שהם מכלל מה שיימנה ביחוד. וזה כאמרו (תצא כד, ל"ת שנו) לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה וכו' ולא תחטיא את הארץ. אמרו ולא תחטיא את הארץ הוא טעם לאסור מה שקדם כאילו יאמר כי אתה אם תעשה זה תרבה ההפסד בארץ. וכאמרו (קדושים יט, ל"ת שנה) אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ. שאמרו לא תזנה הארץ הוא טעם כאילו יאמר שטעם איסור זה כדי שלא תזנה הארץ. וכן אמרו (ס"פ שמיני, ל"ת קעט) ולא תטמאו בהם ונטמאתם במ אחר זכרו איסור המינים שנאסרה אכילתם ונתן טעם לזה ואמר לא תטמאו באכילתם כאילו הוא יספר כי עשות זה שהזהיר ממנו הוא טומאת הנפש.

עד כאן הרמב"ם מביא כמה דוגמאות לפסוקי טעם, שעליהם נסוב הדין בשורש זה. בכל פסוק הטעם מובא אחרי הציווי עצמו, ויש בו 'דמיון לאוין'. הרמב"ם קובע שעל אף הדמיון אלו הם טעמים למצוות ולא ציוויים, ולכן אין למנותם. הרמב"ם מביא שתי ראיות לדבריו מהספרי :

ובבאור אמרו בספרי באמרו יתעלה אחר שהקדים האזהרה (רצה) מקחת כופר לרוצח (מסעי לה) ולא תטמא את הארץ. מגיד הכתוב ששפיכות דמים מטמא את הארץ. הנה כבר התבאר כי זה הלאו הוא טעם הלאו הקודם, לא שהוא דבר אחר.

וכן אמרו (ר"פ אמור, ל"ת קסה) ומן המקדש לא יצא ולא יחלל. הא אם יצא חלל.

נראה שכוונתו היא להוכיח שאכן חלקי פסוקים אלו אינם ציוויים אלא טעמים. הספרי אינו קורא אותם כשני ציוויים שונים אלא כאזהרה וטעם, או אזהרה ותוצאה של עבירה עליה (ראה להלן על הקשר בין שני אלו). הרמב"ם מסיים את דבריו בהתייחסות לשיטת בה"ג, אשר מנה את הטעמים

הללו כמצוות :

וכבר טעה זולתינו בזה השרש גם כן ומנה אלו הלאוין כלם מבלתי השתכלות. ואמנם יבוש מי שמנה אותם כשישאלוהו ויאמרו לו זה הלאו מאי זה דבר מזהיר ולא יהיה לו אז מענה כלל. ובזה יתבאר ביטול מנינו. וזה מה שכוונו לבארו בשרש הזה :

טענתו העיקרית של הרמב"ם כנגד בה"ג היא שאלו רק דמויי ציווי, והם אינם מצווים מאומה, לכן אין כל מקום להתייחס אליהם כמצוות. ציוויים אלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי, שכן הם מגלים לנו עובדות כלשהן אך לא מצווים עלינו מאומה.

הבהרת הטיעון והאפשרויות השונות להבין אותו

נראה כי טענתו של הרמב"ם כאן, יש בה שני רכיבים זה על גבי זה (וכך גם הבין הרמב"ן בדבריו) :

א. הרכיב הפרשני : פסוקים אלו, למרות צורתם דמויית הלאו, הם מתן טעם.
ב. הרכיב הנורמטיבי : אין לכלול במסגרת מניין המצוות טעמים שהתורה נותנת למצוותיה.

הראיות מן הספרי מיועדות להוכיח את הטיעון הראשון, הפרשני, להראות שפסוקים אלו הם בגדר מתן טעם גרידא. ההסבר שמעלה הרמב"ם בסוף דבריו הוא היסוד לרכיב השני של הטיעון, הרכיב הנורמטיבי.

עקרונית, ניתן היה לפרש את הטיעון הנורמטיבי בכל אחד משני המובנים הבאים :
1. פסוקים אלו אינם בעלי משמעות של ציווי, ולכן אין למנותם במסגרת מצוות התורה. כך נראה מפשט לשונו.

2. פסוקים אלו אינם שונים מהותית מציווי, אלא שאפילו אם הם בגדר ציווי אין מקום למנותם, שכן אין בהם כל חדש. הם אינם מזהירים מפני שום מעשה נוסף מעבר למעשים שהמצוה המקורית (שאותה הם באים להסביר) מזהירה עליהם.

ברור שלפי אפשרות 2 אין כל מניעה למנות את הטעם בלבד ולהשמיט את הציווי. גם כך לא נוצרת כל כפילות במניין המצוות. להלן (בדיון על ריבוי נשים

למלך) נראה שיש תנאים שבחרו באפשרות כזו. לעומת זאת, לפי אפשרות ב1 עלינו למנות דווקא את הציווי ולהשמיט את הטעם. הדיון הזה מחזיר אותנו לרכיב הראשון (הפרשני) של הטיעון, שכן ממנו עולה כי הרכיב הנורמטיבי צריך להתפרש דווקא באופן ב1, כפי שגם עולה מפשט לשון הרמב"ם בסוף דבריו, שהרי אם זהו טעם, אזי אין באמת מה למנות, ולא רק מפני הכפילות.

השגות הרמב"ן

הרמב"ן פותח את הדיון בכך שלכאורה הצדק עם הרמב"ם, אולם למעשה הדבר אינו כן:

ואני אומר בזה העיקר מה שאומרים החכמים (כתובות נד ע"א) לכאורה כוותיה משמע, וכי מעיינת ביה שפיר לאו הכי הוא.

מתוך ההמשך ברור שכוונתו היא לרכיב הפרשני של טיעונו של הרמב"ם. כלומר, לכאורה הרמב"ם צודק שפסוקים אלו הם פסוקי טעם ולא פסוקי ציווי, אבל במבט שני נראה שהוא אינו צודק. הרמב"ן מביא ראיה לדבריו:

שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שיתפשו לאוי התורה מיותרים להיותם טעם ללאו שקדמם אא"כ יבאו להוסיף או לגרוע כלומר שנלמוד דין מחודש מן הטעם ההוא, כענין שחלקו (סנהדרין כא ע"א) בלא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו שזה הלאו השני ודאי טעם למניעה שקדמה מרובי הנשים ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל.

הנימוק שמביא הרמב"ן הוא שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שפירשו את הפסוקים הללו כטעמים, אלא אם הם באים לגרוע או להוסיף על המצוה עצמה, כלומר לחדש בה פרט הלכתי, שאז בהכרח הם צמודים לאיסור ומלווים אותו כדי להגדירו. במקרים שאין נפק"מ הלכתית מה'לאו' השני להגדרת האיסור הראשון, אזי בהכרח הוא אכן לאו נוסף. הרמב"ן מביא דוגמה לטעם מגדיר מסוגיית איסור ריבוי נשים למלך, שם ישנו דיון מפורש במשנה ובתלמוד בנושאים בהם עוסק השורש, ומשם כנראה מתחיל כל הויכוח (על הדיון בסוגיה זו ראה להלן). בהמשך דבריו הוא טוען נגד הרמב"ם מכוח הכלל התלמודי הידוע, שכל 'הישמר',

יפן' ויאלי, (וכמובן 'לא'), הם לאווין, וטעמים אלו באים בדרך כלל בלשונות כאלו. מכאן מוכח שאלו הם לאווין ולא טעמים, כלומר, לפי דבריו, הנחתו הפרשנית של הרמב"ם אינה נכונה.

אנו רואים כאן את הויכוח היסודי בין הרמב"ם, שנוטה לרציונליזם (כפיית הסברות האפריוריות שלו על המקורות), לבין הרמב"ן, שנוטה לאמפיריציזם (היצמדות למקורות ולעובדות שמופיעות בהם).¹

הרמב"ן מביא נימוק נוסף:

ועוד לדבריו ראוי הוא שנאמר גם בזה מה טעם לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה משום ולא תחטיא את הארץ אשר י"י אלהיך נותן לך נחלה ואם כן אינו אסור בחוצה לארץ. כמאמרם (שם) מה טעם לא ירבה משום לא יסור. ומה טעם לא יקח משום לא יחלל ואם לא בעל אינו לוקה (קדושין ע"א). וכן (מסעי לה) לא תחניפו את הארץ ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה. ואם כן כבר נתיר כל זה בחוצה לארץ מפני שאין הטעם שפירש באיסורם נוהג אלא בארץ. אלא כולן מניעות בפני עצמן.

טענתו היא שאם אכן אלו הם הטעמים לאיסורים, היה עלינו להסיק מהם מסקנות הלכתיות, כגון שהאיסורים הללו אינם נוהגים בחו"ל. הרמב"ן ממשך כאן את הכיוון שהעלה למעלה, לפיו חזרה של טעם מיועדת לחדש פרט הלכתי. הרמב"ם כנראה יטען כנגדו שהטעם אינו אמור לחדש דבר במישור ההלכתי, שכן מקובלנו כי לא דרשינן טעמא דקרא. הטעם והציווי הם מישורים מקבילים, ולפסוקי טעם אין תפקיד במישור ההלכתי.

הרמב"ן ממשך ומוצא סתירה בשיטת הרמב"ם, שבעצמו מונה פסוקי טעם כאלה במניינו:

וכבר מנה הרב עצמו ז"ל לאווין שהם בנותני טעם יותר מאלו. אבל רבותינו ז"ל עושים אותם מניעות כמו שאמרו בגמר יומא (עב ע"א) אמר רחבה אמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע מתקיף לה רב אחא בר יעקב דילמא הכי קאמר רחמנא עביד ליה שפה כי היכי דלא

1 ראה על כך במאמרנו לשורש השביעי.

ליקרע מי כתיב כדי שלא יקרע. וכן אמרו שם המזיח חשן מעל האפוד לוקה והמסיר בדי ארון לוקה. ובכולן הקשו שהם טעמים למצוה שקדמה דהכי קאמר רחמנא עבדינהו שפיר כדי שלא יזוח ולא יסורו והשיבו מי כתיב שלא יזוח ושלא יסורו.

על סמך סוגיות אלה הוא מסכם :

מאלו נלמד שכל מקום שנאמר בתורה לאו מוסף על המצוה ואיננו טעם מפורש למה שקדם נתפוש אותו לאו בפני עצמו כמו לא יקרע ולא יזח. וכן כתובים רבים. כגון ערות כלתך לא תגלה אשת בנך היא לא תגלה ערותה (אחרי מות יח) על דרכו של הרב אינו אלא טעם למה שקדם כי רעה גדולה היא שהיא אשת בנך שהוא חייב בכבודך ואתה מתחייב באהבתו ואין ראוי שתגלה ערותה. ועל דעת חכמים בתלמוד (סנהדרין נג ע"ב) נדרש ויבא הלאו השני לחייב עליה לאחר מיתת בנו, ואשת בנך היא לומר לא אמרתי אלא כשיש לבנך אישות בה פרט לאנוסה ושפחה ונכרית (ת"כ קדושים פ"י ה"י).

אחר כך הוא ממשיך להביא דרשות חז"ל רבות שמחלצות פרטים הלכתיים מתוך היטעמים הללו.

אם כן, הרמב"ן אכן מסכים גם הוא לרכיב הנורמטיבי בטיעונו של הרמב"ם, כלומר לכך שאין למנות פסוקי טעם במניין המצוות (הרכיב השני). אך הוא חולק על הרמב"ם ברכיב הפרשני של טיעונו, וטוען שבכל המקרים הללו אין לראות בחלק השני של הפסוק טעם אלא ציווי, לדבריו, או שזהו ציווי עצמאי, או שהוא בא לחדש פרט במצוה שבחלקו הראשון של הפסוק. מכל מקום, גם החלק הזה של הפסוק שייך לספירה הנורמטיבית (=ההלכתית), והוא אינו פסוק חיווי בעלמא כפי שרואה אותו הרמב"ם.

אם כן, נראה שהמחלוקת הפרשנית היא טוטאלית: לפי הרמב"ן, בתוך הפסוקים המצויים אין בכלל חלקי טעם שמתפרשים כפסוקי חיווי ולא כפסוקי ציווי. פסוקי המצוות מכילים אך ורק מצוות (או הלכות). המחלוקת ברכיב הפרשני מנטרלת את משמעותה של ההסכמה לגבי הרכיב הנורמטיבי. הרמב"ן מסכים אמנם שאם היו אלה פסוקי טעם לא היה מקום למנות אותם, אבל לדעתו אין

בתורה פסוקי טעם במובן לא נורמטיבי (שכן אם יש כאלה הם מחדשים משהו הלכתי בגדרי המצוה).

בהמשך דבריו הרמב"ן מסייג זאת, ומצביע על כך שלפעמים באים פסוקי טעם בלי לשונות הלאוין ('השמר', 'פן' ו'אל'), כמו למשל: "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלוהיך" (ר"פ קדושים). ועל כך דורש הספרא: "מלמד ששבועת שווא חילול השם". כלומר, המטרה היא ללמד את חומרת העבירה, ולא פרט הלכתי (אמנם במובן מסויים יש גם כאן אמירה בספירה הנורמטיבית, ובפרט על רקע העובדה שחילול השם כשלעצמו הוא עבירה הלכתית, ולא רק נתינת טעם). מתוך כך גם הקושיה על בה"ג נעלמת, כפי שכותב הרמב"ן:

ואמנם ראוי הוא שנשאל מבעל ההלכות כמאמר הרב זה הלאו מאי זה דבר הוא מונע אבל לא יתבזה במענה השאלה הזאת ולא יתבייש ממנו, שכבר דרשו בסיפרי (פ' תצא) ולא תחטיא את הארץ להזהיר בית דין על כך. הנה לא ראו לעשותו טעם בלבד כדברי הרב אבל מניעה ואזהרה לבית דין וימנה לאו בפני עצמו שהוזהרנו לכוף אותו לגרשה וכל שכן למנוע אותו שלא ישאנה כמו שימנו מצות חייבי המיתות והמלקיות שהוזהרנו לעשות בהן הדין.

אם אכן כל חלק פסוק כזה מלמד פרט הלכתי, אזי אין כל שאלה מה הוא בא לצוות, ולכן בה"ג כולל אותו במניינו.

בהמשך מביא הרמב"ן כמה דוגמאות לפסוקים כאלו וליחסם של חז"ל אליהם. ישנם מקומות שבהם דבריו דחוקים מעט, ונראה מהם כשיטת הרמב"ם, ואכ"מ. במהלך דבריו הרמב"ן מתייחס בהרחבה רבה לשאלת השלילות, שנדונה בשורש השמיני, ואנו נעסוק בה שם. עצם הקישור שלה לנדון דידן מצביע על הקשר בין שני השורשים הללו. בשני המקרים הרמב"ם רואה את הפסוקים הנדונים כפסוקים שאינם שייכים לרובד הנורמטיבי אלא לרובד אחר, והרמב"ן חולק עליו בזה. בויכוחים אלו עוסקים מאמרנו לכל שורשי הקטגוריה הרביעית.

הערות מדברי הרמב"ם

נציין כי הרמב"ם עצמו שם לב להבחנה בין טעמים שבאים בלשונות של לאוין לבין טעמים אחרים, ובכל זאת הוא בוחר שלא להתייחס אליה. בתחילת השורש, כאשר הוא מתאר את הפסוקים שלדעתו הם טעמים ולא ציוויים, הוא כותב: פעמים יבוא בטעמי המצוות דמיון לאוין ויחשוב בהם שהם מכלל מה שיימנה ביחוד.

במינוח 'דמיון לאוין' הרמב"ם מתכוין להכללת לשון 'לא' בתוך הטעם, שבה הוא נראה כלאו, אולם בכל זאת סובר הרמב"ם שהוא אינו כזה. כלומר לדעתו אין הבדל בין פסוקי טעם שבאו בלשון שהיא דמיון לאו לבין פסוקי טעם מסוגים אחרים. כיצד נדע שפסוק כלשהו הוא פסוק טעם ולא ציווי? לא מעצם העובדה שהוא אינו מחדש כלום, שכן יתכן שמדובר בלאו כפול ("לעבור עליו בשני לאוויין"), אלא מתוך ההקשר הפרשני. לדעתו של הרמב"ם, כאשר אותו פסוק עצמו קושר את הציווי למה שמופיע בחלקו השני, אזי החלק השני מתפרש כטעם למצוה ולא כציווי בפני עצמו.

סייגים על תפיסת הרמב"ם

לפני שנמשיך בדיון נעמוד על שתי נקודות נוספות בדברי הרמב"ם. בהמשך הוא מקשה על הרמב"ם שמנה (ל"ת עו) כהן טבול יום שעבד שחילל את עבודתו, על אף שדין זה נלמד מפסוק שלפי הרמב"ם הוא לכאורה פסוק טעם: "קדושים יהיו לאלוהיהם ולא יחללו שם אלוהיהם". ויש להעיר שכאן אמנם הרמב"ם אינו מונה את העובדה שהעבודה מתחללת, שזהו בבחינת טעם (כפי שיובהר ביתר פירוט לקמן), אלא את עצם האיסור של טבול יום לעבוד במקדש. זהו בבירור איסור ולא טעם. אמנם הוא נלמד מפסוק שהוא לכאורה פסוק טעם, אולם לפי הרמב"ם לחז"ל היו כנראה שיקולים מדוע לא לפרשו כפסוק טעם. בשורש זה הרמב"ם בעיקר מתכוון לטעון שאת עצם החילול של העבודה של טבול יום אין מקום למנות, שכן זהו טעם האיסור שבעבודת טבול יום ולא איסור עצמאי. אם כן, הרמב"ם עצמו מוכן לראות פסוקים כאלו כפסוקי ציווי, והוא לא מפרש אותם תמיד כפסוקי טעם. לקמן תתבאר מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן, ויובן טוב יותר מהלך הדיון.

סייג על תפיסת הרמב"ן

לקראת סוף דבריו אומר הרמב"ן שהאיסור לטמא את הארץ שבא בעקבות האיסור לקחת כופר לנפש רוצח, הוא אכן מניעה, שהרי, כאמור לשיטתו לעיל, הוא כולל מילת 'לא'. אולם כאן מודה הרמב"ן שאין לו כל נפק"מ מעשית, ולכן באמת לא ראוי למנותו. בדוגמה זו אנו רואים שישנה אצל הרמב"ן הסכמה עקרונית לטיעון ב2 הנ"ל. גם פסוקים שנראים כמו פסוקי מניעה ולא פסוקי טעם לפעמים אינם נמנים מפני שאין בהם חידוש מעבר לאיסורים מנויים אחרים (ובעיקר ביחס לציווי שבחלק הראשון של הפסוק). אולם בדרך כלל הוא טוען שנלמדות מהם השלכות מעשיות, כפי שהוא מוכיח בפירוט לאורך כל דבריו.

פרק ג. טיבם הלשוני והלוגי של פסוקי טעם

מבוא

ראינו שהרמב"ם אינו מונה את פסוקי הטעם מפני שהוא לא רואה בהם ציוויים. הרמב"ן, לעומתו, רואה לפחות בחלקם מצוות בפני עצמן ובחלק אחר ציוויים המחדשים פרטים במצוות אחרות.

בפרק זה נעסוק בקשר בין השורש הנוכחי לבין השורש השמיני, שגם אותו כללנו בקטגוריה זו. השוואה זו תחדד את עצם הטענה של הרמב"ם, ותחבר אותנו להבחנה שבמאמר לשורש השישי בין פסוקי ציווי לפסוקי חיווי, או בין נורמות (משפטים שמצויים בספירה הנורמטיבית) לבין עובדות (משפטים שאינם מצויים בספירה ההיא).

היחס לשורש השמיני

בשורש השמיני הרמב"ם קובע שאין למנות שלילות כמניעות (=אזהרות). שלילות הם פסוקים ששוללים תכונה כלשהי מעצם או ממצב כלשהו, אולם אינם כוללים מרכיב של ציווי. לדוגמה, משפט הקובע 'אברהם אינו כהן' אינו פסוק ציווי אלא פסוק שלילה. פסוק כזה רק מדבר על המציאות ואינו מצווה שום דבר. כאן עלינו לבחון האם העיקרון שבו עוסק השורש הנוכחי (החמישי) הוא אותו עיקרון של השורש השמיני.

כפי שראינו, נושא השורש הוא טעמים שהם 'דמיון לאוין', שכן הם מכילים מילת שלילה (לדוגמה, "ולא תחטיא את הארץ"). רק לגביהם יש מקום להתבלבל ולהתייחס אליהם כמצוות, ולכן אומר הרמב"ם שהם אינם מצוות אלא טעמים. לכאורה, פסוקי הטעם מסוג זה הם שלילות כמו אלה שעוסק בהם השורש השמיני. קיימת אפשרות להבין שחידושו של השורש החמישי הוא במישור הפרשני, כלומר בעצם האמירה שפסוקי טעם הם שלילות, ולא ציוויים כהבנת הרמב"ן. לאחר שהבנו זאת, עלינו להמשיך לשורש השמיני ולראות ששלילות אינן נכללות במניין המצוות. אלא שאם כן, מדוע לא הובאו פסוקים אלו כדוגמאות בשורש ח? היה על הרמב"ם לפרט בשורש ח שיש מקרים נוספים של שלילות - פסוקי הטעמים,

ולהסתפק בכך. העמדת שורש נפרד מצביעה על כך שהשורש הזה עוסק בעיקרון נפרד ושונה. יתר על כן, במצוות לא תעשה קסה נראה מלשון הרמב"ם שאלו שני עקרונות נפרדים. נדון כעת בקצרה בלאו הזה, שכן הוא יאיר את הקשר בין הטעמים לשלילות, וגם את ההבחנה ביניהם.

דברי הרמב"ם בל"ת קסה

בל"ת קסה הרמב"ם עוסק באיסור על הכהנים לצאת מן המקדש בשעת העבודה, ומקורו מהפסוק (ויקרא י, ז):

וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ פֶן תִּמְתּוּ.

אזהרה זו נכפלה בכהן גדול בפסוק (ויקרא כא, יב):

וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יִחַלֵּל אֶת מִקְדָּשׁ אֱלֹהֵיוּ כִּי נִזְרַ שְׁמֹן מִשְׁחַת אֱלֹהֵיוּ
עָלְיוּ אֲנִי ה'.

הרמב"ם מסביר את התוספת בפסוק השני, שבניגוד לכהן הדיוט שאינו עובד אונן ואם עבד חילל, כהן גדול עובד אונן ואינו מחלל בכך את עבודתו. כעת הוא מסביר שלמרות שבפסוק השני יש שני 'לא', אין למנות את 'ולא יחלל' כלאו, וזאת משני טעמים הופכיים:

הנה התבאר לך שאמרו הנה 'ולא יחלל' שמוהו שלילה, לא אזהרה, לומר שלא תהיה עבודתו חולין ואעפ"י שהוא אונן. ופשט הכתוב כי אמרו 'ולא יחלל' טעם לאזהרה הקודמת, שהוא לא יצא [מן המקדש] כי [=כדי ש] לא יחלל. ולפי שני העניינים האלו הנה לאו זה אין ראוי למנותו בפני עצמו כמו שהתבאר למי שהבין השרשים הקדומים בזה המאמר.

הרמב"ם קובע ששני טעמים אלו הם שני נימוקים שונים. נימוק אחד מסתמך על הדרש של הפסוק וקובע שהוא שלילה, כלומר שבניגוד לכהן הדיוט אונן, העבודה של כהן גדול אונן אינה מתחללת. זו אינה מצוה או איסור אלא קביעת שלילה, שהיא משפט עובדתי. הנימוק השני מסתמך על פשט הפסוק וקובע שהוא טעם ולא ציווי - אסור לכה"ג לצאת שכן ביציאתו הוא מחלל את המקדש.

התייחסותו של הרמב"ם לשני נימוקים אלו כשונים מצביעה על כך שפסוק טעם אינו רק סוג של שלילה, אלא זהו מקרה מיוחד שאין למנותו גם אילו היו מונים

שלילות. ברור שלאחר שהחלטנו שאין למנות את פסוקי הטעם, ממילא יוצא שהם שלילות, ועדיין מדובר בשני נימוקים שונים. אם כן, מסתבר בדעת הרמב"ם שאי מנייתם של הטעמים אינה רק מקרה פרטי של אי מניית שלילות, אלא היא בעלת משמעות נפרדת, התלויה בעצם הבנת המושג 'טעם'. לקמן ננסה לעמוד על משמעות זו, אולם לפני כן נמקד מעט יותר את דעת הרמב"ן, ולאחר מכן נעמיק את הדיון במחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן.

הבהרת דברי הרמב"ן

לכאורה הרמב"ן טוען שפסוקים אלו אינם בגדר טעם למצוות שהם (לכאורה) נסובים עליהם, אלא הם ציוויים בפני עצמם. כך, לדוגמה, הבין בספר פקודי ישרים על ספהמ"צ, בעמ' עז, העוסק בשורש השמיני:

גישת הרמב"ן ברורה וחד משמעית. התורה, לפי רבותינו, אינה מביאה טעמים למצוות בלשון שלילה כלל. טעמי המצוות מופיעים בלשון אחרת. הבנה כזו בדעת הרמב"ן קשה ביותר. ראשית, קשה מאד להוציא מקרא מידי פשוטו. כשהתורה מצווה על המלך לא להרבות נשים, סוסים וממון ומוסיפה "ולא יסור לבבו", קשה להאמין שהרמב"ן לא קרא את המקרא כפשוטו, כמנמק את טעם האיסורים הללו. שנית, הציטוט מהרמב"ן בשורשנו שעליו נסמך הפיקוד"י שם מורה בפירושו על הבנה שונה (כפי שצוטט לעיל, ובתוספת):

שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שיתפסו לאוי התורה מיותרים להיותם טעם ללאו שקדמם אלא אם כן יבואו להוסיף או לגרוע, כלומר שנלמוד דין מחודש מן הטעם הוא... ובודאי מצינו בתורה טעמים להחמיר בעבירה... אבל הנאמרים בלשון לאו כולם למניעה הם. ואילו היה טעם בלבד, היה אומר...

בלשון הרמב"ן מפורש שרבותינו אמנם לא תופסים פסוקים אלו כטעם, כאשר אין בהם כל חידוש דין. אולם אם ישנו חידוש כזה, אזי פסוקים אלו הם בהחלט בגדר טעם, למרות שהם נאמרו בלשון 'לא' (ההסבר לטיעון זה של הרמב"ן יידון לקמן). גם בהמשך, הרמב"ן שולל רק את האפשרות שפסוקים אלו הם טעם בלבד, ולא את עצם היותם פסוקי טעם (ואולי לכך גם כוונתו של הפיקוד"י).

אם כן, גם הרמב"ן מסכים שאלו אכן טעמים למצוות שהם נסובים עליהן, אלא שטעמים אלו נכללים במניין המצוות מפני שהם גם פסוקי ציווי. לעומת זאת, הפסוקים שלא נאמרו בלשון 'לא', הם בגדר טעם בלבד ואינם לשון ציווי. כך מוכח גם מהמשך לשון הרמב"ן לכל אורך השורש, ובפרט בתחילת דבריו כאשר הוא דן על האיסור על מלך להרבות לו סוסים ונשים, ואומר כחלק ממתקפתו על הרמב"ם שלכל הדעות "ולא יסור לבבו" הוא טעם האיסור, וכל הדיון שם הוא רק האם למנות את הטעם הזה אם לאו. לקמן נפרט בזה יותר, ומאותה סוגיה בגמרא עצמה נראה שכך מוכח לכל הדעות.

סיכום

בפרק זה ראינו שהפסוקים אשר מהווים טעם ונאמרים בלשון שאינה לשון ציווי, לכו"ע הם פסוקי ביאור (כמו בשבועת שקר, שם זהו ביאור על חומרת העונש). רק לגבי פסוקים שנאמרים בלשון ציווי ('לא') נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. מחלוקתם אינה בשאלה האם פסוקים אלו הם בבחינת טעמים למצוות שקודמות להם, שהרי, כאמור, שניהם מסכימים שאלו הם טעמים. הויכוח הוא בשאלה האם ראוי למנות פסוקים אלו, כלומר האם למרות היותם טעמים אלו פסוקי ציווי (כרמב"ן), או שמא אלו פסוקי ביאור (כרמב"ם). לפי הרמב"ם, כפי שראינו, קיים עיקרון שמונע מאיתנו למנות טעמים כמצוות, וממילא הוא סובר שאלו פסוקי ביאור. ואילו הרמב"ן גורס שגם פסוקי טעם יכולים להיות פסוקי ציווי. כעת שומה עלינו לנסות ולהבין את מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן, וממילא יתבאר מדוע לפי הרמב"ן חשובה העובדה שיש לטעם שבכתוב נפק"מ מעשית בכדי שנתפוס אותו כטעם שהוא ציווי. נעשה זאת דרך דיון בסוגיית 'טעמא דקרא', שם הנושאים הללו עולים במפורש בסוגיית הגמרא.

פרק ד. דרישת טעמא דקרא: ביאור מקורות המחלוקת

מבוא

בכדי להבין את יסודותיה ומקורותיה של מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן נדון כעת בסוגיה הראשונה בה דן הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה, והיא סוגיית ריבוי נשים (במשנת סנהדרין כא ע"א, שנדונה גם בגמ' ב"מ קטו ע"א). כהקדמה לדיון נביא את מחלוקת התנאים האם דרשינן טעמא דקרא או לא.

המחלוקת הבסיסית על דרישת טעמא דקרא

במאמרנו לשורש התשיעי אנו עומדים על כך שהרמב"ם במו"נ ח"ג פל"א דוחה על הסף את העמדה שלמצוות אין טעמים, והוא מייחס אותה ל'חלושי הדעת' (ואף הרמב"ן על התורה בפרשת שילוח הקן תומך בעמדתו). ואכן, כפי שראינו שם, עמדה כזו מוליכה לתפיסה שאין כל אפשרות לקבוע היררכיה של חומרא וקולא בין מצוות, וכרוכות בה בעיות נוספות, ולכן אין לה כל מקום בתפיסה ההלכתית.² מסיבה זו טרחו רבים (בעיקר בספרי הגות ופירושי המקרא) לעמוד על טעמי המצוות השונות.

והנה, על אף שמוסכם כמעט על הכל שלכל מצוה יש טעם ומטרה, נחלקו תנאים בשאלה האם אנחנו משתמשים בטעמים במישור הפרשנות ההלכתית (להבדיל מהפרשנות הלא-הלכתית).³

בסוגיית ב"מ קטו ע"א, מובאת המחלוקת הבסיסית בין רבי שמעון לרבי יהודה:

2 זהו סימפטום נוסף לספרות הגותית שמעלה עמדות שנראות אולי אפשריות אפריורית, אך לא עומדות במבחן המקורות ההלכתיים. ראה דוגמה נוספת לכך (אחת מיני רבות) במאמרו של מ. אברהם, האם ההלכה היא פלורליסטית, המעין מז[ג], תשסז.

3 אנו מניחים כאן שהמחלוקת לגבי טעמא דקרא נוגעת אך ורק לשאלה האם יש להשתמש בטעמים בפרשנות ההלכתית, כלומר להסיק מהם מסקנות הלכתיות. אמנם ראה באנציקלופדיית, ע' טעמא דקרא, שיש שהעלו אפשרות לפרש את המחלוקת על עצם דרישת הטעמים ולא דווקא על הסקת מסקנות הלכתיות מהם, אבל אין זו הדרך המקובלת בראשונים ובאחרונים. בדעת הרמב"ם התלבטו האחרונים אם דרשינן טעמא דקרא (ראה שם, הערה 33 ועוד), ופשט דבריו מורה שלא. אמנם הדברים נכונים ביחס לשאלה האם מסיקים מסקנות הלכתיות מהטעמים. אולם ביחס לשאלה האם בכלל לדרוש טעמים למצוות, בזה ודאי פסק הרמב"ם שדורשים, והוא אף עשה זאת לא מעט בספריו השונים.

משנה. אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, שנאמר "ולא תחבל בגד אלמנה" (דברים כד).

גמרא. תנו רבנן: אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: עשירה - ממשכנין אותה, ענייה - אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.

התורה אוסרת למשכן אלמנה, כלומר לקחת ממנה משכון תמורת הלוואה. המשנה מסבירה שהדין הזה אמור בכל אלמנה. הגמרא מביאה ברייתא שבה נחלקו תנאים בשאלה זו: ר"ש סובר שהאיסור חל רק ביחס לאלמנה עניה, אבל לא ביחס לאלמנה עשירה, והסיבה לכך היא שר"ש מבין שטעם האיסור הוא שהשבת המשכון בכל לילה יתיראה רע' לשכנים (שהמלווה נכנס לביתה של אותה אלמנה ומתייחד עמה). טעם זה קיים רק באלמנה עניה, שכן רק לה צריך להשיב את המשכון (מי שיש לו כלים לשימושם גם בלי שישבו לו את המשכון, אין חובה להשיב לו אותו בכל לילה, אלא רק כשיפרע את חובו). ר"י אינו חולק על הטעם, אך סובר שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא, כלומר, איננו מסיקים ממנו נפק"מ הלכתית.

אם כן, המחלוקת הבסיסית בין התנאים היא האם אנחנו דורשים טעמא דקרא או לא, ולהלכה פוסקים שלא דורשים. נחזור ונדגיש שאין כאן מחלוקת האם יש טעמים למצוות, או האם יש חשיבות לדיון בהם. המחלוקת עוסקת אך ורק בשאלה האם הפרשנות ההלכתית יכולה לעשות בהם שימוש או לא.

שלילת הסבר 'המדרון החלקלק'

ניתן להסביר את המחלוקת בחשש שמא אנשים לא יקיימו את ההלכה שכן הם יעמידו אותה על טעמיה (בעיה של 'מדרון חלקלק', כפי שנראה להלן לגבי גזירות דרבנן). כך לכאורה נראה מהשיקול של שלמה המלך לגבי ריבוי נשים (ראה סנהדרין כא ע"ב), שאמר שהוא יכול להרבות נשים ולא יסור לבבו. כלומר, הוא סבר ששיקול 'המדרון החלקלק' אינו חל עליו. התוצאה הוכיחה שישנו 'מדרון חלקלק' בעצם האמירה הזו, כלומר, 'מדרון חלקלק' מפני 'מדרון חלקלק'.

שיקול זה יידון להלן. אך כבר כאן נאמר כי הסבר זה אינו מתקבל על הדעת. הסבר כזה יכול לכל היותר להביא לכך שלא נגלה את טעמי ההלכה ברבים, או שכלל לא נעסוק בהם. אבל המחלוקת לגבי טעמא דקרא אינה נוגעת לשאלה האם לעסוק בטעמי המצוות (כאמור, לרוב הדעות יש למצוות טעמים, וכדאי גם לעסוק בהם במישורים לא הלכתיים), אלא אך ורק בשאלה האם לעצב את ההלכה על פיהם. כאן השאלה היא מהי ההלכה עצמה, ולא מה אנשים יעשו איתה. לא סביר שר"י יפרש שאיסור מישכון נוגע לכל אלמנה (ולא רק לאלמנה עניה) רק בגלל חשש ממדרון חלקלק שיביא אנשים לזלזל באיסור זה. ר"י כנראה סובר שזה אכן האיסור. כלומר, מה שלא דורשים טעמא דקרא זו טענה פרשנית אודות כוונת התורה ונותנה, ולכן הדבר אינו קשור לחששות כאלה או אחרים.

הסבר ראשון למחלוקת

מקובל להבין שיסוד המחלוקת הוא בשאלה האם יש לנו ארון ביכולת שלנו להגיע אל הטעמים הנכונים. לפי ר"י יש תמיד חשש לטעות, ולכן אנחנו נמנעים משימוש בטעמים בפרשנות ההלכתית. ואילו ר"ש אופטימי יותר באשר ליכולתנו להגיע אל האמת.⁴

הבעייתיות בהסבר זה

הסבר זה בעייתי על פניו. אם אכן ישנם טעמים למצוות אזי כאשר אנחנו ניגשים לאיסור מישכון אלמנה, לדוגמה, עומדות בפנינו שתי אפשרויות: 1. לדרוש את הטעם ולהסיק מסקנה הלכתית לגבי אלמנה עשירה. 2. לא לדרוש את הטעם, להיצמד לטקסט כלשונו, ולהסיק שהדין נכון גם באלמנה עשירה. ההסבר דלעיל גרס שהמסקנה אודות הטעם היא ספקולטיבית, ולכן שימוש בטעם עלול להוביל אותנו לטעות ואין להשתמש בו (לפחות במישור ההלכתי). אך האם אי שימוש בטעם הוא דרך בטוחה יותר? הרי אם אכן הטעם הוא נכון, המסקנה ההלכתית היא שמאלמנה עשירה אין כל מניעה לקחת משכון. אם כן, האיסור לקחת משכון מאלמנה עשירה הוא טעות (והיא יכולה לעלות למלווה,

4 ראה אנציקלופדיית ע"י טעמא דקרא' (הערה 105 ועוד). וראה גם בתוס' רא"ש ב"מ צ ע"א, שיובא להלן.

שיכול להיות דל וחסר אמצעים בעצמו, במחיר כספו, שהרי המשכון נועד להגביר את סיכוי הפירעון). אם כן, שתי הדרכים כרוכות בטעות אפשרית, ומדוע הבחירה בדרך שלא דורשת טעמא דקרא היא העדיפה מבחינת שיקולי ההלכה? יתר על כן, הלא אם היינו צריכים להכריע איזו משתי הדרכים יותר סבירה בעינינו, ברור שהדרך עם הטעם המסתבר היא הסבירה יותר. נכון אמנם כי קיים חשש לטעות, וכלל לא בטוח שהגענו לפירוש הנכון, אבל אם אכן הסברא מניבה את הטעם הזה, זה גופא אומר שהדרך הפרשנית הזו נראית לנו סבירה יותר מאשר הדרך המתעלמת מכל הסבר. לשון אחר: החשש מטעות קיים בשני הכיוונים (שימוש או אי שימוש בטעם), ולכן עלינו לחזור ולשאול את עצמנו מהו הפירוש הסביר יותר (הקרוב יותר לאמת, או לכוונת התורה). כאן די ברור שהפירוש שנתלה בטעם שנראה לנו הוא גם הסביר יותר. אם כן, דווקא שיקול החשש מטעויות צריך להוליך אותנו למסקנה שעלינו לדרוש טעמא דקרא!

הסבר שני למחלוקת: ויכוח אידיאולוגי

מקובל לתלות את המחלוקת בתפיסותיהם הכלליות של שני התנאים המעורבים בה (ר"ש ור"י). רשב"י מזוהה כאיש הסוד, ולכן הוא נוטה יותר אל המישור של הטעמים העלומים של ההלכה, ומאמין שביכולתנו להגיע אליהם (בסיוע המסורת הקבלית). ואילו ר"י הוא איש הנגלה, ולכן הוא מתייחס רק למה שבפנינו. יש המקשרים מחלוקת זו למחלוקות בין שני התנאים הללו בהלכות שבת.⁵ לפי ר"ש ההלכות אינן נקבעות על פי המעשים כשלעצמם. אם מישהו לא התכוון לאיסור (=אינו מתכוין, שהוא פטור שקיים גם בכל מרחבי ההלכה, ובנפרד בהלכות שבת⁶), או לא היה מעוניין בתוצאה האסורה (=מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהוא פטור רק בהלכות שבת), הוא פטור (ובאינו מתכוון אף מותר לכתחילה).

5 ראה קול הנבואה, לרב הנזיר, עמ' קמז ובהערות שם.

6 ראה תוספות שבת מא ע"ב ד"ה מיחם ומקבילות, שבמלאכות שבת גם לדעת ר"י מותר מהתורה ואסור רק מדרבנן. לדעת הרשב"א (כתובות ה ע"ב ד"ה את"ל) והריטב"א (יומא לד ע"ב ד"ה גירסת) ר"י מחייב מהתורה גם בשבת.

ר"י חולק על שני הפטורים הללו. הרי שלפי ר"י מה שקובע הוא העובדה שהאדם עשה את הפעולה האסורה, וכוונותיו ורצונותיו אינם רלוונטיים. ר"ש לעומתו מתחשב ברבדים הסובייקטיביים הנסתרים של האדם, ולא רק בפעולה (הרובד הנגלה, האובייקטיבי). בדומה לכך, גם בפרשנות המקרא מה שקובע לשיטתו הוא הרובד הנסתר ולא הנגלה, ולהיפך בשיטת ר"י.⁷

ישנו גם קישור אגדי למחלוקת זו (שבת לג ע"ב):⁸

יתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתבי יהודה בן גרים גביהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו - לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין - להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמן, גשרים - ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה - יתעלה, יוסי ששתק - יגלה לציפורי, שמעון שגינה - יהרג.

גם כאן רשב"י איש הנסתר רואה את המעשים לאור המניעים והכוונות שבעשייתם. ר' יהודה, לעומתו, מתבונן גם כאן ב'נגלה', כלומר במעשה, תוך התעלמות מהמניעים והכוונות.

נדגיש כי הקישורים הללו מניחים תפיסה שונה של המחלוקת מתפיסת החשש מטעות אותה הצגנו לעיל. כאן נראה כי שני התנאים יכולים להסכים שאנחנו יכולים להגיע לטעם הנכון, והם לא חוששים מטעויות. אבל בכל זאת השיקולים של הטעם ('פרשנות תכליתית', במונחי תורת המשפט בת זמננו) יכולים לפעמים להוליך לתוצאות שונות מהפרשנות הצמודה לטקסט כשלעצמו (המכונה בתורת המשפט, לא תמיד בצדק, 'פוזיטיביזם').

הכיוון הזה אינו רואה את המחלוקת כנוגעת בשאלת החשש מטעות פרשנית,

7 הקישורים הללו כמובן אינם מהווים תלייה במובן הלוגי החמור, כלומר שפסיקה במקום אחד גורת בהכרח פסיקה מתאימה בשאר הנדונים. הראיה לכך היא שבשתי המחלוקות בהלכות שבת ההלכה נפסקה כר"ש (רק הרמב"ם בה' שבת פ"א ה"ז פוסק כר"י, וגם זה רק לגבי משאצ"ג), ואילו בנדון דידן נפסקה ההלכה כר"י. בכל אופן, אלו נראים אפיונים נכונים של עמדות התנאים עצמם. ועל אף זאת, להלכה אין כל מניעה לאמץ את עמדת (או: ראיית) ר"ש בהקשר של ה' שבת, ואת דעת ר"י ביחס לטעמא דקרא.

8 תודה לתמי ביטון מירוחם על הערה זו.

אלא בשאלה 'אידיאולוגית'. איזה מישור חשוב יותר, או מי משני המישורים הוא הקובע: הטעם, או הטקסט.

חשוב לשים לב לכך שבכל אופן טמונה כאן ההנחה שגם אם הגענו לטעם הנכון עדיין אין וודאות שהפרשנות הזו תניב את אותן תוצאות כמו הפרשנות הטקסטואלית. לכן נוצרת כאן דילמה לאיזה משני המישורים עלינו להתייחס בפרשנות, ובה נחלקו ר"י ור"ש. להלן נראה זאת ביתר פירוט.

הבעייתיות בהסבר השני

הסבר כזה ביחס לחוק של מדינה, בהחלט קביל. ניסוח הטקסט נעשה על ידי בני אדם ולכן הוא אינו אמור להיות מושלם, לא תמיד הוא מדויק, ולא תמיד הוא מבטא את התכליות המקוריות של החוק, או את כוונות המחוקק. יתר על כן, לפעמים הפרשן אינו מנסה להגיע לתכלית של המחוקק המקורי, אלא לתכלית הראויה של החוק כפי שהוא נתפס (בעיניו) כיום. במקרה זה ברור שיכולים להיווצר הבדלים גדולים בין פרשנות תכליתית לבין פרשנות טקסטואלית, והשאלה היא מי משני אלו הוא המישור הקובע.

אבל ביחס להלכה העניין שונה בתכלית. המנסח של הטקסט הוא הקב"ה בכבודו ובעצמו, והתוצאה אמורה להיות מושלמת וקוהרנטית. אם אכן קלענו בפרשנותנו לטעם הנכון, הרי שהטעם הזה אמור לקלוע באופן מדויק לכל הפרטים. לכן, אם יש הבדל בין פרשנות טקסטואלית לבין פרשנות תכליתית, אות הוא שיש טעות באחד משני הצדדים. אם הטעם הוא נכון, בהכרח התוצאות ההלכתיות שלו הן המחייבות, והטקסט כנראה לא התפרש נכון. בהקשר ההלכתי אנחנו מנסים לקלוע לכוונתו של הקב"ה כפי שהיא מנוסחת בתורה (וכפי שהיא מתפרשת באופן מוסמך על ידי חכמים), ואם הטעם הוא נכון אזי הוא המשקף את כוונת נותן התורה, והיה עלינו להשתמש בו בכדי לרדת לעומק כוונותיו אלו.

מסקנתנו היא שבהקשר התורני קשה לקבל עמדה שאינה רואה חשש לטעות בפרשנות ובטעמים, ובכל זאת לוקחת בחשבון אפשרות שתהיה אי התאמה בין שני מישורי הפרשנות הללו (הטקסטואלי והתכליתי).

דיון זה מוביל אותנו לכאורה לדרך ללא מוצא. כפי שראינו, החשש לטעות אינו

אפשרות סבירה להסבר המחלוקת. מאידך, כפי שהסברנו כעת, גם שאלת המישור הקובע (הטקסט או הטעמים) אינה הסבר סביר למחלוקת. אז מהו בכל זאת ההסבר? הקושי הוא כמובן בשיטת ר"י שאינו דורש טעמא דקרא, שהרי דרישת טעמא דקרא היא ההגיונית יותר לאור כל השיקולים שהעלינו עד כאן.

משמעותו של טעם המפורש בתורה: ריבוי נשים במלך

המחלוקת אותה בחנו עד עתה עוסקת במצוות שהתורה עצמה אינה נותנת להן טעמים. לגביהן נחלקו התנאים האם אנחנו דורשים טעמא דקרא או לא. אך השורש הנוכחי עוסק במצבים אחרים. כאן הדיון הוא במצוות שהתורה עצמה כותבת את טעמיהן (אמנם הוא אינו נוגע ישירות בשאלה האם אנחנו דורשים את הטעמים או לא. ראה להלן). מה יאמרו ר"י ור"ש על מקרים כאלו? האם כאן הם ידרשו טעמא דקרא או לא?

על כך מביאה הגמרא בב"מ שם בהמשך את המשנה (סנהדרין ב, ד) :

'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה. ר' יהודה אומר: מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. ר' שמעון אומר: אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן, למה נאמר 'לא ירבה לו נשים' אפילו כאביגיל.

לכאורה העמדות כאן התחלפו: ר"י דורש טעמא דקרא, הוא דורש את טעם האיסור שריבוי נשים עלול להסיר את לבבו, ומסיק מכאן שאם מדובר בנשים צדקניות שלא מסירות את לבבו, המלך יכול להרבות נשים. לעומתו, ר"ש דוקא לא דורש כאן טעמא דקרא, ולכן אוסר גם ריבוי נשים שלא מסירות את לבבו (אמנם, הוא אוסר נשים שכן מסירות את לבבו, גם אם הן אינן מרובות).

הגמרא מסבירה את ההיפוך בזה שבמקרה זה הטעם כתוב בפירוש בתורה:

לעולם רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאני הכא דמפרש קרא: "ולא ירבה לו נשים ולא יסור", מאי טעמא לא ירבה לו נשים - משום דלא יסור. ורבי שמעון: מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא, לכתוב רחמנא לא ירבה ולא בעינן לא יסור, ואנא ידענא: מאי טעמא לא ירבה - משום דלא יסור. לא יסור דכתב רחמנא למה לי? אפילו אחת ומסירה את לבו - הרי

זה לא ישאנה.

אם כן, ר' יהודה לא דורש טעמא דקרא רק כאשר הטעם אינו כתוב, אבל אם הוא כתוב דורשים אותו. ואילו לדעת ר' שמעון, שבדרך כלל דורש טעמא דקרא, הרי כאן הטעם "ולא יסור לבבו" הוא מיותר, שהרי היינו יודעים אותו גם בלי שהתורה היתה כותבת אותו, כמו בכל המצוות שבהן לא כתוב הטעם ואנחנו דורשים אותו. לכן הוא מסיק שהחלק השני של הפסוק, זה שמכיל את הטעם, אינו טעם אלא ציווי נוסף. לדעת ר"ש יש כאן שני ציוויים: 1. לא להרבות נשים, גם אם אינן מסירות את לבבו. ציווי זה נלמד מהרישא של הפסוק. 2. לא לשאת נשים שמסירות את לבבו, גם אם אינן רבות. ציווי זה נלמד מהסיפא של הפסוק. כאן המקום להעיר שבדיוק מכאן נובעת התפיסה הרווחת, לפיה מי שלא דורש טעמא דקרא עושה זאת מחשש לטעות. שהרי אנחנו רואים שבמקום שאין חשש לטעות, היכן שהתורה עצמה כתבה את הטעם, גם ר"י מסכים שיש לדרוש את הטעם.

בחזרה לשאלת מעמדם ההלכתי של פסוקי טעם

הרמב"ן בתחילת השגותיו לשורשנו מביא את הסוגיה הזו כראיה לשיטתו:

בענין שנחלקו ב'לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו', שזה הלאו השני ודאי טעם למניעה שקדמה מריבוי הנשים, ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל, שר' יהודה דורש מה טעם 'לא ירבה' משום 'לא יסור', ולימד שמרבה הוא נשים ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, כלומר שתהיינה בדוקות בכשרות, ור' שמעון דורש אותו לאו בפני עצמו. אמר: אפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה'? דאפילו כאביגיל. הנה עשאו לאו בפני עצמו לייתורו.

הרמב"ן פותח בקביעה שברור כי "ולא יסור לבבו", לפחות לדעת ר"י, מהווה טעם לאיסור ריבוי נשים. לאחר מכן הוא מסביר שהתנאים נחלקו בשאלה מה לעשות עם טעם זה. לפי שניהם טעם זה הוא בעל משמעות של ציווי, והם נחלקים במהותה של משמעות זו: לפי ר"י פסוק הטעם מחדש גדר של דין, שמותר להרבות נשים שאינן מסירות את לבבו. אם כן, זה אינו סתם טעם, אלא פסוק שמכיל

ציווי (כלומר גם הוא שייך לספירה הנורמטיבית). ולפי ר"ש החלק השני הוא ציווי עצמאי שנוסף על הציווי הראשון, שכן הטעם היה ידוע לנו גם בלי פסוק שמגלה אותו.

לכאורה עולה מכאן שלפי כל התנאים, ובפרט לפי ר"י שהלכה כמותו, שהרי סתם משנה (לגבי אלמנה) פוסקת כמותו, פסוק הטעם אינו טעם גרידא. מסקנת הרמב"ן היא שהתורה אינה כותבת טעמים גרידא, אלא או פסוקי ציווי או פסוקים שמחדשים פרט הלכתי במצוה הנדונה.

לכאורה ישנה כאן ראייה ניצחת נגד שיטת הרמב"ם, אשר רואה בפסוקים הללו פסוקי טעם שאינם שייכים למישור הנורמטיבי (לא מחדשים פרט הלכתי, ובודאי לא מוסיפים ציווי נוסף). אולם עיון נוסף בדברי הרמב"ם מפיץ אור חדש ובהיר על הסוגיה, ומתוכה על הנדון דידן.

שיטת הרמב"ם: דעת תנא קמא

הרמב"ם בפירושו למשנת סנהדרין כותב:

אין הלכה כר' שמעון ולא כר' יהודה.

דברים אלו תמוהים ביותר. כיצד הרמב"ם פוסק הלכה דלא כאף אחד משני התנאים המופיעים במשנה? כאיזו דעה הוא נוקט להלכה? ובכלל, מהי ההלכה במקרה זה של ריבוי נשים?

על כך הוא כותב במשנה תורה (הלי' מלכים פ"ג ה"ב):

לא ירבה לו נשים, מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד שמונה עשרה נשים בין הנשים ופלגשים הכל שמונה עשרה, ואם הוסיף אחת ובעלה לוקה, ויש לו לגרש ולישא אחרת תחת זו שגירש.

כאן הרמב"ם באמת מביא דעה שונה משני התנאים: יש כאן איסור להרבות לו נשים, בלי הבחנה באופיין ובצדקותן, וזה לא כר"י שמתיר ריבוי של צדקניות ולא כר"ש שאוסר מרשעת אחת. כלומר הוא אכן רואה את החצי השני של הפסוק כפסוק טעם, והוא אינו דורש אותו לא לקולא ולא לחומרא. ההלכה נקבעת על פי הפרשנות הטקסטואלית של החצי הראשון (ההלכתי) של הפסוק: "לא ירבה לו נשים", ומתעלמת מהחלק השני (כלומר רואה בו רק פסוק טעם), שאינו משפיע על

הפרשנות ההלכתית).

על מה נסמך כאן הרמב"ם? לכאורה במחלוקת ר"י ור"ש לגבי דרישת טעמא דקרא ההלכה היא כר"י (גם הרמב"ם עצמו פוסק כך. ראה ה' מלווה ולווה פ"ג ה"א). ומכאן שגם במחלוקת כאן היה עליו לפסוק כדעת ר"י. אם נשוב למשנת סנהדרין נראה שהרמב"ם קרא אותה באופן שונה לגמרי: ילא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה.

רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהוא מסירות את לבו. רבי שמעון אומר אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים', אפילו כאביגיל.

לכאורה המשפט הפותח הוא כותרת, ואחריו מגיעות שתי פרשנויות של התנאים לפסוק. כך בודאי קרא הרמב"ן את המשנה.⁹ אולם הרמב"ם רואה במשפט הפותח דעה ראשונה, אחרת מזו של ר"י ור"ש. תנא קמא קובע שיש איסור למלך להרבות לו נשים, וזאת בלא הבחנה בין צדקניות למרושעות. אחר כך מציע ר"י פרשנות משלו, ור"ש מציע פרשנות שלישית. להלכה, הרמב"ם, נאמן לכללי הפסיקה שבידינו, מכריע כדעת ת"ק, שהוא סתם משנה. כך הוא מגיע להלכה הנ"ל שנפסקה גם בספרו ההלכתי.¹⁰

9 ובאמת, בסוגיית ב"מ הגירסה במשנה מעט שונה. שם לא מוזכר "אלא שמונה עשר", ומופיע רק הפסוק עצמו. לכן שם משתמע שהמשפט הפותח הוא רק כותרת ולא דעה תנאית נוספת. אבל בנוסחת המשנה בסנהדרין בהחלט משתמע כרמב"ם ולא כרמב"ן. מעניין שבמסורת השי"ס על הגליון בסנהדרין שם, מצוינת רשימה של תוספות בכמה מקומות, שמשמשים במשנה זו כדוגמה מייצגת לכך שר"י ור"ש חולקים בפירוש דברי ת"ק. תוספות הבינו כהרמב"ן. 10 דוגמה מקבילה ישנה בסוגיית הכנת שתי הלחם ולחם הפנים (מנחות צה ע"ב). במשנה נאמר: אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים ואינן דוחות את השבת רבי יהודה אומר כל מעשיהם בפנים רבי שמעון אומר לעולם הוי רגיל לומר שתי הלחם ולחם הפנים כשרות בעזרה וכשרות בבית פאגי [כל עשייתן כשרה בחוץ]. הגמרא שם מקשה על ת"ק מה הטעם לחלק בין הלישה לאפיה ואינה מתרצת. התוספות (ד"ה אלא) כתבו שלמסקנה צריך לומר שמי ששנה זו לא שנה זו, כלומר, שאין דעה של ת"ק, אלא רבי שמעון אמר שהלישה נעשית בחוץ ורבי יהודה אמר שהאפיה נעשית בפנים, ובעצם שתי הדעות מפורטות מיד לאחר מכן ואין במשנה אלא שתי דעות. ואילו הרמב"ם בפירוש המשנה כתב: הסבה שמחמתה מותר ללוש אותם חוץ לעזרה ולא יהא מותר לאפות אלא בעזרה לא נתבארה בגמ' רק נתקשה למה הוצרכו לאפות בעזרה ולא הוצרכו ללוש... ואין הלכה כר' יהודה ולא כר' שמעון.

וכך גם פסק הרמב"ם במשנה תורה (תמידין ומוספין פ"ה ה"ז ופ"ח ה"ז). למרות הקושי של הגמרא, העדיף הרמב"ם להניח שיש דעה עצמאית של ת"ק.

אם כן, קושיות הרמב"ן על הרמב"ם, שנראו כה מוחצות, נופלות מאליהן. אכן ישנה דעה תנאית שאינה דורשת טעמא דקרא גם כאשר הטעם כתוב בפירוש בפסוק. היא רואה את המילים הללו כנתינת טעם שאינה מעלה ולא מורידה במישור הפרשנות ההלכתית (בספירה הנורמטיבית), והרמב"ם פסק הלכה כמותה.

גם בדבריו בשורש זה הולך הרמב"ם בשיטה הזו. הוא רואה בפסוקי טעם פסוקים שאינם שייכים למישור ההלכתי, אלא למישור הטעם. נמצאנו למדים שאמנם הרמב"ן ראה בסוגיה זו קושיה על שיטת הרמב"ם, אך למעשה, היא מקור שיטתו של הרמב"ם בשורש הזה.

ניתוח דעות התנאים

נמצאנו למדים שהראשונים חלוקים במחלוקת תנאים. הרמב"ן פוסק כדעת ר"י, ולכן הוא מסיק שאין פסוקי טעם אלא אלו הם תמיד ציוויים או חידושים הלכתיים. הרמב"ם, לעומתו, פוסק כדעת ת"ק (שהרמב"ן כלל אינו מכיר בקיומו), אשר סובר שהחצי השני של הפסוק הוא פסוק טעם. אם כן, עלינו להבין את מחלוקת התנאים כדי להבין את דעות הראשונים.

ההבדל בין ר"י לר"ש מזכיר מעט את שתי ההבנות שהצגנו בפרק ב לטיעון השני (הנורמטיבי) של הרמב"ם. ראינו שם אפשרות אחת (ב1), לפיה פסוקי טעם כלל אינם פסוקי ציווי, ולכן הם אינם יכולים להיכלל במניין המצוות מעצם מהותם. ראינו שם גם אפשרות שניה (ב2), לפיה פסוקים אלו הם אכן פסוקי ציווי אולם אין להם כל נפק"מ, ולכן אין טעם למנותם בנוסף לאיסור המקורי. הבעיה אינה האופי שלהם שאינו נורמטיבי, אלא הכפילות שלהם עם החצי הראשון של הפסוק. ניתן לומר שההבדל בין שני הניסוחים הוא בשאלה האם חלקי פסוקים אלו הם אכן פסוקי טעם או שמא אלו פסוקי ציווי. רק לאחר מכן עולה המחלוקת מדוע לא למנות אותם (האם בגלל שהם אינם ציווי או בגלל הכפילות). במשמעות זו של המחלוקת, נראה שבזה גופא נחלקו התנאים במשנה: ר"י ור"ש סוברים שזהו פסוק ציווי, ות"ק סובר שלא. נראה זאת כעת ביתר פירוט.

התבוננות נוספת בדעת ר"י מעלה כי לאחר שהוא רואה גם את החצי השני של

הפסוק כציווי (=שייך לספירה הנורמטיבית), אלא שהוא כפול עם הציווי הראשון, עולה השאלה איזה מהם הוא עיקר המצוה? על כך הוא עונה שעיקר המשקל ההלכתי הוא דווקא על חציו השני של הפסוק - פסוק ה'טעם'.

מדוע הוא מחליט לפסוק את ההלכה דווקא על פי החצי השני? לכאורה התשובה היא שהחצי הראשון הוא עמום, והיינו יכולים להסיק ממנו מסקנות לא נכונות. בדוגמה שלנו, היינו יכולים להסיק שריבוי נשים אסור בכל מקרה. לכן עדיף למקד את המבט ההלכתי בחצי השני, שאוסר בפירוש רק ריבוי נשים שמסירות את לבבו. אך זה לא ממצה את דעת ר"י. למעשה יש לשאול יותר מזה: מה בכלל עניינו של איסור ריבוי נשים? הרי לפי ר"י אין כלל איסור כזה. והא ראייה, שמוותר למלך להרבות נשים שאינן מסירות את לבבו. אם כן, לדעתו האיסור אינו על ריבוי נשים, אלא על הסרת לב המלך בעקבות נישואים.

בעצם, עולה השאלה מדוע בכלל התורה כותבת את החצי הראשון של הפסוק (שאוסר ריבוי נשים), אם אכן אין בכלל איסור כזה? נראה שלפי ר"י זוהי רק דוגמה בעלמא שנתנה התורה, ותפקידה הוא להמחיש את משמעות האיסור המופשט של הסרת הלב. אם כן, ר"י סובר שהמילים הללו הן בהחלט ציווי (כהבנה ב2).

לעומת זאת, ר"ש רואה את פשוטן של המילים הללו כטעם (כהבנה ב1). אלא שלדעתו אם כך הוא, אזי זהו חלק מיותר, ולכן ברור לו שלמסקנה הן מתפרשות כציווי נוסף, שמזהיר מפני הסרת הלב גם כאשר לא נעברה עבירה על הציווי הראשון של ריבוי נשים, כגן באשה מרשעת אחת. נמצא שיש לדעתו שני ציוויים, וצריך למנות גם את השני בנוסף לראשון.

אמנם, כפי שמדגיש הרמב"ן, גם ר' שמעון לא חולק על כך ש"ולא יסור לבבו" הוא טעמו של איסור ריבוי הנשים שבחציו הראשון של הפסוק:

כענין שנחלקו ב'לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו', שזה הלאו השני ודאי

טעם למניעה שקדמה מריבוי הנשים, ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל.

אלא שלדעתו הוא גם מרמז על איסור נוסף, שכן התורה אינה מביאה טעמים בכדי, וזאת לשיטתו שהיינו מסוגלים לעמוד על הטעם גם לולא נכתב.

ת"ק, כפי הבנת הרמב"ם, רואה את החצי השני של הפסוק כטעם של המצוה שבחצי הראשון, ולכן הוא אינו רואה בו כל משמעות הלכתית. לפי שיטתו יש

למנות רק את החצי הראשון כמצוה.

נמצאנו למדים שהמחלוקת המשולשת בין התנאים מכסה את כל האפשרויות הפרשניות:

	"לא ירבה לו נשים"	"ולא יסור לבבו"
תנא קמא	ציווי	טעמו של הציווי
רבי יהודה	דוגמה לציווי	ציווי
רבי שמעון	ציווי	טעם וציווי נוסף

גבולות לשון החוק

ראינו שלפי ר"י עיקר הציווי הוא משפט הטעם, והאיסור הקונקרטי הוא רק דוגמה ליישום הציווי. אמנם צריך לעיין מהו הגבול של הרחבת יישומו של איסור כזה. הרי רבי יהודה שאוסר אשה מרשעת אחת מפני שהיא מסירה את לבו, אינו אוסר באיסור פורמלי לקרוא ספרות זולה, למשל, מטעם זה. בעצם כל איסור שיש מאחוריו טעם, גלוי או רמוז, ניתן להרחיבו מאוד ולאסור מעשים שונים העלולים להביא לתוצאה שלילית כזו. די ברור שאנו נדרשים להימנע ממעשים כאלה, אבל איסורים אלה אינם פורמליים (למעט כאשר התורה מזהירה בצורה כללית מפני חששות, כמו "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" או "אל תפנו אל האלילים, שאוסר על עיסוקים העלולים להביא למינות).

מצב דומה ניתן לראות בשיטת משפט הדוגלת בפרשנות תכליתית. לדוגמה, בישראל לא ניתן להרשיע אשה האונסת איש מכוח חוק האונס, אלא לכל היותר מצד מעשה סדום. הדבר מעורר אצל רבים תהייה עמוקה, שכן בהקשרים אחרים בתי משפט מרחיבים מאד את החוק בפרשנויות תכליתיות שונות הרבה מעבר למה שנאמר בו. הסיבה לכך (שמענו בעל-פה ממומחה משפטי) שכיון שלשון החוק מתייחסת למעשה ביאה כצורתו, לא ניתן להכניס ללשון זאת אינוס הפוך. פרשנות מרחיבה מתקבלת רק אם ניתן להכניס את התוצר שלה ללשון החוק. במקרה שלנו גם הטעם מופיע בלשון התורה, ולכן יש מקום לסברא שניתן להרחיב את ההלכה משיקול תכליתי, שכן ההרחבה גם היא נכנסת ללשון החוק, ועדיין לא ניתן לעשות זאת ללא גבול, וצריך עיון מהו הגבול.

פסיקת ההלכה וסיכום

כאמור, הרמב"ם פוסק כת"ק, והרמב"ן כנראה כלל לא מכיר בקיומו, ופוסק כר"י. כיצד יכול הרמב"ם לפסוק נגד ר"י, בעוד שבמחלוקת לגבי טעמא דקרא הלכה נפסקה כמותו? הרי כפי שראינו, המחלוקת כאן היא תוצאה של המחלוקת ההיא.

כדי להבין זאת, עלינו לשים לב לכך שגם ת"ק לא דורש טעמא דקרא. בעניין זה הוא סובר כר"י, אלא שלדעתו לא דורשים טעמא דקרא גם במקום שהוא כתוב בפירוש. לעומת זאת, לדעת ר"י לא דורשים טעמא דקרא רק במקום שהטעם לא כתוב בפירוש בתורה. אם כן, אמנם לגבי משכון של אלמנה ההלכה הוכרעה שלא דורשים טעמא דקרא, אבל זה לא אומר בהכרח שהלכה היא כר"י. ת"ק מסכים עם ר"י שם (כי שם אין כל הבדל ביניהם).

לסיכום, דעת ת"ק (והרמב"ם, שפוסק כמותו) היא שפסוקי הטעם הם פסוקי ביאור ללא משמעות הלכתית. ולדעת ר' יהודה (והרמב"ן, שפוסק כמותו) פסוקי הטעם הם המהווים את האיסור, ולא הפסוקים שנראים לכאורה כציווי.

פרק ה. פרשנות תכליתית באיסורי דרבנן

מבוא

בפרק הקודם ראינו שישנה מחלוקת האם לנקוט ביחס לדיני התורה בפרשנות תכליתית, שממנה עולה כי המצוה או האיסור הם הטעמים ("ולא יסור לבבו") ולא הציוויים ("לא ירבה לו נשים"), או בפרשנות צמודת טקסט, שרואה בציווי את היסוד לקביעת גדר המצוה. להלכה אנו נוקטים בפרשנות טקסטואלית, ולכן אנחנו רואים את האיסור כאיסור להרבות נשים ולא כאיסור על הסרת והטיית הלב.

בפרק זה נעמוד על תופעה מקבילה שקיימת ביחס לדיני דרבנן. דיון זה עשוי לחזור ולהאיר את סוגיית טעמא דקרא גם בהקשר של דאורייתא.¹¹

גזירת קריאה לאור הנר בשבת

כידוע ישנה גזירה שלא לקרוא לאור הנר בשבת שמא יטה. כך נאמר במשנה (שבת יא ע"א):

לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה - שמא ישכח ויצא, ולא הלביר

11 יש לדון האם בדיני דרבנן התקנה היא טעם התקנה או גדר התקנה. נחלקו הראשונים האם כאשר 'בטל הטעם - בטלה התקנה' (תוספות ביצה ל ע"א ד"ה תנן ועוד), או שהתקנה נשארת בתוקפה עד שיבטלו אותה מי שמוסמכים לכך (רמב"ם ממרים פ"ב ה"ב ועוד). שאלה זו נוגעת לנדון דידן, שכן אם האיסור הוא הטעם, מסתבר שכשבטל הטעם בטלה התקנה. אם כי, ניתן לדחות ולומר שיש כאן כלל טכני שמיועד לייצב את מעמדן של התקנות, ולא כלל מהותי. והרחיב בזה הרב ישראל צציפנסקי בהקדמות לספרו התקנות בישראל.

גם אם ננקוט כשיטה המיוחסת לגר"א (פאת השלחן סי' ב) שיש טעמים נסתרים לתקנות חז"ל, ולכן הן אינן בטלות, ניתן עדיין לתפוס שבאופן עקרוני האיסור הוא הטעם אלא שאין לשנות מפני שאין אנחנו יודעים את הטעם האמיתי.

הרז"ג גולדברג (מבכשי תורה על ענייני והלכות יו"ט, ח"א סי' יא) עסק בנושא דומה, האם מה שקובע בפרשנות התקנות הוא לשון התקנה או הטעמים והתכליות שלהן. מנחם אלון בספרו המשפט העברי, ח"ב, מקיים דיון ארוך ומפורט בנושא פרשנות של תקנות הקהל, וגם שם נדונה שאלת הפרשנות התכליתית והטקסטואלית. וראה מאמרו של י"מ יעבץ, מצוות התלויות בנרות, אמונת עתיד 114, טבת תשע"ז, שדן במצוות שונות להדליק נר שתוקפן דרבנן, כיצד יש לקיימן בזמננו שהנר אינו משמש כאמצעי תאורה.

בפרק הנוכחי לא ניכנס לכל הדוגמאות, אלא נביא דווקא שתי דוגמאות שכלל הזכור לנו לא הובאו במקורות הנ"ל, ודרך נדגים כמה עקרונות שנוגעים גם לשאלת טעמא דקרא.

בקולמוסו. ולא יפלה את כליו, ולא יקרא לאור הנר.

בברייתא (שם, יב ע"ב) מופיעה התקנה הזו בטעמה: "שמא יטה". כלומר החשש הוא שכאשר תהיה בעיה באורו של הנר הוא יבוא להטות ולתקן את הלהבה.

בסוגיית הגמרא שם ישנו דיון מאלף סביב התקנה הזו:

ולא יקרא לאור הנר. אמר רבה: אפילו גבוה שתי קומות, ואפילו שתי מרדעות, ואפילו עשרה בתים זו על גב זו.

לכאורה מכאן עולה שהתקנה מתפרשת באופן טקסטואלי, שהרי בגובה של שתי קומות אין כל חשש שהאדם יבוא להטות את הנר, שכן הוא לא מגיע לגובה כזה. מאידך, אנו מוצאים שכאשר יש אדם אחר ששומר עליו שלא יטה הקריאה מותרת:

חד הוא דלא ליקרי, הא תרי - שפיר דמי. והתניא: לא אחד ולא שנים!
אמר רבי אלעזר: לא קשיא, כאן - בענין אחד, כאן - בשני ענינים. אמר רב הונא: ובמדורה - אפילו עשרה בני אדם אסור.

כעת מגיע היתר חריג המלווה במעשה הסותר אותו:

אמר רבא: אם אדם חשוב הוא - מותר. מיתבי: לא יקרא לאור הנר שמא יטה. אמר רבי ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר: כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר! רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.

ר' ישמעאל קרא לאור הנר, שכן הוא חשוב שהוא יזהר ולא יגיע להטיה. כבר כאן יש מקום להעלות קושי גדול: גם אם הוא חשוב שהוא לא יגיע להטיה, הרי האיסור בעינו עומד. האם יש היתר לעבור על איסורי דרבנן אם אני לא חושש לטעמם? האם מישהו ירשה לעצמו לאכול עוף בחלב (אחרי שהתקבלה ההלכה האוסרת זאת) מפני שהוא אינו חושש שיגיע לאכול בשר בחלב? גישה כזו שומטת את הקרקע מתחת לכל תקנות וגזירות חכמים.

למעשה אנו מגלים כאן תפיסה שדורשת 'טעמא דקרא' לגבי תקנות וגזירות חכמים. רבי ישמעאל הסיק מסקנה לאור טעם התקנה, ולכן הוא הרשה לעצמו

לקרוא במקום שהוא לא חשש שיגיע להטיה.

מה קרה לאחר מכן? רי"ש כמעט הגיע להטות (ולפי ר' נתן הוא הטה ממש), ואז תפס את עצמו והכיר בגדלות חכמים גוזרי הגזירה. יש לשים לב שגם כאן רי"ש אינו חוזר בו מהתפיסה הבסיסית, לפיה אם אכן אין חשש התקנה אינה מחייבת. מה שהשתנה אצלו הוא רק החשש שעובדתית הערכת מציאות כזו אינה תמיד נכונה. אבל לו היה לו בטחון שהוא לא יטה, נראה שעדיין הוא דוגל בשיטה שאין צורך לציית לתקנת/גזירת חכמים.¹²

ההיתר לאדם חשוב

יש לזכור שבגמרא מובא הסיפור הזה בנוגע לשאלה האם לאדם חשוב מותר לקרוא לאור הנר. ממעשה דרי"ש הוכיחו שגם לאדם חשוב הדבר אסור, ועל כך עונה הגמרא:

אמר רבי אבא: שאני רבי ישמעאל בן אלישע, הואיל ומשים עצמו על דברי תורה כהדיוט.

כלומר רי"ש התייחס לעצמו כהדיוט, ולכן היה אסור לו. אם כן, ההנחה הפשוטה בגמרא היא שלאדם חשוב לא גזרו, "שאינו רגיל להטות נר בחול מפני חשיבותו" (רש"י ד"ה מותר). האם יש כאן עיקרון גורף שמי שאין לגביו חשש אינו בכלל גזירת חכמים, או שמא מדובר במקרה ייחודי?

במפרשים על אתר (ראה בתוד"ה 'רבי נתן' ובריטב"א שם) הקשו כיצד הוא הגיע להטות והרי הקב"ה לא מביא תקלה על ידי צדיקים (ואפילו על ידי בהמתם). התירוצים שלהם חלוקים. התוספות מסבירים זאת כך:

12 הגמרא בעירובין (קד ע"א) מביאה:

תנן: ממלאין מבור הגולה ומבור הגדול בגלגל בשבת. במקדש - אין, במדינה - לא. מאי טעמא - לאו משום דאולודי קלא ואסיר? לא, גזירה שמא ימלא לגינתו ולחורבתו. אמימר שרא למימלא בגילגלא במחוזא, אמר: מאי טעמא גזרו רבנן? שמא ימלא לגינתו ולחורבתו, הכא לא גינה איכא ולא חורבה איכא. כיון דקא חזא דקא תרו בה כיתנא, אסר להו. אמימר חשב שבמחוזא אין חשש שממילוי בגלגל יבואו לידי חילול שבת, וכשראה שנגרמת מזה תקלה (אחרת) - אסר. אך לא כתוב שחזר בו מדעתו העקרונית שגזירת חז"ל (לכה"פ גזירה זו) לא קיימת כאשר אין חשש תקלה. יש לציין שהמקרים מעט שונים, שכן בנר החשש קיים אלא שהאדם סומך על עצמו שלא יכשל, ובגלגל הסברה היתה שבמחוזא כלל אין חשש. לכן יש מקום לסברא שאין גזירה בגלגל בעיר כזו ובכל זאת בנר אסור לאדם להקל לעצמו.

רבי נתן אומר קרא והטה - הכא ובמכות (דף ה ע"ב) גבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם ובהאשה רבה (יבמות דף צו ע"ב) גבי הא שנקרע ס"ת בחמתן לא פריך ומה בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה כו', אומר ר"ת דלא פריך בשום מקום אלא גבי אכילת איסור שגנאי הוא לצדיק ביותר.

כלומר, הכלל שהקב"ה לא מביא תקלה על ידם נאמר רק לגבי מאכלות אסורות. אך הריטב"א כאן מביא את ר"י שחולק ואומר:

קרא והטה. פירש ר"י ז"ל ובאת תקלה על ידו מפני שהוא כמזיד שבא לעבור על [דברין] חכמים, הא לאו הכי בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, ואין צורך לפירושו של ר"ת ז"ל בזה.

כלומר, ר"י"ש בא לעבור על דברי חכמים במזיד, ולכן בהחלט יכולה תקלה לבוא על ידו.

לכאורה ישנה מחלוקת האם מה שעשה ר"י"ש היה לגיטימי או לא. לפי ר"י והריטב"א המעשה היה עבירה, כלומר אסור היה לו להטות. מדוע הוא בכל זאת עשה זאת? כי הוא בטח בעצמו, בעוד שהיה אסור לו לעשות כן. לפי ר"ת אין כאן עבירה כלל, שכן ר"י"ש היה אכן אדם חשוב (וראה בשפת אמת על אתר).

יתכן שהויכוח הוא בשאלה האם באמת יש כאן עיקרון גורף, שכאשר אין חשש אין איסור, ואז לר"י"ש היה מותר לקרוא לאור הנר, וכך הבין ר"ת. הר"י והריטב"א הבינו שאין היתר לעבור על תקנת חכמים גם במקום שאתה אינך חושש מהתוצאה ("לא פלוגי"), ולכן גם לר"י"ש הדבר היה אסור. לאדם חשוב מותר מפני שהגוזרים עצמם התיירו לו, ובדברי תורה הוא לא הוחזק בעיני עצמו כאדם חשוב.

כבר העירו המפרשים שהרמב"ם השמיט את ההיתר לאדם חשוב לקרוא לאור הנר. אמנם קשה להסיק מכאן מסקנות, שכן ניתן להסביר זאת בכך שהוא אינו פוסק את ההיתר הזה, או שמא הוא סקפטי באשר להערכת המציאות (כמו ר"י"ש).

המשמעות ההלכתית

ראינו בסוגיית שבת ואצל ר"י"ש גישה שמפרשת את תקנות וגזירות חכמים פרשנות תכליתית, ולכן אדם שאינו חושש לתוצאה הבעיתית אינו מחוייב לשמור

את הגזירה. כאמור, לא ברור האם זהו מקרה ייחודי או גישה כללית. בספר חזות קשות (שמיישב את קושיות רעק"א על מסכתות הש"ס), לרב יששכר דב האלטרקט, בסוף מסכת ביצה (ומקורו הוא בספר של אותו מחבר, אבני חושן, חו"מ סי' לד ס"ג סק"ט), למד כך את סוגייתנו, ואף הסיק ממנה מסקנה הלכתית. המשנה בביצה לו ע"ב קובעת שלא דנים בשבת. ומבואר שם שזוהי גזירה מחשש שמא יבואו לכתוב. הרי"ף שם (כ ע"ב בדפיו) מביא בשם הירושלמי:

וכולן שעשו בין אנוסין בין שוגגין בין מזידין בין מוטעין, מה שעשו עשוי בשבת ואצ"ל ביו"ט, ושמע מינה דמאן דעבר ואקני בשבת מקרקעי או מטלטלי הקנאתו הקנאה.

כלומר אם דיין דן בשבת או ביו"ט, בדיעבד דינו דין.

ומקשה על כך רעק"א בחידושו שם: אם הם עברו איסור דרבנן ודנו בשבת, הרי הם נעשים פסולי עדות מדרבנן וממילא גם פסולים לדון (וראה שם לגבי שאלת פסול לפני הכרזה).

על כך כותב בעל חזות קשות, שרי"ש סובר שגם להדיוט יש היתר לקרוא לאור הנר אם הוא אינו חושש שיבוא להטות (ראה שם את ראיותיו). ומכאן אנו לומדים עיקרון כללי, שבכל גזירה דרבנן אין איסור למי שאינו חושש מהתוצאה, אלא שיש להיזהר בהערכת המציאות (אם בכלל זה אפשרי).¹³ ומכאן שגם ביי"ד שעבר ודן כי לא חשש שמא יבוא לכתוב בשבת, ובסוף נמצא שטעה בהערכת עצמו, אינו נקרא עבריין.

בדבריו של בעל חזות קשה אנו מוצאים גישה של פרשנות תכליתית טהורה. אמנם גישה כזו סותרת לכאורה את כל מה שמקובל בידינו ביחס לתקנות חכמים. אפילו בגמרא הזו עצמה אנו מוצאים שגם כאשר הנר גבוה שתי קומות אסור לקרוא לאורו, אף שברור ששם לא יגיע להטות. כיצד זה מתיישב עם גישתו של רי"ש?

כאשר טעם התקנה מפורש בנוסחה

כמה מפרשים כתבו שאמנם בתקנות יש ללכת אחר נוסח התקנה, אך בתקנות בהן מצאנו את טעם התקנה כתוב בפירוש בנוסחה, בהן יש מקום לפרשנות תכליתית.

¹³ מלשונו שם לא לגמרי ברור האם הוא טוען שמותר לעשות זאת, או רק שמי שעשה זאת אינו נחשב כעבריין, ולא נפסל להעיד ולדון.

בתקנה זו מצאנו בברייתא: "שמא יטה", ואם כן, בתקנה זו יש מקום לפרשנות תכליתית. יתכן שרק במקרים אלו ניתן להסיק את המסקנה הגורפת שהציע בעל חזות קשות. במקרים כאלו הגוזרים עצמם רומזים לנו לפרש את התקנה פרשנות תכליתית. כאשר הם רוצים שנתייחס רק ללשון התקנה (פרשנות טקסטואלית) הם משמיטים את טעם התקנה.

חילוק זה מקביל ממש למה שראינו בטעמא דקרא בדאורייתא. רבי יהודה (והרמב"ן בעקבותיו) אינו דורש טעמא דקרא, כלומר הוא מפרש את התורה בפרשנות טקסטואלית ולא תכליתית. אבל כאשר טעם התקנה כתוב בפירוש, גם הוא מסכים שניתן לפרש את ההלכה הנדונה בפרשנות תכליתית.

כזכור, הרמב"ם (בעקבות ת"ק) חולק על זה בהקשר של טעמא דקרא. לדעתו אין לפרש פרשנות תכליתית גם במקום שטעם הקרא כתוב בפירוש. מעניין לציין שגם ביחס לתקנת קריאה לאור הנר הרמב"ם משמיט את הפרשנות התכליתית (ההיתר לאדם חשוב), ומביא את הדין של איסור לקרוא כשהנר בגובה רב. גם כאן הוא אינו דורש את טעם התקנה, אף שהטעם מצויין בפירוש בנוסחה.

סיכום ומסקנות

מצאנו שיש גישות שנוטות לפרשנות תכליתית לגבי גזירות דרבנן. לפי גישות אלו הגזירה היא הטעם ולא הציווי עצמו. יש שעושים זאת רק לגבי גזירות שטעמן מופיע בנוסח התקנה (במקרה זה הפרשנות התכליתית היא גם פרשנות טקסטואלית, שהרי נוסח התקנה מכיל גם את הטעם). וממהלך הגמרא בשבת נראה שגם החולקים על גישה זו אינם שוללים אותה באופן עקרוני אלא רק מסיבות טכניות (שאדם יבוא להעריך את המציאות לא נכון, כמו במקרה של רי"ש).

אמנם בשם הגר"א מובאת גישה הופכית, לפיה לתקנות ולגזירות יש טעמים נסתרים. ולכן גם במקום שטעם הגזירה לא שייך אין מקום להקל בה. גישה זו שוללת פרשנות תכליתית לגזירות חז"ל, אבל גם כאן זה נעשה מסיבות טכניות: לא ברור שהגענו לטעם הנכון. כפי שראינו, זה גם ההסבר שעולה ביחס לגישה שלא דורשת טעמא דקרא במישור דאורייתא, וכבר שם עמדנו על הבעייתיות

שבה.

קשה לראות תפיסה ששוללת את הפרשנות התכליתית באופן מהותי, כלומר שרואה בתקנות משהו שמחייב מצד עצמו. ברור שללא טעם אין סיבה לחייב באיסור, ורק שיקולי 'לא פלוג' או בעיות טכניות הן שגורמות לגישה הפורמליסטית.

פרק ו. מדוע לא דורשים טעמא דקרא?

מבוא

ראינו בפרק ד שבמחלוקת התנאים לגבי דרישת טעמא דקרא, ההלכה היא שלא דורשים טעמא דקרא. כלומר, אנחנו נצמידים לפרשנות טקסטואלית, ולא מקבלים פרשנות תכליתית.

אמנם, בתוך סיעת התנאים שאינה דורשת טעמא דקרא (ת"ק ור"י) ישנה מחלוקת פנימית, שבאה לידי ביטוי גם בפסיקות הראשונים, בשאלה האם דורשים טעמא דקרא במקום שהטעם כתוב בפירוש בתורה. לפי הרמב"ם במשנה תורה ופיה"מ (שפסק כת"ק) - לא דורשים טעמא דקרא גם במצב כזה, ולפי הרמב"ן בשורשנו (שפסק כר"י) - דורשים. המחלוקת ביניהם בשורש זה (ברכיב הפרשני) היא תוצאה ישירה של מחלוקת זו.

עוד ראינו שלפי רבי יהודה והרמב"ן, במקרה שהטעם כתוב בפירוש בתורה גדרי האיסור נקבעים על פי הטעם ולא על פי הפרשנות הטקסטואלית, כך שלמעשה האיסור הוא הטעם שמופיע בחלקו השני של הפסוק ולא הציווי שמופיע בחלקו הראשון (האיסור הוא על הסרת הלב ולא על ריבוי נשים). לפי הרמב"ם אמנם זהו הטעם, אבל בכל זאת האיסור נקבע על פי הפרשנות הטקסטואלית, בלא השפעה של הטעם.

בפרק זה נדון כיצד מחלוקת זו קשורה להנמקה אודות ההיצמדות לפרשנות הטקסטואלית תוך התעלמות מהנימוקים.

שני טעמים מדוע לא לדרוש טעמא דקרא

למעלה ראינו שתי אפשרויות להסביר מדוע לא דורשים טעמא דקרא: 1. חשש לטעות בחשיפת הטעם, ולכן אי אפשר לסמוך על זה בוודאות. 2. האיסור הוא הציווי שמצוי לעינינו (הנגלה, האובייקטיבי), ולא הטעם שמסתתר מאחוריו (הנסתר, הסובייקטיבי). נימוק זה הוא בעצם הגישה המכונה פוזיטיביזם, אשר שוללת פרשנות תכליתית. גישה זו רואה בטעמי החוק משהו שאינו שייך למישור המשפטי אלא למישור אחר (כעין מה שראינו למעלה בגישת הרמב"ם, שפסוקי

הטעם אינם שייכים לספירה הנורמטיבית, ולכן אין לראות בהם מצוות).

כעת נראה ששתי האפשרויות הללו בעייתיות:

1. החשש לטעות לא אפשרי בדעת הרמב"ם, שהרי לשיטתו אנו לא דורשים טעמא דקרא גם במקום שהטעם כתוב בפירוש בתורה. במצבים כאלה אין חשש לטעות פרשנית, שהרי הטעם כתוב בפירוש. אך גם בשיטת הרמב"ן הסבר זה קשה מאד, כפי שהסברנו למעלה, שהרי אי שימוש בפרשנות תכליתית עלול גם הוא להוביל לטעויות הלכתיות, והטעות אף סבירה יותר.

במישור דרבנן ראינו גישות (כך גם עולה מפשט הסוגיה בשבת יב ע"ב) שראות בפרשנות הטקסטואלית תוצאה של שיקולי 'לא פלוג' או חשש טעות, אך כל אלו הם שיקולים ביחס להלכות דרבנן. במישור דאורייתא, שם נערך הדיון על טעמא דקרא, לרוב הדעות אין מקום לשיקולים כאלה.¹⁴ שם אנחנו מחפשים את הפירוש הנכון ביותר למה שנאמר בתורה, ולכן ההיגיון מחייב שימוש בטעמים.

אמנם במקומות שבהם אי דרישת הטעם תוביל לחומרא, יתכן שיש מקום לשיקול של חשש מטעות, בדומה למה שראינו לגבי הלכות דרבנן. כך כנראה הבינו רוב המפרשים את העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא.

2. במקרים שהתורה פירשה את הטעם, קשה לקבל גם את האפשרות השניה הרואה בפרשנות הטקסטואלית גישה אידיאולוגית של ר' יהודה שהולך אחר הנגלה ומתעלם מהנסתר. הרי אין חשש לטעות ואין שיקולי 'לא פלוג', ואז גם במישור דרבנן לא מצאנו שיטה כזו. אין שום היגיון לומר שטעם התורה לאיסור ריבוי נשים הוא שלא יסור לבבו, ובו-בזמן להניח שהתורה מטילה איסור גם במצבים שלבבו לא עלול לסור בהם. אם יש איסור גם במצבים שבהם לבו לא יסור, בהכרח שהטעם הוא שונה (ולא הסרת הלב). אבל כאן הטעם כתוב בפירוש בתורה, ולכן קשה מאד לומר זאת. לא נראה שאידיאולוגיה כזו יכולה לעמוד בזכות עצמה, ולהכתיב דרך פרשנית נגד ההיגיון. אם היו שני כיוונים אפשריים, פרשנות נגלית ופרשנות נסתרת, אזי אידיאולוגיה 'נגלית' כזו יכולה היתה להוליד

14 ישנה בכל זאת אפשרות לתלות זאת בשיקולים של סייגים או 'לא פלוג' גם במישור דאורייתא. קיומם של שיקולים כאלה במישור דאורייתא נדונים בספר לקח טוב, כלל ח, לרי' יוסף ענגיל. הרמב"ם במו"נ (ח"ג פל"ד) נוקט גישת לא פלוג ביחס לפרטי המצוות והופעותיהן ההלכתיות במקרים משתנים, ומסתפק בנתינת טעם לכלל המצוה.

את ר"י לבחור באחד מהם, אבל לא נראה שאידיאולוגיה כזו יכולה ליצור בעצמה אלטרנטיבה.

היה מקום לומר כאן, בדומה לגישת הגר"א שראינו ביחס לגזירות חכמים, שאולי יש בתורה טעמים נסתרים נוספים, ולכן אין ללכת אחרי הטעם גם במקום שהוא כתוב בפירוש.¹⁵ אבל גם כאן עלינו לזכור את הטיעון עליו עמדנו למעלה, שאי שימוש בטעם המפורש יוליך לפעמים גם הוא לטעויות, אולי אף חמורות יותר. החשש מטעמים נסתרים במקום שמופיע הטעם בתורה, הוא אף רחוק יותר מחשש רגיל לטעות במקום שבו לא מופיע הטעם, ולא סביר לתת לחשש הזה לנטרל את הפרשנות שלנו, שכן סביר כי נטרול כזה עלול להוליך לטעויות פרשניות גסות יותר.

אמנם במקומות שבהם החשש מטעות לכיוון אחד יוביל לתוצאה חמורה יותר, יש מקום לצורת חשיבה כזו (על משקל הטענה מתחום דיני הראיות בדין הפלילי: מוטב שלא להעניש כמה עבריינים, כדי למנוע הענשת אדם זכאי¹⁶). לדוגמה, אם החשש שנעבור על מישכון אלמנה הוא חמור הרבה יותר מהחשש שלא נאפשר לאדם למשכן מישהו בחובו על אף שהדבר מותר לו, אזי יש מקום לאסור את המישכון בכל סוגי האלמנות, ולא ללכת אחרי הטעם. כך גם ראינו לגבי תקנות וגזירות דרבנן, שם לא הולכים אחרי טעם התקנה, וזאת בגלל שהתוצאה היא בד"כ לחומרא (ולכן הטעות ההפוכה, מכך שלא הולכים אחרי הטעם, אינה כה בעייתית).

האם בשיטת הרמב"ן החשש לטעות הוא הסבר הכרחי?

ובכל זאת, שיטת הרמב"ן שבמקום שהתורה כותבת את הטעם אנחנו כן דורשים אותו להלכה מורה לכאורה על תפיסה שאי דרישת טעמא דקרא היא רק מחשש לטעות, ולכן כאשר הטעם מופיע בפירוש בתורה אין חשש. כאמור, לפחות לולא שיטת הגר"א, נראה שבשיטת הרמב"ם זה לא אפשרי, שכן הוא אינו דורש טעמים גם במקום שהם מופיעים.

לאור הבעייתיות שהצגנו בתפיסה כזו, חשוב לציין שגם בשיטת הרמב"ן זה אינו

15 וכך אכן כותבים הרשב"א בתשובה ח"א סי' צד, ונפש החיים שער א פכ"ב.

16 "לזכות אלף חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי אחד יום אחד" (סה"מ ל"ת רצ).

הכרחי. יתכן שגם הוא אינו מנמק אי דרישת טעמא דקרא בחשש מטעות. אפשר שהשיקול שלו הוא במישור הפרשני. במקרה שהתורה עצמה כותבת את הטעמים, אות הוא שהיא רוצה שנדרוש אותם, כלומר שנשתמש בהם במישור ההלכתי. אך כאשר התורה אינה כותבת בפירוש את הטעמים, היא רוצה לרמוז לנו בכך שאין היא רוצה שנשתמש בהם, גם אם אין חשש לטעות.

שיקול כזה הוא אפשרי, אבל הוא טעון הסבר. מדוע לא להשתמש בטעמים אם אין חשש לטעות? וכי יש היגיון ליישם איסור במקום שטעמו לא קיים? כעת הדברים טעונים ביאור הן בשיטת ר"י והרמב"ן והן בשיטת ת"ק והרמב"ם.

שתי בעיות בשיטת הרמב"ם

בשיטת הרמב"ן יש שתי נקודות שנראות ברורות יותר. יתכן שישנו הסבר לכך שלא דורשים טעמא דקרא (מחשש לטעות, גם אם זהו הסבר בעייתי). ובמישור הפרשני ברור מדוע התורה מוצאת לנכון לכתוב במצוות מסוימות את הטעמים.¹⁷ היא רוצה לחדש חידוש הלכתי כלשהו, או ללמד אותנו את חומרת האיסור. לפי הצעתנו לעיל, יתכן שהיא גם רוצה לרמוז שכאן יש לדרוש טעמא דקרא (ומכך יוצא החידוש ההלכתי שיש לפי הרמב"ן בפסוקי הטעם).

אבל לשיטת הרמב"ם שתי הבעיות קיימות, ובמלוא העוצמה:

- א. הבעיה הפרשנית: מדוע דווקא במקומות אלו התורה כתבה את טעמי המצוות? הרי זה לא כדי להורות לנו לדרוש כאן טעמא דקרא, שכן לדעת הרמב"ם גם במקומות אלו אנחנו לא דורשים את הטעמים.
- ב. הבעיה המהותית: מדוע לא ללכת בעקבות הטעמים? אם ידוע בבירור שטעם האיסור להרבות נשים הוא הסרת הלב (שהרי הוא כתוב בפירוש בתורה), אזי האיסור האמיתי הוא הסרת הלב ולא ריבוי הנשים. אם כן, מדוע ת"ק אוסר גם ריבוי של נשים כשרות שאינו מביא להסרת הלב?

הסבר אפשרי בשיטת הרמב"ם: טעות ביישום

על כורחנו אנחנו מגיעים למסקנה שההוראה לא לדרוש טעמא דקרא נובעת מכך

17 לכל הדעות לא נראה שהטעמים נכתבו כדי למנוע טעות בהבנת הטעמים, שהרי חשש לטעות ישנו בכל המצוות.

שאינן סיבה לעשות זאת, כלומר שזה לא יועיל לנו. ההנחה היא שהתורה כתובה בצורה אופטימלית, ולכן פרשנות טקסטואלית, כזו שנצמדת לנוסח המקרא, אמורה להוביל אותנו למסקנות הנכונות גם בלי להתייחס לתכליות.

לשון אחר: הבדלים שעשויים להיווצר בין פרשנות טובה לטקסט לבין פרשנות תכליתית טובה הם תוצאה של ניסוח לא מושלם של הטקסט, או של היות הפרשנים לא מוצלחים. ההנחה היא שבתורה שתי הבעיות הללו אינן קיימות, ולכן פרשנות טקסטואלית תביא אותנו בדיוק למקום שהתורה רוצה שנגיע.

היכן מתעוררות בעיות של דרישת טעמא דקרא? באותם מקומות שבהם הפרשנות הטקסטואלית והפרשנות התכליתית מוליכות למסקנות שונות (כמו במקרה של מישכון אלמנה). במקומות אלו עלינו להסיק שהטעות מצויה בפרשנות התכליתית, שכן היא תוצר שלנו, ולא בפרשנות הטקסטואלית, שכן הטקסט הוא תוצר אלוהי. פירושו של דבר, שהטקסט עצמו נכתב מתוך התפיסה שהפרשנות אליו תהיה טקסטואלית ולא תכליתית.

לכן, כאשר כתוב "ולא תחבול בגד אלמנה", ולא מופיעה הבחנה בין עשירה לעניה, אות הוא שהדין נכון לגבי כל אלמנה. ומה באשר לטעם? הלא הטעם של הוצאת שם רע בשכנותיה מוליך למסקנה כי זה נכון רק לגבי אלמנה עניה. כאן נאמר - שיש לנו טעות בפרשנות וזה אינו הטעם, או שאנחנו לא מיישמים נכון את הטעם. בכדי לחדד זאת נתבונן במקרה שבו הטעם כתוב בפירוש בתורה עצמה, האיסור של ריבוי נשים למלך. במקרה כזה אין חשש לטעות בפרשנות (ברור שהטעם הוא הנכון), ובכל זאת ישנו הבדל בין מה שעולה מהטקסט לבין מה שעולה מהפרשנות התכליתית. כיצד זה אפשרי? כאן ברור שאנחנו מיישמים לא נכון את הטעם שכתוב בתורה.

במקרה זה קל להבין את הטעות שקיימת כאן לדעת ת"ק. ר"י שדורש את טעם הכתוב, ומתיר למלך ריבוי נשים כאביגיל, מניח שהסרת הלב מגיעה רק מריבוי נשים מרושעות. אך ת"ק טוען כנגדו שהתורה אומרת לנו להיצמד לטקסט עצמו שאינו מחלק בין סוגי הנשים. לכן הלכתית אסור להרבות נשים מכל סוג, גם כאביגיל. ומה באשר לטעם? הוא אמנם נכון (שהרי הוא כותב בפירושו), אך לדעת ת"ק כנראה ר"י לא מיישם אותו נכון. גם ריבוי נשים כאביגיל עלול להסיר את

לב המלך מה' ומהעם. עיסוק מרובה בנשים, צדקניות ככל שתהיינה, יש בו משום הסרת הלב.¹⁸

מאותה סיבה, נראה כי הטעם של איסור לקיחת משכון מאלמנה יכול להיות בשל החשש שאתה משיאה שם רע בשכנותיה, ובכל זאת הוא קיים מסיבה כלשהי גם באלמנה עשירה (שהרי הוא עדיין בא במגע עם אותה אלמנה, גם בלי להשיב לה את העבוט בליה).¹⁹ גם שם מה שלא דורשים טעמא דקרא הוא מחשש לטעות ביישום ולא בהכרח בגלל חשש לטעות בעצם הטעם.

בחזרה להבדל בדרך חשיבתם של התנאים החולקים

ראינו לעיל כי יש התולים את המחלוקת האם דורשים טעמא דקרא או לא, בהבדלים כלליים בין צורות החשיבה של ר"י ור"ש. ר"י נוטה באופן אידיאולוגי להתמקד יותר בנגלה, ור"ש, לעומתו, מתמקד דווקא ברובד הנסתר. הדגשנו שהבדל זה אינו נובע מחשש לטעות, אלא זהו הבדל אידיאולוגי. מה שורשו של ההבדל הזה?

אפשר שנוכל כעת לחזור ולראות זאת שוב ברובד יסודי יותר. ר"י סובר שהניסוח של הטקסט הוא מושלם, וכיון שכך אין סיבה להיזקק לטעמים. הוא מציג עמדה פוזיטיביסטית המתנגדת לפרשנות תכליתית. אם הניסוח הוא של הקב"ה, הפרשנות היא שלנו (למעט כאשר התורה פירשה את הטעם). ולכן דווקא הפרשנות חשופה לבעיות יותר מאשר הניסוח של הטקסט עצמו.

מכאן הוא מסיק שבאופן עקרוני אמורה להיות התאמה בין שני המישורים, ולכן אין טעם להיזקק למישור הטעמים, שכן זה מיותר. מאידך, גם אם נוצר הבדל בין הפרשנות הטקסטואלית לבין הפרשנות התכליתית, גם אז לא כדאי להיזקק לתכליות ולטעמים, שכן אם קיים הבדל, אות הוא לכך כי לא פירשנו נכון את הטעמים. ולכן גם אם ישנו הבדל לא כדאי לבסס את הפרשנות ההלכתית על הטעמים אלא על הטקסט.

ר"ש, לעומתו, טוען שחלק מפרשנות הטקסט מבוססת על הטעמים. קביעת

18 וכן כתב ביד רמ"ה על סוגיית סנהדרין שם (כאחת האפשרויות).

19 כך כתב הרמב"ם בפירושו למשנת ב"מ שם. אמנם החינוך במצוה תקצא כתב שלפי ר' יהודה הטעם הוא אחר, מתוך רחמים על האלמנה שליבה שבור.

הנוסח עצמה מבוססת על הנחה זו. כותב הנוסח לקחת בחשבון את העובדה שלא נהיה 'שבויים' של הטקסט, אלא נשתמש גם בטעמים (בפרשנות תכליתית). לכן כאשר ישנו הבדל בין הפרשנות התכליתית לבין הפרשנות הטקסטואלית, ברור שהטקסט אינו מנוסח באופן מדויק, וכותבו הסתמך על כך שאנחנו נשתמש בתכליות ככלים פרשניים, וכך נגיע למסקנה ההלכתית הנכונה.²⁰ אם כן, במוקד הויכוח ישנן שתי גישות אידיאולוגיות, ולא דווקא חששות טעות במובן המקובל. כפי שראינו למעלה, שתי האידיאולוגיות הללו מאפיינות את גישתם של ר"ש ור"י בכלל, והן באות לידי ביטוי גם בסוגיה זו.

דברי הרמב"ם בספהמ"צ לגבי ריבוי נשים למלך

הרמב"ם מונה בלאווין שסג-שסה את שלושת האיסורים על המלך: להרבות סוסים, נשים וממון, ובסופם הוא כותב כך:

וכבר באר האל יתעלה בכתוב טעם שלש מצות אלה, רצוני לומר לא ירבה לו סוסים ולא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו, ובעבור שנודע טעמם וסבתם הגיע בעבורם מהנטיה מהדת מה שכבר התפרסם מספור שלמה עליו השלום עם גודל מדרגתו בידיעה ובחכמה והיותו ידיד יה. אמרו (שם) שיש בזה רמז והערה לאנשים שהם אילו ידעו טעמי המצות כלם יקרה להם הנטיה. כי אם זה השלם בחכמה הגדול במעלה כבר דמה בזה וחשב שאין הפעולה הזאת בהכרח סבה לעבירה ההיא מה יהיה שכל ההמון עם חולשתו. הנה יחשבו בהם ויאמרו כלום היה אסור כך או צוה בכך אלא מפני כך, אני אהיה נזהר מן הדבר שבעבורו צוה במצוה הזאת ולא אשים לב עליה. ואז יהיה נפסד יושר הדת. ולכן הסתיר האל יתעלה טעמם. ואין מהם גם אחת שאין לה טעם ועלה וסבה, אבל רוב הטעמים ההם היה מן הצורך שלא ישיגם שכל ההמון ולא יבינם. והם כלם כמו שהעיד הנביא ואמר (תהלי' יט) פקודי י"י ישרים משמחי לב.

הרמב"ם מביא כאן שהטעם לריבוי נשים (כמו גם סוסים וממון) הוא הסרת הלב,

²⁰ הדברים קשורים לשאלות היסודיות של תורת הפרשנות (הרמנויטיקה), אך אין כאן המקום להיכנס לזה. לסקירה בעברית, ראה ספרו של זאב לוי, הרמנויטיקה, ספרית הפועלים והקיבוץ המאוחד 1986. ראה גם בספרו, הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה, מאגנס 2006.

כפי שאומרת התורה, אף שכפי שראינו להלכה הוא אינו מחלק בין סוגי הנשים. יתר על כן, לשונו של הרמב"ם כאן ממש מזכירה את שיקולו של רבי ישמעאל "אני אקרא ולא אטה", שסבר כי לא יגיע למצב הבעייתי והרשה לעצמו לקרוא לאור הנר. כאן הרמב"ם מתמודד עם טענה דומה שיכולה לעלות אצל המלך, שהוא איש גדול וחשוב, ולכן הוא לא יכשל בעבירה, וכפישהוא מביא כך אמר שלמה: "אני ארבה ולא אסור" (ראה סנהדרין כא ע"ב ומקבילות). על כך אומרת לו התורה כי ריבוי נשים עלול להסיר גם את לבבו של אדם גדול, וזאת, אף אם הנשים הן כשרות וצדקניות.

אמנם בסוף דבריו כאן הוא נזקק לשאלת טעמי המצוות בכלל, ושם כן משתמע שיקול של חשש מטעות או 'לא פלוג'. אולם זו פרשנות לא הכרחית בדבריו, שכן יתכן כי העובדה ש"נפסד יושר הדת" מההיזקקות לפרשנות תכליתית הוא בגלל שהאיסור האמיתי הוא מה שעולה מהטקסט ולא מה שעולה מהפרשנות התכליתית, כדברינו לעיל. כלומר, לא חשש לטעמים לא נכונים, אלא ליישום לא נכון שלהם. שאם לא כן, מדוע לא להיזקק לטעמים שהם ודאי נכונים, כמו במקרה זה שהתורה עצמה כותבת את הטעם?²¹

לסיום, נזכיר את מה שכבר כתבנו לעיל, שאין להסביר את העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא בחשש שאנשים יבואו לחטוא (חשש 'המדרון החלקלק'), כמו שרואים אצל שלמה המלך ור"ש. כאמור, זו יכולה להיות סיבה מדוע לא לגלות את הטעמים לציבור, אבל השאלה ההלכתית האם להסיק מסקנות הלכתיות מהטעמים נוגעת לשאלה מהי האמת ההלכתית, ולא לשאלה מה יעשו עמה אנשים שונים. לכן שיקול זה אינו נוגע למחלוקת האם לדרוש טעמא דקרא.²²

21 החשש הוא שמלכים יישמו את הטעם לא נכון, ויחשבו שריבוי נשים כאביגיל הוא בסדר, או שהם יחשבו אני ארבה ולא יסור לבבי. ואם תנא כר"י 'טעה' בזה (לדעת ר"ש, וכן לדעת ת"ק שכמותו הרמב"ם פוסק להלכה), אז בהחלט יש סבירות לחשוש שגם המלך יטעה בזה. מאידך, אפשר שהסיבה שהתורה בחרה לפרש את הטעם דווקא באיסורים אלה, משום שבהם החשש קטן יחסית, שכן הם ניתנו לאיש אחד בעם שאמור להיות איש מעלה. אם היתה התורה 'מנסה' זאת באיסור הנוהג בכל העם, המכשלה היתה גדולה פי כמה וכמה.

22 ולכן אין להקשות על דברינו מהמפרשים שנימקו כך את הדין של דרישת טעמא דקרא, שכן הם מתייחסים לשאלה האם לעסוק בטעמי המצוות או שמוטב להניח לזה מפני חשש לתקלה, ולא לשאלה האם להסיק מסקנות הלכתיות מהטעמים (=לדרוש טעמא דקרא).

יישוב הקושי הפרשני

כעת נוכל גם להסביר את הקושי הפרשני. שאלנו, אם לא דורשים טעמא דקרא, מדוע התורה כותבת דווקא במקומות אלו את הטעמים? יתכן שהתשובה היא שדווקא במקומות אלו יש חשש לטעות בהבנת הטעמים. אמנם אנחנו לא משתמשים בהם בפרשנות ההלכתית, אבל לתורה בכל זאת חשוב שנבין אותם. אם כן, אלו הם באמת פסוקי טעם בלבד, ואין להם שום תפקיד בספירה הנורמטיבית.

בחזרה לשיטת הרמב"ן

לעיל העלינו ספקות באשר לאפשרות שר"י (והרמב"ן שפוסק כמותו) אינו דורש טעמא דקרא עקב חשש לטעות, על אף שכך נהוג לפרש את שיטה זו. יתכן שגם הוא מסכים להבנת הרמב"ם שאי דרישת טעמא דקרא נובעת מכך שזה מיותר. כלומר, גם לדעתו במקום שיש הבדל בין העולה מהטעם לבין העולה מהטקסט עצמו יש כנראה חשש לטעות ביישום הטעם.

מדוע אם כן דורשים טעמא דקרא כאשר הטעם מפורש? הסיבה היא ששם התורה עצמה מורה לנו לעשות זאת. התורה הניחה שכאן פרשנות טקסטואלית לא תוליך אותנו למסקנה הנכונה, ולכן היא הוסיפה טעם, כדי שנשתמש בו לעיצוב ההלכה בפועל. בשל כך נראה ששיטת הרמב"ן היא שפסוקי הטעם תמיד באים לחדש חידוש הלכתי או להוות ציווי עצמאי.

בנקודה זו הרמב"ן נוטה מדרכו של הרמב"ם (או: ר"י נוטה מדרכו של ת"ק). הוא אמנם יכול להסכים להבנתו את העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא, אבל בהיבט הפרשני הוא לא מוכן לקבל פסוקים שמנוסחים כמצוות ובכל זאת אין להם כל תפקיד במישור הנורמטיבי. לכן הוא רואה בכתיבת הטעם במקומות אלו הנחיה אופרטיבית ליישם פרשנות תכליתית לגביהם. מכאן הוא מסיק שלהופעה של פסוק כזה יש כמעט תמיד השלכות הלכתיות, כפי שראינו בשיטתו לעיל.

למעשה, לפי הרמב"ם אין חשש לטעות בהגדרת הטעם עצמו, אבל לפעמים עלולה ליפול טעות ביישומו. לפי הרמב"ן גם החשש לטעות ביישום אינו קיים, ולכן הוא טוען שניתן להסיק מסקנות הלכתיות מטעמים הכתובים בפירוש בתורה (ולכן

הוא רואה בהם פסוקי ציווי ולא פסוקי טעם). כאשר הטעם אינו כתוב בתורה לפי הרמב"ן לא דורשים את הטעם, וכאן אפשר לתלות זאת בחשש לטעות בשלב איתור הטעם, או בסיבה של הרמב"ם (שאין תועלת בדרישת הטעם, כי זה יוביל לאותן מסקנות).

דברי ר' אברהם בן הרמב"ם

הגענו למסקנה שהעיקרון שאנו לא דורשים טעמא דקרא, לפחות לפי הרמב"ם, אינו מבוסס על חשש מטעות בטעם, אלא על ההנחה שישנה התאמה בין הפרשנות הטקסטואלית לבין הפרשנות התכליתית.

למעשה, הדברים מוזכרים במידה מסויימת בתשובתו של ר' אברהם בן הרמב"ם, בספר מעשה ניסים, סי' ה' ד"ה והנראה (נדפס במהדורת פרנקל לספהמ"צ, עמ' תקנב). הדיון שם מתנהל על דברי הרמב"ם בשורש יא, שם הוא קובע את העקרונות לפיהם אנחנו ממיינים מצוות, ומונים שני חלקים כמצוה אחת או כשתי מצוות (תכלת ולבן בציצית, תפילין של יד ושל ראש, ארבעת המינים וכדו'). ר' דניאל הבבלי הקשה מדוע תכלת ולבן נחשבים כמצוה אחת מכיון שהתורה קובעת שמטרתן אחת: "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי", ולעומת זאת, תפילין לא נחשבים כמצוה אחת, על אף שהתורה קובעת גם לגביהן טעם ותכלית אחת: "למען תהיה תורת ה' בפיך"! ר' אב"ם בתשובתו שם משיב כך:

והנראה לך שמאומרו שהתכלת והלבן מצוה אחת כי תכליתן אחת מתחייב למנות שתי מצוות שלתפילין מצוה אחת כי תכליתן אחת, הרי זה טעות. כי לפי זה יתחייב שכל המצוות שתכליתן אחת מצוה אחת וא"כ תימנינה התרי"ג מצוות במצוות מועטות שהרי כל תכלית מאכלות אסורות והתקדשותם והייתם קדושים. וכמו זה כל תרי"ג מצוה אחת או שתי מצוות, שהרי תכלית כולם האהבה והיראה ככתוב בתורה: "אם לא תשמור לעשות... ליראה את ה'... ואמר עוד 'כי אם שמור תשמרון... לאהבה את ה'". וזה אינו כלום. שהרי אלו שתי מצוות של תפילין חלוקות אע"פ שהן לתכלית אחת ולבן ותכלת מדובקות

משום שהן לתכלית אחת. הלוא תראה שאמרו בפירוש בתפילין שהן שתי מצוות ובלבן ובתכלת ששתיהן מצוה אחת.

ראב"ם בדבריו קובע שאמנם תכלית המצוות הללו היא אחת, אולם תכלית משותפת אינה קריטריון נכון למניין המצוות. נראה שלדעתו, מה שקובע הוא הגדר של מעשה המצוה, כלומר אופן עשייתה, ולא התכלית של המצוה. וזה כדברינו כאן, שהטעם אינו קובע את גדר המצוה, אך לאו דווקא מפני החשש מטעות.

הוא מביא ראיה לדבריו, ואומר שאם היינו מתייחסים למצוות על פי תכליתן, אזי כל המצוות היו נמנות כשתי מצוות בלבד, אהבת ויראת השם, שהרי כל המצוות זוהי תכליתן. יש לשים לב שראב"ם אינו טוען כי זה לא נכון, או שאולי נפלה טעות בראייה שהמצוות כולן מיועדות לאהבת ויראת השם. להיפך, הוא טוען שזו אכן תכליתן של כל המצוות, ובכל זאת יש למנות אותן כמצוות עצמאיות.

בדיק מאותה סיבה טוען הרמב"ם כאן שיש ללכת אחרי גדר המצוה ולא אחרי טעמה, ומסיבה זו לא דרשין טעמא דקרא, לא מחשש לטעות, אלא מפני שהגדר קובע את ההלכה ולא הטעם. אם יש הבדל בין הטעם לגדר, זוהי אינדיקציה לכך שאכן נפלה טעות ביישום הטעם, כפי שראינו בדוגמאות לעיל.

מכניזם נוסף

ראינו שלפי הרמב"ם אי דרישת טעמא דקרא אינה מחשש לטעות בחשיפת הטעם, אלא אולי מחשש לטעות ביישומו. ניתן להציע מכניזם נוסף שיוליך אותנו למסקנה שאין לדרוש טעמא דקרא, לפחות בכמה מן המקרים.²³

ידועה ההבחנה בין מצוות פעולה לבין מצוות תוצאה. לפעמים התורה מטילה עלינו חובות פעולה, ואינה מצווה עלינו את ההימצאות במצב שנוצר מהפעולה. במקרים מסויימים הדבר נובע מכך שאכן רצון התורה אינו בהתקיים המצב אלא בעצם ההשתדלות להשגתו. במאמר לשורש השישי הובאו דוגמאות לכך - מצוות האב למול את בנו ומצוות הטבת הנרות. אולם לפעמים התורה אכן רוצה שנגיע למצב התוצאה הרצוי, אלא שתוצאה זו אינה נתונה בידינו, וכל מה

²³ ראה על כך במאמר מידה טובה לפרשת בראשית, תשסז, בפרק ג. כאן רק נחזור על הדברים בקצרה.

שאנחנו יכולים לעשות הוא רק פעולה והשתדלות להשגת התוצאה הרצויה. נמצא שהתורה מצווה אותנו על הפעולה, על אף שרצונה האמיתי הוא דווקא בתוצאה. בנוסף, אם התורה היתה מצווה אותנו על התוצאה, אזי ההימנעות מהפעולה לא היתה עבירה, אלא רק בגדר כניסה לאונס. לכן התורה הגדירה את הפעולה עצמה כמצוה (וממילא את ביטולה כביטול מצוה), על אף שרצונה הוא בתוצאה.

נראה בקצרה שתי דוגמאות. הראשונה היא מצוות פריה ורביה. שם המעשה וההשתדלות הם בדינו, אבל התוצאה היא בידי שמים. לאדם אין שליטה האם יוליד בן או בת, ואם בכלל. במקרים אלו התורה מצווה להשתדל, וזהו גדרה המעשי של המצוה, אבל טעם המצוה הברור הוא התוצאה הרצויה (הולדת ילדים). זוהי דוגמה למכניזם שבו אין חשש לטעות בטעם המצוה, ובכל זאת המצוה מוגדרת כמצוות פעולה ולא כמצוות תוצאה. גם כאן יש מקום לומר שלא נסיק מסקנות הלכתיות מטעם המצוה (=הולדת ילדים), שהרי בהגדרתה ההלכתית המצוה היא הפעולה ולא התוצאה. במקרה כזה ברור למה התורה לא מתייחסת לטעם המצוה אלא לגדרה, למרות שאין חשש לטעות בטעם.²⁴

דוגמה דומה היא איסורי אכילה וההנאה ממנה. איסורי אכילה הם לכאורה איסורי פעולה ולא איסורי תוצאה, שהרי הנאת האכילה היא תוצאה אבל האיסור הוא על הפעולה. ובכל זאת, ברור שללא ההנאה אין חיוב על איסורי האכילה. בחולין קג ע"ב נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם הנאת גרונו או הנאת מעיו, אבל לכל הדעות דרושה הנאה כלשהי כדי לעבור על איסור אכילה.²⁵

24 יש בנותן טעם להעיר כאן על חידושו של המנ"ח במצוה א (סק"ב סוד"ה והנה אם הוליד בן, וסק"ג ד"ה ופסולי קהל), שקובע כי אין מצוות פריה ורביה בהבאת בן ממזר (גם בלי איסור, כגון ממזר שנושא ממזרת). הוא טוען שלא סביר שהתורה תצווה להרבות פסולים בישראל. לכאורה זוהי דרישת טעמא דקרא. אך במחשבה שניה נראה שלא נכון לראות פרשנות כזאת כפרשנות תכליתית, כלומר דרישת טעמא דקרא, אלא זהו חידוש דין מסברא. המנ"ח לא נכנס לשאלה למה צריך להוליד ילדים ומה טעמה של מצוות פריה ורביה. הוא רק חידש דין נוסף מסברא. ברור שאנחנו עושים שימוש בסברות בהלכה, הן בפרשנות והן בחידושי דינים.

25 ישנה אפשרות שההנאה האסורה היא הנאת מעיו (תוצאת הפעולה), אבל מכיון שזה לא בדינו, התורה אוסרת את פעולת האכילה (שהיא כן בדינו), ואת זה היא מכנה הנאת גרונו. כלומר שהדעה שתולה את האיסור בהנאת גרונו לא מתכוונת להנאה עצמה (כתוצאה) אלא לפעולת האכילה. מכאן יוצאות השלכות הלכתיות מעניינות, שנגזרות מכך שגדר האיסור הוא הנאת גרונו, על אף שטעמו הוא הרצון למנוע הנאת מעיים. ראה סוגיית כתובות ל, לגבי תחב בכוש לתוך פיו, ובראשונים שם.

אם כן, היה עלינו לומר שמי שנהנו מעיו ללא שאכל כדרך אכילה, יעבור איסור לדעת ריש לקיש הסובר הנאת מעיו, שהרי התוצאה השלילית מתקיימת. אבל ההלכה היא שללא מעשה אכילה אין עבירה (כגון אכל חלב חי או כרך בסיב, ראה שו"ת אחיעזר ח"ג סי' סא). הרי שגם כאן טעם המצוה ידוע, ובכל זאת אנו לא נסיק ממנו מסקנות הלכתיות, שכן גדר האיסור הוא הפעולה ולא התוצאה, והגדר ההלכתי הוא שמכתיב את כלי הפרשנות הרלוונטיים.

פרק ז. סמנטיקה וסינטקס: משפט השלמות והנאותות

מבוא

כפי שראינו למעלה, לפחות לשיטת הרמב"ם ההסבר לכך שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא הוא כיוון שאין צורך בכך. הנחת התפיסה הזו היא שבמקרה שאין מגבלות על הניסוח, כלומר שהוא מושלם ואופטימלי, התוצר של פרשנות טקסטואלית יהיה זהה לגמרי לתוצר של הפרשנות התכליתית. מצב מושלם כזה קיים בשני מקרים: 1. טקסט אלוהי (בתורה), שהוא נעלה מעל האילוצים המוכרים לנו כבני תמותה.²⁶ 2. טקסט מתמטי, שמקפיד באופן מוחלט על דיוק הניסוח, ולא מתפשר על כך משיקולים של אסתטיקה, נוחיות וכדו'. בכל צורת ביטוי אחרת יהיה הבדל בין הטקסט כשלעצמו ובין המשמעויות שהוא רוצה לבטא, או מחוסר דיוק לא מודע, או מחמת שיקולי נוחיות ואלגנטיות של הניסוח. בשפה יומיומית מה שחשוב הוא המשמעות והמסר, ולכן יש מקום להתפשר על דיוק בניסוח.

מסיבה זו, בפרשנות משפטית העוסקת בחוק שהוא ניסוח אנושי בשפה קונבנציונלית, סביר להיזקק למתודות תכליתיות. שם הניסוח אינו מתמטי (ויש שיאמרו שאופי החומר עצמו אינו מאפשר ניסוח מדויק). אמנם גם שם יש הדוגלים בצמצום הפרשנות לכלים טקסטואליים ככל האפשר, אולם זה רק מפני חשש לטעויות, או חשש לניצול לרעה של כלי הפרשנות (שהשופט/הפרשן יכפה את עמדותיו האישיות על החוק באיצטלה של פרשנות). בהקשר המשפטי תמיד תהיה זו גישה שבדיעבד, שכן ברור כי הפרשנות הטקסטואלית הפורמלית לעולם לא תקלע לכוונת המחוקק. הסיבה היא שהמחוקק הוא בשר ודם המשתמש

²⁶ אי מגבלותו של הטקסט באה לידי ביטוי למשל במאמר חז"ל (ר"ה כז ע"א): "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע". כלומר, הקב"ה יכול להעביר מסר כפול ואולי אף סותר בו זמנית. ידועה גישתו של הרב מרדכי ברויאר, שדווקא הטקסט האלוהי מכיל בחינות שונות, כלומר מבט מזוויות שונות על אותו מעשה או על אותה מצוה, ולכן עשויות להימצא בו סתירות למראית עין כאשר כל פסוק מבליט בחינה אחרת (ראו מאמרנו במידה טובה, ח"א, פרשת בא). מסקנת גישה זו נראית מנוגדת לדברינו כאן, ויתכן שאז ייוצר צורך בפרשנות שתגשר על הפערים הללו. אך במחשבה נוספת הדברים דווקא עולים בקנה אחד, שהרי אי מוגבלותו של הקב"ה מאפשרת את העברת הבחינות השונות מבלי ליצור פער בתוצאה שבין שתי הבחינות.

בשפה שהיא קונבנציה חברתית (ולא יצירה מתמטית-תיאורטית, ובודאי אינה יצירה אלוהית). ולאידך גיסא, גישה כזו מטילה על המחוקק מעמסה לא פשוטה, להתקרב ככל האפשר ללשון אופטימלית ומדויקת בתכלית, מה שקשה מאד לעשות בתחום המשפטי (להבדיל מהתחום המתמטי שמראש מוגדר להיות כזה). אם כן, בטקסט בעל דיוק מושלם, קיימת ברקע הנחה של התאמה מושלמת בין המישור הטקסטואלי לבין המישור התכליתי (מישור הטעמים). לייבניץ, ובעקבותיו כמה מהפילוסופים האנליטיים של המאה העשרים, שאפו למצוא שפה יומיומית שתהיה מדויקת (שפה פורמלית), אך לא עלתה בידם.

בלוגיקה מתמטית, התאמה זו שבין הנוסח (הסינטקס, הצורה) לבין המשמעות (הסמנטיקה, התוכן) ידועה כ'משפט הנאותות וההלימות'. משפט זה נגזר מהאופטימליות והדיוק של השפה המתמטית, אך הוא גם הביטוי העליון שלהם. לאור דברינו למעלה נוכל כעת לומר שבעולם הפרשנות המקראית (לפחות לשיטת ת"ק והרמב"ם) ההתאמה הזו באה לידי ביטוי בכלל שלא דרשינן טעמא דקרא. כאמור, גישה זו מניחה כי קיימת הקבלה מושלמת בין הטעמים לנוסח. לפי ת"ק הכלל הזה מניח, ואף מבטא, את הדיוק של הניסוח המקראי. בפרק זה נעסוק במשמעותה של ההתאמה הזו, וננסה להבהיר אותה מעט יותר.

מישורי הסבר מקבילים

התופעה עליה עמדנו למעלה היא מקבילות של מישורי התייחסות. ניתן להתייחס לאותה תופעה או עובדה בכמה מישורים שונים, ולדון בה בכל אחד מהם בנפרד, ובמקרה שלנו אף להגיע לאותן תוצאות.²⁷

פרד"ס

מקובל לומר כי קיימים ארבעה מישורי התייחסות למקרא: פשט, רמז, דרש וסוד. כל אחד מהם מסביר את הטקסט במישור שונה, ולפעמים גם בעולם מושגי שונה (במישור הסוד), ובכל זאת כולם אמורים להתלכד במובן כלשהו. לדוגמה, יש סבורים שהאר"י נהג לפסוק הלכה כשיטת הרמב"ם, על אף שקשה לחשוב על

²⁷ תופעה זו נדונה בהרחבה בשער הרביעי של הספר אנוש כחציר, וכאן נביא רק כמה דוגמאות כדי להמחיש את העניין.

פוסק שיהיה רחוק יותר מעולם הסוד והנסתר.²⁸ יתכן שהסיבה לכך היא שאם הרמב"ם פוסק הלכה משיקולי נגלה, אבל עושה זאת בצורה מהימנה ונכונה, התוצאות ההלכתיות יהיו נכונות גם במישור הנסתר.²⁹ ידוע גם לגבי כמה פוסקים (כמו בעל הדברי חיים מצאנז ועוד) שפסקו הלכה רק אחרי שבדקו אותה בנגלה ובסוד גם יחד.

אמנם המגן אברהם (או"ח סי' כה סק"כ) כותב כי בכל מקרה של סתירה בהלכה בין הנגלה לנסתר עלינו לנהוג כשיטת הנגלה (בעלי הנסתר כמובן לא יסכימו לזה),³⁰ ומכאן שתיתכנה סתירות כאלו. מאידך, ידועה שיטת הגר"א שמיאן לקבל את קיומן של סתירות כאלה, ונהג אפילו לדחוק את הפשט כדי להתאימו לנסתר (כמו בסוגיית כיווני המיטה, ראה משנה ברורה סי' ג סק"א ועוד).

המשמעות היא שניתן להגיע לאותן תוצאות הלכתיות עצמן, מתוך שיקולים שונים בתכלית, ואפילו במערכת מושגית שונה לחלוטין. קיימת התאמה בין שתי המערכות הללו, ולכן הן אמורות להניב את אותן תוצאות. גם הדוגמה בה אנחנו עוסקים היא סוג של התאמה כזו. בין המישור הטקסטואלי לבין המשמעויות והתכליות (אמנם שניהם שייכים לנגלה: הסמנטיקה והסינטקס שלו).

28 לא מצאנו מקור לזה, אבל הדבר מובא כאן רק כדוגמה לעיקרון.
29 באורים ותומים (קיצור תקפו כהן סי' קכד) שלל אפשרות לומר 'יקים ליי' כשיטה מנוגדת להלכה שנפסקה בשו"ע וכתב:

קיימו וקיבלו חכמי הדור לשמוע ולעשות ככל האמור במטבע הקצר שו"ע והגהות רמ"א. ולדעתי כי אין ספק כי הכל בכתב ה' השכיל על ידם כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כלל במתק וקוצר לשונם דינים הרבה. ולאין ספק שלא כיוונו להכל, כי איך אפשר לרוב המלאכה, מלאכת שמים שהיה עליהם... רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח. כמו כן, נחלקו השערי יושר והחזו"א בהלכה מסוימת, שבה התבסס הרמ"א על דעת הרמ"ה כפי שהעתיקו הטור, ולאחר שהתגלה כתב היד של הספר יד רמ"ה התברר שלפני הטור היה חסר קטע ההופך את מסקנת ההלכה. בשערי יושר (שער ה פי"א) נטען שיש לשנות את ההלכה, ואילו החזו"א (חוי"מ סי' טו) התאמץ למצוא ראשונים אחרים העומדים בשיטה זו, על מנת להשאיר את פסקו של הרמ"א על כנו. הדברים תואמים באופן כללי את גישתו באגרותיו (אגרת לב) על ההשגחה העליונה המלווה את מסירת התורה, שלכן ניתן להתעלם מגילויי כת"י. ראה מאמרו של מ. אברהם, בין מחקר לעיון - הרמנויטיקה של טקסטים קאנוניים, אקדמות ט.
30 ראה אנציקלופדיה תלמודית ע' 'הלכה', הערה 201 והלאה. לסקירה מקיפה ראה מאמרו של הרב ניר אביב, היחס בין פסיקת ההלכה לתורת הסוד (נדפס בספרו ביכורי אביב ונמצא גם באתר ישיבה).

חוקי הטבע והתיאולוגיה

ידוע הסיפור על ניוטון שישב תחת העץ, וכשנפל תפוח על ראשו הוא שאל את עצמו מה גרם לתפוח ליפול. מכאן הוא הסיק את קיומו של חוק הגרביטציה. ניוטון, כידוע, היה נוצרי-דתי מאד, וסביר שהוא האמין בהשגחת האל על עולמו. לכאורה היה עליו להסתפק בהסבר תיאולוגי, לפיו התפוח נפל על ראשו כעונש על חטא כלשהו שעשה. ובכל זאת, הוא לא הסתפק בכך, ושאל את עצמו גם את השאלה המדעית. אם כן, הוא מתייחס לנפילת התפוח בשני מישורים: התיאולוגי - שם ההסבר הוא עונש על חטא, והפיסיקלי - שם ההסבר הוא הקשר הרופף של הפרי לענף שהחזיק אותו. שני מישורי ההסבר הללו מגיעים לאותה תוצאה עצמה, על אף שלכאורה אין כל קשר ביניהם. אלו עולמות מושגיים שונים, ועקרונות שונים, ובכל זאת הם אמורים להתאים למכלול התופעות בעולם. בה במידה התורה כותבת שאם נעשה את רצון ה' הוא ייתן גשם בעתו ויבול בשדות. אנחנו אמונים על תפיסה מדעית, לפיה הגשם הוא תוצר של תנאים אקלימיים והיבול הוא תוצאה של תנאים בקרקע ובאקלים וכדו'. כיצד שני המישורים הללו מתיישבים זה עם זה? גם כאן ישנו הסבר מדעי והסבר תיאולוגי, ושניהם אמורים להגיע לאותה תוצאה.

כך גם ניתן להבין את התיאורים בתנ"ך. ספרי נביאים הראשונים, למשל, מתארים אירועים לאומיים-מדיניים, מלחמות וכיבושים, הצלחות וכישלונות, ובאופן די עקבי הם מוצגים כשיקוף המצב הרוחני של העם. כאשר המלך הולך בדרכי דוד אביו, הוא יעלה ויצליח ואויביו יכנעו מפניו. כאשר המלך עושה את הרע בעיני ה', יגבר האויב. במקביל למבט הזה, ברור לקורא כי יש פשר גיאופוליטי לכל אירוע כזה, וכי כנראה חייליו של מלך יהודה ידעו להסביר מדוע ואיך הצליחו או נכשלו בקרב. הסברים אלה אינם סותרים את האמונה שהצלחה באה בעקבות עשיית הישר ולהיפך.

פסיכולוגיה ופילוסופיה

אדם חוזר בתשובה. חבריו החילוניים מן העבר תולים זאת במשבר נפשי, או אירועים כאלה או אחרים שעברו עליו. חבריו החדשים (הדתיים) מסבירים זאת

במישור השכלי וההגיוני (הוא גילה את האמת). לעומת זאת, כאשר אדם מפסיק לשמור מצוות המצב מתהפך: חבריו הקודמים (הדתיים) תולים זאת במשברים ותאוות,³¹ ואילו חבריו החדשים מסבירים זאת בהיגיון והתפכחות שכלית. מי צודק אם כן, אלו שתולים את הדבר בפילוסופיה או שמא אלו התולים אותו בפסיכולוגיה? התשובה היא ששניהם צודקים. כל צעד שאדם עושה ניתן לתיאור והתייחסות במישור הפילוסופי ובמישור הפסיכולוגי (אלא במקום שיש דחף לאו בר כיבוש, שאז הפסיכולוגיה משתלטת על הפילוסופיה).

החדר הסיני

דוגמת החדר הסיני הובאה על ידי הפילוסוף הבריטי ג'ון סרל, בספרו נפש, מוח ומדע, בכדי לתאר את היחס בין גוף ונפש. אדם דובר אנגלית יושב בחדר סגור עם שני אשנבים (קלט ופלט). דרך הקלט נכנסות שאלות בסינית שהוא אינו מבין אותן, ודרך אשנב הפלט הוא אמור להוציא תשובות בסינית. לשם כך עומדות לרשותו חביות עם אותיות סיניות, שמהן הוא אמור להרכיב את התשובות. כל אימת שהוא עונה תשובה לא נכונה או לא רלוונטית, הוא מקבל מכת חשמל. אם נחכה מספיק זמן (נניח זמן אינסופי), הוא יתחיל ללמוד להרכיב את התשובות הרלוונטיות לכל סוג שאלה. במצב כזה יוכל אדם לשוחח עמו בסינית, ולחשוב שעומד מולו דובר סינית רהוטה, זאת על אף שהוא עוסק אך ורק במניפולציות של סמלים סיניים, אך אינו מבין מאומה ביחס למשמעותם. זוהי בעצם דוגמה למבחן טיורינג, שהוצע כקריטריון שאמור להכריע מתי המחשב הפך להיות אדם רגיל. טיורינג הציע שאם נעמיד אדם ומחשב בחדרים סגורים,

31 בחברה החרדית מקובל להטיח בפורקי עול שאינם אלא בעלי תאוה וכי אין מדובר בעמדת נגד אמונית-פילוסופית. כך מיוחסת לגר"י מבריסק אמירה על מי שפרק עול מפני הקושיות שיש לו לטענתו על האמונה: אין לו קושיות, יש לו תירוצים. אמנם החזו"א כתב (יו"ד סי' ב סוף אות טז): ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצוין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון.

לדבריו, בזמננו פריקת עול עשויה להתרחש במישור האמוני ולא בהכרח בשל תאוות.

ואדם שלישי ישוחח עם שניהם ולא יבחין מיהו האדם ומיהו המחשב, אזי הגענו למצב בו המחשב הוא כבר אדם חושב.

הבעיה העיקרית במבחן הזה היא חוסר ההבחנה בין סמנטיקה לסינטקס. גם אם האדם לא יוכל להבחין בין האדם למחשב, אין בכך כדי לומר שהמחשב חושב במובן כלשהו. המחשב אינו מבין מאומה ואינו חושב, שכן חשיבה היא עיסוק במשמעות. המחשב מחשב אך לא חושב. הוא עוסק בצורות ועושה מניפולציות על סמלים, אך לא חושב. במצב שהמחשב מגיע לרמה אופטימלית, הוא יוכל לחקות לגמרי את השיח האנושי, ובכל זאת יוותר הבדל מהותי. הסינטקס יהיה זהה, אבל הסמנטיקה תמיד תבחין בין מחשב לאדם (אולי לא ניתן יהיה לראות זאת מבחוץ).

זהו המצב אותו תיארנו למעלה. מנקודת מבטו של המקובל, הרמב"ם עושה 'מניפולציה' על עקרונות ומושגים של נגלה, ומגיע לתשובה הלכתית כלשהי. האר"י מניח שהתוצאה הזו היתה מתקבלת גם אם היינו פועלים דרך המשמעויות של הנסתר, שכן קיימת התאמה בין המישורים. לאותה תוצאה עצמה ניתן להגיע בשתי הדרכים.

בה במידה הדבר נכון ביחס בין הטקסט למשמעויות הגלומות בו. ניתן לפרש את הטקסט במתודות טקסטואליות ולהגיע לתשובה הלכתית מסוימת. ההנחה של הרמב"ם היא שעבור פרשן מיומן ושפה מדויקת, שתי הדרכים יוליכו לאותן מסקנות. לכן אין טעם לדרוש טעמא דקרא. ואם בכל זאת נוצר הבדל, הרי שנפלה טעות במתודה של המשמעויות, שכן באופן אידיאלי הפרשנות הטקסטואלית אינה תלויה בפרשן אלא בכותב (הקב"ה).

בפרק הבא נעמוד על כך שזוהי תמונה נאיבית משהו. גם הפרשנות הטקסטואלית היא תלויה פרשן.

סמנטיקה וסינטקס במתמטיקה ובלוגיקה

נסיים את הפרק בהערה קצרה שתשים את הדברים בקונטקסט רחב יותר. במתמטיקה, במדעי המחשב ובבלשנות, נוהגים להבחין בין סמנטיקה (משמעות) וסינטקס (תחביר) של טענות. הסינטקס הוא המישור המתמטי-פורמלי

(המניפולציות שעושה מי שיושב בחדר הסיני) או התחבירי, והסמנטיקה היא המשמעות של הדברים (מה שעובר במוחו של דובר סינית שעושה את אותו דבר עצמו).

בלוגיקה מתמטית יש משפט שקרוי משפט השלימות והנאותות שבעצם קובע שקיימת התאמה בין הסמנטיקה והסינטקס של מערכות לוגיות מסוימות שמתארות את החשיבה שלנו (כמו תחשיב הפסוקים הלוגי).³² משמעותו של משפט זה היא שהשפה הלוגית מתארת בצורה מדויקת את התכנים שאותם היא באה לבטא. כלומר שאם נעקוב באופן פורמלי אחרי התחביר של הטיעון הלוגי נגיע לאותה תוצאה בדיוק כמו שנקבל משימוש במשמעויות שהיא מבטאת. מה שהצענו למעלה בדעת ת"ק (שכמותו גם פסק הרמב"ם) הוא שמסקנה שנסיק מפרשנות לשונית של התורה (כביכול הסקה תחבירית שמתעלמת ממשמעות הדברים), בעצם חייב להתאים להיסק מקביל שנעשה במישור של המשמעויות והטעמים. ניתן לומר שבעצם יש כאן הנחה בדבר נאותות ושלימות של נוסח המקרא.

32 ראה על כך באתר 'לא מדויק', במאמר משפט השלמות לתחשיב הפסוקים. הוא מסביר ומוכיח שבעקבות משפט זה ניתן להוכיח בצורה פורמלית כל תוכן שנרצה להוכיח מבחינת משמעותו ולהיפך.

פרק ח. ובכל זאת פרשנות תכליתית

מבוא

בפרק זה נסייג את התמונה שהצגנו עד כאן. מההכרעה במחלוקת התנאים עולה לכאורה שישנה התעלמות מוחלטת מהמשמעויות של ההלכה ומטעמיה. בפרשנות ההלכתית אנו פועלים באופן מכני-פורמלי, ומתעלמים מהטעמים לחלוטין. אנו שואלים 'מה' אך לא 'למה'. אך כל לומד יודע שזוהי לכל היותר אשליה נאיבית. כפי שנראה כעת, הטעמים בהחלט משחקים תפקיד חשוב בפרשנות, ולו רק מחמת העובדה שלא ניתן לנטרל אותם לגמרי. אין פרשנות ללא היזקקות לטעמים.

גדר וטעם

בעולם הישיבות מבחינים בין גדר הדין לבין טעם הדין. הגדר הוא הכללי של יישומו והפעלתו של הדין. טעם הדין הוא הסיבה לדין.

לכאורה אמורה להיות התאמה מלאה בין המישורים: הגדר אמור לשקף במדויק את הטעם. כל פרט בהלכה אמור לבטא את הסיבה שיוצרת את ההלכה הזו. כפי שראינו למעלה, לא סביר שהטעם הנכון (אם אין חשש לטעות) אינו משקף את גדר הדין.

אם כן, הפרשנות הטקסטואלית היא מכשיר אפשרי להגיע לגדר תוך דילוג על הטעם. כפי שראינו בתחילת הפרק הקודם, אם הטקסט הוא אופטימלי, כלומר מציג את גדר הדין באופן מדויק, אזי ניתן לחלץ מתוכו את הגדר המדויק בלי להיזקק לטעם. ההיזקקות לטעם, כלומר לפרשנות תכליתית, נובעת מן העובדה שהניסוח של הטקסט הנדון אינו מדויק, כלומר אינו מבטא בדיוק מוחלט את רצונו ואת מגמותיו. כאמור, בטקסט המקראי הדבר לא אמור להתרחש.

הדבר בא לידי ביטוי בגישה הרווחת בבית המדרש הבריסקאי, שלפיה, על הלומד לשאול רק 'מה' ולא 'למה'. שם הדבר אמור לא כלפי המקרא אלא כלפי התלמוד, אבל הגישה הזו מבליעה הנחה של התאמה בין ה'מה' ל'למה'. הם מניחים שניתן לשאול 'מה' בלי להיזקק לשאלת ה'למה'. הנחה זו היא בעייתית יותר, שכן מדובר בטקסט אנושי לא מושלם, שעבר גלגולים רבים, ולכן הנחה זו אינה בהכרח נכונה

ומה באשר למקרא? פעמים רבות, כאשר אנחנו פוגשים במקורות ההלכה פרשנות לא טקסטואלית למקרא, עולה השאלה כיצד דרשו כאן טעמא דקרא, והתשובה היא שזהו הגדר ולא הטעם (ראה דוגמאות בהמשך). גם כאן ההנחה כאן היא שניתן לדבר על גדר הדין בלי להיזקק לטעמו, ובכל זאת להגיע לתוצאה הנכונה. ואמנם בדרך כלל אמורה להיות התאמה בין הגדר לטעם, ולכן אין להבחנה הזו כל השלכה. אבל ישנם מקרים שבהם נוצר הבדל, כמו במקרה של מישכון אלמנה. שם גדר הדין הוא שאין למשכן אלמנה עשירה כמו גם עניה, ובכל זאת טעם הדין הוא שמשיאה שם רע בשכנותיה (בהנחה שגם ר' יהודה מסכים שזהו הטעם. ראה על כך לעיל). אם כן, נוצר כאן פער בין הגדר לטעם. הוא הדין לאיסור ריבוי נשים, שם ראינו שגדר הדין הוא לא להרבות למעלה משמונה-עשרה נשים, מכל סוג שהוא. אבל טעם הדין הוא הסרת הלב, וזה מוליך לכאורה למסקנות שונות. כפי שהסקנו בפרקים לעיל, הדבר נובע ככל הנראה מיישום לא נכון של הטעם (גם אם הוא נכון). מהי הסיבה ליישום השגוי הזה? כמובן מגבלותיו של הפרשן האנושי. הפרשן אינו יכול להסתמך על השלמות של הטקסט ולהניח התאמה מלאה בין הטקסט למשמעויות שלו, שכן גם הוא עצמו מעורב בתהליך. פרשנות שהיא טקסטואלית טהורה פשוט לא קיימת. לעולם, כל פרשנות, מתחשבת גם בשיקולים שבסברא ובטעם. לא ניתן להגיע לגדר רק מתוך הטקסט בטהרתו.³⁴ ניתן לנסח את המסקנה הזו בשתי צורות: אין גדר בלא טעם. ההבחנה בין מתודות תכליתיות לבין מתודות טקסטואליות אינה חדה. לכן גם הגישה הבריסקאית אינה אלא אשליה. לא ניתן לשאול 'מה', בלי להיזקק ל'למה'. כמובן ישנם מינונים וצורות שונות, אבל בניגוד לאשליה הפוזיטיביסטית, אין בנמצא פרשנות שהיא טקסטואלית טהורה (כלומר מנותקת לחלוטין מהפרשן). גם חניך בריסק שחש כי הוא שואל רק "מה", בהכרח מחביא מאחורי תשובתו גם הנחות לגבי ה"למה". אנחנו מכירים דוגמאות למאות של שימוש בטעמים בפרשנות המקרא (גם ההלכתית). כיצד הדבר מתיישב עם העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא? לפני שנחזור לשאלה זו, נבחן כמה דוגמאות.

33 אמנם ראה לעיל הערה 29 שיש גישה המתייחסת לספרות ההלכה כאל כתיבה אלוהית.

34 מה שמחזיר אותנו שוב להרמנויטיקה. ראה הערה 20 למעלה.

דוגמה ראשונה: פטור שן ורגל ברשות הרבים

במשנה (תחילת ב"ק) מובאים ארבעה אבות נזיקין, ובגמרא (ה ע"ב) מתפרטים האבות, וכל אב יש דינים המיוחדים לו. בור פטור בנזקי כלים ואדם, אש פטורה בנזקי טמון, קרן משלמת חצי נזק עד העדאתה, ושן ורגל פטורים בנזקים המתרחשים ברה"ר.

הרי"ף בתחילת ב"ק מביא אגב אורחא טעם לפטור שן ורגל ברה"ר:

ושן ורגל ברשות הרבים פטורין משום דאורחיהו הוא.³⁵

ראשונים נוספים הולכים בעקבותיו, ומסבירים שהפטור נובע מכך שהנזק נעשה תוך כדי הילוכה של הבהמה, ומכיוון שיש רשות לבעלים ללכת עם בהמתו ברה"ר, על הניזק להיזהר עם ממונו שלא ידרס.

הרא"ש מביא את דברי הרי"ף, ומעיר (ראה גם ים של שלמה, ב"ק סי' ג-ד):

תמיה לי, מה הוצרך לפרש טעמא דפטורי משום דאורחיהו הוא? הא

קרא כתיב "ובער בשדה אחר" ודרשינן ולא ברה"ר.

הוא שואל מדוע הרי"ף מביא את הטעם לדין זה, הרי יש לו מקור מפסוק? ברקע הקושיה מונח כנראה העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא, כלומר שהטעמים אינם משחקים תפקיד במגרש ההלכתי. המקור הטקסטואלי מהווה תחליף לטעם, ואפשר ליצור ממנו בלבד את הגדר ההלכתי. אין צורך להיזקק לטעמים.

אחר כך כותב הרא"ש:

ואפשר שבא לפרש טעם הפסוק למה פטרתו תורה ברה"ר לפי שדרכו לילך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד. אבל קרן חייבת ברה"ר אע"פ שדרכו לילך שם דכיון דאיועד ויודע שהוא נגחן הוה ליה למריה לנטוריה (והכי) קי"ל דקנסא הוא כי היכי דלינטוריה לתוריה ונפקא מינה מטעם זה שאם היה עץ ארוך מונח מקצתו ברה"ר ומקצתו ברה"י ודרסה עליו ברה"ר ושברה ברה"י כלים כיון שדרכה לילך ולדרוס עליו פטורין ור' יצחק בר' שמואל לא פירש כן לקמן גבי שור יוכיח שברשות.

הוא מגיע להשלכה הלכתית מהטעם של הרי"ף, במקרה של נזק לממון שמונח ברשות היחיד, אבל הבהמה הלכה כדרכה ברה"ר ובכל זאת הזיקה אותו.

³⁵ ראה בספרו של ג. חזות, קל וחומר ודיו בספרות התנאית, ספריית בית אל, ירושלים, 2016, פרק ג.

כיצד זה עונה על קושייתו? הרי אנו לא דורשים טעמא דקרא, וכיצד הרי"ף מסיק מסקנה הלכתית כזו מתוך דין שן ורגל? על כך מקובל לענות שזהו גדר הדין ולא טעמו הרעיוני בלבד. למעשה, הרי"ף מגדיר שרה"ר האמור בתורה אינו המקום בו התרחש הנזק אלא המקום בו עשתה הבהמה את המעשה. זוהי כמובן עקיפה של הבעיה, שהרי כיצד הגיע הרי"ף לגדר ההלכתי הזה? ברור כי זה נעשה מתוך תפיסה מוקדמת שפטור שן ורגל ברה"ר מבוסס על הסברא שאורחיה ללכת שם. כפי שהערנו למעלה, לעולם הטעם עומד בבסיס הגדר, ולא ניתן להגיע לגדר בלי להגיע לטעם. הרי לנו דוגמה של דרשת טעמא דקרא, כלומר של פרשנות תכליתית.

דוגמה שניה: הגדרת אבות נזיקין

בסוגיה שם בתחילת ב"ק הגמרא דנה מהם התולדות של כל אב ואב. היא מביאה בתוך הדיון ברייתא שמפרטת את תולדות הקרן:

תולדה דקרן מאי היא? נגיפה, נשיכה, רביצה, ובעיטה.

הגמרא שם מקשה על הרשימה הזו:

נשיכה - תולדה דשן היא! לא, שן יש הנאה להזיקה, הא אין הנאה להזיקה. רביצה ובעיטה - תולדה דרגל היא! לא, רגל הזיקה מצוי, הני אין הזיקן מצוי.

הגמרא מניחה שנשיכה היא תולדה של שן, שהרי היא נעשית באמצעות השן, ודוחה זאת באומרה שאב המזיק 'שן' אינו כל מה שנעשה באמצעות השן, אלא רק היזק שכרוך בהנאה (כמו אכילה). לכן נשיכה שאין בה הנאה אינה תולדה של שן אלא של קרן (שעניינה הוא הכוונה להזיק). לאחר מכן הגמרא שואלת מדוע רביצה ובעיטה אינן תולדות של רגל, שהרי הן נעשות באמצעות הרגל? ועל כך היא עונה שאין היזקן מצוי, ורגל היא היזק מצוי.

הנחת הגמרא בתחילה היתה שיש לפרש את אבות הנזק ברובד טקסטואלי גרידא: שן הוא כל מה שנעשה באמצעות השן, וכן לגבי קרן ורגל. המסקנה היא שעלינו לפרש זאת על פי הסברא, כלומר האיפיון הייחודי של כל אב שרלוונטי לדיני נזיקין. הרי לנו שוב פרשנות על פי הטעם והסברא ולא טקסטואלית גרידא

(אמנם גם לא ממש תכליתית, שהרי לא מעורבת כאן תכלית הדין).³⁶

הבעייתיות

שתי הדוגמאות הללו הן שתיים מתוך מאות ואלפים. אנו רואים שהפרשנות אינה נעשית באופן טקסטואלי לגמרי. אם היא היתה נעשית כך היינו מגיעים לאבסורדים. "כי יגח שור איש את שור רעהו" היה מתפרש רק על נגיחה של שור ולא על נשיכה של כלב וכדו', והיינו פוטרים את בעל הכלב שנשך משלומים.³⁷ תופעות אלו מוכיחות את טענתנו למעלה, שלא תיתכן פרשנות טקסטואלית צרופה. תמיד מעורבות במעשה הפרשני גם סברותיו של הפרשן. ובכל זאת, לא ברור כיצד הדבר מתיישב עם הכלל שלא דורשים טעמא דקרא? לכאורה אנחנו רואים שכל הזמן חז"ל דורשים טעמא דקרא.

אפשרות ראשונה: כמה רמות של טעמים

ההסבר המתבקש הוא שהטעמים מתחלקים לכמה רמות שונות. יש טעמים קרובים לפרשנות טקסטואלית, ובהם אנחנו משתמשים. למעשה, אין כל אפשרות לפרש בלעדיהם. אם כן, פרשנות המערבת טעמים ברובד הזה, עדיין נחשבת כטקסטואלית, ואינה מהווה דרישת טעמא דקרא. יתכן שלטעמים אלו נוהגים להתייחס בישיבות כ'גדר' לעומת 'טעם'.

היכן עובר הקו? לא ממש ברור. ובכל זאת, נראה כי קיים בהכרח קו כלשהו שאותו אין לעבור. כעת נציע שתי אינדיקציות שיכולות לסייע להחלטה האם להשתמש בטעם או לא.³⁸

³⁶ יש לציין שהמקרה של שן ורגל הוא חריג. אין טקסט מקראי שבו כתוב "שן" או "רגל". אלו ביטויים בלשון המשנה. בתורה מדובר על "ושילח" (רגל) או "וביער" (שן), שהם הליכה ואכילה ולא רגל ושן כאברים. ועדיין יש כאן הגדרות כלליות לאבות הנזק, והגמרא מפרשת אותן על פי טעמיהן. בדברינו למעלה נקטנו במינוחים "שן" ו"רגל" לצורך הפשטות.

³⁷ לדיון בבעיית הקזואיזם (הסתמכות על מקרים פרטיים במקום על כללים), ראה ספרו של ג. חזות, השיטה המחודשת, כפר חסידים 2012.

³⁸ ישנן עוד כמה כאלה. כל סייג שעולה בראשונים לכלל שלא דורשים טעמא דקרא, נוצר כתוצאה מסוגיה שעושה שימוש בטעמים. כל סייג כזה הוא אינדיקציה נוספת לשתי אלו שמוצגות כאן למעלה. ראה על כך באנציקלופדיה, ע' 'טעמא דקרא'. בנושא היחס והגבול בין גדר וטעם, ראה מאמרו של מ. אברהם סברות תורניות ומעמדן ההלכתי (באתר שו"ת ומאמרים שלו).

טעם ברור ומוסכם

תוספות הרא"ש (ב"מ צ ע"א, ד"ה היתה אוכלת) כותב שבמקום בו ברור כי הטעם הוא פשוטו של מקרא, בודאי דורשים טעמא דקרא. לדוגמה, אסור לחסום שור בדישו, אבל אין איסור אם הבהמה אוכלת ומתרזת (משלשלת) כי החסימה היא לטובתה. הסיבה לכך אינה בהכרח שהוא תופס את הסיבה שלא דורשים טעמא דקרא כחשש מטעות ובמקרה זה הוא אינו חושש מטעות, אלא מפני שטעם כזה הוא טעם קרוב לפשט, ולכן יש רשות להשתמש בו, שכן זה כמו שימוש בפרשנות פילולוגית על אתר (כלומר פרשנות טקסטואלית).

כאשר הפרשנות הטקסטואלית מותירה כמה אפשרויות

לפעמים הפרשנות הטקסטואלית מותירה בידינו כמה אפשרויות פרשניות לגיטימיות. במצב כזה בהחלט יש מקום ללכת אחר טעם המצוה. יתכן שבהתאם לכך נוכל להסביר גם את דברי הרי"ף לגבי פטור שן ורגל. התורה פוטרת את בעל השור כאשר הנזק נעשה ברה"ר. אבל כאן יש מקום להתלבט האם הממון הניזק צריך להיות ברה"ר, או שהשור המזיק הוא שנמצא שם? בדרך כלל שני הדברים קיימים, שכן המזיק והניזק נמצאים באותו מקום. אבל במקרים חריגים, כמו ההשלכה שהביא הרא"ש, שבה קיימת נפקא מינה הלכתית לשתי הפרשנויות. אם כן, במקרה זה הפרשנות הטקסטואלית מאפשרת לנו שני כיוונים פרשניים, ולכן הרי"ף מביא את טעם הדין כדי להכריע ביניהן.

פרק ט. מהו טעמא דקרא: שני סוגי הסבר

מבוא

ראינו שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו בשאלה האם פסוקי הטעם הם פסוקים מסוג שונה מפסוקי הציווי. הרמב"ם סובר שאלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי, כלומר הם קובעים עובדות ולא מטילים חובות. לכן, לפי הרמב"ם פסוקים אלו לא נמנים, מפני שהם אינם שייכים לספירה הנורמטיבית. לעומת זאת, לפי הרמב"ן פסוקים אלו תמיד מחדשים חידוש הלכתי כלשהו, כלומר לדעתו הם אכן שייכים לספירה הנורמטיבית. לפי ר' יהודה, ובעקבותיו הרמב"ן, הציווי האמיתי הוא פסוק הטעם ולא פסוק הציווי הפורמלי. לדוגמה, האיסור על המלך אינו אסור להרבות נשים, אלא איסור להסיר את לבו. ריבוי נשים הוא רק דוגמה ספציפית ליישום בפועל של האיסור הזה. זו המשמעות של דרישת טעמא דקרא במקום שיש פסוקי טעם. לפי הרמב"ם אין דורשים טעמא דקרא גם במקום שהטעם מופיע בפירוש בפסוק. למעשה זוהי מחלוקת בין גישה פוזיטיביסטית להלכה לבין גישה של משפט טבעי.

בפרק זה ננסה להבין את המחלוקת הזו, ונעמוד על כמה הבחנות דקות דרך דיון בשני גוונים של המושג 'הסבר' במדע, ובמשמעויותיהם.

טעמים וסייגים: העמדה על המוכר

כאשר בוחנים את הסוגיות העוסקות בטעמא דקרא, מגלים שהטעמים תמיד מסבירים את האיסורים כסייגים.³⁹ כך גם במקומות שבהם התורה עצמה מציינת את הטעמים. לדוגמה, "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". איסור מישכון אלמנה מתפרש כחשש שמא ישיאה שם רע בשכנותיה, וכן עוד על זו הדרך. כאשר מנסים לחשוב מה בכלל יכול להיות טיבו של טעם למצוה, קשה להעלות על הדעת טעם שלא יציג את האיסור כסייג. טעם הוא תמיד אמירה מה יקרה אם נתיר לעשות מעשה כזה, והצבעה על בעיות שייגרמו מכך. אולי ישנה גם אפשרות

³⁹ מסקנה זו עלתה בעבודתם של תלמידים לשעבר בישיבת ההסדר בירוחם (מחזור ב), ר' נתנאל שלם ור' נועם קריגמן. וראה בלקח טוב לר' יוסף ענגיל, כלל ח, שדן בשאלה האם יש סייג בדאורייתא.

לטעם שלא יהיה סייג אלא תוצאה של המעשה, ובמקרה זה הטעם נובע מראיית המצוה כאמצעי להיווצרות או למניעת התוצאה העובדתית.

אם כן, ברגע שאנחנו מחפשים טעם למצוה, הרי כבר קבענו בזה שאנו רואים את המצוה כסייג או אמצעי למשהו אחר, שהוא בתחום העובדתי.⁴⁰ מכאן עולה מכניזם של הסבר שבו אנחנו משתמשים בתחום טעמי המצוות: העמדה על המוכר. משמעות הדבר היא שישנה עובדה מוכרת ומקובלת, והמצוה, כלומר הנורמה, מוסברת בכך שמעבר עליה עלול להביא לתוצאה עובדתית בעייתית, או קיומה עשוי להביא לתוצאה מבורכת. כך למשל ריבוי נשים (=איסור, נורמה) מביא להסרת הלב (=עובדה), ולכן הוא נאסר.

טעם כהכללה תיאורטית: העמדה על הבלתי מוכר

דומה כי ישנה עוד אפשרות אחרת, לסוג שונה של טעמים למצוות, והוא הסבר באמצעות עיקרון כללי. אסור לעשות מעשה פלוני מסוים בגלל איסור לעשות סוג כולל כלשהו של מעשים.

אנו מכירים הסברים כאלה גם בהקשר המדעי. בפיסיקה אנחנו מסבירים את נפילתו של חפץ מסוים לכדור הארץ באמצעות העיקרון הכללי הקובע שכל העצמים בעלי המסה נופלים לכדור הארץ. זהו הסבר של מקרה פרטי באמצעות חוק כללי.

בלשונו של פילוסוף המדע קרל המפל, זוהי הסכימה הדדוקטיבית-נומולוגית של הסברים. לפי הסכימה הזו, אנחנו מחפשים הסבר למצב או אירוע נתון במונחי עיקרון כללי (=נומוס, חוק ביוונית) שממנו ניתן יהיה לגזור את המקרה הפרטי הזה בכלים דדוקטיביים.

ניתן לשאול, גם בהקשר המדעי וגם בהקשר הלכתי, באיזה מובן יש כאן בכלל הסבר? אנו מסבירים מקרה פרטי על ידי עיקרון שהוא לא בהכרח יותר ברור ממנו, אלא רק יותר כללי ממנו. אם ההסבר בסעיף הקודם הוא בבחינת העמדה של הלא-מוכר (הנורמה החדשה) על המוכר (העובדה), הרי שמכניזם ההסבר שבכאן הוא העמדה של המוכר על הבלתי מוכר (ובלשון התלמוד, תלי תניא בדלא

40 היחס בין נורמה לעובדה יידון ביתר הרחבה במאמר לשורש השמיני, שם נעסוק בפרסקריפציה ודיסקריפציה של פסוקי נורמה.

תניא). כל עוד אנחנו יודעים את העובדה הפרטית ולא את החוק הכללי, ואנחנו מסיקים את החוק הכללי ממנה, הרי העמדנו את המוכר (העובדה בה צפינו) על הלא-מוכר (החוק הכללי).

מדוע מכניזם כזה נחשב כהסבר? כאשר הוא לוקח משהו מוכר ומעמיד אותו על מה שאינו מוכר, האם כעת אנחנו מבינים את האירוע המוסבר בצורה טובה יותר? לכאורה לא. להיפך, רק הרחבנו את תחום אי הידע שלנו למכלול שלם של מקרים.⁴¹

משמעותו של המכניזם הזה: מעמדן של תיאוריות כלליות

בספר את אשר ישנו ואשר איננו, נדון נושא זה בהרחבה, ונשאלות שם שתי שאלות: 1. כיצד אנחנו מגיעים אל התיאוריה הכללית מתוך המקרים הפרטיים?

2. באיזה מובן היא מסבירה את המקרים הפרטיים?

מוצגות שם שתי גישות עקרוניות ביחס לבעיות הללו:

א. הגישה האנליטית - לפיה ההסבר הכללי אינו אלא הכללה שלנו לצרכי נוחיות. אין בו כל מידע על העולם, והוא אף אינו מתיימר לטעון משהו על העולם שמחוצה לנו. לפי גישה זו אין באמת במציאות כוח גרביטציה. זו אינה אלא פיקציה נוחה שמשמשת אותנו לתיאור אוסף העובדות הפרטיות בהן פגשנו. הקריטריון שלנו לבחירת תיאוריה כללית הוא האלגנטיות שלו, ותו לא. אנחנו לא מחפשים את התיאוריה הנכונה אלא את זו הנוחה והיעילה והאלגנטית.

ב. הגישה הסינתטית - לפיה יש לנו אמצעים להגיע לחוק הכללי מתוך המקרים הפרטיים (בפנומנולוגיה של הוסרל מתייחסים למקרים הפרטיים כהשתקפויות שקופות שדרכן אנחנו מביטים על החוק הכללי). לכן החוק הכללי הוא טענה שמכילה מידע על העולם. לדוגמה, חוק הגרביטציה אינו רק חוק אלא גם כוח. כלומר מתוך המקרים הפרטיים אנו מסיקים שישנו כוח שנוצר מאינטראקציה בין כל שני גופים בעלי מסה. מאותה סיבה, החוק הכללי הזה גם מהווה הסבר למקרים הפרטיים שנגזרים ממנו, שהרי אם יש כוח כזה אזי ברור שכל גוף ייפול (=יימשך) בגללו לכדור הארץ. אם כן, אמנם

41 ראה בספרו של ג. חזות, השיטה המחודשת, הסבר למעבר מפילולוגיה לעקרונות המופשטים.

לא ידענו את החוק הכללי לפני כן (הוא היה בלתי מוכר), אך משעה שהוא נודע לנו הוא אכן מהווה הסבר למקרים הפרטיים שראינו (כל מיני גופים שנפלו לכדור הארץ). כעת אנחנו מבינים את הסיבה לנפילה.

ישנם גם הסברים שנעוצים בתכלית ולא בסיבה, ובדרך כלל כאלו הם ההסברים בתחום טעמי המצוות. גם שם יש מקום לחלק בין העמדה על המוכר ועל הבלתי מוכר. החוק הכללי יכול להיות חוק שמתווה את התכלית לאירוע או הציווי המוסבר, והוא יכול להיות ידוע או בלתי ידוע.

שתי תפיסות לגבי הסרת הלב

לאור דברינו אלו ניתן להתייחס לפסוק שאוסר ריבוי נשים מחמת החשש להסרת הלב בשתי צורות:

1. העמדה על המוכר: ברור שאסור להגיע למצב שהלב יוסר. האיסור על ריבוי נשים מוסבר בכך שהוא עלול להביא את המלך למצב כזה. העובדה מסבירה את הנורמה.

2. העמדה על הלא-מוכר: מתוך האיסור להרבות נשים אנו מסיקים שיש עיקרון כללי שאסור להגיע למצבים שלב המלך יוסר. כאן גם העיקרון הכללי הוא נורמה, ולא עובדה.

לפי התפיסה הראשונה הסרת הלב היא קביעה שבעובדה. ממנה נגזרת הנורמה שאין להרבות נשים. לעומת זאת, לפי התפיסה השנייה העיקרון של הסרת הלב אינו עובדה אלא הוא בעצמו נורמה. זוהי הכללה של הנורמה הפרטית של ריבוי נשים, והנורמה הפרטית ניתנת להיגזר בדדוקציה מן הנורמה הכללית הזו.

לפי התפיסה הראשונה האיסור הוא הציווי ולא הטעם, ולו רק מחמת העובדה שהטעם הוא פסוק עובדתי ולא נורמטיבי. ואילו לפי התפיסה השנייה האיסור הוא ה'טעם', שהרי הטעם אינו עובדה אלא גם הוא נורמה אלא שהיא כללית, ולכן יש לראות אותו כציווי האמיתי.

התמונה הזו נכונה גם במקרים שבהם הטעמים אינם כתובים בפסוק. לדוגמה, במישכון אלמנה ר"ש דורש טעמא דקרא, שכן לדעתו הטעם הוא הציווי. אמנם הוא אינו מופיע בפירוש בתורה, אבל אנחנו מבינים מתוך הציווי את

העיקרון הכללי, ולכן אנחנו גם מסיקים ממנו מסקנות הלכתיות. ר"י חולק עליו, ולדעתו כשהטעם אינו מופיע בפירוש יש חשש שטעינו בהכללה. אבל כשהטעם כן מופיע אין חשש כזה, ולכן לדעתו במצב כזה אנחנו כן דורשים טעמא דקרא.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

לפי הרמב"ם הטעם אינו מוסיף מאומה על הציווי עצמו. די ברור שהוא אינו רואה את הטעם כנורמה כללית (כאפשרות 2 לעיל), שהרי אם היא היתה כזו, ההלכה היתה משתנה באופן משמעותי (מתרחבת). לדוגמה, אם הטעם באיסור ריבוי נשים היה נראה לרמב"ם כנורמה כללית (ולא כתוצאה עובדתית), אזי היה איסור על המלך להגיע לכל מצב של הסרת הלב, ולא דווקא בדרך של ריבוי נשים.

לכן נראה שהרמב"ם רואה בפסוק הטעם הנמקה שבעובדה לאיסור, אבל האיסור הוא הציווי עצמו. זאת לא מחמת חשש לטעות בגזירת הטעם, שהרי הרמב"ם אינו דורש טעמא דקרא גם כאשר הטעם כתוב בפירוש בתורה. הסיבה היא שהטעם אינו שייך לרובד הנורמטיבי, והוא גם אינו מחדש מאומה להלכה ביחס למה שעולה מהפרשנות הטקסטואלית. הוא רק מסביר אותה ותו לא. לכן הרמב"ם אינו חושש מטעות ביחס לטעם, שכן הוא פחות או יותר חופף לציווי ולא רחב ממנו (כמו שיוצא בתפיסת ההכללה הנורמטיבית).

אם כן, הרמב"ם מבין את היחס בין טעם לנורמה כבאפשרות 1. לעומת זאת, הרמב"ן תופס את היחס הזה לפי אפשרות 2, ולכן הוא סובר שתמיד ישנה השלכה הלכתית לפסוק הטעם. הוא רואה אותו כנורמה, ולכן אם היתה כאן סתם כפילות לא היה טעם לכתוב אותה שוב.⁴²

42 ראה מאמרנו לשורש השני, שם אנחנו עומדים על הבדל בשיטותיהם הפרשניות של הרמב"ם והרמב"ן, וניתן לראות שם תפיסות דומות. הרמב"ם רואה את כלי הדרש ככלים אנלוגיים שמרחיבים את מה שכתוב במקרא, ואילו הרמב"ן רואה אותם ככלים אינדוקטיביים שחושפים רבדים כלליים יותר שאף הם מצויים במקרא. בעיני הרמב"ן, הדרשה: "את ה' אלוהיך תירא" - לרבות תלמידי חכמים, חושפת שביסוד הציווי מונח איסור רחב יותר (לירוא מכל מה ומי שקשור לתורה), שממנו נגזרים הציוויים הספציפיים (לגבי הקב"ה ולגבי ת"ח). ואילו הרמב"ם רואה את הריבוי הזה כאנלוגיה: התורה עצמה מצווה על יראת ה' בלבד, ולא על יראת ת"ח. מורא ת"ח הוא איסור שנלמד על ידי חכמים באנלוגיה, אך הוא אינו נחשב ונחשף בתוך התורה עצמה. דומה כי זוהי מחלוקת מקבילה למחלוקת שאותה פגשנו כאן, ואכ"מ.

הערה על קושיית הרמב"ן

למעלה הזכרנו שהרמב"ן בהשגותיו מקשה על הרמב"ם שהוא עצמו מונה את "ולא יחללו" של כהן טבול יום שעבד (ל"ת עו), על אף שהלאו הזה נלמד מפסוק שהוא פסוק טעם ולא פסוק ציווי.

אך כעת נוכל להבין שהרמב"ם אכן לא מונה את העובדה שהעבודה מתחללת, אלא רק את האיסור (=הנורמה) של טבול יום לעבוד. התחללות העבודה היא עובדה שמשמשת כטעם לציווי, אך זה אינו האיסור עצמו.

הרמב"ן, לעומת זאת, תופס את "ולא יחללו" כניסוח של עיקרון נורמטיבי (איסור, במקרה זה) כולל. בדיוק כמו שבמקום לומר שאסור לקחת כופר לנפש רוצח, התורה אומרת שאסור לטמא את הארץ. אין כאן אמירה על המציאות שהארץ אכן טמאה, אלא ישנו כאן איסור כללי על סוג של מעשים אשר מטמאים את הארץ. הרמב"ן אינו מבין זאת כתיאור מציאות של טומאה בארץ, אלא כאמירה חריפה הקובעת שלא ראוי לעשות דברים כאלו.

מכיוון שהרמב"ן אינו רואה בפסוקי טעם קביעת מציאות אלא נורמה (כללית), הוא אינו מבחין בין שני המישורים הללו, ולכן הוא מקשה על הרמב"ם מדוע הוא מונה זאת. אבל הרמב"ם גם הוא הולך כאן לשיטתו, והוא מבין שזו אינה אלא עובדה שמהווה טעם לאיסור. את העובדה הוא אינו מונה, אבל את הנורמה שנגזרת ממנה - בהחלט כן.

שאר מחלוקות הרמב"ם והרמב"ן והשלכותיהן

כפי שראינו, הרמב"ן גם אינו מקבל את הטענה שהתורה מביאה טעמים שאין להם נפ"מ הלכתית מעשית. הדבר נובע משיטתו שהטעם הוא רק ניסוח באופן אחר (כולל יותר) של מה שמופיע באיסור עצמו. אין טעם להכללה שאינה מחדשת מאומה. האם נקבל כהכללה את החוק המדעי שעצם פלוני נפל לכדור הארץ? זוהי העובדה אך זו אינה ההכללה שביסוד העובדה הזו. להכללה יש ערך רק אם היא מחדש משהו מעבר לעובדות הפרטיות שנגזרות ממנה.

לעומת זאת, הרמב"ם טוען שפסוקי הטעם הם תיאורים של בעיות במציאות שנגרמות כתוצאה מן העבירות על האיסורים הללו. לכן בהחלט סביר שהתורה

תביא אותם, כדי להסביר לנו את ההשלכות של מעשינו, גם אם אין להם כל נפק"מ הלכתית. אין כאן חזרה, שהרי אלו פסוקי עבודה והמצוות הן פסוקי ציווי. לפי הרמב"ן שני הסוגים הם פסוקי ציווי, ולכן זוהי כפילות.

ת"ק טוען שאמנם "ולא יסור לבבו" הוא טעם לאיסור ריבוי נשים, אולם אנו לא מסיקים ממנו כל מסקנה מעשית, שהרי אין הבדל מעשי בין הטעם לאיסור [=לגדר]. למרות זאת, הפסוק איננו מיותר, שהרי הוא מגלה לנו אינפורמציה נוספת על המציאות: ריבוי נשים (גם צדקניות) מביא להסרת הלב.

הבדל זה גם מסביר מדוע לפי הרמב"ם אין חשש שהטעם לא יהיה נכון. הגדר הוא אינדיקציה לנכונות הטעם. אם אכן ישנה התאמה בין הטעם לגדר האיסור, אות הוא שהטעם נכון. לפי הרמב"ן, לעומת זאת, הטעם הוא הכללה של האיסור הזה לכלל עיקרון כולל. כמו בהכללות מדעיות יכולות ליפול בהכללה כזו טעויות, שהרי יש כמה וכמה דרכים להכליל קבוצה של עובדות פרטיות. לכן ישנו חשש שהטעם אינו נכון, וממילא לא דורשים טעמא דקרא. מסיבה זו, במקומות שהתורה עצמה כתבה את הטעם אין חשש כזה, ואכן אנו דורשים אותו.

לפי הרמב"ם לא דורשים טעמא דקרא גם במקומות שהתורה גילתה במפורש את הטעם, מכיון שהנחתו היא שבכל המקומות אנחנו יודעים את הטעמים לאשורם, אלא שאין כל הבדל בינם לבין הגדר ההלכתי, ולכן אין משמעות לדרשת טעמא דקרא, וכמו שנתבאר לעיל.

פרק י. סיכום

הגדרנו את גישת הרמב"ם לפסוקי הטעם כפסוקי חיווי שאינם תורמים למישור הנורמטיבי, לעומת תפיסת הרמב"ן שרואה שטעמים אמירה בעלת משקל נורמטיבי המגדיר את הציווי הקודם או עומד כציווי עצמאי. עיון במחלוקת התנאים בסוגיית דרישת טעמא דקרא העלה שלדעת הרמב"ם יש שלוש דעות במקרים שהתורה פירשה את הטעם, ולא שתיים בלבד כהבנה הפשוטה שבה הלך הרמב"ן. שלוש הדעות 'מכסות' את כל האפשרויות הפרשניות בשאלה מהו העיקר: הציווי, הטעם, או שניהם. הרמב"ם נוקט באופן עקבי שיש לגזור את ההלכה אך ורק מהציווי. לאחר ששללנו אפשרויות לנימוק שלא לדרוש טעמא דקרא, נימקנו זאת בכך שהטקסט המקראי הוא מושלם ולכן לא תיתכן היווצרות של פער בין הפרשנות התכליתית לפרשנות הטקסטואלית, ומשכך מיותר להביא בחשבון את הטעם, שכן התוצאה לא תשתנה. הרמב"ן נקט עמדה פרשנית הטוענת שיש מקומות שבהם התורה קוראת לנו לעיין בטעם ולגזור ממנו משמעות.

ראינו דיון מקביל גם בדיני דרבנן, למרות היותם מנוסחים בשפה אנושית, באיזו מידה אנו מתחשבים בנימוקי הגזירות. ולאחר מכן בדקנו מקבילות למצב של כמה מישורים המתכנסים לאותה תוצאה.

סייגנו את ההתעלמות מטעם הדין, כשראינו שלא ניתן באמת לפרש את ההלכה ללא הזדקקות לטעם, ועל כורחנו שהשפעה כלשהי קיימת. ולבסוף ראינו שאם הטעם חושף 'עובדה' המנמקת נורמה הרי שהוא אינו חלק מהשיח ההלכתי עצמו והוא ניצב במקביל אליו (גישת הרמב"ם). אבל אם הטעם הוא הכללה נורמטיבית, הרי הוא ניצב באותו מישור והוא מהווה חלק מהשיח ההלכתי (גישת הרמב"ן).

השורש השישי:

שהמצוה שיהיה בה עשה ולא תעשה ראוי למנות עשה שבה עם

מצות עשה ולא שבה עם מצות לא תעשה

דע שהדבר האחד יהיה בו עשה ולא תעשה על אחד משלשה פנים. אם שיהיה מעשה מן המעשים מצות עשה והעובר עליו יעבור על מצות לא תעשה, כמו שבת ויום טוב ושמטה שעשיית מלאכה בהם מצות לא תעשה (רכ-רכג שכ-שכט) והמנוחה בהם מצות עשה (קלה, קנד, קס, קסב-קסז) כמו שיתבאר. וכן תענית צום כפור מצות עשה (קסד) והאכילה בו מצות לא תעשה (קצו). ואם שיהיה לאו שקדמו עשה, כמו אמרו באונס ומוציא שם רע (דברים כב, יט; שם, כט) "ולו תהיה לאשה" והיא מצות עשה (ריח-ריט) ואמר אחר כן (שם) "לא יוכל לשלחה כל ימיו" וזו מצות לא תעשה (שנח-שנט). ואם שיהיה לאו קודם ואחר כן ינתק לעשה, כמו אמרו (דברים שם, ו-ז; ל"ת שו וע' קמח) "לא תקח האם על הבנים" ואחר כן "שלח תשלח את האם".

וכל מין מאלו ראוי שיימנה עשה שבו בכלל מצות עשה ולא שבו בכלל מצות לא תעשה. כי בבאור אמרו חכמים בכל אחת מהן שהן מצות עשה ומצות לא תעשה. והרבה פעמים יאמרו "עשה שבה" ו"לאו שבה". והוא דבר מבואר שענין הציווי בהם זולת ענין האזהרה, ושניהם שני ענינים נבדלים, צוה באחד מהם והזהיר מן האחר. ולא טעה בשורש הזה שום אדם.

ההבדל בין לאוין לעשין

פרקים בלוגיקה נורמטיבית (יחסים לוגיים בין סוגי מצוות ונורמות)

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. המחלוקת הבסיסית

דברי הרמב"ם בשורש

שלושת סוגי הכפילות

האם לאו ועשה נחשבים ככפילות?

שיטת רס"ג והסמ"ק

טיעונו של הריפ"פ

ג. בין עשה ללאו: פנומנולוגיה ראשונית

מבוא

בחזרה לדברי הריפ"פ על שיטת רס"ג

בעיות בשיטת רס"ג והרמב"ם

תפיסה ביצועית ותפיסה לשונית

חלקיותו של התיאור הנ"ל

הבחנה מהותית בין לאו לעשה: שיטת הרמב"ם וסיעתו

הבחנה מהותית בין לאו לעשה: שיטת רס"ג וסמ"ק

הקריטריון של רס"ג

ד. בין מצוות עשה למצוות לא תעשה: פרק בלוגיקה של נורמות

בעיה לוגית

'מקל' ו'גזר'

מהרעיון ליישום

מהרעיון ליישום: נפק"מ של תוצאה

מהרעיון ליישום: מצבי אונס וספק

הבהרה על טיבה של השלילה: יחסים לוגיים בין נורמות

דברי הרמב"ם בפרשת יתרו: יחס בין בסיסי לגבוה

הערה מדברי בעל התניא באגרת התשובה

היחס לרצון ה'

ה. כפילות של לאו ועשה: סוגיית קידושין

מבוא: הקשר לשורש התשיעי

סוגיית קידושין על כפילות בין עשה ללאו

שיטת התוספות

ושוב, נפקא מינה של תוצאה

- שיטת ר' יוסף מארץ ישראל
השוואה לשיטת רס"ג
שיטת הרמב"ן : לאו שתומך בעשה
שתי הבנות אפשריות בדברי הרמב"ן
יישומים : האכלת קטנים ביו"כ וצדקה
עיון נוסף בדברי הרמב"ן : הקשר בין קו"ע לבין מצוות עשה
משמעות היחזוק' לשיטת הרמב"ם ולשיטת הרמב"ן
יישוב קושיות הריפ"פ
הערה על חידושו השני של הרמב"ם
סיכום שיטות הראשונים ביחס להבחנה בין לאו לעשה ובשאלת הכפילות
- ו. היחס בין החלוקה קו"ע-שוא"ת לבין החלוקה עשה-לאו
מבוא
עוד הפשטה : 'קו"ע' ו'שוא"ת' במשמעות רחבה יותר
השלכות
עקירת דבר מן התורה : הוכחה מדברי הרשב"א בר"ה
כבוד הבריות : קונד"ס וקה"י
הקשר בין שתי השאלות, וביניהן לנדון דידן
הפשטת המושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע'
הערה קצרה על דברינו במאמר לשורש הרביעי
- ז. מצוות חיוביות וקיומיות
מבוא
מצוות חיוביות וקיומיות : הגדרה
הקושי לענייננו
אספקט נוסף בהבחנה בין לאו לעשה : הלכה וחוק
ההבדל בין מצוות עשה חיוביות וקיומיות
האם יש הבחנה מקבילה בין לאוין קיומיים וחיוביים?
ח. הקשר בין שלושת סוגי הצירוף של עשה ולאו בשורש
מבוא
הסוג הראשון : חפיפה מלאה
הסוג השני : עשה מקדים
הסוג השלישי : לאו מקדים
סיכום והוכחה נוספת להבנה התכליתית
- ט. סיכום
נספח : לאו הבא מכלל עשה

פרק א. הקדמה

מאמרנו זה עוסק בעקרונות ששייכים לקטגוריה השלישית מתוך החמש שהגדרנו בהקדמת הספר: שורשים הנוגעים לסילוק כפילויות. שורש זה מגיב לשורש התשיעי¹ הקובע את העיקרון הבסיסי שאין למנות שתי מצוות בעלות תוכן חופף, כאן בשורש השישי קובע הרמב"ם סייג לעיקרון ההוא: כאשר יש לאו ועשה שהם בעלי תוכן חופף, אין בכך כפילות ויש לכלול את שניהם במניין המצוות: הלאו במניין הלאוין והעשה במניין העשין.

נזכיר כי השורש הזה הוא היחיד מכל השורשים שקובע עיקרון פוזיטיבי של מניה, שיש למנות סוג של מצוות שאותן היינו חושבים שלא למנות. כל שאר השורשים עוסקים בעקרונות של אי-מניה.

על אף קביעתו של הרמב"ם כי אינו מכיר מי שטעה בשורש זה, אנו נראה כי הוא שנוי במחלוקת בין הראשונים. רס"ג והסמ"ק חולקים על הרמב"ם ביסוד שקבע בשורש הזה. בהמשך הדברים נראה כי מחלוקת זו נוגעת בהיבטים מטא-הלכתיים יסודיים: הבנת ההבדל בין עשין ללאוין, והגדרת סוגי מצוות שלכאורה מערבים היבטים שונים של לאוין ועשין (כמו לאו שאין בו מעשה, לאו הבא מכלל עשה ועשה שמתקיים בשב ואל תעשה).

אהרן שמש, במאמרו 'לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה' (תרביץ עב, חוברת א-ב, תשס"ג. להלן: שמש), עומד על שתי משמעויות העולות בספרות התנאים לגבי ההבחנה בין לאו לעשה, אותן הוא מכנה: 'המשמעות הלשונית' ו'המשמעות הביצועית'. כפי שנראה, לכאורה היה מקום לחשוב שהבחנה זו ממשיכה גם הלאה לתקופת הראשונים, אך לאחר שנעמיק יותר בשורשיה, במשמעויותיה ובהשלכותיה, נראה כי ההלכה הכריעה בצורה ברורה לטובת הגישה העומדת בבסיס גישת המשמעות הלשונית (אולם לא הגישה הלשונית כפשוטה).

המאמר עוסק בהבחנות דקות בין מצבים שנראים על פניהם זהים. כדי לחדד את

1 קשה לתת הסבר מדוע הרמב"ם סידר את שורשיו דווקא בסדר שבחר, אך כאן השאלה עולה ביתר שאת: מדוע הרמב"ם הקדים את המאוחר וקבע הרחבה זו בשורש לפני שלימד את העיקרון הראשוני שמופיע רק בשורש ט?

ההבדל בין לאוין לעשין

הדברים נזקקנו לכמה הבחנות לוגיות (בעיקר כאלו שנוגעות לפעולת השליחה) שילוו אותנו במהלך הצמתים של הטיעון.² אנו ממליצים ללומד להשתמש בהגדרות שלנו (שפרק ד) בכל נקודה בה הוא מאבד את הרצף. למיטב הבנתנו, כלים אלו נחוצים ושימושיים להבנת הסוגים השונים של המצוות והיחסים העדינים ביניהם.

זהו עניינו של התחום אותו כינינו בכותרת המאמר 'לוגיקה נורמטיבית', ואנו נצביע על קווים ראשוניים לדמותו. תחום זה דורש עוד פיתוח, וככל הידוע לנו כמעט לא עסקו בו באופן ישיר ומפורש עד עתה.

לאחר שנציג בפרק ב את דברי הרמב"ם ואת החולקים על העיקרון שבשורש ונקשה על ההיגיון שבבסיסו, נבחין מחדש בפרק ג בין מצוות עשה למצוות לא תעשה ונעמוד על החילוק המהותי ביניהן. בפרק ד נמחיש את ההבדל הזה בשורה של נפק"מ לוגיות והלכתיות. בפרק ה נרחיב בשיטות הראשונים השונות בשאלת הגדרות הלכתיות של לאו ועשה חופפים, נראה הבדלים בין מקרים שונים ונמצא לכך גם נפק"מ מעשיות. פרק ו יציב שתי חלוקות: לאו - עשה, וקום עשה - שב ואל תעשה, וידון במידת הזהות ביניהן, ופרק ז יעסוק בהגדרת מצוות עשה חיובית, שהיא בעצם כעין דרג ביניים בין לאו לעשה, אך למעשה זהו עשה לכל דבר ועניין. בפרק ח נשוב לחלוקה שהציב הרמב"ם בשורש ונבאר את הסוגים השונים על פי מסקנותינו. הרמב"ם בהשגותיו אינו מתייחס ישירות לדברי הרמב"ם בשורש מכיוון שהם מוסכמים על בה"ג ועליו עצמו, אולם הוא מעלה דיון אודות לאו הבא מכלל עשה. במאמר הנספח נבחן את הערות הרמב"ם ואת דעת הרמב"ם בעניין לאו הבא מכלל עשה.

2 לא עשינו להם פורמליזציה מחשש שאצל חלק מהקוראים זה יסבך את המצב עוד יותר.

פרק ב. המחלוקת הבסיסית

דברי הרמב"ם בשורש

כותרת השורש היא :

השרש השישי שהמצוה שיהיה בה עשה ולא תעשה ראוי למנות עשה שבה עם מצות עשה ולא שבה עם מצות לא תעשה.
כבר מהכותרת אנו למדים שיש כאן שני חידושים : 1. מונים את שתי המצוות. 2. הלאו נמנה עם הלאוין והעשה עם העשין. להלן נראה שגם החידוש השני אינו פשוט.

הרמב"ם ממשיך :

דע שהדבר האחד יהיה בו עשה ולא תעשה על אחד משלשה פנים :

- אם שיהיה מעשה מן המעשים מצות עשה והעובר עליו יעבור על מצות לא תעשה, כמו שבת ויום טוב ושמטה שעשיית מלאכה בהם מצות לא תעשה והמנוחה בהם מצות עשה כמו שיתבאר. וכן תענית צום כפור מצות עשה והאכילה בו מצות לא תעשה .
 - ואם שיהיה לאו שקדמו עשה, כמו אמרו באונס ומוציא שם רע "ולו תהיה לאשה" והיא מצות עשה, ואמר אחר כך "לא יוכל לשלח כל ימיו" וזו מצות לא תעשה.
 - ואם שיהיה לאו קודם ואחר כך ינתק לעשה, כמו אמרו "לא תקח האם על הבנים" ואחר כך "שלח תשלח את האם".
- לאחר שחילק את הכפילויות בין עשה ללאו לשלושה סוגים שונים הוא קובע את העיקרון עצמו :

וכל מין מאלו ראוי שיימנה עשה שבו בכלל מצות עשה ולא שבו בכלל מצות לא תעשה. כי בבאור אמרו חכמים בכל אחת מהן שהן מצות עשה ומצות לא תעשה. והרבה פעמים יאמרו "עשה שבה" ו"לאו שבה". והוא דבר מבואר שענין הציווי בהם זולת ענין האזהרה, ושניהם שני ענינים נבדלים צוה באחד מהם והזהיר מן האחר. ולא טעה בשורש הזה שום אדם.

הראיה שהוא מביא מלשון חז"ל תקפה כיוון שהוא מניח כי כאשר חכמים אומרים "עשה שבה" או "לאו שבה", הם מתכוונים לכך שיש למנות אותם בנפרד. אולם הנחה זו בעייתית. לדוגמה, בשורש התשיעי הרמב"ם מבאר את הביטוי החז"לי "לעבור עליו בשני לאוין" כמיועד לבטא החמרה, אך בהחלט לא את קיומם של שני לאוין במניין המצוות. הרמב"ן בכמה מקומות בהשגותיו לשורשים מעיר שחז"ל כלל לא עסקו במניין המצוות (ראה בהשגותיו לשורש יא ועוד). גם המשפט המסיים, לפיו לא חלק על השורש הזה אף אחד, נראה בעייתי, שכן כפי שנראה יש החולקים על דברי הרמב"ם הללו. יתכן שטענתו זו נובעת מאי הכרות עימם.³

שלושת סוגי הכפילות

כאמור, הרמב"ם פותח את דבריו בחלוקה לשלושה סוגי צירוף של לאו ועשה שעליהם חל העיקרון הזה. בשלושת המקרים היתה יכולה לעלות הבנה כאילו יש למנות רק אחת מן המצוות, והרמב"ם מחדש שיש למנות את שתיהן:

1. לאו ועשה הנוגעים למעשה אחד (כלומר בעלי תוכן חופף). לדוגמה, במלאכות שבת ויו"ט כל העושה אחת מהן עובר על לאו ("לא תעשה כל מלאכה") ומבטל עשה של שביתה בשבת ("ישבתו"), וכל מי שנשמר מלעשותן קיים מצוות עשה וזנהר מן הלאו. ישנן דוגמאות נוספות לצירוף כפול כזה של לאו ועשה, שאת חלקן הרמב"ם מביא: מעקה, ציות לחכמים, זכירת עמלק, עינוי ביום הכיפורים, ועוד.

2. לאו שקדמו עשה (ראה מכות יד ע"ב-טו ע"א). לדוגמה, אונס ומוציא שם רע

3 בציונים במהדורת פרנקל הובא שלשון הרמב"ם בערבית ובתרגום ן' איוב (וכן משמע ברמב"ן כאן) היא: "ואיני זוכר אדם שטעה בזה העיקר לפי מה שאני זוכר עכשיו". הדבר מקבל משנה משמעות לאור דברינו בפרק הבא, שם נראה שרס"ג והסמ"ק דווקא כן חולקים על דבריו בשורש זה. יתכן שניתן להסיק מכאן שהרמב"ם לא ראה את דברי רס"ג באזהרותיו ובספה"מ שלו. ניתן למצוא תימוכין נוספים לכך בעובדה שהוא אינו מזכיר אותן בהקדמתו, וכך גם בכל שורשיו כולם. בנוסף מצביעה על כך התייחסותו בהקדמה לכל המחברים שנטו אחרי בה"ג (בעלי האזהרות) כפייטנים חסרי משקל הלכתי, התייחסות שבהחלט אינה הולמת את רס"ג שהיה בודאי גדול בעיני הרמב"ם גם בהלכה וגם במחשבה. וראה דברי הרב יוסף קאפח בהקדמת מהדורתו למו"נ, עמ' 22. וראה גם במאמרו של הרב חיים סבתו, האם הכיר הרמב"ם את ספר המצוות השלם לרס"ג?, מברכת משה - קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, צבי הבר וקרמיאל כהן (עורכים), מעלה אדומים תשעב, עמ' 757.

מחויבים לשאת את האשה, וזוהי מצוות עשה ("ולו תהיה לאשה"). לאחר מכן חל עליו איסור לגרשה ("לא יוכל לשלחה"). כלומר: האיסור, אפשר כי יעשה רלוונטי רק לאחר קיום העשה (ולא בו-זמנית, כדוגמת הסוג הראשון).

3. לאו הניתק לעשה. לדוגמה, הלוקח אם על הבנים עבר על לאו ("לא תיקח האם על הבנים"), אז, ורק אז, הוא נכנס לגדר חיוב במצוות שילוח האם ("שלח תשלח את האם") כדי לנתק (לתקן) את הלאו. כפילות זו שונה מן הסוג הקודם בכך שכאן הלאו הוא הקודם, ולא העשה. אבל יש עוד הבדל, שכאן העשה מתקן את הלאו, בעוד שבלאו שקדמו עשה הלאו אולי שומר על העשה אך בודאי לא מתקן אותו.

הרמב"ם מלמד שבשלושת סוגי המקרים יש לכלול את כל אחת משתי המצוות בנפרד במניין המצוות: הלאו עם מצוות הל"ת והעשה עם מצוות העשה. ראייתו של הרמב"ם היא מכך שחכמים אמרו במפורש לגבי כל אחת מאלו שהיא מצוות עשה ולא תעשה. גם לשון חכמים שנקטו ביחס למקרים כאלו הרבה פעמים⁴ "עשה שבה" ו"לאו שבה", מוכיחה שיש כאן גם עשה וגם לאו.

האם לאו ועשה נחשבים ככפילות?

הרמב"ם ממשיך ומנמק את עמדתו בסברא ברורה (בעיניו): והוא דבר מבואר, שענין הציווי בהם זולת ענין האזהרה ושניהם שני עניינים נבדלים צוה באחד מהם והזהיר מן האחר.

לדבריו, צווי שונה מאזהרה ולכן יש למנותם כשתי מצוות. כוונת הרמב"ם כנראה להוציא מן השאלה המתבקשת מתוך השוואה לדבריו בשורש ט, שם קובע הרמב"ם שאין למנות שני לאוין או שני עשין בעלי תוכן זהה. נימוקו שם הוא שמניין המצוות עוסק רק במעשים המצווים או המוזהרים, ולא באזהרות או בציוויים (בפסוקי התורה) עצמם. אם כן מתבקשת השאלה מדוע כאן הוא מונה לאו ועשה בעלי אותו תוכן? לדוגמה, לפי שורש ט לאו ועשה לא לעשות מלאכה

4 הרמב"ם כתב שלשון זו מופיעה "הרבה פעמים". למעשה היא מופיעה רק במכות טו ע"ב, וכבר העירו על כך (ראה בציונים מהדורת פרנקל). יש להוסיף שגם בשורש השני נקט הרמב"ם לשון דומה לגבי פשט ודרש בפסוקי המקרא, וז"ל שם: "והיות התלמוד שואל בכל מקום ויאמר גופיה דקרא במאי קא מדברי". גם שם ישנן רק שלוש דוגמאות (ששתים מהן באותו עניין): יבמות יא ע"ב וכד ע"א, ושבת סג ע"א. וצל"ע בזה.

בשבת צריכים לכאורה להימנות כמצוה אחת, שהרי אנו מונים את המעשים ולא את הציוויים. בהמשך הדברים נדון בשאלה זו בפירוט. כאן ברצוננו רק להצביע על העובדה שהרמב"ם עצמו מתייחס לשאלה זו, ומשיב שישנו הבדל מהותי בין לאו לבין עשה. כלומר בעיניו זו כלל אינה כפילות.

היתה יכולה לעלות אפשרות שהרמב"ם מונה את שתי המצוות במקרים אלו רק כאשר ישנה נפק"מ ביניהן, כלומר רק אם החפיפה בין התכנים אינה מלאה.⁵ לאור החלוקה שערך הרמב"ם לעיל, ברור שלא לכך הוא מתכוון. ראשית, בסוג 1 לעיל התוכן חופף לגמרי. שנית, ברור שהוא אינו נאחז בכך שישנו הבדל דיני, שהרי אם כן היה עליו לומר שיש למנותן כשתי מצוות בגלל ההבדלים ביניהן, דבר שנוון גם לשני עשין או שני לאוין, ואז לא היה מקום ליחד שורש לצירוף של לאו ועשה בנפרד משורש ט. שלישית, ברור שהנימוק אותו הוא מעלה עוסק בהבדל המהותי שיש בין עשה ללאו מצד היותן כאלו, ולא בהבדל מקרי בין שתי מצוות אלו או אחרות.

שיטת רס"ג והסמ"ק

כאמור, הרמב"ן בהשגותיו אינו חולק על דבר ממה שנאמר בשורש זה (דבריו בעניין לאו הבא מכלל עשה יידונו בנספח למאמר). מי שככל הנראה כן חולק על שורש זה הוא רס"ג. ר' ירוחם פראל, בהקדמתו לספהמ"צ של רס"ג בדבריו לשורש זה (וגם לשורש ד), מאריך לבאר שאמנם כל הראשונים שנטו אחרי הרמב"ם ואחרי בה"ג הסכימו לשורש זה, אולם שיטת רס"ג היא שאין למנות את הצירופים הנ"ל כשתי מצוות. רס"ג תמיד מונה אחת מהן בלבד, והוא בוחר את זו המשקפת את תוכנה של המצוה באופן מלא יותר, ובלשונו:

אבל שיטת רבינו הגאון ז"ל בכל זה רחוקה מאד משיטת כל שאר הראשונים ז"ל. וכל עיקר שורש זה שלפנינו לא שמיעא ליה ולא ס"ל כלל. ובכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה, כל שאין שום ענין מיוחד נוסף בכל אחד מהן שאינו בכלל אידך, אין שניהם נמנים אלא במצוה אחת. ואיזה מהן שענין המצוה מבואר בו ביותר הוא שנמנה לבדו במנין המצוות. שאם

5 ראה בספר פקודי ישרים על שורש זה.

המצוה מבוארת יותר בלאו מבהעשה אז הלאו הוא שנמנה במנין הלאוין, אבל העשה אינה נימנית שוב כלל. ואם המצוה מבוארת יותר בהעשה אז רק העשה היא שנמנית במנין העשין, אבל הלאו אינו נמנה כלל. אבל כשנכלל באחד מהם ענין מחודש שאינו בכלל השני, אז אין למנות אלא אותו שכולל יותר... אבל כל שכל עניני המצוה נכללו בין בלאו ובין בעשה בשוה ואין בין זה לזה ולא כלום אלא מה שזו היא עשה וזה הוא לאו, אין למנותן אלא במצוה אחת. כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש תשיעי)... ראשית, הריפ"פ קובע את תחום הדיון רק למקרים בהם תחום החלות של הלאו והעשה הוא אחד (כלומר שהיקפיהן של שתי המצוות חופפים), כפי שביארנו לעיל. שנית, הוא קובע שבמקרים אלה רס"ג חולק על הרמב"ם ביסוד זה ואינו מונה אלא מצוה אחת מן השתיים. שלישית, הוא קובע (בקטע שיובא להלן) שהתורה חזרה על עצמה רק בכדי להביע את חומרת האיסור, ולא בכדי להטיל איסור נוסף (כפי שראינו בשורש הרביעי בשיטת הרמב"ם לגבי הציוויים הכוללים). ורביעית, הוא קובע את הקריטריון לבחירת אותה מצוה שנמנה במנין המצוות (האם העשה או הלאו), כאותה אחת מהן שבה עניין המצוה מבואר יותר. בהמשך דבריו (ראה בקטע שיצוטט בסעיף הבא) הריפ"פ מביא שגם הסמ"ק מסכים לשיטת רס"ג, וגם הוא אינה מונה לאו ועשה חופפים כשתי מצוות שונות. נעיר כי רס"ג מונה בפירוש גם לאו וגם עשה ביחס לשביתה בשבת (עשה לד ולאו קנו). ועיין בפירושו של ריפ"פ על עשה לד שם, שדוחק את הדברים לשיטתו.⁶ להלן נניח את פירוש הריפ"פ כדעת רס"ג עצמו, אך הדברים עדיין טעונים ביאור.

טיעוניו של הריפ"פ

בסוף הציטוט הנ"ל מריפ"פ כבר התחלנו לראות את שורשי טיעונו לטובת רס"ג

6 ריפ"פ העיר שבאזהרותיו מנה רס"ג מצוות עשה בלבד לשבות בשבת. רס"ג מנה את המצוות בשלושה חיבורים מקבילים: ספר המצוות השלם, פיוט על סדר המצוות, ופיוט על סדר עשרת הדברות. לגבי ספר המצוות השלם ראה מאמרו של הרב חיים סבתו, לעיל הערה 3. ריפ"פ חיבר את ספרו סביב הפיוט הערוך על סדר המצוות, והערתו הנ"ל מתייחסת לאזהרות הערוכות על סדר הדברות. ראה מאמרו של הרב איתי אליצור, 'ההבדלים בין מניני המצוות של רס"ג', סיני קכא. ראה גם מאמרו של הרב שלומי אלדר, מצוות השביתה והכלל הששי בספר המצוות, בתוך 'מברכת משה' (הנ"ל הערה 3), עמ' 491.

וכנגד הרמב"ם. ריפ"פ מסכם את שיטת רס"ג, באמרו:

ועכ"פ מבואר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל עשה ול"ת שבמצוה אחת ודאי ענין אחד ודבר אחד הן, כיון שעיקר המצוה אחד הוא בשניהם. ולא כתב רחמנא בה עשה ול"ת אלא כדי להגדיל חומר ענשו של העובר עליה, ואין זה ענין למנין המצוות כלל. ועכ"פ המצוה אינה אלא אחת, שאין לנו במנין המצוות אלא המעשים אשר נצטוינו לעשותן או למנוע מעשייתן. ודלא ככל שאר מוני המצוות זולת הסמ"ק שגם הוא במנין המצוות שלו הלך בשיטת רבינו הגאון ז"ל בזה למנות העשה והלאו שבמצוה אחת רק במצוה אחת...

טיעונו של ריפ"פ נערכים בשתי רמות:

א. ראשית הוא שואל לאור דברי הרמב"ם עצמו בשורש התשיעי, מדוע שתי מצוות שתוכנן זהה נמנות כשתים נפרדות? הציווי לזכור את מה שעשה לנו עמלק והאיסור לשכוח זאת הם בעלי אותו תוכן בדיוק. במה זה שונה משני איסורים לשכוח או משני ציוויים לזכור?⁷

ב. שנית, הוא טוען שאיננו מבין את ראייתו של הרמב"ם. כזכור, הרמב"ם הביא ראייה מלשון חכמים ("עשה שבה", או "לאו שבה"), ומעצם קביעותיהם בדבר קיומם של עשה ולא כל מקרה כזה. הריפ"פ טוען שאין בכך כל ראייה. הויכוח אינו בשאלה האם ישנם כאן שני ציוויים או איסורים אלא בשאלה האם למנות אותם כשתי מצוות נפרדות במנין המצוות. לטענתו גם במקרים בהם ישנו לאו כפול אכן ישנם שני לאוין. אלא שעדיין נותרת הבעיה הטכנית שכללי המניה אומרים שאין למנות אותם במנין המצוות.

ריפ"פ מביא ראייה לטענתו השנייה מדברי הרמב"ם עצמו, בשורש התשיעי. במאמרנו שם מובאת הדוגמה מסוגיית ב"מ דף ס ע"ב, לגבי נשך ותרבית. הגמרא

7 ראה במאמר לשורש ט הערת שוליים 2, שם מתבארת התלות של הקושי הזה בניסוח שבוחר הרמב"ם להביע את העיקרון של השורש התשיעי. ראינו שם שאם הוא היה מנסח את העיקרון שם באופן הפשוט יותר: "גם כאשר התורה חוזרת על אותו ציווי כמה פעמים יש למנות רק מצוה אחת", אזי במקרה של לאו ועשה ברור שהיה עלינו למנות שתי מצוות שונות, שכן התורה אינה חוזרת במקרה כזה על אותו ציווי פעמיים (ולכל הפחות יהיה כאן מצב כמו בנשך ותרבית). אך לפי הניסוח בו בחר הרמב"ם בפועל לעיקרון של השורש התשיעי, כלומר הקביעה שאנו מתייחסים לתכנים ולא לציוויים, לכאורה צודק ריפ"פ בטענתו מדוע בכפילות של לאו ועשה הרמב"ם כן מתייחס לציוויים ולא לתכנים (שהם חופפים).

קובעת שאין בין זה לזה מאומה, ומה שאסרה תורה גם נשך וגם תרבית הוא רק "לעבור עליו בשני לאוין". ראה שם שלרוב הראשונים כאשר יש שני לאוין לוקים על שניהם (תוס' ב"מ סא סוע"א ועוד). והנה הרמב"ם (פ"ד מהל' מלווה ולווה ה"א) מביא את הגמרא הזו להלכה, וקובע שנשך ותרבית הם שני לאוין. לעומת זאת, המעיין במניין המצוות לא ימצא שם את שני הלאוין הללו, אלא רק איסור אחד על לקיחת ריבית.

אנו רואים שגם במקרה של לאו כפול, שלפי שורש ט אין למנותו במנין המצוות כשניים, בכל זאת קובע הרמב"ם שישנם כאן שני לאוין דאורייתא אלא שהם אינם נמנים במנין המצוות. אם כן, לכאורה צודק הריפ"פ שטוען כנגד ראייתו של הרמב"ם, מה בכך שחכמים קבעו שיש בצירופים הנ"ל עשה ולא, הרי בזה לית מאן דפליג. השאלה היא רק לגבי מנין המצוות, האם למנותם כשתי מצוות, ולכן אין כל ראייה מדברי התלמוד הללו לעיקרון שקובע הרמב"ם.

מכל מקום, אנו רואים כאן שהעיקרון של הרמב"ם אינו קביעה מהותית אלא טכנית. גם רס"ג מסכים שישנם כאן לאו ועשה, כמו שגם לרמב"ם בלאו כפול ישנם שני לאוין, השאלה היא רק טכנית-פרשנית: האם להכניסם במנין המצוות כשתי מצוות נפרדות.

הריפ"פ מסכם את שיטת רס"ג, באמרו:

ועכ"פ מבואר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל עשה ול"ת שבמצוה אחת ודאי ענין אחד ודבר אחד הן, כיון שעיקר המצוה אחד הוא בשניהם. ולא כתב רחמנא בה עשה ול"ת אלא כדי להגדיל חומר ענשו של העובר עליה, ואין זה ענין למנין המצוות כלל. ועכ"פ המצוה אינה אלא אחת, שאין לנו במנין המצוות אלא המעשים אשר נצטוינו לעשותן או למנוע מעשייתן. ודלא ככל שאר מוני המצוות זולת הסמ"ק שגם הוא במנין המצוות שלו הלך בשיטת רבינו הגאון ז"ל בזה למנות העשה והלאו שבמצוה אחת רק במצוה אחת...

כעת עולה השאלה במלוא חריפותה: כל הראשונים מסכימים לנאמר בשורש ט, ובכל זאת מונים עשה ולא במקרים אלו. מה יענו כל הראשונים הללו לטענותיו הצודקות לכאורה של ריפ"פ? ראינו שהרמב"ם למעשה מתייחס במובלע לטענה זו, ובביאור דבריו יעסוק הפרק הבא.

פרק ג. בין עשה ללאו: פנומנולוגיה ראשונית

מבוא

ראינו שהראשונים חלוקים האם עשה ולא בעלי תוכן חופף נמנים כמצוה אחת (רס"ג וסמ"ק) או כשתי מצוות נפרדות (רמב"ם, רמב"ן ובה"ג). מה יסוד המחלוקת? האם זו רק מחלוקת על כלל טכני, או שמא היא מתביאה מאחוריה הבנות שונות לגבי מצוות עשה ול"ית והיחס ביניהן? מכיוון שאין מקור ברור בסוגיה כלשהי למחלוקת הזו, נראה יותר שהיא מבוססת על תפיסות מהותיות שונות.

בחזרה לדברי הריפ"פ על שיטת רס"ג

נתחיל את הדיון בבירור דבריו של הריפ"פ אודות הקריטריון לבחירת המצוה הראויה להימנות מבין השתיים (העשה והלאו). כזכור, הוא מסביר שאנו נבחר למנות את המצוה שבה מבואר יותר עניין המצוה. הקריטריון הזה אינו ברור דיו: איך נדע לבחון היכן מבואר יותר עניין המצוה (בעשה או בלאו)? ובכלל, מה פירוש "מבואר יותר"?

נראה שכוונתו של הריפ"פ היא לומר שנבחן את תוכן הציווי ונראה האם ביסודו הוא עשה או לאו. לדוגמה, במצוות עשיית מעקה יש עשה של "ועשית מעקה לגגך" ולאו של "ולא תשים דמים בביתך". ההנחיה למעשה קוראת לנו לקום ולבנות מעקה. כלומר ציות למצוות אלו, לשתיהן, הוא על ידי עשייה אקטיבית, בצורה של 'קום ועשה' (=קו"ע), ולכן נראה כי הן בעלות תוכן מהותי של מצוות עשה. ואכן, אם נבחן בספהמ"צ של רס"ג ניווכח לראות שמצוות מעקה נמנית כמצוות עשה (עשה עז במניינו).⁸

8 לאמיתו של דבר, מצוות מעקה רחבה יותר מאיסור "ולא תשים דמים", שהרי בית שאין בו ד' על ד' למשל פטור ממעקה, אף שודאי חובה למנוע את הסכנה. ראה חזו"א חו"מ ליקוטים סימן יח סק"ב, שהתורה שללה את הרשות לשקול את מידת הסכנה במקרים המסוימים של מצוות מעקה, למרות שרמת הסכנה אינה בהכרח גבוהה יותר מעליה באילן המותרת וכדומה. כך ניתן להבין את שיטת ר"י שהביא המרדכי (הלכות קטנות - ציצית, סי' תתקמד), שמי שאינו יכול לעשות מעקה אינו חייב להרוס את הבית, כמו שמותר ללבוש בגד אם אי אפשר להטיל ציצית. אך לכאורה קשה שהרי יש סכנה: אלא שכנראה הוא מדבר על מקרה שאת הסכנה ניתן למנוע בדרך אחרת או שאינה חמורה מצד עצמה. ראה עוד להלן פרק ה בתירוצם הראשון של התוספות בקידושין, ושם גם נראה שהרמב"ן תפס זאת כחפיפה מלאה.

לכאורה אין היגיון לצמצם את הקריטריון הזה רק לצמדים של לאו ועשה על אותו מעשה, בעוד עשה ולא העומדים לעצמם אינם כפופים לקריטריון הזה. אם עשה ולא מוגדרים כל אחד בפני עצמו על פי לשון הכתוב, האם נאמרו כציווי או כאזהרה, מדוע כאשר ישנו צמד כזה יש למנות על פי ההנחיה בפועל? נראה שאכן רס"ג תופס את ההבדל המהותי בין מצוות עשה לבין לאו באשר הם, באופן הפיסי בו האדם עובר או מקיים אותם: מה שמקויים בצורה של עשייה ונעבר בצורה של מחדל ('שב ואל תעשה' = שוא"ת) הוא מצוות עשה. ומה שמקויים באי עשייה ונעבר בעשייה אקטיבית הוא לאו. לשיטתו אופי המצוה אינו תלוי בניסוח שהתורה בוחרת עבורה, אלא באופייה המעשי. לפי תפיסה זו שביתה בשבת היא לאו, שהרי קיומה הוא פסיבי, שב ואל תעשה. לכן גם אם התורה מציינת שישנה גם מצוה חיובית לשבות בשבת, כוונתה בעצם ללאו, ורק הניסוח לכאורה מטעה. לכן איסורי שבת יימנו על ידי רס"ג כלאו ולא כעשה. לפי אותה תפיסה, האיסור "ולא תשים דמים בביתך" הוא מצוות עשה סמויה, שכן זהירות ממנה היא על ידי קו"ע.

בעיות בשיטת רס"ג והרמב"ם

כאן עולה השאלה: אם כן, מה משמעותם של אופני הניסוח הללו בתורה? אם אכן אין כל משמעות לניסוח, אלא רק לתוכן המהותי, מדוע התורה בוחרת לפעמים לנסח מצוות עשה בצורה שלילית, ומצוות לא תעשה בצורה חיובית? מדוע הניסוח של התורה בציווי לפעמים אינו הולם את אופייה של המצוה? מאידך, לשיטת הרמב"ם וסיעתו, קשה מהו באמת ההבדל בין עשה לבין לאו? האם זו רק צורת התנסחות שאין מאחוריה דבר? ראינו שלשיטה זו ישנן מצוות עשה שמקיימים אותן בשוא"ת ועוברים עליהן בקו"ע (שביתה בשבת, בשביעית וכדומה), וישנן מצוות לא תעשה שעוברים עליהן בשוא"ת ונזהרים מהן בקו"ע (למשל: "לא תשים דמים בביתך"). מהו, אם כן, ההבדל המהותי בין עשין ללאוין, מעבר לניסוח של התורה?

תפיסה ביצועית ותפיסה לשונית⁹

בהקדמת המאמר הזכרנו את מאמרו של אהרן שמש, אשר עמד על שתי המשמעויות שמקבלת ההבחנה בין מצוות עשה למצוות לא תעשה בספרות חז"ל (ובעיקר אצל התנאים).

טענתו היא שבספרות העתיקה יותר, כמו גם במדרשים של דבי רבי ישמעאל, ההבחנה בין שני סוגי המצוות מבוססת על אופן הקיום של המצוה הנדונה. מצוות שמקויימות בצורה של עשייה אקטיבית (קו"ע) הן מצוות עשה ומצוות שנעברות בצורה אקטיבית (ומקויימות בשוא"ת) הן מצוות לא תעשה. לעומת זאת, במדרשים של דבי רבי עקיבא עולה תפיסה לשונית שתולה את ההבדל בין שני סוגי המצוות בניסוח של הציווי בתורה (ולאו דווקא באופן הביצוע). ומכאן עולה גם האפשרות למציאותו של לאו שאין בו מעשה, כלומר לאו שעוברים עליו במחדל (=שוא"ת), ולא בעשייה אקטיבית (=קו"ע).

אמנם, כפי שהוא כותב, גישה זו לא שינתה את ההלכה העקרונית, לפיה עונשים, כמו גם חיוב קרבנות, ניתנים רק על מצוות ל"ת, ולכן נקבע הכלל שאין עונשין על לאו שאין בו מעשה (מה שלטענתו בספרות העתיקה יותר היה קרוי 'מצוות עשה', ולכן ברור שלא ענשו עליו).

נעיר עוד שלפי טענתו (ראה שם בפרק 'סיכום ומסקנות'), משתי הגישות הללו נובע גם יחס שונה לציוויים מקראיים חוזרים, מה שמביא אותנו בחזרה לנדון דידן (השורש התשיעי והשישי). המקורות הנוקטים גישה ביצועית מתייחסים לחזרות אלו כפסוקים מיותרים (ראה במאמרו על השורש התשיעי), ומונים רק מצוה אחת. לעומת זאת, בעלי הגישה הלשונית מתייחסים לחזרות אלו כמצוות נפרדות.

ממאמרו שם עולה ששתי התפיסות הללו שרדו וחדרו גם לתוך תקופת הראשונים. לדוגמה, הרמב"ם נוקט שציוויים חוזרים הם מצוה אחת ולוקים עליהם רק פעם אחת, ובודאי מונים אותם רק כמצוה אחת, ואילו רוב ככל הראשונים נוקטים שאם אין חידוש מיוחד בפסוקים החוזרים אזי הם מלמדים על תוספת מלקות (אמנם לגבי מניין המצוות ישנה הסכמה). שם אנו טוענים ששורשה של הקביעה

⁹ ראה על כך גם במאמרו של מ. אברהם, חכמה, בינה ודעת (על דיאלקטיקה של לימוד תורה ומחקר אקדמי), צהר לה, טבת תשסט, עמ' 67.

(המוסכמת) אודות מניין המצוות נעוץ בכך שלמצוות יש תכליות, והן אינן רק ציות עיוור, כפי שעולה מדברי 'חלושי הדעת' כפי שמכנה אותם הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"א. אם כן, ההסבר שמציע שמש אינו אלא בבואה או צורת הצגה אחרת של המחלוקת לגבי טעמי המצוות.

כאן נעמוד על הרישא של דבריו, כלומר על עצם ההבחנה בין מצוות עשה לבין לאוין. אנו נראה שגם לעניין זה ישנו קשר ברור לרובד של טעמי המצוות ותכליתן. אמנם בעניין זה ההלכה הכריעה באופן ברור לטובת גישה שעומדת בבסיס גישת הניסוח, ונגד הגישה הביצועית.

חלקיותו של התיאור הנ"ל

כפי שכתבנו לעיל, לא מסתבר שההבחנה בין מצוות עשה ללאו היא רק תוצאה של ניסוח ואינה משקפת רובד מהותי כלשהו שמבחין בין שני סוגי המצוות הללו. עלינו לשאול, אם אכן התוכן המעשי של שתי המצוות הוא אותו תוכן, מדוע התורה מתנסחת באופנים שונים? מדוע יש מקרים שבהם התורה מצווה אותנו בנוסח אקטיבי ויש מקרים שהיא בוחרת בציווי של איסור לאו ('לא', 'הישמר', 'פן' ו'אל')?

יתר על כן, הלא קיימים כללים הלכתיים שונים ביחס למצוות עשה וללאוין. לדוגמה, עשה דוחה ל"ת, על עשה מוציאים עד חומש מממונו בעוד שעל לאו צריך אדם להוציא את כל ממונו, כבוד הבריות נדחה בפני מצוות ל"ת אך לא בפני מצוות עשה,¹⁰ ועוד. האם לכל הכללים הללו אין בסיס מהותי? האם אין הבדל עקרוני בין עשה ללאו שממנו נגזרות כל ההשלכות ההלכתיות הללו? קשה מאד לקבל זאת.

אמנם פנומנולוגית צודק שמש באומרו שיש מקורות שאינם רואים הבדל עקבי בין לאו לעשה במישור הביצועי, והוא כנראה גם צודק שהאינדיקציה היסודית להבדל הזה היא במשור הלשוני (=נוסח התורה). אבל אין כל היגיון במסקנתו, לפיה אין הבדל אחר פרט לזה הלשוני.¹¹

10 ראה להלן פרק ו' שדנו האם החילוק בסוגיית כבוד הבריות הוא בין עשה ללאו או בין קו"ע לשוא"ת.

11 נראה בבירור שזוהי מסקנתו, שכן טענתו היא שהגישה הלשונית רואה בציווי שבתורה את

הקשיים הללו לכאורה מוליכים אותנו לתפיסה השנייה, אשר רואה בהבחנה בין לאו לעשה הבחנה שנוגעת בעיקר למישור המעשי. אולם גם הבחנה זו היא בעייתית, כפי שראינו למעלה. ראשית, היא אינה עומדת במבחן העובדות ההלכתיות, לפחות לא בשיטת הרמב"ם ורוב הראשונים, שכן להלכה ודאי קשה להתעלם מקיומם של לאוין שאין בהם מעשה. ההלכה מתייחסת ללאוין כאלו, ואף קובעת כללים שונים לגביהם.

זאת ועוד, אם ההבחנה אכן נעוצה במישור המעשי, שוב לא ברור מדוע לפעמים התורה משתמשת בנוסח של ציווי אקטיבי גם ביחס למצוות ל"ת, ולהיפך. יש משהו בשני הרבדים בהם מדובר, הן הביצוע והן הניסוח, ובעיקר ביחס ביניהם, שטעון ברור מעמיק ויסודי. מהו היחס בין צורת הניסוח בה בוחרת התורה לאופן הביצוע של המצוה? האם אין שום קשר ביניהם? לא סביר. מאידך, אם קיים קשר, מדוע הוא אינו הרמטי, מדוע יש יוצאי דופן? האם יוצאי הדופן אינם שומטים את הקרקע מתחת לעצם ההבחנה?¹²

יסוד המצוה, והוא מסיק מכך מסקנה לגבי מניין המצוות למשל. לפי דברינו אין להסיק כך, שכן הנוסח הלשוני הוא רק אינדיקציה להבדל מהותי, והוא אינו עומד לעצמו. 12 כאן אולי המקום להצביע על הבדל עקרוני בין גישה אקדמית לגישה בית המדרש. הגישה האקדמית מצביעה על עובדות הלכתיות, או היסטוריות, ועושה את ההבחנה הפנומנולוגית בין הגישות אותן היא מוצאת בישטח'. בית המדרש אמור לשאול את עצמו גם לסיבת הדברים, כלומר לשאול שאלת 'למה' נוספת. עליו לחפש את ההיגיון הדתי-תאולוגי שבהגדרות הללו, אף שהדבר כרוך בסיכון מסויים להופעת טעות ספקולטיביות אשר אינן מבוססות באופן מלא על הממצאים העובדתיים. הממצאים עומדים בבסיס ההבחנה הפנומנולוגית, אך בלי הסבר הם 'מיותמים', וחסרי משמעות דתית.

הקוורטט של מ. אברהם מתאר את הויכוח הזה במונחי גישה אנליטית מול גישה סינתטית. אלו שדורשים להסתמך אך ורק על עובדות והוכחות, מול אלו שמוכנים להרחיב את היריעה במידה מסויימת של ספקולטיביות. כפי שרמזו בשמו של הספר הראשון ('ישתי עגלות וכדור פורח'), אין שום אפשרות ללמוד משהו בלי ליטול סיכון לטעות. מי שנצמד אך ורק לעובדות לא יוכל לעולם להבין מאומה. הדבר נכון ביחס למדע ה'מדויקי', ובודאי ביחס ל'מדעי' החברה והרוח.

שלא כמו שנראה לרבים, לא בהכרח יש ויכוח ממשי בין הגישות. הפנומנולוגיה האנליטית היא בסיס חשוב, ואף הכרחי, להבנה. הדבר נכון במדעי הטבע, וגם במדעי הרוח (ראה על כך בספר את אשר ישנו ואשר איננו, לכל ארכו). אמנם בפועל יש שדוחים את התוספות הבית-מדרשיות מחמת העובדה שהן אינן תמיד מעוגנות בצורה הכרחית במקורות (במינוח של הקוורטט: הן בעלות אופי 'סינתטי'). מאידך, בבית המדרש יש הדוחים את הפנומנולוגיה ה'מדעית', שכן לא תמיד היא מתאימה למסורת שבידינו, ובודאי לצורה הנוכחית שהיא קיבלה. בית המדרש מתמקד בעיקר בשאלה מה טיבה של המסורת בצורתה הנוכחית, ופחות ב'ארכיאולוגיה' של צורות קדומות (ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, באקדמות ט).

המסקנה היא שהמחלוקת בין מישורי הדיון הללו היא בדרך כלל מדומה ביסודה, שכן היא נובעת

מתוך דבריו של שמש עלולות שתי גישות: הראשונה תולה את ההבדל במישור הביצועי, והשנייה תולה את ההבדל במישור אחר, שביטוי הוא במישור הלשוני. שתי הגישות הללו מצויות בזיקה למחלוקת הראשונים אותה הצגנו למעלה. הן מבהירות מדוע המחלוקת הזו אינה מחלוקת טכנית בלבד, אלא היא נוגעת לתפיסות ביחס למהותן של המצוות השונות. גם השאלות אותן הצגנו כאן עומדות בבסיס המחלוקת ההיא, ובעיקר בבסיס הטענות שמעלה הריפ"פ כנגד תפיסת הרמב"ם ורוב הראשונים.

נחוצה אם כן הגדרה מהותית המבחינה בין לאו לעשה, במנותק מצורת הניסוח ומאופן הביצוע. לאחר שנמצא הגדרה כזו, נוכל לחזור ולשאל את עצמנו מהי הזיקה (הלא-הרמטית) בינה לבין צורות הניסוח של התורה ואופני הביצוע השונים של המצוות. למעשה, מה שחסר לנו הוא הלוגיקה שעומדת בבסיס השיקולים הלשוניים. כפי שמקובל גם בניתוח של שפות יומיומיות, אין אפשרות לנתח את השפה (דרך הסינטקס, כלומר המבנה הפורמלי שלה) בלי להזקק ללוגיקה שמונחת בבסיסה, ולמשמעויות שהיא מבטאת (=הסמנטיקה שלה). מה שנעשה בהבחנה בין מישור לשוני וביצועי הוא בעצם איבחון לשוני שעוסק בתחום הסינטקטי, אך מתעלם מהסמנטיקה.¹³

הבחנה מהותית בין לאו לעשה: שיטת הרמב"ם וסיעתו

התשובה אותה אנו מציעים לדילמה הבסיסית תעלה באופן טבעי אם נתבונן על המצוות מזווית מעט שונה: מצוות עשה היא פסוק שמצביע על מצב רצוי לפני הקב"ה, כלומר מצב שהתורה מצווה אותנו להגיע אליו. התורה מצווה אותנו לעשות מעקה מכיון שהיא מעוניינת שהבית יהיה עם מעקה. לעומת זאת, מצוות

מהנחה של כל אחד מהצדדים שהמישור בו הוא עוסק הוא המישור הבלעדי. אם שני הצדדים יבינו שאלו שני מישורים מקבילים ומשלימים, המחלוקת תיעלם בחלק גדול מן המקרים. כל אחד מהצדדים עשוי לצאת נשכר מהתייחסות גם למישור השני.

לסיום ההערה נציין כי ההתקדמות לקראת סינתזה בין שני מישורי הדיון הללו היא אחת המטרות המרכזיות שעמותת 'מידה טובה' שמה לעצמה.

13 אמנם בדרך כלל מייחסים את הלוגיקה לחלק הסינטקטי של הניתוח, ולא לסמנטיקה. אבל בלוגיקה יש את שני ההיבטים (ובניהם קיים מה שקרוי 'משפט הנאותות וההלימות', אשר קובע את ההתאמה בין שני המישורים). ביחס בין הסמנטיקה לסינטקס עוסק גם מאמרנו לשורש החמישי. היבט זה טעון עוד בירור רב, ואכ"מ.

לא תעשה היא הצבעה על מצב שאינו רצוי לפני הקב"ה, כלומר מצב שהתורה מצווה להתרחק ממנו. לדוגמה, התורה מצווה אותנו לא לאכול שרצים, שכן היא אינה מעוניינת במצב שבו אנחנו אוכלים שרצים.

מצוות עשה לעשות מעקה אומרת שהתורה רוצה שהגג בביתו של אדם יהיה מוקף במעקה. בהגדרה זו אין התורה פוסלת באופן ישיר מצב בו אין לגג מעקה. התורה דורשת שיהיה לגג מעקה, והבעייתיות בהיעדר מעקה לגג עולה מאליה. במצב כזה נדרשת בדרך כלל עשייה אקטיבית בכדי להגיע אל אותו מצב רצוי בו איננו מצויים כרגע. לכן בדרך כלל מצוות עשה דורשת עשייה אקטיבית. אולם המצב אינו תמיד כזה. לדוגמה, המצוה לשבות בשבת גם היא מצוות עשה, אך היא אינה דורשת עשייה אקטיבית אלא דווקא הימנעות מעשייה. הגדרתה כמצוות עשה אינה נובעת מכך שהיא דורשת עשייה, אלא מכך שהתורה מצביעה על המנוחה כמצב רצוי בעיניה, ולא מגדירה את אי המנוחה כמצב שאינו רצוי.

לעומת זאת, האיסור על עשיית מלאכה בשבת הוא מצוות לא תעשה קלאסית, מכיוון שהתורה אינה מצווה על שביתה, אלא אוסרת מצב של עשיית מלאכה. ההצבעה היא על המצב שאינו רצוי ולא על המצב הרצוי. מבחינת מצוות הל"ת אין עניין שנשבות בשבת אלא יש עניין שלא נימצא במצב של עשיית מלאכה. לעומת זאת, מבחינת מצוות העשה יש דווקא עניין בכך שנימצא במצב של שביתה, והאיסור על עשיית המלאכה אינו ישיר אלא עולה מאליו.

לכן, בדרך כלל מצוות לא תעשה אינה דורשת עשייה, שכן היא דורשת הימנעות ממצב לא רצוי ולא הגעה למצב רצוי, אולם לא תמיד כזה הוא המצב. לדוגמה, האיסור "ולא תשים דמים בביתך" דורש ממני לקום ולעשות מעקה, כלומר הוא דורש עשייה אקטיבית, אולם זוהי מצוות לא תעשה כיוון שהתורה מצביעה על מצב של גג ללא מעקה כמצב לא רצוי, ולא מגדירה את עשיית המעקה כמצב רצוי. התשובה לשאלה מהי כוונת התורה, האם לדרוש מצב רצוי או למנוע מצב לא רצוי נלמדת מן הניסוח המקראי של הציווי. ניסוח חיובי מצביע על הצבת דרישה להגיע למצב רצוי, וניסוח שלילי מצביע על דרישה למנוע הידרדרות למצב שלילי. לכן דווקא נוסח התורה הוא הקריטריון המדויק להגדרת מצוה כמצוות עשה או כלאו, ולא צורת הביצוע. אבל אין פירוש הדברים שהנוסח המקראי עצמו הוא

מהותה של ההגדרה הזאת כפי שטען שמש. הנוסח תפקידו לגלות לנו מה התורה מצפה מאיתנו במצוה זו, האם התורה מצביעה על מצב רצוי ומצפה שאגיע אליו, או על מצב לא רצוי ומצפה שאמנע ממנו, ולפי זה מתברר האם המצוה היא עשה או לאו.

הבחנה מהותית בין לאו לעשה: שיטות רס"ג ורס"ד

לכאורה נראה שרס"ג חולק על התפיסה הזו. כפי שראינו למעלה, לפי רס"ג מה שקובע הוא הציווי שבו העניין "יותר מבואר" בלשונו של ריפ"פ. למעלה הצענו שכוונתו היא לתלות את סוג המצוה באופן קיומה או המעבר עליה (קו"ע או שוא"ת). אם כן, נותרה שאלת הניסוח של התורה: מדוע התורה בוחרת בניסוח אקטיבי או פסיבי, בלי קשר לתוכנה המהותי של המצוה?

על כן נראה שגם רס"ג צריך להסכים לתלות של טיב המצוה בניסוחה, ולא דווקא באופן הביצוע שלה. אכן, בדיקה נוספת מעלה כי הנחתנו למעלה שרס"ג תולה הכל באופן הפיסי של המעבר או הקיום של המצוה, אינה נכונה. לדוגמה, ביחס לחובת העינוי ביום הכיפורים רס"ג מונה רק מצוות עשה (עשה נה) ולא לאו, על אף שבמקרה זה החובה היא פסיבית (לא לאכול), בדיוק כמו בשבת (לא לעשות מלאכה).¹⁴ אמנם גם כאן רס"ג מונה רק מצוה אחת, ולא שתיים כמו הרמב"ם, אבל נראה שהקריטריון באיזו משתי המצוות לבחור לצורך המניין אינו הקריטריון הביצועי.

נעיר כי הסמ"ק כנראה כן שומר על הקריטריון הביצועי, שכן הוא מונה בשבת רק מצוה אחת, והיא לאו (מצוה רפב). וכן לגבי העינוי ביוה"כ הוא מונה רק לאו (מצוה רכא). נמצאנו למדים שאמנם רס"ג והסמ"ק חלוקים על הרמב"ם בשאלת היחס לכפילות של לאו ועשה, אבל רס"ג מסכים שההבחנה בין לאו לעשה אינה

14 גם ריפ"פ עובר על כך בלי להעיר על האופי הפסיבי של העשה הזה. הוא מעיר רק ביחס לכפילות עם הלאו.

מכאן יוצא שלפי רס"ג יש שלוש מצוות עשה שיש בהן כרת, ולא שתיים: פסח, מילה ויוה"כ. לשיטת שאר הראשונים אמנם יש ביוה"כ כרת, אבל יתכן שהוא ניתן על הלאו (למרות שאינו מפורש) ולא על העשה כמבואר ביומא פא ע"א. לשיטתם מקובל (כמבואר במשנת כריתות) שיש רק שתי מצוות עשה שיש עליהם כרת: פסח ומילה. ריפ"פ (שם) מתייחס לסוגיית כריתות ודוחה את הראיה.

דווקא במישור הביצועי, בעוד הסמ"ק כנראה דוגל בקריטריון הביצועי כהגדרה.

הקריטריון של רס"ג

מהו, אם כן, הקריטריון של רס"ג? ראינו שריפ"פ מנסח את הקריטריון הזה כך: ואיזה מהן שענין המצוה מבואר בו ביותר הוא שנמנה לבדו במנין המצוות. שאם המצוה מבוארת יותר בלאו מבהעשה אז הלאו הוא שנמנה במנין הלאוין, אבל העשה אינה נימנית שוב כלל. ואם המצוה מבוארת יותר בהעשה אז רק העשה היא שנמנית במנין העשין, אבל הלאו אינו נמנה כלל.

למעלה הנחנו ש"עניין המצוה מבואר" פירושו הוא צורת העשייה, אך כעת הוכחנו שאין זה נכון, ואכן זה לא מופיע כאן בלשונו של ריפ"פ. הוא רק מסביר שאנו מונים את המצוה לפי תכניה העיקריים. בניסוח הנוכחי שלנו נאמר שאנו מונים את המצוה לפי התכלית אותה היא באה להשיג (הגעה למצב רצוי, או בריחה ממצב לא רצוי), בדיוק כמו שסובר הרמב"ם. מהו, אם כן, הויכוח בין הרמב"ם לרס"ג?

הויכוח קיים אך ורק במקרים בהם התורה מצווה אותנו בלאו ועשה שיש להם אותה צורת קיום. הרמב"ם רואה בזה שני ציוויים שונים, שאחד מגדיר את מצב א כחיובי והשני מגדיר את מצב ב (=היפוכו של א) כשלילי. לדוגמה, המצוה לשבות בשבת מגדירה את מצב השביתה כמצב חיובי, ואילו האיסור לעשות מלאכה מגדיר את המצב בו היהודי עושה מלאכה כמצב שלילי. במקרה כזה יש כאן שתי מצוות שונות, שהרי התכנים שלהן שונים זה מזה. לכן לפי הרמב"ם שתיהן נמנות בנפרד.

לעומת זאת, רס"ג סובר שגם במקרה כזה ישנה רק מצוה אחת, והשנייה נוספה רק לשם חיזוק (בדומה לשיטת הרמב"ם בשורש הרביעי והתשיעי, ראה מאמרנו עליהם). לשיטתו לא סביר ששתי מצוות שעוסקות באותו נושא מצוות אותנו על דברים שונים. אם התורה מצווה אותנו לשבות בשבת וגם אוסרת עלינו לעשות מלאכה בשבת, אזי ברור שהעניין הבסיסי הוא אחד בלבד: או שהתורה מצביעה על השביתה כמצב חיובי או שהיא מצביעה על עשיית מלאכה כשלילית. לא סביר שהיא עוסקת בשני המצבים המנוגדים.

אם כך, כיצד אנו מזהים איזו מבין השתיים היא המצוה הבסיסית? לפי התוכן

המהותי של המצוה. לדוגמה, רס"ג רואה מסברתו ומכוח שיקולי פרשנות שונים, שביום הכיפורים כנראה העניין העיקרי הוא להתענות. כלומר לתורה אין בעיה עם זה שנאכל או נשתה, אלא הבעיה העיקרית היא שאם אנחנו אוכלים אז אנחנו לא מתענים. כלומר עיקרה של מצוות יוה"כ היא הימצאות במצב עינוי חיובי ולא הימנעות ממצב שלילי של אכילה.¹⁵ מדוע, אם כן, נכתבה עוד מצוות ל"ית ביוה"כ? יתכן שזה נעשה כדי לחזק את העשה, ואולי אף לאפשר לנו להטיל עליו עונש. אבל עיקר המצוה הוא העשה ולא הלאו.

במאמרנו לשורש התשיעי עולה, שלפי רוב הראשונים החזרה של התורה על מצוה כלשהי מיועדת לכפול את העונש על העבירה הזו. כלומר, לשיטתם חיזוק של איסור כלשהו יבוא לידי ביטוי ברובד העונשי. הרמב"ם אינו מקבל זאת, ולדעתו החיזוק הוא ברובד ההצהרתי (החזרה מצביעה על העובדה שהעבירה הנדונה היא חמורה, ואינה מיועדת בהכרח להרתיע עבריינים פוטנציאליים). גם כאן הרמב"ם ממשיך וסובר שהחזרה אינה בהכרח מיועדת להטיל עונש אלא היא מביעה רצון שונה של התורה, ולכן היא נמנית כמצוה נפרדת.

המסקנה היא שרס"ג מסכים עם הרמב"ם לגבי ההבחנה הבסיסית בין מצוות עשה ללאוין. שניהם מסכימים שהיא נובעת מרצון התורה ומתכלית המצוה, ושההבדלים בניסוח הם רק ביטויים להבחנה הזו. שניהם מסכימים שהביטוי המעשי, כלומר אופן הביצוע, אינו קשור בהכרח לאופי המצוה, אם כי ישנה קורלציה ביניהם. המחלוקת היא רק בשאלה כיצד להתייחס לכפילות של לאו ועשה, האם ניתן לפרש זאת כשני רצונות שונים של התורה שחיים זה לצד זה (כך סובר הרמב"ם), או שמא עלינו להכריע איזה משניהם הוא הרצון האמיתי ואיזה בא רק לחזק את חברו (זו דעת רס"ג).

בפרק הבא נחدد יותר את ההבחנה בין עשה ללאו, וניצוק לתוכה תוכן קונקרטי יותר, גם במישור ההלכתי.

15 יתכן שהדבר תלוי בתכניו של היום. הרי ביוה"כ אין אנחנו אבלים, כמו בשאר תעניות. התענית מיועדת לנתק אותנו ממאווינו החומריים ומהקשר לחומר. אם כן, המטרה היא חיובית, שנהיה כמו מלאכים, רוחניים ללא קשר לחומר, ולא הימלטות ממצב שלילי. לעומת זאת, בתעניות אחרות, שעניינן הוא אבלות וצער, העניין העיקרי הוא אי האכילה ולא העינוי. ראה חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הלכות תעניות (על פסחים דף נד).

פרק ד. בין מצוות עשה למצוות לא תעשה:

פרק בלוגיקה של נורמות¹⁶

בעיה לוגית

עד כאן עסקנו בהבחנה המהותית בין עשין ללאוין. טענתנו היתה שמצוות עשה מצביעה על מצב רצוי, בעוד איסור לאו מצביע על מצב לא רצוי. אך מן ההבחנה הזו עולה תחושה חזקה של בעיה לוגית. מדוע אמירה שאסור לגג להיות ללא מעקה היא שונה מן האמירה שהגג צריך להיות עם מעקה? לכאורה שלילה כפולה שקולה מבחינה לוגית לאמירה חיובית. הציווי 'אסור להיות ללא מעקה' שקול לוגית לכאורה לציווי 'על הגג להיות עם מעקה'. אם כן, שוב לא ברור האם יש להבדל שהצענו בין מצוות עשה ללאוין בסיס ממשי. לשון אחר: גם כפילות בין לאו לעשה היא כפילות, כמו מצב בו יש חפיפה בין שני לאוין או שני עשין.

'מקל' ו'גזר'

ברם, תובנה לוגית זו אינה נכונה. כדי להמחיש את ההבדל בין הגדרת מצוות עשה ללאו, נגדיר אותם כ'מקל' ו'גזר'. כאשר אדם יושב ואינו עושה מעקה לגג המסוכן, ניתן לעורר אותו לפעולה בשתי דרכים: ניתן לומר לו שאנו מצפים ממנו שיבנה מעקה, וזוהי שיטת ה'גזר'. אנו מסבירים לו שהמצב ההוא (בו הוא אינו מצוי) הוא מצב טוב יותר, ובכך אנחנו ממריצים אותו להגיע למצב ההוא. מאידך, ניתן לומר לו שהישיבה שלו בלי עשיית מעקה היא מצב פסול בעינינו, ולכן עליו לעזוב את המצב הזה, כלומר לקום ולעשות מעקה. זוהי שיטת ה'מקל'. אנו מכים אותו על ידי ה'מקל' שמורה כי מצבו הנוכחי הוא מצב גרוע, ובכך גורמים לו לקום מכיסאו ולעשות מעשה (=להגיע למצב אחר).

¹⁶ לעניין זה ראה בספר השלישי בסדרת לוגיקה תלמודית, לוגיקה דאונטית לאור התלמוד, מיכאל אברהם, דב גבאי ואורי שילד, College Publications, לונדון 2010.

מהרעיון ליישום

ישנו הבדל בין שני הניסוחים הללו, והוא מצוי במישור התוכן המהותי של הציווי, או תכליתו. השאלה היא מה התורה רוצה באמת: האם היא רוצה שהגג יהיה עם מעקה או שהיא אינה רוצה שהוא יהיה בלי מעקה? האם שני הניסוחים הללו שקולים? דומה שבניסוח האחרון האינטואיציה מורה לנו שלא. האם יש ביניהם הבדל ביישום? לכאורה במישור המעשי שני הציוויים דורשים את אותן דרישות (=לקום ולעשות מעקה), ועל כן נראה שאין כל הבדל מעשי ביניהם. זוהי הסיבה לכך שלא זוהא במהותו לאו שאין בו מעשה. אך כעת נראה שההבדל ביניהם בא לידי ביטוי גם במישור המעשי.

מהרעיון ליישום: נפק"מ של תוצאה

היה מקום להביא השלכות הלכתיות, מתוך עצם ההבחנה בין עשה ללאו. לדוגמה, אם יש מצוות עשה לעשות מעקה ולא קיימתי אותה, אזי אין אני נענש. שהרי אין עונש על ביטול עשה. לעומת זאת, אם יש לאו על מצב ללא מעקה, אזי אם אינני מקים מעקה חל עלי חיוב מלקות. באופן דומה ניתן היה להביא השלכות לגבי דחיית המצוה מפני כבוד הבריות (שעשה נדחה בפניו ולאוינו נדחה), וכדומה. אך אנחנו לא מחפשים כאן סוג כזה של הבדלים, שכן אלו תוצאות ההבדל, ולא ההבדל עצמו. אילו לא היה הבדל מהותי בין עשה ללאו אלא רק השלכות הלכתיות מעצם הניסוח בו בחרה התורה, אזי היינו שבים לשיטה הלשונית-ניסוחית דלעיל, על בעיותיה. בגלל שיש הבדל כלשהו בין לאו לעשה, עולות גם השלכות הלכתיות. אך אם לא היינו מוצאים הבדל מעבר להשלכות ההלכתיות, היה עלינו להקשות גם על ההשלכות עצמן: מדוע באמת אין עונש על לאו? מדוע לאוינו נדחה בפני כבוד הבריות? כפי שכבר הבהרנו, אנחנו מחפשים את השורש להבדלים ההלכתיים הללו. צריך להיות משהו שונה מהותית בין עשה ללאו מעצם היותם כאלו, שממנו ינבעו הבדלים הלכתיים. בסעיף הבא נציג הבדל שיחדד את ההבחנה העקרונית, ולאחר מכן נחזור להסביר מתוכו גם את ההבדלים ההלכתיים שהוצגו כאן.

מהרעיון ליישום: מצבי אונס וספק

נביא דוגמה אחת שתחדד את ההבדל העקרוני. אדם נאנס ולא עשה מעקה לגגו. אם היתה מצוות עשה להקים מעקה לגג, הוא לא קיים אותה. אמנם הוא אינו נענש, אבל זה גם אילו לא היה אונס, שהרי בביטול עשה אין עונשים. לעומת זאת, אם היתה זו רק מצוות ל"ת, או אז הוא ודאי לא עבר עליה, שכן הוא אונס. יסוד ההבדל הוא בעיקרון "אונס לאו כמאן דעבד". **מצב של אונס יכול להפוך מעשה**

שנעשה כאילו לא נעשה, אבל לא להפוך מעשה שלא נעשה כאילו נעשה.¹⁷

הרי לנו הבדל מעשי בין שני ציוויים שהתוכן שלהם לכאורה חופף. אילו הכפילות היתה בין שני עשין או שני לאוין, לא היה מקום לחלוקה כזו. ההבחנה כאן אינה נובעת מהבדל מהותי בתכנים של הציוויים, אלא מכך שהאחד הוא עשה והשני הוא לאו. זהו בסיס מספיק לקביעתו של הרמב"ם שכאשר הכפילות היא בין עשה ללאו יש למנות את שניהם. כאן אנחנו רואים שיש גם השלכה מעשית לתוספת העשה.

דוגמה נוספת היא מצב בו לאדם כלל אין בית. האם יש עניין לקנות בית כדי להתחייב במצוות מעקה?¹⁸ אם היה כאן רק לאו, אזי לא היה שום עניין בכך. אך אם זו מצוות עשה, יש מקום לראות עניין בקניית בית כדי לבנות לו מעקה ולזכות במצוה. הדברים אמורים גם אם אנו רואים את מצוות מעקה כמצוה מותנית (כלומר שמוטלת רק על מי שיש לו בית).¹⁹ עדיין, אם הוא קונה בית תיזקף לטובתו מצוות עשה. הוא קיים את רצון ה', ולא רק לא עבר עליו.²⁰

17 ראה ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו וקידושין פ"ג ה"ב, שם נחלקו ריו"ח ור"ל בעניין זה. אמנם יש שגרסו איפכא, והשווה בבלי כתובות ב ע"ב-ג ע"א, בתנאי דהרי זה גיטך אם לא באתי. להלכה הפוסקים נקטו שאונס לאו כמאן דעבד.

18 ראה על כך במאמר מידה טובה לפרשת בראשית, תשס"ז, העוסק בהבחנה בין קיום מצוה לבין הגעה למצב של פטור ממנה.

19 ולא מצוה קיומית, שזו הגדרה שונה. מצוה מותנה היא מצוה חיובית שמוטלת עלינו רק בנסיבות מסויימות, כמו ציצית. מצוה קיומית כלל אינה חובה עלינו, בשום נסיבות. ראה על כך במאמרנו במידה טובה לפרשת וישב, תשס"ז, בעיקר בהערה 4, ומעט עוד בפרק ו להלן.

20 כך רגילים לפרש את נזיפת המלאך ברב קטינא על שלא הלך בבגד המחויב בציצית, למרות שאין באמת חובה כזו, ראה מנחות מא ע"א ושערי תשובה לרבינו יונה שער שלישי אות כב: "על דבר אשר לא חמד בלבבו יפי המצוה ושכרה, לבעבור סבב פני חיובה עליו ולקחת לו בגד שיש לו ארבע כנפות לעשות לו ציצית על כנפיו". אמנם בתוספות שם מפרשים את הנזיפה על כך שהאדם מנסה להתחמק מחיוב ולא שעליו לרדוף אחרי חיוב (ולכן הסיקו כמה ראשונים שבמקומותינו שבכלל לא נוהגים ללכת עם בגד של ארבע כנפות אין חובה ללכת עם בגד כזה כדי להתחייב. תוס'

לחילופין, אם אנו יש ברשותנו רכוש שטיבו אינו ברור דיו, האם חל עליו המונח בית או לא, יכול להתעורר ספק האם להקים לו מעקה אם לאו. יש אולי מקום לסברא שאם היתה כאן מצוות עשה בלבד, מי שטוען שאני מחוייב בה (כלומר שהדבר הזה הוא כבית לעניין זה) עליו חובת הראיה. כדי להטיל מחוייבות דרוש טיעון כלשהו. ברירת המחלל היא שאין מחוייבות, כל עוד לא הוכח שהיא ישנה. אולם אם היתה כאן רק מצוות ל"ת, אזי מספק היה עלי להחמיר ולעשות מעקה. כמובן גם אם לא אעשה מעקה לא יוטל עלי עונש, שכן הטלת עונש גם היא דורשת ראייה. אבל המחוייבות להקמת המעקה תהיה קיימת גם במצב של ספק.

הבהרה על טיבה של השלילה: יחסים לוגיים בין נורמות

כיצד מתיישב קיומו של הבדל כזה עם החפיפה הלוגית שראינו למעלה בין עשה ללאו? לכאורה הלאו אינו אלא שלילה כפולה של העשה, ולכן לא יכול להיות כל הבדל ביניהם!²¹ ננסה להסביר זאת כאן, לפחות על קצה המזלג.

הבה נתבונן באמירה הבאה (=מצוות עשה): (א) "אני מצווה עליך להניח תפילין". מהי שלילתה הלוגית? לכאורה האמירה (=מצוות לא תעשה): (ב) "אני מצווה עליך להיות בלא תפילין". אך התבוננות נוספת מראה לנו ש-(ב) אינה שלילתה הלוגית המדוייקת של (א). השלילה המדוייקת יותר היא: (ג) "לא נכון שאני מצווה עליך להניח תפילין". מה טיבו של הציווי הזה?

במינוח מתמטי (השאוב מתורת האופרטורים) נאמר כי השלילה והציווי אינם אופרטורים קומוטטיביים (=חילופיים). הפעלת שלילה לפני טענת ציווי, אינה שקולה להפעלת ציווי על שלילת הטענה המקורית. אסור להחליף את המקום (או סדר ההופעה) בין הציווי לבין השלילה.

אגב, זה לא מייחד את עניין הציווי דווקא. גם במשפט עובדתי פשוט, השלילה אינה כה פשוטה (ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח,²² בשער השנים-עשר). לדוגמה, שלילת הטענה: (1) "משה עם תפילין", אינה הטענה: (2) "משה בלי

בשבת לב ע"ב וערכין ב ע"ב, וכך כתב הרא"ש במו"ק פ"ג סימן פ). וראה להלן הערה 24 ביאור אחר לגמרא שם בשם הרמב"ן.

21 ראה על כך גם בסוף מאמרנו במידה טובה לפרשת יתרו (וגם במאמר לפרשת ויצא), תשסז, שם פירטנו בעניין השלילה הנורמטיבית מול השלילה הלוגית.

22 הוצאת תם, כפר חסידים תשסז.

תפילין". השלילה המדוייקת יותר היא : (3) "לא נכון שמשה עם תפילין". ההבחנה בין שני ניסוחי השלילה יכולה להופיע בבהירות אם נתבונן במצב בו אין בכלל אדם בשם משה בעולם. במקרה זה גם המשפט (1) אינו נכון, אבל גם המשפט (2) אינו נכון. אם יש מצב עניינים בו שני משפטים ביחד אינם נכונים (או נכונים) אזי בהכרח שאחד אינו השלילה של השני. כלומר בין שני המצבים הקיצוניים, שנוכל לסמן אותם ב-(1) ו-(1-), עומד מצב 0 שחוצץ ביניהם. שלילתו של 1 היא 0 ולא (1-), או אולי הצירוף של שניהם (=קבוצת כל המצבים שאינם 1).

משל למה הדבר דומה? כשנרצה להוכיח את הטענה שהמלך הנוכחי של צרפת הוא קירח, ונעשה זאת בדרך השלילה : אנו נתבונן בקבוצת האנשים השעירים וניווכח שאף אחד מהם אינו מלך צרפת. האם באמת יש כאן הוכחה לטענתנו? התשובה היא שלילית. כעת אין בכלל מלך (=נוכחי) לצרפת, ולכן ברור שלא נמצא אותו גם בתוך קבוצת הקירחים. אם כן, קירח אינו השלילה המדוייקת של שער.

גם פרדוקס השקרן הוא דוגמה לכשל דומה. כאשר אנחנו מתבוננים במשפט הבא אותו אומר תושב כרתים : "כל תושבי כרתים שקרנים", מקובל לחשוב שזהו פרדוקס בגלל הלולאה האינסופית של ערכי האמת שלו, שכן אם האומר, שהוא תושב כרתים בעצמו אמר אמת, הרי שיש תושב אחד שאינו שקרן. אבל זה לא נכון. השלילה של המשפט "כל תושבי כרתים שקרנים" (מצב 1) אינה "כל תושבי כרתים דוברי אמת" (מצב 1-) אלא "לא נכון שכל תושבי כרתים שקרנים" (מצב 0). השלילה הזו כוללת שתי אפשרויות : או שכולם דוברי אמת או שחלקם דוברי אמת (ובניסוח מדויק יותר : ישנו לפחות אחד שהוא דובר אמת). מצב ה-0 חוצץ בין שני המצבים המנוגדים, והוא אשר מונע את ההתייחסות למצב (1-) כשלילתו של המצב (1). להלן נראה את המשמעות של הדיון הזה.

נשוב כעת לשאלת השלילה הנורמטיבית. הניסוח האחרון, כלומר ניסוח (ג), מאפשר עוד מצב ביניים (מצב 0) בין שני הניסוחים הראשונים, ולכן יש הבדל בינו לבין ניסוח (ב). לדוגמה, אם יש מישהו שאין לו ידיים (להניח עליהן תפילין), או שאין לו בית (במקרה של מצוות מעקה), או במצבי אונס, או במצבי ספק. בכל המקרים הללו יש הבדל בין הניסוחים (ב) ו-(ג), מה שמצביע על כך שהם אינם שקולים לוגית. על כך עמדנו בגוף דברינו לעיל בסעיף הקודם.

כעת נוכל לראות שמצוות העשה: (I) "אני מצווה עליך להניח תפילין", אינה שקולה למצוות ל"ת: (II) "אני אוסר עליך להיות בלי תפילין". הסיבה לכך היא שאין כאן שלילה כפולה, ולכן השלילה לא מחזירה אותנו לנוסח המקורי. אם נגדיר את (ב) כשלילה נורמטיבית (הפיכת עשה ללאו) ואת (ג) כשלילה לוגית, אזי המעבר מ-(I) ל-(II) יש בו שלילה לוגית אחת ושלילה נורמטיבית אחת, ולכן הן אינן מקזזות זו את זו, ולא מחזירות אותנו לניסוח המקורי. לכן ההוראה (I) שונה מהוראה (II).

נעיר כי הצורה (II) אינה מצוות עשה וגם לא לאו. אין כאן מצוה בכלל, שכן המשפט אינו מכיל הוראה נורמטיבית אלא רק מורה על עובדה. צורה כזו קרויה אצל הרמב"ם 'שלילת החיוב' (ראה גם בעשה קכט דוגמה מעניינת שנוגעת לדיון הלוגי שלנו כאן), והיא נושא הדיון בשורש השמיני.

ראינו דוגמה נוספת להתייחסות כזו במאמרנו לשורש השלישי, שם עמדנו על כך שישנם פסוקים שנראים כמו מצוה, אך למעשה הם אינם אלא קביעה עובדתית. השורש שם עסק במצוות שנאמרו לזמן, כמו הנחת מן בצנצנת, שהן לכאורה הוראות נורמטיביות. אבל מכיוון שנמען ההוראה אינו הקורא בכל עת וזמן (כמו במצוות נצחיות), אלא משה רבנו באותו זמן, אזי עלינו להוסיף לפני ההוראה הנורמטיבית את המילים: "באותה עת הקב"ה אמר למשה רבנו: קח צנצנת אחת ותן...". תוספת מקדימה כזו היתה מוציאה את המשפט מהספירה הנורמטיבית, והופכת אותו לקביעה עובדתית (היסטורית, במקרה ההוא). זהו תיאור של עובדה, המתוארת בדרך של מתן הוראה לפלוני. בה במידה המשפט "לא נכון שיש מצוה כזו וכזו" אינו משפט נורמטיבי אלא קביעה עובדתית (מה שהרמב"ם מכנה בשורש השמיני שלילת החיוב).

בסעיף זה ענינו בעצם על השאלה הבסיסית בה עוסק המאמר: מדוע להניח שיש הבדל בין מצוות עשה ולא? אם כל עשה ניתן לניסוח כלאו ולהיפך, אז אולי באמת אין כל הבדל ביניהם (מעבר למישור הלשוני). התשובה היא שלא ניתן לנסח את מצוות העשה כשלילה כפולה של לאו, וגם לא ההיפך. הן אינן תמונות לוגיות הפוכות.

המסקנה היא שאין כל דרך לוגית לעבור מניסוח של מצוות עשה לניסוח של

לאו, באופן שיהיה באמת שקול בתוכנו, ולהיפך. העולמות של לאו ועשה הם שני עולמות שונים, שאינם 'מדברים' זה עם זה ולא ניתנים להמרה שקולה זה לזה. המסקנה היא שמדובר בשני ציוויים בעלי אופי שונה, ולכן לא ניתן להעמיד את כל המצוות רק על עשין או רק על לאוין, ויש הכרח להשתמש בשניהם.²³ ניתן לנסח זאת גם כך: **בין העולם של העשין לעולם של הלאוין עומד 'קיר', המבטא את המצבים הנייטרליים (מצב 0)**. כפי שראינו, מצב בו אין לאדם בית הוא מצב שחוצץ בין מצוות העשה לבין הלאו, והוא שאינו מאפשר להמירם מזה לזה. פעולת השלילה הלוגית לא מצליחה להעביר אותנו אל מעבר לקיר החוסם. מצבי הנפק"מ השונים אותם סקרנו למעלה, הם כעין קיר שחוצץ בין העולמות הללו.

ניתן לראות את ה'קיר' הזה גם באופן אחר, אולי פשוט יותר. מהו ההיפך מ'חייב לעשות משהו' (=מצוח)? התשובה היא: 'לא חייב לעשות אותו'. המצב של 'לא חייב' מתפרק לשני תת-מצבים שכלולים בו: 'מותר' ו'אסור'. ומהו ההיפך מ'אסור לעשות משהו'? גם כאן התשובה היא 'אין איסור לעשות אותו', שמתפרק למותר או מצוח. כלומר אסור ומצוח הם הפכים מהסוג (1)-(1-), וביניהם ישנו המצב המותר. אבל ההיפך האמיתי (השלילה המאיינת) מחובה הינה שאין חובה, כלומר מותר או אסור. גם כאן אנו רואים את אותו קיר עצמו שמפריד בין המצוח לאיסור, והוא מצב ההיתר. כפי שראינו, המצב הנייטרלי הוא מצב שאינו שייך לספירה הנורמטיבית. פירושו העיקרי הוא שאין כאן נורמה, לא חיובית (=עשה) ולא שלילית (=לאו). השלילה של נורמה, עשה או לאו, מוציאה אותנו אל מחוץ לספירה הנורמטיבית. היא עצמה אינה נורמה.

23 אם נשאל כעת מה טיבו הנורמטיבי של ציווי כמו (III)? אם הוא היה שקול לוגית למצוות עשה, כפי שחשבנו בתחילה, אזי זו היתה מצוות עשה, אף שהיא מתחילה בציווי שלילה. אבל כעת ראינו שאין שקילות לוגית למצוות עשה, ולכן התשובה היא שזהו לאו שאין בו מעשה. זה אינו עשה שכן מבחינה לשונית הוא מתחיל במילה 'לא', וזה מביע שבמהותו הוא לאו שאוסר עלינו להיות בלי תפילין. לעומת זאת, ההוראה 'אני מצווה עליך להיות בלי תפילין', היא מצוות עשה שעוברים עליה בקו"ע (כמו השביתה בשבת).

אם כן, לא בכדי חז"ל מגדירים שכל מה שפותח במילים 'השמר', 'פן', 'אלי ו'לא', הוא לאו בעצם הגדרתו. והתוכן הקונקרטי לא ישנה זאת (לכל היותר הוא יגדיר זאת כלאו שאין בו מעשה, אבל לעולם לא כעשה). ובכל זאת, אין לראות בהבדל הלשוני את מיצוי ההבדל. זוהי רק אינדיקציה להבדל נורמטיבי. ובזאת הראינו שמסקנתו של שמש אינה נכונה.

כעת נראה את דברי הרמב"ן, אשר יוצק תוכן קונקרטי יותר להבחנה הזו שבין עולמות העשה והלאו.

דברי הרמב"ן בפרשת יתרו: יחס בין בסיסי לגבוה

היחס בין עשה ללאו בהלכה מופיע בצורה תמוהה. מחד, מצוות עשה דוחה ל"ת, כלומר העשה חשוב יותר. מאידך, קיימים מספר אספקטים היכולים להעיד על חומרתו של לאו בהשוואה לעשה (יש להוציא את כל ממונו כדי לא להיכשל בו, משא"כ במצוות עשה שמוציאים עד חומש. בלאו יש עונש ובעשה לא, ועוד). הרמב"ן בפירושו לעשרת הדברות (שמות כ, ח), בציווי על שמירת שבת, נוגע ביחס 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.

עד כאן הרמב"ן אומר את מה שראינו: מצוות עשה היא קיום של רצון ה', ואילו קיום לאו הוא הימנעות מעשות הרע בעיניו. ושוב, החילוק אינו בין עשייה לאי עשייה במישור הפיסי, אלא ביחס לרצון ה' ולמצבים הראויים בעיניו.

הרמב"ן גם יוצק תוכן מעניין בטענה אותה פגשנו למעלה, שהעולם של מצוות עשה והעולם של הלאוין הם עולמות שונים שאינם מדברים זה עם זה, ולא ניתנים להעמדה זה על זה. הוא מסביר שהעולם של מצוות העשה קשור למושגים של אהבה, ואילו העולם של הלאוין קשור למושגי יראה. אלו הם שני עולמות מושגיים שונים, ולכן אין כל אפשרות לתרגם אותם זה לזה.

הרמב"ן מוסיף:

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.

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

הקטע האחרון אינו ברור. אם העשה גדול מהלאו, מדוע יש עונש על לאו ולא על עשה? בעל שדי חמד מביא את דברי הרמב"ן הללו בערך 'עשה דוחה לא תעשה', ומסביר שכוונתו לומר שקיום מצוות עשה הוא גדול מהימנעות מלאו, אך לאידך גיסא היחס מתהפך: מעבר על לאו גרוע הרבה יותר מאשר ביטול עשה. וביאור הדברים הוא שאמנם קיום מצוות עשה הוא עבודת השם במדרגה גבוהה יותר מאשר הימנעות מלאו, אך דווקא עקב כך, ההימנעות מקיום העשה היא עבירה קלה. לכל היותר האדם אינו מצוי במדרגה גבוהה, אך התביעה כלפיו פחותה מאשר במעבר על לאו שהוא זלזול בדבר בסיסי יותר, ולכן הוא חמור יותר. לעומת זאת, כאשר אדם מקיים את העשה הוא מעפיל למדרגה גבוהה יותר, וזה כמובן מעשה בעל ערך רב יותר מאשר הימנעות מכישלון, כפי שקיים בעבירת לאו.

במאמרנו במידה טובה לפרשת ויצא, תשס"ז, הצענו ניסוח כולל יותר שלפיו מצוות עשה היא עבודת ה' גבוהה וחשובה יותר, אך הימנעות מלאו היא בסיסית יותר. זהו יחס בין הבסיסי לגבוה. מעבר על הבסיסי הוא חמור יותר, דווקא בגלל שזוהי דרישה בסיסית, אך קיום של הגבוה הוא חשוב יותר מאשר הקיום של הבסיסי.²⁴

24 אמנם בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש פ"ב מ"א מאבות, נראה שלא כדברי הרמב"ן: אחר כן אמר: ואף על פי שלא התבאר שיעור חיוב מצוה על מצוה - יש שם דרך הקשה, וזה, שכל מצות עשה שתמצא שחייב בעבירה עליה חיוב גדול - תדע שבקיומה גם כן שכר גדול. משל זה, שהמילה וקרבת פסח ושבתה בשביעי ועשיית מעקה, כל אלו מצוות עשה, אבל חייב אשר יעשה מלאכה בשבת סקילה, ואשר יבטל המילה או הקרבן במועדו כרת, ואשר ישם דמים בביתו לאו, והוא אומרו: "ולא תשים דמים". ומזה תדע ששכר שבתה בשבת גדול מאד, יותר משכר המילה, וששכר המילה גדול אצל ה' משכר עשיית מעקה. וזה הוא ענין אומרו הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה. ואמר עוד, שתוכל ללמוד על שכר עבירה כאשר לא תעשה, הואיל וזה גם כן לא התבאר, ותוכל ללמוד מעונשה, כי החטא אשר עונש מי שיעשהו חמור - יהיה שכר הנחתו לפי אותו היחס מן החומר, כמו שהתבאר בקידושין באומרים: "כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה".

הערה מדברי בעל התניא באגרת התשובה

בעל התניא (אגרת התשובה, פרק א) 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 זו משם עד שמוחלין לו, עבר על מל"ת ושב - תשובה תולה ויוה"כ מכפר. (פ"י 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 שנוהר 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 ד"ס דעשי' כמ"ש בת"ז לבושין תקינת לון דמניהו 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 (פ"י גומרין הכפרה והוא מלשון מריקה ושטיפה לצחצח הנפש. כי כפרה היא לשון קינוח שמקנח לכלוך החטא), שנאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם".

בעל התניא טוען שאמנם על מצוות עשה אין עונש ועל לאו יש, אבל הסיבה אינה קולתו של העשה, אלא להיפך: חטא של לאו פועל טינוף רוחני כלשהו וביטול עשה

וכבר בארנוהו שם.

אמנם הוא עוסק כאן בעונשי שמים ולא בעונש ב"ד, ולגבי עונשי שמים גם הרמב"ן עצמו בשער הגמול (מהדורת מערבא פ"א סעיף ז) כותב שלעיתים מענישים על ביטול מצוות עשה ביסורים בעולם הזה, וכך הוא מפרש את הגמרא במנחות שהובאה לעיל הערה 20. ועדיין מדברי הרמב"ם כאן רואים שלדעתו ההיררכיה בין לאו לעשה אינה ניגודית כמו שראינו ברמב"ן.

גורם להיעדר האור שנגרם בקיום העשה. העונש פועל כמטהר את טינוף החטא (משמעות המונח כפרה היא ניקוי) אך אינו משלים את האור שנחסר, ולכן יכול לכפר רק על לא תעשה. אם כן, נראה שלשיטתו העשה חמור במהותו מהלאו לכל אורך החזית, ולא כפי שראינו בדברי הרמב"ן לעיל.

היחס לרצון ה'

נמשיך כעת ונראה את ההבדל בין עשה ללאו מזווית נוספת. ראינו שכאשר ישנה מצוות עשה לעשות מעקה, היא מצביעה על מצב רצוי (שהבית יהיה עם מעקה). לכן מי שלא יעשה אותו אינו פועל ישירות נגד רצון ה'. הוא רק לא פועל עם (או בהתאם ל) רצון זה. הוא אינו מתעלה, אך אין כאן עבירה במובן המלא של המילה. בניסוח אחר נאמר כי זהו מצב ה-0, שאינו מצוה (מצב 1) וגם לא עבירה (מצב 1-). מצב זה חוצץ ביניהם. לעומת זאת, כאשר ישנו איסור להותיר את הגג ללא מעקה, מי שיושב ולא בונה מעקה פועל בכך ישירות נגד רצון ה'. לא רק שהוא לא מתעלה, אלא הוא גם מידרדר (הוא מצוי במצב 1-).

כאן אנחנו רואים את הצד השני של המטבע. לעיל הבחנו בין 'מקל' ו'גזר' כמאפיינים את מהות הציווי עצמו. כאן אנחנו מאפיינים את מהות העבירה על הציווי: האם היא פעולה ישירה נגד רצון ה', או רק חוסר פעולה בהתאם לרצונו. ישנו הבדל ברור בין מי שאינו עושה את רצוני לבין מי שעושה משהו שהוא נגד רצוני.

נחזור ונדגיש שההבדל הזה אינו חופף להבחנה בין קו"ע לבין שוא"ת. המצוה לשבות בשבת היא מצוות עשה שמקויימת באמצעות אי עשייה, ובכל זאת, השביתה היא קיום אקטיבי של רצון ה', ולכן מי שעושה מלאכה בשבת אינו עובר חזיתית על רצון ה' (מבחינת מצוות העשה). יש גם לאו על עשיית מלאכה בשבת, ומצד זה יש כאן כמובן עבירה חזיתית על רצון ה'. הוא לא נמצא במצב החיובי, אך גם לא במצב שהוא שלילי מצד עצמו (לולא קיומו של הלאו).

שני ההבדלים שהבאנו למעלה (אונס וספק) נגזרים מתוך ההבחנה הזו. מכיוון שעבירת לאו היא פעולה חזיתית נגד רצון ה', אזי מי שעושה זאת מקבל עונש. לעומת זאת, מי שאינו פועל נגד רצון ה' רק לא עושה את רצונו, לא מגיע לו עונש (הוא מצוי במצב 0, כלומר במצב הנייטרלי). כמובן הוא אינו מקבל שכר, שהרי אין על מה לתת לו שכר (הוא לא במצב 1).

פרק ה. כפילות של לאו ועשה: סוגיית קידושין

מבוא: הקשר לשורש התשיעי

עד כאן ראינו את ההבדל בין עשה ללאו. כעת נבחן מה משמעות הדבר לעניין כפילויות של לאו ועשה חופפים. כזכור, נושא השורש הוא לסייג את העיקרון של השורש התשיעי שקובע כי אין למנות מצוות חוזרות בעלות תוכן חופף.

מהשורש התשיעי וממאמרנו עליו עולה שמצב בו התורה חוזרת כמה פעמים על אותו ציווי הוא בעייתי. אפילו לשיטת הרמב"ם שמצב כזה אפשרי, זהו רק מוצא אחרון (כשאנחנו לא מוצאים אפשרות לדרוש את הפסוק הנוסף, כפי שקובעת הגמרא בפסחים כד רע"ב). לשיטת הרמב"ן מצב כזה פשוט לא קיים, שכן כל חזרה באה לחדש משהו: או להוסיף עוד 40 מלקות או לחדש פרט הלכתי, ואם כך במצוות עשה אין כל מקום לחזרה נוספת (אלא לצורך חידוש הלכתי).

מה המצב במקרה של כפילות בין לאו לעשה? לכאורה תוספת הלאו על העשה ברורה לכל הדעות, שכן היא מוסיפה חיוב מלקות שלא היה קיים אם היתה כאן רק מצוות עשה. אך השאלה העולה היא הפוכה: מדוע התורה אינה מסתפקת רק בלאו ומשמיטה את העשה? הרי לכאורה העשה אינו מוסיף לנו מאומה?

השאלה קשה בעיקר לשיטת הרמב"ן, אך גם לפי הרמב"ם יש מקום להקשות, מדוע התורה אינה מוסיפה עוד לאו אלא עוד עשה? כדי לחזק את הלאו המקורי מוטב היה להוסיף עוד לאו. מה מאפיין את המצבים שבהם התורה בוחרת להוסיף דווקא עשה? במה הם שונים מהמצבים בהם התורה מזהירה בשני לאוין?

לאור דברינו כאן הדבר מובן, ונבהיר זאת באמצעות דוגמה. בהקשר של מעקה, התורה מצווה אותנו גם במצוות עשה ("ועשית מעקה לגגך") וגם בלאו ("ולא תשים דמים בביתך"). זה אינו ציווי כפול בעלמא, אלא ניסיון להמריץ את האדם לעשות מעקה. אדם שמצווה רק באופן של מצוות עשה יכול אולי להרשות לעצמו לא לעשות אותה, שכן אין בכך מעבר ישיר כנגד רצון ה'. הוא רק לא רוצה להיות 'צדיק' כל כך גדול ולכן הוא לא מקפיד לקיים את מה שהקב"ה מצווה אותו. אך כאשר ישנו כאן גם לאו, האופציה הזו כבר לא קיימת בפניו. ישיבה ואי עשיית מעקה היא פעולה ישירה (אקטיבית) כנגד רצון ה', דבר שאותו אדם לא בהכרח

רוצה לעשות. לכן הוסיפה התורה לאו על העשה. שוב חזרנו להבחנה בין ה'מקל' ל'גזר', כאשר העשה הוא גזר והלאו הוא מקל. ולאידך גיסא, אם היה כאן רק לאו, אזי אדם היה חושב שעשיית המעקה היא עניין של הימלטות ממכשול, אך אין בה כשלעצמה עניין חיובי. הוא יכול למשל להרוס את הבית במקום לבנות מעקה. התורה מוסיפה על כך גם מצוות עשה כדי לומר לנו שעשיית המעקה היא גם קיום פוזיטיבי של רצון ה'. אם כן, הלאו מחדד את משמעות העבירה (אי עשיית מעקה היא עבירה חזיתית על רצון ה', ולא רק ביטול רצונו, כלומר אי התקדמות) והעשה מחדד את משמעות המצוה (מי שעושה זאת קיים את רצון ה' והתעלה, ולא רק נמנע מהידרדרות).

סוגיית קידושין על כפילות בין עשה ללאו

למעלה ראינו את דברי הרמב"ן בפירושו לתורה על היחס בין עשה ללאו. יש עוד מקור בו הרמב"ן מתייחס ישירות לנושא הכפילות בין עשה ללאו, וגם הוא יובן היטב לאור דברינו לעיל, ואף יתמוך בהם. בסוגיה זו מובאים דברי ראשונים נוספים שנוגעים לנדון זה, על כן נדון בה ביתר פירוט. הברייתא (קידושין לד ע"א) מבדילה בין מצוות עשה שהזמן גרמן לאלו 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', כמו גם ראשונים נוספים על אתר, מקשים:

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

עונשין שבתורה!

הקושיה היא מדוע מונים מעקה ברשימה, הרי מצוה זו (כמו עוד כמה מהרשימה) יש בה גם לאו, ולכן נשים היו חייבות בה גם אם היא היתה תלויה בזמן. אנו מוצאים בראשונים כמה תירוצים לקושיה זו, וכל אחד מהם משקף תפיסה שונה אודות היחס בין מצוות עשה ללאוין. נבחן כעת כמה מהם.

שיטת התוספות

התוספות מיישבים 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 ד"ועשית מעקה" - ואז נשים פטורות.

התוס' מחלקים בין העשה לבין הלאו, ומראים שתוכנם המעשי והנורמטיבי הוא שונה. לכאורה הם חולקים על התמונה אותה שרטטנו עד כאן, לפיה אין צורך למצוא הבחנה הלכתית ספציפית בין הלאו לעשה, אלא ההבחנה היא מעצם העובדה שזה מוגדר כלאו וזה כעשה.

אמנם הסיבה לכך שתוס' כאן מחפשים הבדל הלכתי בין הלאו לעשה אינה הבעיה הלוגית אותה העלינו לעיל, אלא סיבה טכנית (של פטור נשים). אם כן, על פניו נראה שתוס' אינם מוטרדים מעצם הכפילות בין עשה לבין לאו, כלומר מכך שלשניהם יש תוכן מעשי זהה. נראה כי עצם העובדה שיש עשה ולאו עם תוכן חופף אינה בעייתית בעיניהם. המסקנה היא שאין ללמוד מדברי התוס' שהם לא מקבלים את דברינו למעלה.

ושוב, נפקא מינה של תוצאה

בעל הפני יהושע מעיר הערה מעניינת על אתר. הוא טוען שלולא דברי התוס' הוא היה מפרש שיש הבדל בין העשה לבין הלאו לעניין זה שבעשה יש מצוה בו יותר מבשלוחו. כלומר אם עשיית המעקה היא מצוות עשה, אזי יש מצוה לעשות אותה 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, ואין מניעה מוידוא באמצעות שליח.

כוונתו לומר שגם אם אין שום הבדל תוכני בין העשה לבין הלאו, ישנן השלכות הלכתיות להגדרתם כעשה או כלאו. בשל כך, קושיית התוס' אינה קשה כל כך, שכן אם מעקה היתה מצוה שהזמן גרמה, 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 מצוה שהזמן גרמה, לומר לנו שגם הנשים חייבות לעשות את המעקה בעצמן.

יש לשים לב לכך שהפנ"י אינו מצביע על הבחנה מעשית בין תוכן העשה לבין תוכן הלאו, ובכל זאת הוא טוען שתהיה השלכה הלכתית להגדרת המצוה כעשה או כלאו. זה כמובן מחדד מאד את הקשיים שהעלינו לעיל, וכבר עמדנו על כך שהשלכות הלכתיות שהן תוצאה של הגדרת המצוה כעשה או כלאו אינן יכולות להוות פתרון מהותי לבעיה. הפנ"י מציע השלכה כזו, אך היא אינה אלא ביטוי להבחנה אותה עשינו לעיל בין לאו לעשה.

שיטת ר' יוסף מארץ ישראל

בהמשך התוס' מובא תירוץ נוסף:

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"ית. אבל כשהן חייבות בעשה דלאו הזמן גרמא אז לא יבא עשה אחר וידחנו, דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

התוס' מעלים אפשרות שעל אף שיש לאו במעקה, בכל זאת חשוב לחדש שגם ממצוות העשה נשים אינן פטורות. ההשלכה היא במצב בו ישנה מצוות עשה אחרת, שבה נשים חייבות, שעומדת כנגד מצוות מעקה. במצב כזה, אם נשים היו פטורות מהעשה (כי הזמן גרמו) אזי נותר שם רק לאו, והעשה שעומד כנגדו היה צריך לדחות אותו. לעומת זאת לגבי אנשים (וכך לגבי נשים לאחר המסקנה שהן חייבות בעשה דמעקה), העשה לא ידחה את מצוות מעקה, שכן יש שם גם לאו וגם

נציין כי זוהי הערה דומה לדברי הפניי שהובאו לעיל, אלא שלפי הדעה הזו בתוס', אין צורך בקיומו של הבדל הלכתי בהיקף התחולה בין העשה ללאו. ההבדל ייווצר בסיטואציות שבהן המצוה הזו עומדת כנגד מצוות עשה אחרת, והשאלה היא האם היא תידחה או לא.

הנפקא מינה מתוארת בהמשך התוס', בתוך הקושיה של ר' יוסף מארץ ישראל: אך הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה, א"כ גבי אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט (שבת כה ע"א) משום ד"יט עשה ולא תעשה ושריפת קדשים אינה אלא עשה, אשה שאינה חייבת בעשה ד"יט דהוי זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן שריפה ב"יט? וכ"ת אין הכי נמי, אמאי לא לישתמיט תנא דלא אמר לך?

שריפת תרומה טמאה ביו"ט היא דוגמה למצב 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) טמאים ביו"ט, שהרי 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 הדברים 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 אחרת, גם אם העשה החופף אותו אינו נלווה אליו בפועל. זהו ההסבר שהוא מציע לשאלה - 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 חופפים בתוכם, הימצאותו העקרונית של העשה מחזקת את תוקפו של הלאו, ואף עשה אחר לא ידחה אותו אף ללא נוכחותו בפועל של העשה.

25 התוס' כאן מניחים את התפיסה שאם יש לאו ועשה כנגד עשה, העשה דוחה את הלאו, ומה שנותר מולו הוא רק העשה. כלומר שניתן להפריד בין הלאו לעשה. אך זה גופו תלוי במחלוקת בין בעלי התוס' בכמה מקומות, ראה חולין קמא ע"א תוד"ה לא צריכא, ואכ"מ.

כיצד עלינו להבין את הטענה שהימצאות הלאו מחזקת את מצוות העשה? מדוע זה קורה? לכאורה ההיפך הוא הנכון, אם התורה צריכה היתה להוסיף מצוות עשה מסתבר שהלאו כשלעצמו הוא חלש מלאו רגיל.

מסתבר שר' יוסף סובר שהלאו והעשה אינם נמנים כשתי מצוות נפרדות. עצם הימצאות שני ציוויים כאלה בתורה מעידה כי התורה רואה באיסור זה איסור חמור. לכן גם אם הוא נמנה, הוא יידון כלאו בלבד. זהו לאו חמור שכן הוא הודגש פעמיים, ולכן הוא לא יידחה בפני עשה אחר. אם כן, נראה כי הנחתו של ר' יוסף היא שכפילות לאו 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 מהווה גורם למנייתן כשתי מצוות. לשיטה זו נראה כי אין הבדל מהותי בין עשה ללאו פרט למישור הלשוני (כלשונו של אהרן שמש).

ועדיין לא ברור מדוע התורה בוחרת להוסיף כאן עשה ולא לאו, כך שיהיו שני לאוין או אולי שני עשין? האם בעיני ר' יוסף אין לכך כל משמעות? לפי ר' יוסף ההסבר השני בתוס' נדחה, ובהכרח עלינו לחזור להסבר הראשון, לפיו יש הבדל מעשי בתוכן בין הלאו לעשה. אלא, בעוד שאצל התוס' הבסיס להסבר הזה היה טכני (כדי לבאר את פטור הנשים), אצל ר' יוסף נראה שאנו מגיעים לתפיסה זו על בסיס עקרוני: אם היתה חפיפה מלאה בתוכן, כי אז כלל לא היו כאן שתי מצוות אלא מצוה חמורה אחת. אם כן, נראה שהוא לא רואה שום הבדל עקרוני בין לאו לעשה, פרט לניסוח של התורה. אך לפי זה לא ברור מדוע הוא רואה במצב כזה רק מצוה (אלימתא) אחת, שהרי סוף סוף אם מדובר בשתי לשונות שונות ההשלכה היא שהן אמורות להימנות כשתי מצוות. ודבריו צ"ע רב.

השוואה לשיטת רס"ג

נראה מדברי ר' יוסף שהמצוה האחת הזו היתה נמנית אצלו כלאו ולא כעשה (הוא מכנה אותו 'לאו אלימתא'). מהי הסיבה לכך שהוא בוחר למנות זאת דווקא כלאו?²⁶ נראה שהוא סובר כרס"ג שיש למנות את המצוה המתאימה לאופי התוכני של הציווי. אלא שיש לשים לב לכך שלגבי יו"ט, ששם לדעתו התוכן אכן

²⁶ המנ"ח בסוף מצוה רצו הבין שהוא מונה שתי מצוות, אלא שגם לגבי נשים, שלגביהן רלוונטי רק הלאו, החומרא של העשה נספגה בלאו. לדבריו הניתוח שלנו לא נכון.

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 שדומה לרס"ג מבחינה אחת ושונה ממנו מבחינה אחרת: ר' יוסף מסכים עם רס"ג שעשה ולא בעלי תוכן חופף מהווים כפילות רגילה (בניגוד לעמדת הרמב"ם), ולכן יש למנות רק מצוה אחת מבין שניהם. אך לפי רס"ג ראינו שהמנייה אינה תלויה דווקא בתוכן המעשי של המצוה, 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 המצוה - מצוות עשה היא מצוה שבקו"ע, ולא היא מצוה שבשוא"ת. להלן נשוב לשאלת היחס בין החלוקה קו"ע-שוא"ת לבין החלוקה עשה-לאו.

שיטת הרמב"ן: לאו שתומך בעשה

והנה הרמב"ן בחידושו לסוגיית קידושין (וכן הוא בריטב"א על אתר) מביא את קושיית התוס', ודוחה את תירוצם. 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, ולא 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 ע"ב) ובביצה (ח ע"ב) שבתון עשה הוא ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, ואיש ואשה שוין בדבר.

הרמב"ן מסביר שאם מעקה היתה מצוות עשה שהזמן גרמה נשים היו פטורות ממנה על אף שקיים במקביל לה גם לאו. הסיבה לכך היא שבמעקה הכפילות היא מהותית, לא כמו בשבת ויו"ט. לגבי שבת ויו"ט ראינו שיש תכנים שונים לעשה וללאו: העשה מורה לנו על השביתה כמצב רצוי,²⁷ ואילו הלאו מורה לנו על עשיית

27 לדעת הרמב"ן ישנו אף הבדל מעשי יותר בין עשה דשביתה ללאו דעשיית מלאכה, שהרי הוא מפרש עשה דשבתון כציווי על מנוחה אף מעשייה מרובה של מלאכות המותרות בצורה שתבטל מנוחת השבת, ראה פירושו לתורה (ויקרא כג, כד), וכך העמיד המנחת חינוך (סוף מצוה רצו) את

מלאכה כמצב שאינו רצוי. אם כן, הכפילות היא בדווקא, והעשה והלאו כל אחד שומר על תכונתו הייחודית.

לעומת זאת, במקרה של מעקה, כפי שטוען הרמב"ן, הלאו אינו אלא קיר תמך לעשה. הלאו אינו בא לומר שהמצב של אי קיום מעקה הוא פסול, אלא אך ורק לחזק את העשה על מנת לוודא שנבצע אותו.

נראה שהרמב"ן מסכים גם הוא להבחנה העקרונית אותה עשינו בין לאו לעשה, אלא שטענתו היא שבמקרה של מעקה מופיע לאו חריג. כאן הלאו אינו מצביע על מצב לא רצוי, כפי שלא עושה בדרך כלל, אלא רק מחזק מצוות עשה. מתוך הגדרה כזו ברור שאם הנשים היו פטורות מן העשה, הן היו נפטרות גם מהלאו. אולם אם היה כאן לאו רגיל, אזי גם אם היתה תלות בזמן, הפטור מהעשה אינו מהווה פטור מהלאו. הפטור הוא מהציווי המחייב עלייה למדרגה גבוהה, אך אין פטור מהימנעות מהידרדרות וכישלון, גם אם אלו תלויים בזמן.²⁸

שתי הבנות אפשריות בדברי הרמב"ן

הרמב"ן טוען שבמצב בו יש לאו חריג שכל עניינו הוא תמיכה וחיזוק של עשה מקביל, אזי אם הם תלויים בזמן נשים תהיינה פטורות מהעשה וגם מהלאו. ניתן להבין את דברי הרמב"ן הללו בשני אופנים:

1. במצב בו יש לאו שתומך בעשה, הלאו מקבל גדר של עשה. לפי זה, באופן עקרוני לא צריכים להעניש על לאו כזה, שכן על חובת עשה לא מענישים. כפי שהסברנו למעלה, אין עונש על אי התעלות אלא רק על הידרדרות, ואם הלאו הזה אינו מורה לנו על מצב שלילי אלא רק מחזק את המצב החיובי, אין להעניש עליו. אמנם הרמב"ן עצמו בהשגותיו לשורש התשיעי אינו מוכן לקבל את קיומו של ציווי חוזר שבא לחיזוק בלבד, ושאינו לו שום השלכה מעשית. לכן הוא טוען, כדעת רוב הראשונים (פרט לרמב"ם), שבכל לאו חוזר נוספות עוד ארבעים מלקות.

על כן נראה שיש להבין את דבריו כאן באופן שונה:

2. אמנם לאו ועשה הם שתי מצוות. לאו שתומך בעשה הוא עדיין לאו, ותמיכתו

מחלוקתם של התוספות עם הרמב"ן.

28 ראה על כך ביתר פירוט במאמרינו לשורשים ג ו-ג.

בעשה נעשית באופן כזה שהוא מטיל עונש על אי קיום העשה. לשון אחר: הלאו הופך את העלייה בדרגה לחובה בסיסית, ואת ההימנעות ממנה לכישלון. ממילא מי שינכשלי בזה צריך גם להיענש.

אם כן, מדוע במצב בו הלאו והעשה היו תלויים בזמן, נשים היו פטורות גם מהלאו? לכאורה זהו לאו ככל לאו אחר, ונשים חייבות בו. מה לי כישלון אמיתי, ומה לי כישלון בהגדרתו הפורמלית?

התשובה לכך פשוטה. אם הנשים היו פטורות מן העשה, אין כל היגיון לחייב אותן בלאו. הרי כל מטרת הלאו היא לוודא שמי שמחוייב בעשה מקיים אותו. אם כן, כאשר אין חיוב בעשה ברור שאין במה לתמוך. לכן, אם היה מצב שנשים היו פטורות מן העשה, הן היו נפטורות גם מהלאו. לא בגלל התלות שלו בזמן, שהרי הוא עצמו לאו רגיל ואין פטור מלאוין שהזמן גרמם. הפטור הוא מחמת התוכן הספציפי של הלאו, שאינו רלוונטי לנשים.

יש מקום לדון לגבי כל ההבדלים בין לאוין לבין עשין, מי מהם יחול לגבי הלאו הזה ומי לא. לדוגמה, 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 ממונו. אבל מבחינת מהות האיסור קשה לקבל זאת, שכן הלאו כאן במהותו הוא עשה (או תמיכה בעשה), ולא סביר שהוא מרחיב את תחולת החיוב בעשה. הוא אמור רק להעמיק את החיוב אך לא להרחיב אותו. לכן עונש אמנם יהיה עליו, אבל לא יהיו חיובים מעבר למה ולמי שמחוייב בעשה.

יישומים: האכלת קטנים ביו"כ וצדקה

נעיר כי האחרונים מיישמים את דברי הרמב"ן המחודשים הללו בכמה הקשרים. 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 ²⁹ במות קיג ע"א). חלקם מסבירים שזה בגלל פיקוח נפש, אך הדבר תמוה.

²⁹ 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

בעל דברי יחזקאל, ס"י טו סק"ח, מביא שיטות פוסקים שאין איסור על ספיית איסור לקטן אלא בלאו ולא בעשה. כעת הוא ממשיך ואומר שהלאו (=איסור אכילה) ביו"כ מיועד לתמוך בעשה (=חובת העינוי), ולכן במקרה זה מותר להאכיל את הקטנים ולעבור גם על הלאו. מי שאינו מחוייב בעשה לא יהיה מחוייב גם בלאו.

גם לגבי צדקה הקשו כמה אחרונים,³⁰ מדוע אין חובה לתת את כל ממונו לצדקה כאשר יש עני לפניו הזקוק לכך? הרי מי שאינו נותן צדקה עובר על איסור לאו ("לא תקפוץ את ידך", או "לא תאמץ את לבבך"), וכדי לא לעבור על לאו חובה על אדם להוציא את כל ממונו.

תשובה אפשרית לקושיה זו היא לאור דברי הרמב"ן הללו.³¹ הלאו בצדקה מיועד לוודא שנקיים את העשה. כאשר אדם נתן כבר חומש מממונו לצדקה, אין עליו חובה לתת עוד. ממילא גם הלאו לא רלוונטי לגביו.

עיון נוסף בדברי הרמב"ן: הקשר בין קו"ע לבין מצוות עשה

בסופו של דבר, עלינו לשאול, מדוע הרמב"ן החליט שביסודו מעקה הוא עשה ולא לאו? על סמך מה הוא קבע שדווקא הלאו בא לתמוך בעשה, אולי העשה הוא המיועד לתמוך בלאו? נוסף לשאול: מדוע לגבי שבת הוא לא אומר דבר דומה? למה שם, גם לפי תפיסתו, נשים חייבות?

לגבי שבת ויו"ט כבר הערנו שהכפילות בין לאו לעשה היא רגילה, ולכן הלאו והעשה הם בעלי מעמד עצמאי. הלאו מורה שעשיית מלאכה היא בעייתית, והעשה מורה שהשביתה היא חיובית. לכן אין קשר הכרחי בין שני הצדדים הללו.³² לעומת

חינוך שמוטל אך ורק על ההורים.

30 ראה צדקה ומשפט, פ"א הערה כג.

31 ראה שו"ת מהרי"ל דיסקין, ח"א ס"י כד, שיישב את הקושיה כך.

32 אמנם ישנו עוד כלל, שאם יש לאו שנשים לא נפטרות ממנו, הן אינן נפטרות גם מהעשה שהוקש לו. יש שרואים בזה עיקרון שמיוחד דווקא לשמירת שבת, שם נאמר 'שמורי וזכורי' בדיבור אחד, אך לדעתם אין עיקרון כללי כזה לגבי כל מצבי הכפילות. אך לרוב הדעות זהו עיקרון כללי, שכל אימת שיש לאו נשים תהיינה חייבות גם בעשה. הסברא לכך פשוטה, שהרי הפטור מהעשה הוא מסיבה כלשהי (או כאבודרהם שמטרת הפטור היא לפנות אותן למלאכות הבית, או כהצעתנו במאמרים לשורש ג ו-יג, שהפשטה אינה משימה שמוטלת על נשים, ע"ש). אך אם בין כה וכה הן יתחייבו לפעול כך מחמת הלאו, אין כל טעם לפטור אותן גם מהעשה. זה לא יקל עליהם ולא ישיג שום מטרה אחרת, שכן האילוץ הזמני הזה בכל אופן מחייב אותן. אמנם, הסבר זה לא יועיל

זאת, בנדון דידן הלאו אינו בעל תוכן בלתי תלוי. כל עניינו הוא תמיכה וחיזוק של העשה. לכן כאן הוא נגרר בתר העשה.

אמנם עדיין יש לדון מדוע הרמב"ן מבין שדווקא העשה הוא העיקרי והלאו הוא התומך, ולא להיפך, אך זוהי שאלה פרשנית מקומית והיא אינה נוגעת לעיקרון הכללי. יתכן שהסיבה לכך היא שהמצוה להקים מעקה ביסודה היא מצוה שמקוימת באמצעות מעשה, ולכן עניינה בא לידי ביטוי בעשה יותר מאשר בלאו. כלומר, הרמב"ן מכריע לפי אופי הקיום בפועל. כמובן, כמו שראינו למעלה לגבי רס"ג, גם הרמב"ן מסכים שישנם לאוין שאין בהם מעשה, כלומר הוא לא בהכרח קושר את החלוקה בין עשה ללאו עם החלוקה בין קו"ע לשוא"ת (כמו שעולה מדברי הסמ"ק שהובאו לעיל). אולי לרמב"ן יש מודל פרשני משולב, כלומר שאמנם אופי הביצוע לא קובע את הקטגוריה ההלכתית (לאו או עשה), אבל כשיש כפילות בין לאו לעשה אופי הביצוע יקבע מהו העיקרי מביניהם. אבל כאמור שאלה זו לא נוגעת דווקא לדברינו.

משמעות ה'חיזוק' לשיטת הרמב"ם ולשיטת הרמב"ן

במאמרנו לשורש התשיעי עולה שמבחינת הרמב"ם אין מניעה שיהיו בתורה פסוקים שכל עניינם הוא חיזוק של מצוה כלשהי, עשה או לאו. לא כל פסוק צריך לחדש משהו (פרט הלכתי, או עונש, כשיטת הרמב"ן שם). אם כן, במקרה של לאו ועשה כפולים ודאי אין מניעה שהתורה תוסיף לאו על גבי עשה או להיפך, שכן כאן היא לא רק מחזקת את המצוה הראשונה אלא גם מחדשת אספקט נוסף. אם העשה מגלה לנו כי מצב א הוא רצוי, הלאו מגלה שמצב ב (ההפוך) הוא מצב לא רצוי. נזכיר שלפי הרמב"ם בשורש התשיעי החיזוק אינו חייב לבוא לידי ביטוי בהחמרת העונש. גם הוספת עוד פסוק שאוסר את המעשה הוא חיזוק. אם כן, הוספת פן מהותי שמסביר שיש גם ערך חיובי מעבר לשלילי, או להיפך, היא ודאי חיזוק. המסקנה היא שוודאי אין מניעה שהתורה תוסיף לאו על גבי עשה או להיפך, שכן היא לא רק מחזקת את המצוה הראשונה אלא גם מחדשת מבט נוסף. אם העשה מגלה כי מצב א הוא רצוי, הלאו מגלה שמצב ב (ההפוך) הוא מצב לא

להסביר את חיובן באכילת מצה וקידוש היום.

רצוי.

מי שלא ירצה לעשות משהו שמהווה התעלות עדיין יירתע מלהיכשל ולהידרדר למטה. וגם מי שמוכן להידרדר ורוצה לעסוק רק בעבודה מאהבה (תופעה כזו, שאולי פעם לא היתה מובנת, הפכה מצויה מאד בדורנו), יכול למצוא חיזוק בכך שמעשה כלשהו מהווה גם עבודה מהאהבה ולא רק מיראה. בנוסח שהצענו למעלה, יש כאן 'מקל' ו'גזר'. יש מי שמתחזק מה'מקל' ויש מי שמתחזק מה'גזר'. בעניין זה הרמב"ן יכול להסכים עם הרמב"ם. לדוגמה, לגבי שבת הרמב"ן אינו רואה מניעה לכך שיהיו לאו ועשה עם תוכן חופף. הוא לא רואה את הלאו כמיותר (כי הלאו מוסיף עונש), אך גם לא את העשה (על אף שהוא אינו מוסיף עונש). והסיבה לכך היא שזה אינו דומה לתוספת לאו על גבי לאו. כאן ישנו חידוש, שיש גם פן של אהבה/יראה, ולכן יש מקום לשני הציוויים.

יישוב קושיות הריפ"פ

ראינו לעיל את הקושיה שהעלה ריפ"פ, מה ההבדל בין כפילות של לאו ועשה לבין כפילות של שני עשין או שני לאוין. לאור דברינו עד כאן, התשובה היא שלאו ועשה הם בעלי תוכן שונה, גם אם המעשים שנגזרים מהם נראים זהים. ההבחנה נובעת מעצם היותם לאו או עשה, ולזה בדיוק מכוון הרמב"ם את דבריו בשורש זה. אמנם ריפ"פ העלה שאלה נוספת, לגבי ראיית הרמב"ם ממה שחז"ל נוקטים לפעמים בלשון "עשה שבה" או "לאו שבה", ומכאן הוכיח הרמב"ם שעשה ולאו הם שתי מצוות. על כך הקשה ריפ"פ שעצם קיומן של שתי מצוות אינו מחייב את מנייתן בנפרד, כפי שקובע הרמב"ם עצמו בשורש התשיעי. אם כן, מה ראיית הרמב"ם מלשונות אלו?

כעת, לאחר שהבנו את ההבדל המהותי בין לאו לעשה, נוכל להבין גם את ראייתו של הרמב"ם. לשיטת ריפ"פ עצמו, לכאורה חז"ל היו צריכים לומר שישנם כאן שני איסורים או שתי מצוות, אולם לא לאו ועשה. לשיטתו לאו ועשה בדבר אחד הם עניין בלתי אפשרי, שהרי מהות המצוה נקבעת על פי עיקר עניינה (גם אם זה לא בהכרח אופן קיומה הפיסי). מעקה, למשל, היא מצוות עשה ולכן גם הלאו ד"ולא תשים דמים בביתך" נתפס מהותית כציווי של עשה. לכן, טוען הרמב"ם, אם אכן

היה רס"ג צודק, חז"ל היו צריכים לומר במקרים אלו שישנם שני איסורים מאותו סוג, ולא "עשה שבה" ו"לאו שבה".

ראייתו של רמב"ם מלשונות חז"ל אינה באה עצם להצביע על העובדה ששני אלו נמנים כשני איסורים שונים במניין המצוות, שהרי לכך באמת אין כל ראיה מכאן, כפי שהסביר ריפ"פ בצדק. ראייתו של הרמב"ם מבוססת על ההתייחסות לשני אלו כלאו ועשה, על פי מהותם, ולא כשני לאוין או שני עשין, על פי המטרה הנראית לעין. ראיית הרמב"ם נועדה להראות רק את עצם האפשרות לתפוס ציווי בעל אופי מעשי מסויים אחד, גם כלאו וגם עשה. הראייה שוללת את הטענה שאופייה המהותי של המצוה מכתוב שהיא תהיה עשה או לא.

לטענה זו ישנה בהחלט הוכחה מלשונות אלו בחז"ל, ובזה הרמב"ם דוחה את עמדת רס"ג שמבין כי שתי אלו הן מצוות מאותו סוג. לאחר שהרמב"ם מוכיח שישנם כאן עשה ולא, ההחלטה למנותם כשתי מצוות נפרדות אינה נובעת מדברי חז"ל הללו אלא מעצם ההבנה שאכן אלו שני איסורים נפרדים ושהתכנים אינם באמת חופפים, זאת בשל כפל המטרות. ככאלו, הם אינם כפופים לנאמר בשורש התשיעי (שתקף רק למצוות מאותו סוג).

כבר ראינו שרס"ג אינו חולק על עצם הבחנה בין לאו ועשה כביטויים לדרישות של הימנעות ממצב שלילי או הגעה למצב חיובי. ניתן אם כן לומר, שרס"ג מבין שהביטויים "עשה שבה" ו"לאו שבה" מבטאים אמנם את ההבנה שביסוד מצוות אלו, אך לא את המעמד ההלכתי שלהן עצמן, וזאת בניגוד לרמב"ם וסיעתו. יתכן שגם רס"ג יסכים שעשה מבטא דרישה להתקרב למצב רצוי ולא מבטא הרחקה ממצב לא רצוי, אלא שלדעתו המיון ההלכתי ללאוין ועשין אינו מבוסס על הבדל תיאורטי זה אלא על הניסוח והאופי המעשי והמהותי של הדרישות השונות. ההלכה לפי תפיסתו היא מערכת של ציוויים מעשיים ולא מערכת הרעיונות שעומדת בבסיסם, ולכן המיון לקטגוריות הלכתיות (כמו לאוין ועשין) צריך גם הוא להתנהל במישור הפעולות המעשיות.

הערה על חידושו השני של הרמב"ם

ראינו למעלה שבכותרת השורש ישנן שתי קביעות של הרמב"ם: 1. במצב של

כפילות של לאו ועשה יש למנות את שתי המצוות בנפרד. 2. יש למנות את העשה עם מצוות העשה ואת הלאו עם הלאוין. החידוש בקביעה הראשונה הוא ברור. להבדיל מכפילויות אחרות שנדונות בשורש התשיעי, כאן יש לכלול את שתי המצוות במניין המצוות. האם יש חידוש כלשהו גם בקביעה השנייה? לאור דברינו כאן, יתכן שכן.

כאשר ישנה כפילות בין לאו לעשה, הרמב"ן גם הוא מסכים שיש למנות את שתי המצוות בנפרד (כלומר החידוש הראשון). מאידך, לפחות במקרים מסויימים של מצבי כפילות כאלה, הלאו נחשב כעשה או להיפך. כלומר, היה מקום לחשוב שאין לכלול את הלאו עם הלאוין אלא עם העשין (לדוגמה, הלאו ד"ולא תשים דמים בביתך", כפי שראינו לעיל בדברי הרמב"ן). הרמב"ם קובע שגם במקרים אלו הלאו הוא לאו והעשה עשה. אמנם חשוב לציין שגם הרמב"ן מסכים לזה, ובמניין המצוות גם הוא מתייחס ללאו ד"ולא תשים דמים בביתך" כלאו, אף שמבחינת מעמדו וגדריו ההלכתיים הוא נראה דומה מאד לעשה, כמו שנתבאר לעיל.

סיכום שיטות הראשונים ביחס להבחנה בין לאו לעשה ובשאלת הכפילות

ממה שראינו עד כה עולה כי קיימות ארבע שיטות יסודיות בראשונים בנושא זה:

1. הסמ"ק מבין את החלוקה בין לאו לעשה כחלוקה שתלויה רק במישור הביצועי. ברור שכפילות בין לאו לעשה תימנה כמצוה אחת, לפי האופי הביצועי של החובה המוטלת בהן.

2. ר' יוסף מא"י רואה את החלוקה כמבוססת רק על המישור הלשוני, ולא מצאנו לכך שורש מהותי כלשהו (הקשיים נותרים בעינם, כמו שהערנו על דיונו של אהרן שמש). לשיטה זו לכאורה יוצא שאם יש כפילות בין לאו לעשה הוא ימנה שתי מצוות שונות, בגלל ההבדל הלשוני. אמנם בפועל נראה כי כאשר קיימת כפילות הוא מפרש זאת רק כחיזוק, ולכן הוא מונה לאו אחד. יתכן שהקריטריון למניה הוא ביצועי, והדבר צ"ע.³³

3. הרמב"ם רואה את ההבחנה כמבוססת על אופיו של רצון התורה (האם היא מצביעה על מצב חיובי או שוללת מצב שלילי). במצב של כפילות של לאו ועשה,

³³ אמנם הבאנו למעלה שהמניח הבין שרבי יוסף מא"י מונה גם הוא שתי מצוות, וממילא לא קיים כאן קושי.

הרמב"ם מונה שתי מצוות, בגלל ההבדל בתוכן המהותי שלהן.
4. רס"ג רואה גם הוא את ההבחנה בין לאו לעשה כמבוססת על אופיו של רצון התורה, בדיוק כרמב"ם. אמנם בשאלת הכפילות הוא סובר כסמ"ק ומונה רק מצוה אחת, אלא שהוא לא בוחר את המצוה שתימנה לפי האופי הביצועי אלא לפי מהות רצון התורה בהקשר זה.

פרק ו. היחס בין החלוקה קו"ע-שוא"ת לבין החלוקה

עשה-לאו

מבוא

עד כאן ראינו את ההגדרה הבסיסית של מצוות עשה ולא, והסברנו באמצעותה מדוע החלוקה בין עשין ולאוין לא לגמרי מקבילה לחלוקה בין קום עשה (=קו"ע) לשב ואל תעשה (=שוא"ת). ראינו שמצוות עשה היא מצוה שמצביעה לנו על מצב רצוי, ואיסור לאו מצביע על מצב לא רצוי. הגעה למצב רצוי אינה תמיד באמצעות מעשה פיסי, והימנעות ממצב לא רצוי יכולה לעיתים להתבצע באמצעות מעשה. אמנם לפחות לשיטת הסמ"ק (ואולי גם ר' יוסף מארץ ישראל), נראה כי נותר הזיהוי בין שתי החלוקות הללו. האינטואיציה הראשונית גם היא קושרת ביניהן. האם אין בה ממש? האם באמת אין שום קשר בין החלוקות הללו? כבר הצבענו על כך שבודאי קיימת קורלציה כלשהי, גם אם לא מוחלטת. בדרך כלל מצוות עשה מקויימות במעשה ולאוין נעברים במעשה. הדוגמאות המנוגדות הן חריגות. כלומר, קיים קשר כלשהו, אך הוא אינו הכרחי. כעת נראה שעל אף כל האמור עד כאן, באופן מהותי הקשר הזה קיים תמיד.

עוד הפשטה: 'קו"ע' ו'שוא"ת' במשמעות רחבה יותר

לפי ההגדרה אותה הצענו, מעבר על מצוות עשה הוא תמיד בהימצאות במצב נייטרלי, כלומר הבעיה היא באי-הימצאות במצב הרצוי. כשמתבוננים על כך באופן כזה, ברור שבעצם ישנו כאן מצב שמהותית הוא בדיוק שוא"ת. עבירת שוא"ת נראית קלה יותר מפני שאין בה פעולה חזיתית נגד רצון ה'. כעת אנחנו מעדנים את ההגדרה, ואומרים שאין בה הימצאות במצב שעומד בניגוד ישיר לרצון ה', אלא רק אי-הימצאות במצב שהוא חיובי. ההתנגשות עם רצון ה' היא עקיפה ולא ישירה. במובן זה, יש כאן בעצם עבירת שוא"ת. לשון אחר: זוהי הימנעות מעשיית רצונו ולא מעבר על רצונו.

הוא הדין לגבי לאוין. מעבר על לאו, לפי הגדרה זו, הוא תמיד בקו"ע. אמנם לא תמיד באופן פיסי, כלומר לא תמיד מעבר כזה כרוך בפעולה פיסיית, אך ההתנגשות

עם רצון ה' היא תמיד חזיתית. האדם נמצא במצב שהוא עצמו מוגדר שלילי, ולכן הוא עומד בניגוד חזיתי לרצון ה' (ולא רק אינו במצב הרצוי, כמו בביטול עשה). מה שהצענו כאן הוא הגדרה שונה, מופשטת יותר, למושגים ההלכתיים 'שוא"ת' ו'קו"ע'. אנו רואים את הביטוי הפיסי של מושגים אלו כשולי. ברור שעיקר הקולא בעבירת שוא"ת נובע מכך שאין כאן פעולה אקטיבית נגד רצון ה'. על כן, הפיסיות של הפעולה אינה אלא אינדיקציה לקולא. לפי הצעתנו, גם מחדל שמשמעותו היא הימצאות במצב שלילי (ולא אי-הימצאות במצב חיובי), נחשבת כעבירת קו"ע מכל בחינה מהותית.

הגדרה זו למושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע' אינה נסמכת על אופן הפעולה הפיסי (עשייה אקטיבית, או אי עשייה פסיבית), אלא על משמעותו המהותית של המעשה ביחס לרצון ה': התנגשות חזיתית/עקיפה, וקיום ישיר/עקיף. כך אנחנו משמרים את האינטואיציה הראשונית בדבר הקשר בין ביטול עשה לבין עבירת שוא"ת (=עבירה פסיבית), ובין עבירה על לאו לבין עבירת קו"ע (=עבירה אקטיבית). כך גם נשמר הקשר לצד החיובי, בין קיום מצוות עשה כמצוות קו"ע (=קיום אקטיבי), ובין הימנעות מלאו כקיום רצון ה' בשוא"ת (=קיום פסיבי).

השלכות

כעת נראה כמה השלכות הלכתיות ופרשניות של ההפשטה הזו. ההבדל בין קו"ע ושוא"ת מופיע בהקשרים שונים בש"ס. חכמים עוקרים דבר מה"ת בשוא"ת ולא בקו"ע (ראה יבמות פט ע"ב-צ ע"א). כבוד הבריות דוחה איסור תורה בשוא"ת ולא בקו"ע (ראה ברכות יט ע"ב-כ ע"א) ועוד.

ראשונים ואחרונים נחלקו בכמה מן ההקשרים הללו בשאלה מהו גדרם של קו"ע ושוא"ת. יש שהבינו זאת כהבחנה בין עשין ללאוין, כלומר שכבוד הבריות מאפשר ביטול עשה אך לא מעבר על לאו וכדומה. לעומתם, אחרים מבינים שזוהי הבחנה שונה: כבוד הבריות דוחה גם לאו, אם המעבר עליו הוא בשוא"ת (כמו הלאו ד"ולא תשים דמים בביתך"), ואינו דוחה אפילו עשה אם המעבר עליו הוא בקו"ע (כמו השביתה בשבת).

לאחר שנציג את המחלוקת השנונית, נחזור ונראה שביסודן של כמה מהעמדות

הללו עומדת אותה הגדרה מופשטת למושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע' אותה הצענו למעלה.

עקירת דבר מן התורה: הוכחה מדברי הרשב"א בר"ה

הזכרנו שהגמרא ביבמות קובעת כי חכמים יכולים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת. נראה כעת מחלוקת ביחס למשמעות הביטוי 'שוא"ת' בהקשר זה.

הגמרא בר"ה טז ע"א-ע"ב דנה בשאלה מדוע תוקעים בשופר במישוב ובמעומד: למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן. ואמר רבי יצחק: כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה - מריעין לה בסופה. מאי טעמא - דלא איערבב שטן.

הראשונים שם מקשים כיצד חכמים יכולים לתקן תקנה כזו לקיים מצוה פעמיים, הרי יש כאן 'בל תוסיף'? בתוד"ה 'ותוקעים', שם ברע"ב, כתבו:

ותוקעים ומריעין כשהן עומדין - תימה הא קעבר משום בל תוסיף, וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר הא אמרינן בסוף ראוהו ב"ד (לקמן דף כח ע"ב ושם) גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זימניה כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו ה"נ אי מתרמי ליה צבורא הדר תקע להו, וי"ל דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו צבור עצמו או נוטל לולב וחוזר ונוטל וכן תוקע וחוזר ותוקע וגבי מתנות בכור נמי אם נותן בקרן אחד ב' פעמים אין זה בל תוסיף.

התוס' טוענים שקיום כפול של מצוה אין בו משום 'בל תוסיף'. הרשב"א שם בסוע"א מקשה את אותה קושיא, ולאחר שהוא מביא את דברי התוס', הוא כותב: והם ז"ל [=בעלי התוס'] טרחו להעמיד שיטה זו ולא עלתה יפה בידם. ומסתברא דלא קשה כלל, דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו כגון כהן שהוסיף ברכה משלו ואי נמי ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה ואי נמי במה שאירע במקרה שנתערב מתן אחת במתן ארבע וכיוצא באלו, אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך

אין כאן בל תוסיף דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך. ותדע לך דהא שמיני של סוכה בזמן הזה מצוה של דבריהם וישנין ואוכלין בה למצוה ואע"ג דבקיאינן השתא בקיבועא דירחא, ומכריז ר' יוחנן היכא דמטי שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי גזירה ניסן אטו תשרי אלמא כל לצורך ב"ד גוזרין ומוסיפין והרשות בידן, וה"ה בבל תגרע לצורך כגון י"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת אע"ג דאמרה תורה תקעו עמדו וגזרו שלא לתקוע וכל זה לצורך והכא נמי לצורך ראו לתקוע ולחזור ולתקוע ומצוה לשמוע לדברים חכמים מלא תסור כן נ"ל. לדבריו, כאשר חכמים פועלים למיגדר מילתא או לצורך כלשהו, הם לא כפופים לאיסור 'בל תוסיף'. הוא מביא ראיות מכך שחכמים יכולים להוסיף מצוות ולגרוע מצוות בשוא"ת, אף שלכאורה יש בזה איסור 'בל תגרע'.

בעל טורי אבן (שם, רע"ב) הקשה על ראיית הרשב"א, דכמו שהם עקרו את גוף המצוה הם יכולים גם לעקור את הלאו ד'בל תגרע', שהרי שניהם נעשים בשוא"ת, ולכן אין להביא ראיה מ'בל תגרע' לנדון דידן (שהרי הוספת מצוה היא עבירה על 'בל תוסיף' בקו"ע).

ובקונטרס דברי סופרים לרבי אלחנן וסרמן (להלן: קונד"ס), סי' ג סק"י-יא, ביאר את דברי הרשב"א, שלשיטתו ההבחנה בין קו"ע לשוא"ת אינה תלויה בשאלה האם זוהי עבירה שנעשית במעשה פיסי או לא, אלא האם זהו לאו או עשה. וכוונת הכלל שחכמים אינם יכולים לעקור דבר מן התורה בקו"ע, היא שהם אינם יכולים להתיר לנו לעבור על לאו. אם כן, גם הלאו ד'בל תגרע' הוא לאו, אפילו שעוברים עליו בלי מעשה פיסי, ולכן חכמים אינם יכולים לעקור אותו. כמוכן שבעל טורי אבן סובר שהחילוק אינו בין לאו לעשה אלא בין שני אופני הביצוע הפיסי של העבירה, במעשה או במחדל.

נדגיש כי נראה שהויכוח ביניהם אינו בהגדרתם של לאו ועשה. שניהם מסכימים שהחילוק בין עשה ללאו אינו תלוי בשאלה האם העבירה נעשית במעשה או בלי מעשה, שכן לדעת שניהם 'בל תגרע' הוא לאו, על אף שבדרך כלל אין בו מעשה. השאלה היא מה גדר ההיתר של חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת, האם הכוונה היא כפשוטו לעבירה ללא מעשה או שהכוונה היא לביטול עשה (ולא עבירת

לאו). ההשלכה היא לעניין עקירת לאו שאין בו מעשה, כמו 'בל תגרע', וכנ"ל.

כבוד הבריות: קונד"ס וקה"י

הזכרנו למעלה שהסוגיה בברכות קובעת שכבוד הבריות דוחה איסור תורה בשוא"ת. והנה בעל קה"י, ברכות סי' י (ועיין גם בקונד"ס, סי' ג בתחילתו לגבי עקירת דבר מן התורה, ובס"ק כח-לא לגבי כבוד הבריות), מעלה שתי אפשרויות לגבי הבנת הקביעה שערך כלשהו, כמו כבוד הבריות, דוחה איסור תורה בשוא"ת ולא בקו"ע:

1. ההבנה הפשוטה: מעבר על איסור שוא"ת קל יותר, ולכן הוא נדחה בפני הערך הנדון. עבירה בקו"ע חמורה, ולכן היא אינה נדחית.

מעבר לראיות, ההבחנה הזו נראית בעייתית על פניה, שכן לפיה היה עלינו לחלק בין איסורים קלים וחמורים. לכאורה נראה שמעבר בשוא"ת על איסור חמור הוא חמור יותר מאשר עבירת קו"ע על איסור קל.

2. אפשרות נוספת: אין הבדל בחומרת העבירה על דברי תורה בין עבירת שוא"ת לבין עבירת קו"ע. הכלל הוא שהערך הנדון (=כבוד הבריות, במקרה זה) שקול במעמדו למצוות התורה, ולכן, כמו בכל מצב של התנגשות בין ערכים שווים, ההכרעה היא 'שב ואל תעשה עדיף'.

לפי הבנה זו, כאשר כבוד הבריות מתנגש עם איסור בקו"ע, כמו לבישת כלאיים, אזי יישום הכלל שוא"ת עדיף, מתפרש כך: יש לישב ולא ללבוש כלאיים. קביעה שפירושה דה-פקטו הוא שאיסור הלאו לא נדחה בפני כבוד הבריות. לעומת זאת, כאשר ישנה התנגשות בין הערך הנ"ל לבין איסור בשוא"ת, כמו למשל אי השבת אבידה (לדוגמה, במקרה של זקן ואינה לפי כבודו), גם אז ההתנגשות שקולה, ולכן אנחנו שוב פוסקים שוא"ת עדיף. אלא שבמקרה זה פירושה של קביעה זו הוא שיש היתר לשבת ולא להשיב את האבידה. אם כן, במקרה זה מצוות השבת אבידה נדחתה דה-פקטו ואין חובה לקיים אותה.

על פי מכניזם זה אין הבדל בחומרה בין עבירת שוא"ת ובין עבירת קו"ע. ההבדל בהכרעה ההלכתית נובעת מהמשמעות העובדתית של יישום הכלל

ישב ואל תעשה עדיף'. במקרה של עבירת שוא"ת הוא מתפרש כמעבר על העבירה, ובמקרה של עבירת קו"ע הוא מתפרש כהימנעות מהעבירה. זה אינו כלל דחייה אלא ביטוי מעשי שונה של ההנחיה להיוותר פסיבי במצב של התנגשויות בין ערכים שקולים.

בשני המקורות הנ"ל מובאות דעות שחלוקות במחלוקת זו. לדוגמה, בתוד"ה 'אבל', שבועות ל ע"ב, כתבו (בתירוץ השני) שעל אף שיש על כל אדם חובה להעיד, אם הוא ת"ח ואינו אמור להעיד בפני ב"ד שקטן ממנו הוא פטור, שכן כבוד הבריות דוחה איסור בשוא"ת. אמנם אם אדם אחר עושה איסור על ידו, במקרה כזה אסור לו להימנע מלהעיד, שכן העבירה של האחר תיחשב כעבירת קו"ע שלו עצמו.

והנה, לפי ההבנה שהדחיה של כבוד הבריות היא מכוח העיקרון של שוא"ת עדיף, לא ניתן להבין זאת - שהרי כאן הנחיה בשוא"ת לגבי העד היא לא להעיד. על כורחנו תירוץ זה בתוס' סובר שהדחיה היא מכוח חומרת העבירה בקו"ע, ולכן הוא קובע שגם עבירה של אחר הופכת את העבירה לחמורה כקו"ע, ולכן אין רשות להימנע מלהעיד.

ניתן לבחון את ההגדרה שלנו לאור השאלה אם להימנע מפעולה (שוא"ת) של מניעת איסור הנעבר ע"י חברו (קו"ע), משום כבוד הבריות? בקה"י שם מביא מחלוקת רמב"ם ורא"ש במי שמוצא כלאיים בבגד של חברו, האם הוא מחוייב להפשיט אותו, ובכך לפגוע בכבודו, או לא. הרמב"ם סובר שכן, ומכאן רואים שעל אף שההימנעות מכך היתה שוא"ת מבחינת המפשיט, מכיון שחברו עובר בקו"ע זה נחשב כקו"ע שלו עצמו. הרמב"ם סובר כנראה כתוס', וכהבנה 1 לעיל, שהדחיה היא מפני קולת העבירה של שוא"ת ולכן כאשר חברו עובר בקו"ע הרי זה איסור חמור וגם הוא צריך למנעו מכך. לעומת זאת, הרא"ש סובר שהחובה הזו קיימת רק כאשר הוא מוצא כלאיים בבגדו שלו. יתכן שהוא חולק על הרמב"ם ותוס', ולדעתו הדחיה היא בגלל העיקרון שוא"ת עדיף, וכאפשרות 2 לעיל ואם כן הרי זה תלוי בעושה המעשה ולא בעובר האיסור. אמנם אין זה הכרחי. יתכן שגם הרא"ש מסכים להבנה 1, אלא שהוא חולק על הסברא שניתן להחשיב עבירת קו"ע של זולתי כעבירת קו"ע שלי, גם אם אני עצמי עושה אותה בשוא"ת. לדעתו

עבירת שוא"ת שלי באי מניעת איסור מחברי היא קלה יותר, גם אם זולתי מוצא עצמו מכוח זה עובר בקו"ע.

הקשר בין שתי השאלות, וביניהן לנדון דידן

ראינו שתי שאלות שנוגעות לדחיות בעבירות קו"ע ושוא"ת: 1. האם הכוונה היא למעשה פיסי או לעשה. 2. האם העיקרון של הדחיה הוא בגלל קולת העבירה בשוא"ת, או בגלל עיקרון של שוא"ת עדיף.

ישנו קשר בין שתי השאלות הללו. אם ההבנה בעקרון הדחיה היא כאפשרות 2, שהדחיה אינה בגלל החומרה אלא מפני ששוא"ת עדיף, אזי ברור שהחילוק בין קו"ע לבין שוא"ת נוגע לשאלה האם העבירה היא באמצעות מעשה פיסי, ולא לשאלה האם זהו לאו או עשה. אולם אם ההבנה בעיקרון הדחיה היא שהוא נובע מחומרת העבירה, כאן שתי האפשרויות פתוחות. השאלה היא האם חומרה של עבירה נקבעת על פי האופי הפיסי של העבירה או על פי ההגדרה ההלכתית שלה (עשה או לאו).

כיצד שתי השאלות הללו קשורות, אם בכלל, לנדון דידן, כלומר לעצם ההגדרה של לאו ועשה? ברור שאם ההגדרה היתה פיסית במהותה, כדעת הסמ"ק, אזי השאלה הראשונה כלל איננה רלוונטית, שכן שתי האפשרויות המוצעות בה הן זהות. אמנם השאלה השנייה נותרת פתוחה גם במקרה זה. ברם, אם ההבנה היא כדעת הרמב"ם והרמב"ן ורס"ג ורוב הראשונים, שהגדרת עשה ולאו אינה קשורה בהכרח לאופי הפיסי של העבירה, אזי שתי השאלות פתוחות לדיון.

לפי הצעתנו לעיל, תפיסת הרמב"ם והרמב"ן היא שעשה ולאו נקבעים על פי היחס לרצון ה' (הצבעה על מצב רצוי, או שלילת מצב לא רצוי), ולא על פי האופי הפיסי של העבירה/מצוה. ראינו בדברי הרמב"ן בפרשת יתרו שאיסור לאו הוא חמור יותר, שכן הוא מהווה התנגשות חזיתית עם רצון ה' (=הימצאות במצב שלילי). אם כן, שתי האפשרויות פתוחות. יתכן להבין שדחיית עבירה בשוא"ת הכוונה היא לדחיית עשה ויתכן גם להבין שהכוונה היא לדחיית עבירה שנעברת פיסית בשוא"ת. גם ביחס לשאלה השנייה נותרות שתי האפשרויות פתוחות, שכן לאו הוא חמור יותר, ולכן יתכן שהדחייה של העשה היא מפני שהוא קל יותר.

מכל מקום, מסקנה אחת עולה מדיון זה - קיים קשר בין שתי השאלות: אם הדחיה היא מפני הכלל שוא"ת עדיף, ברור שהפירוש הוא מעשה פיסה ולא מעמד הלכתי, ואם הדחיה היא מפני שעבירת קו"ע היא חמורה יותר, מסתבר שמדובר דווקא על לאו, שכן הוא המגדיר חומרה ולא האופי הפיסי של המעשה. בלשון אחרת, מעבר על לאו הוא עבירת קו"ע במשמעות המהותית (לאו דווקא הפיסית), ולכן הוא חמור יותר (יש בו התנגשות חזיתית עם רצון ה').

היות שהרמב"ם שהביא הקה"י הנ"ל סובר שהדחיה היא מפני חומרת העבירה, על כורחנו המשמעות היא שמה שנדחה הוא עשה ולא עבירה במחדל (=בלי מעשה פיסה). יתכן שהרא"ש חולק על כך, וכנ"ל.

הפשטת המושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע'

לפנינו אם כן הדגמה לטענתנו לעיל, לפיה גם המושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע' עצמם (ולא רק המושגים הנורמטיביים בעליל, 'לאו' ו'עשה') עוברים הפשטה, והופכים להיות מושגים לא פסיים. בשני ההקשרים הללו החלוקה בה משתמשת הגמרא היא בין 'שוא"ת' לבין 'קו"ע', ובכל זאת, יש מן המפרשים שרואים בזה ביטוי לחלוקה בין לאוין לעשין, על אף שהחלוקה לאו-עשה אינה בהכרח חופפת לחלוקה שוא"ת-קו"ע. על כורחנו שהמושגים הללו עצמם עברו הפשטה, וכל ביטול עשה נראה בעיניהם כעבירת שוא"ת וכל עבירת לאו נראית כעבירה בקו"ע. זוהי בדיוק ההגדרה המופשטת שהצענו למעלה למושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע'.

הערה קצרה על דברינו במאמר לשורש הרביעי

במאמרנו לשורש הרביעי עמדנו על טענת הרמב"ן, לפיה לאו כולל אינו חופף לשאר המצוות, שכן הוא מוסיף לאו על גבי העשין הפרטיים. לכן, לדעתו, מונה בה"ג את הלאו ד"ולא תסור מכל הדברים אשר אנוכי מצוה אתכם היום" במניינו, שכן זוהי תוספת לא כפולה למצוות העשה הפרטיות. הבסיס לטענה זו הוא דברי הרמב"ם בשורש הנוכחי, שכפילות בין עשה ללאו אינה כפילות.

ראינו שנחלקו שם המפרשים, האם הרמב"ן מתכוון שהתוספת של הלאו היא מפאת חומרתו (כלומר שהוספת הלאו מוסיפה חומרה לעבירה), ולכן אין משמעות

ההבדל בין לאוין לעשין

לתוספת של עשה כולל, או שמא התוספת היא מפני שיש בלאו משהו ייחודי, שאינו קיים בעשה - הן הן דברינו כאן, הלאו מבטא הוראה שונה מהוראת העשה, ולכן אין כפילות בין שניהם, על אף החפיפה לכאורה.

אמנם לפי הגישה השנייה עולה השאלה מדוע לא למנות באותה מידה עשה כולל, שיוסיף על הלאוין הפרטיים? הצענו שם שישנו הבדל בין לאו כולל לבין עשה כולל. לאו כולל מוסיף על העשין הפרטיים, שכן הוא מבטא את האיסור לא לקיים את העשה. לדוגמה, מהלאו הכולל למדים שיש איסור לאו ("ולא תסור") על מצב שבו אנחנו לא מניחים תפילין, וזאת מעבר לביטול העשה של תפילין. לעומת זאת אין אותה משמעות למצב של עשה כולל. אם ישנו לאו על אכילת חזיר, אזי מי שאוכל חזיר אינו יכול להיות מוגדר כעובר על מצוות עשה לא לאכול חזיר.

במונחי המאמר הנוכחי נוכל להבין זאת טוב יותר. אי אכילת חזיר אינה יכולה להיות מוגדרת כמצב חיובי. זוהי הוראה לא להימצא במצב שלילי (=של אכילת חזיר). לעומת זאת, להימצא בלי תפילין יכול להיות מוגדר כמצב שלילי בעצמו (ולא רק היעדר של מצב חיובי). לכן ללאו כולל יש מקום, אך לעשה כולל לא.

ואכן ראינו שהרמב"ן רואה את הלאו של מעקה כטפל לעשה. מדוע הוא לא מסביר הפוך, שהעשה של הקמת מעקה מיועד לחזק את ההוראה לא לעבור על הלאו של "ולא תשים דמים בביתך"? יתכן שיש כאן עיקרון כללי, לפיו, במצב של כפילות לעולם העשה הוא העיקרי, והלאו בא לחזק אותו. הסיבה לכך היא שעשה אינו יכול לחזק לאו. לא בגלל שהעשה אינו חמור יותר, שהרי כבר העיר הריפ"פ (והבאנו את דבריו שם) שעשה ולאו ביחד ודאי חמורים מלאו בודד. הסיבה לכך היא תוכנית: בדרך כלל לא סביר להגדיר מצב פסיבי כמצב חיובי שהתורה רוצה אותו. לכן אי אפשר להגדיר מצב של אי מעבר על לאו כקיום של מצוות עשה.

אמנם יש חריגים, כמו מצוות השביתה בשבת או העינוי ביוה"כ. והסיבה לכך היא ששם ההיעדר אכן יכול להתפס כמצב חיובי מצד עצמו (ולא רק כשלילה של מצב שלילי). הראיה הכי טובה לכך היא שנתייחדו למצבי ההיעדר הללו מונחים מיוחדים בשפת התורה: 'שביתה' ו'עינוי'. אלו אינם מונחים בעלי תוכן שלילי בלבד, אלא גם תוכן חיובי (וכבר ראינו שלפחות לגבי העינוי יש שרואים בו את עיקרו של יוה"כ, והאיסורים הם הטפלים. כלומר העינוי אינו רק היעדר אכילה

והנאה, אלא להיפך: היעדר האכילה מיועד שלא לפגוע בעינוי. (הוא הדין לגבי שביתה ממלאכה בשבת ויו"ט). אם כן, מצבים חריגים אלו הם יוצא מן הכלל המעיד על הכלל: בדרך כלל אין מקום להוסיף עשה על גבי לאו, ולכן כשיש כפילות של עשה ולאו, ההנחה היא שהעשה הוא העיקרי והלאו בא לחזק אותו.

פרק ז. מצוות חיוביות וקיומיות

מבוא

ראינו שלרוב הדעות בראשונים, ההבחנה בין עשה ללאו אינה מבוססת על אופייה הפיסי של העבירה, אלא על האופי ההלכתי והעקרוני שלה. למעשה, אנחנו מחליפים את המשמעות של המונחים 'שוא"ת' ו'קו"ע', מהמשמעות הפיסית המקובלת שלהם, למשמעות מהותית (צורת הקיום/התנגשות של/עם רצון ה': חזיתית או עקיפה).

לפי הצעתנו, ציווי שמצביע על מצב רצוי הוא עשה, ועליו עוברים בשוא"ת מהותי (=אי הגעה למצב הרצוי. הימצאות במצב אחר) ומקיימים אותו בקו"ע מהותי (=הגעה למצב הרצוי). ציווי שמצביע על מצב לא רצוי הוא לאו, ועליו עוברים בקו"ע מהותי (=נמצאים במצב השלילי), ומקיימים אותו בשוא"ת מהותי (=לא נמצאים במצב השלילי, אלא במצב אחר). כאמור, קו"ע ושוא"ת במשמעותם הפיסית אינם משחקים כאן תפקיד של ממש.

הגדרות אלו מעוררות קושי לא פשוט ביחס להבחנה הלכתית רווחת, בין מצוות קיומיות וחיוביות. במבט ראשוני נראה לכאורה שהבחנה זו כלל אינה קיימת במסגרת המושגית אותה הצענו.

מצוות חיוביות וקיומיות: הגדרה³⁴

מצוה חיובית היא מצוה שמטילה עלינו חובה אקטיבית, ומי שלא קיים חובה זו עבר עבירה. לדוגמה, יש מצוה חיובית להניח תפילין בכל יום.³⁵ אין אפשרות

34 הבחנה בין המצוות הללו העסיקה אותנו בכמה מאמרים בעבר (לדוגמה, ראה מאמר מידה טובה לפרשת וישב, תשסז, ועוד).

35 לאמיתו של דבר, המקור לחיוב להניח תפילין פעם ביום אינו ברור די הצורך. לכאורה החיוב מדאורייתא הוא בכל רגע, וראה מאמרנו לשורש יא בהערה 18. בדברי חז"ל לא מופיע חיוב להניח דווקא פעם ביום, וההלכה המקובלת נשענת בעיקר על דברי עולא (ברכות יד ע"ב): "כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", ראה שו"ע או"ח כה ד. אך לכאורה חיוב זה אינו בגדרי מצוות תפילין אלא כדי שלא להעיד שקר, ואם כך מי שכבר קרא שמע בלי תפילין מניין שחובה עליו להניח באותו יום דווקא? וראה באשל אברהם (בוטשאטש, שם סעיף ה) שכתב שלו היה חיוב מדאורייתא בכל יום, לא נכון היה להקל שלא להניח בחול המועד, שכן זוהי מחלוקת ראשונים, וספיקא דאורייתא לחומרא.

להימלט מהחיוב הזה, וכל אדם צריך לעשות את כל מה שלא ידו כדי לקיים אותו. מי שלא עשה את חובתו עבר בכך עבירה, והוא עתיד להיענש על כך (בדיני שמים, שכן אין עונשי ביי"ד על ביטול מצוות עשה).

לעומת זאת, ישנן מצוות שמכונות 'קיומיות'. מצוות אלו אינן מטילות עלינו חובה כלשהי, ולכן מי שלא קיים אותן לא עבר עבירה ואין לו עונש, גם לא בדיני שמים.³⁶ אמנם מי שמחליט לקיים אותן יש לו על כך שכר מצוה. לדוגמה, המצוה ללמוד תורה, מעבר לפרק אחד בבוקר ובערב שהוא חובה לכל הדעות, לפחות לפי חלק מהראשונים היא מצוה קיומית (ראה, לדוגמה, בפ"י הרא"ש לנדרים ח ע"א, והשווה לר"ן שם, וראה אור שמח תחילת הלכות תלמוד תורה). ומכאן, שמי שלא עשה זאת לא עבר עבירה, אבל מי שלמד יש לו שכר על מצוה קיומית של תלמוד תורה.³⁷

בירושלמי (הוריות פ"א ה"ג) נאמר: "נביא ומדיח יכול אם יאמרו לך אל תתן תפילין היום תן למחר תשמע להם ת"ל ללכת בהם בכולן לא במקצתן הרי עקרת שם כל אותו היום". הבריייתא דורשת שרק אם נביא שקר ומדיח מבקשים להעביר על מצוה שלמה הם חייבים מיתה, וכדוגמה מובא ביטול של יום אחד בתפילין. משמע שכל יום הוא מצוה בפני עצמה וביטול יום אחד נחשב ביטול מצוה. אמנם ניתן לדחות שהוא הדין אם יאמרו לא להניח שעה אחת ביום ולשון הירושלמי לאו דווקא, ולפני כן ננקטה שם לשון דומה על אכילת כזית חלב היום ושתיים למחר, אף שודאי אין הגדרה של יום באיסור אכילת חלב, אך ההקשר שם צ"ע ועיין במפרשים. וראה מאמרו של י"מ יעבץ, התפילין - לזכרון לפני ה' תמיד, ירחון האוצר ד (תשע"ז), עמ' קלא-קנב.

36 אמנם יש מקורות מהם רואים שיש גם עונש על ביטול מצוות כאלה, כמו ביטול תורה, או ענישה בעידנא דריתחא על הימנעות מלבישת בגד של ארבע כנפות (ראה מנחות מא ע"א, וראה למעלה בהערות 20 ו-24), אך ניתן לבאר שאלו הם עונשים שאינם ניתנים על ביטול העשה, אלא על אופי כללי ירוד של עבודת ה'.

נעיר כי לפי פירושו של רבינו יונה (הערה 20 לעיל) בסוגיית מנחות מדובר על ביטול מצוה מותנה ולא על ביטול מצוה קיומית (ראה בהערה לעיל על ההבדל ביניהן). יש לשים לב שהגמרא שם מקשה: "ענשיתו אעשה?", כלומר מה שמטריד אותה הוא כיצד ניתן עונש על ביטול עשה בכלל, ולא כיצד ניתן עונש על ביטול עשה קיומי בדווקא, והדברים נוטים אם כך לפירושו של הרמב"ן (הערה 24 לעיל).

37 האם יש מצוה שכולה קיומית? בתורה אנו מוצאים מצוה מחוייבת שחלק ממנה קיומי. יש רף חיובי ומעבר לו יש בהן מימד קיומי (צדקה מעל שליש השקל בשנה, ת"ת מעבר לק"ש בוקר וערב וכדומה). אמנם יש מחלוקת לגבי מצוות ישוב ארץ ישראל, כאשר ר' משה פיינשטיין (אג"מ אבהע"ז ח"א סי' קב) טען שמדובר במצוה שכולה קיומית, ובגלל זה גופא ר' אברהם שפירא (מנחת אברהם ח"א סי' מד) דחה את שיטתו זו.

הקושי לעניינו

כעת נוכל לראות את הקושי שמתעורר לאור דברינו למעלה. הצגנו את ההבחנה בין לאו לעשה בשני מישורים: באשר לקיום שני סוגי המצוות הללו, ההבדל היה כהבדל שבין 'מקלי' ו'גזרי'. באשר למעבר על שני סוגי מצוות אלו, ההבדל תואר על ידי הקביעה שהימנעות מקיום מצוות עשה אינה פעולה חזיתית נגד רצון ה', לעומת עבירה על מצוות ל"ת שהיא פעולה חזיתית כנגד רצון ה'.

מהו אם כן ההבדל בין עבירת עשה לעבירת לאו? בעבירת עשה אמנם לא עשינו משהו חיובי (לא התעלנו), אבל אין בעבירה כזו משהו שלילי מצד עצמו (=הידרדרות). במונחים אלו, לכאורה מצוות העשה עליהן דיברנו עד כאן הן מצוות העשה הקיומיות בלבד. מצוות עשה חיובית הלוא מובחנת מזו הקיומית בדיוק בזה שאי קיום שלה הוא עבירה, ולא רק היעדר תועלת חיובית. אם כן, גם במצוות עשה יש מצב שאי העשייה הוא הידרדרות, ולא רק אי התעלות. דברינו למעלה לכאורה מתאימים אך ורק למצוות עשה קיומיות ולא מצוות עשה חיוביות.

אך במסגרת מניין המצוות, רובן המוחלט של מצוות העשה הן מצוות חיוביות ואף אין שם בכלל הבחנה משמעותית בין שני סוגי מצוות העשה הללו, ולכן בהסבר המחלוקת בין רס"ג לרמב"ם עלינו להתייחס לשני הסוגים, ובדגש על מצוות חיוביות דווקא.

אספקט נוסף בהבחנה בין לאו לעשה: הלכה וחוק

ברור שגם הימנעות מקיום מצוות עשה חיובית אינה כמו עבירה על לאו. זוהי עבירה מסוג אחר. דוגמה לכך היא דברי הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא א, ד), שם הוא קובע שקרבן עולה שמכפר על עשין אינו בבחינת מכפר מכיוון שאין על מה לכפר. זוהי מתנה לריצוי האדון על אי עשיית רצונו.³⁸ מדבריו אלו עולה שאי עשיית מצוות עשה אינה עבירה במובן המקובל, שיש לכפר עליה. ישנה כאן תפיסה שאמנם ישנן מצוות עשה חיוביות, שהרמב"ן כמובן מודע לקיומן, ובכל זאת אי

³⁸ יש לציין שדבריו שם אמורים רק על שוגג, אולם בכ"ז עולה מכאן ששוגג בלאו שונה משוגג בעשה, דבר שכנראה נובע מהבדל מהותי בין עשה ולא. אמנם עיין שם שמצדד שאפילו לאוין מסויימים בשוגג אינם בבחינת עבירה, והדברים עתיקים.

נציין שעצם העובדה שהכפרה היא על ידי קרבן עולה מצביעה על כך שישנה כאן עבירה בלב ולא במעשה (ראה שם ברש"י ורמב"ן ועוד). זהו חסרון מעלה ולא כישלון.

קיומן אינו עבירה כמו עבירת לאו. היות שאלו הן מצוות עשה, ככאלו הן מצביעות על מצב רצוי ולא מונעות מצב לא רצוי, אלא שלגבי חלק מן המצבים הללו התורה מוצאת לנכון להעמיד דרישה בפני כל אדם להגיע אליהם.

נסביר זאת לאחר הקדמת מימד נוסף הנוגע להבחנה בין עשין ללאוין. כאמור, מצוות עשה היא דרישה מהאדם להתעלות, ומצוות ל"ת היא דרישה לא להיכשל. לכן אין עונש על מי שאינו מתעלה, ויש עונש על מי שמידרדר. יתר על כן, היה מקום לומר שדרישות להתעלות אינן פונות לכל אחד, אלא רק למי שהוא בר הכי. קשה להפנות דרישה לכל אדם להתעלות. הדרישה הבסיסית יותר היא לא להיכשל (ראה לעיל בדברינו על הרמב"ן בפרשת יתרו, על ההבחנה בין בסיסי לבין גבוה).

דוגמה לדבר היא מערכת החוק של מדינה מודרנית. החוקים כולם נתפסים במערכות החוק כלאוין ולא עשין. החוק אינו מטיל מצוות עשה אלא רק אוסר פעולות או מצבים כלשהם. גם הוראות חוק שנראות כמו מצוות עשה (כלומר כאלו שמקיימים אותן במעשה, ועוברים עליהן במחדל ולא במעשה) באופן עקרוני הן לאוין ולא עשין. לדוגמה, ההוראה לשלם מיסים (או לשרת בצבא), לכאורה נראית כמצוות עשה. אך האם החוק מעניק שכר למי שמשלם את מיסיו כדין? ודאי שלא. החוק רק מעניש את מי שלא עושה זאת.³⁹ מדוע באמת יש רק עונש ולא שכר? הסיבה לכך היא שתשלום המיסים הוא לאו ולא עשה. אין כאן קיום מצוה שראוי לפרס, ורק ההימנעות היא מעשה שלילי שראוי לעונש.

הניסוח בצורה חיובית כמצוות עשה נובע מכך שהמצב החיובי הוא מצב שמגיעים אליו באמצעות מעשה (=קו"ע פיסלי) ולא באמצעות שוא"ת. אבל במהות מה שיש כאן הוא לאו. זהו לאו שאין בו מעשה, אך עדיין לאו. זוהי עוד דוגמה להבחנה בין המישור הביצועי לבין המעמד הנורמטיבי של החוק. כאן האופי הביצועי הוא כשל מצוות עשה, אבל המעמד הנורמטיבי הוא כשל לאו.

מה מבחין בין שני המצבים הללו? המושג של 'קיום'. ביצוע של מצוה יש לו משמעות של 'קיום מצוה', ולכן יש עליו שכר. לאו אי אפשר לקיים, אפשר רק לא

39 אף אחד אינו משלם על חניה עירונית כאשר מוכרזת שביתת פקחים, למרות שבעצם הוא משתמש בחניה ללא תשלום. ההבנה היא שאי התשלום אינו אלא הסתכנות בתשלום קנס. נראה שגם הלכתית נכון לנהוג כך.

לעבור עליו. מעשה שאנחנו נדרשים לעשות כדי לא להיכשל ולא כדי להתעלות, אינו מעשה מצוה ואין בו משום קיום של מצוה. לכל היותר, זוהי הימנעות אקטיבית מכישלון.

מסתבר שהחוק מגביל את עצמו אך ורק להוראות לאו ולא למצוות עשה, שכן הוא אינו רואה במצוות העשה חובות שניתן להטיל כדרישה בסיסית מכל אזרח. החוק מכיל רק את מה שניתן לדרוש מכל אזרח, ולכן גם להטיל סנקציה על מי שאינו מקיים את הדרישה הזו. מצוות עשה שקשורות להתרוממות מעל למינימום המחויב אינן נתפסות כדרישות בסיסיות דין, ולכן החוק אינו מרשה לעצמו לדרוש אותן מכל אזרח (החוק אינו תופס את עצמו כמחנך). לעומת זאת, ההלכה רואה לעצמה זכות לדרוש מכל יהודי גם דרישות התעלות. אמנם גם היא אינה מטילה סנקציה (לפחות בבי"ד של מטה) על אי קיום הדרישה הזו, אבל היא בהחלט דורשת אותה. סנקציות מוטלות רק על מי שאינו מקיים את הדרישות הבסיסיות יותר, כלומר מי שעובר על לאו (מה שמחזיר אותנו שוב להבחנת הרמב"ן דלעיל בין הבסיסי לגבוה).⁴⁰

ההבדל בין מצוות עשה חיוביות וקיומיות

כעת נוכל להבין את מעמדה ומהותה של מצוות עשה חיובית. מחד, היא עדיין מציגה בפנינו דרישה להגיע למצב רצוי, כלומר דרישת התעלות, ולא איסור על מצב לא רצוי (=הידרדרות, או כישלון). במובן זה, זוהי מצוות עשה לכל דבר ועניין. אולם היותה של מצוות העשה המסוימת מצוה חיובית (ולא קיומית), פירושו שהיא מהווה דרישה אלמנטרית שנדרשת מכל אחד, ולא רק הוראת התעלות שנשארת להכרעה אישית של כל אחד. התורה רואה בביטול עשה כזה, גם אם יש כאן רק אי התעלות, בעיה ברמה המספיקה כדי להגדיר אותה כעבירה (ולא רק כהיעדר מצוה). בבי"ד של מעלה גם יענישו על כך.

אם כן, מצוה קיומית היא מצוה שמציבה בפנינו דרישה גבוהה יותר, שמי שמקיים אותה מגיע לרמות רוחניות גבוהות יותר, אבל דווקא בגלל זה אין באי קיומה

40 אופיים של החוקים הללו (תשלום מיסים ושירות בצבא), האם אלו לאוין הבאים מכלל עשה או לאוין שאין בהם מעשה, יידון להלן בסוף הנספח.

משום עבירה. לעומת זאת, מצוות עשה חיובית היא אמנם דרישה להתעלות, אך זוהי דרישה אלמנטרית יותר. אמנם עדיין, מכיוון שמדובר באי התעלות - לא מענישים על כך. לאוין הם דרישות לא להידרדר, ולכן מי שעובר עליהם (ומתנגש בכך חזיתית עם רצון ה') נענש.

זה מוליך אותנו לשאלה מה בין מצוות עשה חיובית לבין לאו הבא מכלל עשה. לאו הבא מכלל עשה הוא לאו שמופיע בתורה כמצוות עשה, ואנחנו לומדים ממנו איסור על אי קיומו. בנקודה זו ניגע בנספח למאמר זה.⁴¹

האם יש הבחנה מקבילה בין לאוין קיומיים וחיוביים?

נסיים את הפרק בשאלה שנוגעת באסימטריה בין לאו לעשה מזווית נוספת. ראינו שישנה הבחנה בין עשה חיובי לעשה קיומי. האם ישנה הבחנה מקבילה בתחום הלאוין? האם יש מקום להבחין בין לאו חיובי ללאו קיומי?

משיקולי סימטריה, לאו חיובי הוא לאו שאי היכשלות בו היא מצוה. לאו קיומי הוא לאו שההיכשלות בו היא עבירה אבל קיומו אינו מצוה. אנחנו לא מכירים בספרות ההלכתית הבחנה כזו. בדרך כלל אי מעבר על לאו אינו נחשב כמצוה, כלומר כל הלאוין הם קיומיים ולא חיוביים.⁴²

אמנם בספרות חז"ל (ועוד יותר בספרות הסוד, כמו בכתבי האר"י) מדובר על מי שחשב לעשות עבירה ולא עשאה, שמקבל על כך שכר.⁴³ כאן ישנה מקבילה

41 כאן אנו נזקקים לדיון על גדול המצווה ועושה לעומת מי שאינו מצווה ועושה. האם ביצוע מצוות קיומיות הוא בכלל בגדר של מצווה ועושה? גם אם כן, איך נתפסת מעלתו לעומת העושה לפני משורת הדין? אולי ישנן מצוות, כמו עבודת המידות להסבר הראי"ה באגרותיו (ח"א עמ' קא), שבהן גדול מי שאינו מצווה ועושה, ולכן הן מוגדרות ככאלו. ואכמ"ל.

42 יש להיזהר מבלבול. אין הכוונה שהבחירה בידינו האם לקיים את הלאו או לא. כל לאו מחייב אותנו, וכל מעבר על לאו הוא פעולה שלילית. זה נובע מעצם היותו לאו, בדיוק כמו שבכל מצוות עשה הקיום שלה הוא מצוה. גם זה נובע מעצם הגדרתה כמצוה.

אנו מתכוונים כאן להגדרה המקבילה למה שמצאנו ביחס לעשין: לאו קיומי פירושו שאי מעבר עליו אינו נחשב כמצוה. אבל ברור שאסור להיכשל בו, וזה אינו מסור לבחירתנו.

43 לדוגמה, ראה ירושלמי קידושין פ"א ה"ט:

מתני'. כל העושה מצוה אחת מטיבין לו... גמ'. הא כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה? ואת אמרת אכן?! אלא כן אנו קיימין במחוצה - עשה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין את ימיו ונוחל את הארץ, והעובר עבירה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין ימיו ואינו נוחל את הארץ. תמן תנינן הא כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה! אמר רבי זעירה: מי שבאת לידו ספק עבירה ולא עשאה. אמר רבי יוסי בי רבי בון: מי שייחד לו מצוה ולא עבר עליה מימיו. מה אית לך? אמר רבי מר עוקבן: כגון

מסויימת (אמנם לא במובנים של משמעות הלכתית) למושג 'לאו חיובי'. הימנעות מרצח בדרך של אי חשיבה עליו באופן מתמיד אינה מזכה במצוה. כמובן שאין מקום לדבר על שכר בכל רגע שמישהו אינו רוצח. השכר ניתן כאשר העבירה מזדמנת לאדם, ויש אפשרות ממשית שהוא יעבור עליה, ובכל זאת הוא מתגבר ולא עובר. במצב כזה יש מקורות המדברים על כך שיש לאותו אדם כעין קיום מצוה. זהו נושא שלא נעסוק בו כאן, שכן הוא אינו מופיע במשמעויות הלכתיות.⁴⁴

כיבוד אב ואם. אמר רבי מנא: אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת יי, כהולכים בתורת יי. אמר רבי אבון: אף לא פעלו עוולה בדרכיו הלכו, כבדרכיו הלכו. אייר יוסי בי רבי בון: מה כתיב אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים? מכיון שלא הלך בעצת רשעים כמי שהלך בעצת צדיקים.

וראה שם את כל הסוגיה (וכן בבבלי קידושין לט ע"ב ובמסכת כלה פ"א הי"ז, וכן בכלה רבתי פ"א הי"ה ופ"ב הי"ג ועוד). כמו כן חז"ל מעלים על נס את שכר מצוות שילוח הקן כדוגמה לשכר מצוה קלה (קידושין שם, סוף חולין), למרות שמדברי הראשונים עולה שאין כלל מצוה כזו לכתחילה אלא לכל היותר הימנעות מעבירה, ראה להלן הערה 46.

44 להלן במאמר הנספח פרק ה נעסוק בשאלה דומה, האם ישנו 'עשה הבא מכלל לאו'. אם יש מושג כזה, הרי זה קרוב למה שאנחנו מחפשים כאן, שכן יש ערך חיובי להימנעות מאותו לאו, והדבר נחשב כעין מצוות עשה, ראה שם את הדוגמה של אכילת קדשים.

פרק ח. הקשר בין שלושת סוגי הצירוף

של עשה ולא בשורש

מבוא

ראינו בתחילת המאמר שהרמב"ם בדבריו מפרט שלושה סוגי צירוף של עשה ולא שנמנים כשתי מצוות שונות. בפרק זה נעסוק במשמעות ההגדרות אותן הצענו כאן ביחס לשלושת הסוגים הללו.

הסוג הראשון: חפיפה מלאה

סוג זה הוא צירוף בו-זמני של עשה ולא על מעשה אחד. הדוגמה המובהקת לצירוף כזה היא איסור מלאכה ומצוות שביתה בשבת. בצירוף זה עסקנו עד כה. הרמב"ם מונה את שתי המצוות הללו בנפרד מפני שיש להן תכנים פנימיים שונים, ולתכנים אלו יש גם ביטויים מעשיים.

הסוג השני: עשה מקדים

סוג זה הוא עשה שמגיע לפני הלאו, ובמינוח של הרמב"ם (ע"פ מכות יד ע"א) - 'לאו שקדמו עשה'. הדוגמה לצירוף כזה היא אונס ומוציא שם רע, שם ישנה מצוות עשה לקחת את הנפגעת לאישה, ולאחר מכן יש איסור לשלחה (לגרשה). האם יש עוד דוגמאות כאלה? יתכן שהשבת אבידה היא דוגמה לכך, אך זה תלוי בהבנות השונות במצוות ואיסורי השבת אבידה, ואכ"מ.

כאן לכאורה אין חפיפה בתוכן של שתי המצוות, שהרי העשה דורש ממנו לקחת אותה לאישה והלאו אוסר עליו לשלחה לאחר מכן. ישנו גם יחס של קדימה, כרונולוגית ביניהן, שכן הלאו אינו רלוונטי עד שמקויים העשה. מהו, אם כן, היחס בין שתי המצוות הללו? מדוע הרמב"ם רואה כאן כפילות של לאו ועשה? לכל היותר יש כאן פעולה מתואמת של העשה והלאו, שנועדה לוודא את היות שני בני הזוג נשואים לנצח, אך בהחלט אין כאן חפיפה בתוכן.

ברור שהאלטרנטיבה שכנגדה יוצא הרמב"ם היא למנות את שתי המצוות הללו כמצוה אחת, אולם המצוה הזו לא תהיה אחת משתיהן (כמו האלטרנטיבה

שנדחתה בסוג הראשון) אלא צירוף של שתייהן ביחד. תהיה כאן מצוה אחת, והיא שהאונס והמפתה יישא את אנוסתו ויישאר נשוי לה לעולם. במצוה זו יהיו שני פרטים: החובה לשאת אותה והאיסור לגרש אותה. כעין זה אנו מוצאים בשורש יא, שם עוסק הרמב"ם בצירופם של חלקים שונים לכלל מצוה אחת (כמו מצוות נטילת ארבעת המינים בסוכות).⁴⁵

ובכל זאת, הרמב"ם רואה גם במצב כזה כפילות בין לאו לעשה, והוא מונה אותן כשתי מצוות שונות, ולא כשני פרטים של מצוה אחת. ניתן אולי לומר שישנה כאן זהות עם הנאמר בסוג הראשון: גם אלו הן שתי מצוות שתוכנן חופף. אם נתפוס שהחיוב לשאת אותה לאישה אינו חיוב על פעולת הנישואין, אלא על המצב בו הם נשואים (=מצוה על התוצאה ולא על הפעולה), אזי ברור שגם הלאו בא לוודא בדיוק את קיומו של אותו מצב נישואין ביניהם. לפי תפיסה זו ישנה חפיפה בתוכן של הלאו והעשה בדומה לסיטואציה שבסוג הראשון. ניתן לראות כאן דמיון ללאו והעשה לגבי מעקה בדברי הרמב"ן לעיל, שם ראינו שהלאו אינו אלא פרט בעשה, פרט שנועד לוודא את קיומה של מצוות העשה (אף שגם שם הוא נמנה לחוד, כאמור לעיל). גם בסוג זה, הלאו מצביע על המצב הלא רצוי (שהם לא יהיו נשואים) והעשה מצביע על המצב הרצוי (=שהם יהיו נשואים). כעת נוכל לראות הקבלה מלאה לסוג הראשון.

הסוג השלישי: לאו מקדים

סוג זה של כפילות הוא לאו שמגיע לפני העשה, והעשה מתקן את הפגם שנוצר מהלאו. במינוח החז"לי מקרה כזה קרוי: 'לאו הניתק לעשה'. דוגמאות ללאו הניתק לעשה הן: מצוות שילוח האם לאחר העבירה על הלאו של לקיחת האם על הבנים,⁴⁶ מצוות השבת הגזילה אחרי מעבר על הלאו דגזל, או שריפת בשר

45 היה מקום להציע למנות רק את מצוות העשה, שיהיה נשוי לה, והלאו יהיה פרט נוסף במצוות העשה, או להיפך. אין הבדל של ממש בין מצב זה לבין האלטרנטיבה שהצענו. גם לפי הצעתנו לא ברור האם המצווה הכוללת הזו, אם היתה נמנית, היתה כלולה בעשין או בלאוין. ונראה שלפי רס"ג היא היתה נכללת באותו מקום שבו עניינה היה מבואר יותר. במקרה זה, סביר יותר שתהיה זו מצוות עשה.

46 לדעת הרמב"ם שילוח האם אינו מצוה למי שלא עבר על הלאו קודם לכן, כמפורש בלשונו במניין המצוות שבתחילת הלכות שחיטה: "לשלח האם אם לקחה על הבנים". כך סבר גם הרשב"א (שו"ת ח"א יח) שאין ברכה על שילוח הקן מפני שלא אמרה תורה לעבור על איסור

הפסח שנותר עד הבוקר, שהיא מצוה שמתקנת את הלאו של "לא תותירו ממנו עד בוקר".

האם כאן לשתי המצוות יש תוכן חופף? על פניו נראה שלא. מצוות העשה מנתקת (=מתקנת) את הלאו, ומגיעה רק אחריו. כל עוד לא נעבר הלאו אין משמעות ותוקף לעשה. ובכל זאת גם כאן ניתן לראות בשני אלו שני היבטים של הוראה אחת. לדוגמה, התורה לא רוצה שייוותר מבשר הפסח עד הבוקר, והיא מצווה על כך בשתי מצוות: העשה מורה לנו לשרוף אם נותר בשר כזה, והלאו מורה לנו שלא להותיר בשר לבוקר. הלאו הוא למנוע פגם והעשה הוא לסלק אותו. הוא הדין באיסור גזל וכדו'.

אמנם במקרים אלה מסתבר יותר להבין שהעשה הוא פרט בלאו, ולא ששניהם נועדו למטרה משותפת. לאו הניתק לעשה פירושו שהעשה מתקן את הלאו. כלומר, התמונה היא של מצוות ל"ת שאם עוברים עליה יש עוד פרט הלכתי שאומר שאנו צריכים לתקן זאת על ידי מצוות העשה. גם זמנם אינו זהה, אלא הלאו עומד על הפרק בעוד העשה כלל אינו רלוונטי, ורק אחרי העבירה מגיע זמנו של העשה. להלכה לא לוקים על לאו הניתק לעשה, וזאת מהסיבה שהעשה הוא התיקון ללאו, ולכן לא צריך את העונש. אם כן, ברור שבמקרה זה העשה הוא משני, וזאת בשונה מהסוג הקודם.

לקיחת אם על בנים כדי לקיים מצוה. אמנם החינוך (מצוה תקמה) כתב: "לשלח האם מן הקן קודם שיקח הבנים" וכך נראית גם רהיטת לשון הסמ"ג והטור, שהמצוה היא גם במצב לכתחילאי, והגדרתה הוא 'מתיר', כמו שחיטה, שהרוצה ליטול הבנים ישלח קודם, ולמרות זאת היא גם מנתקת את הלאו כמבואר בגמרא. לדעות הראשונים מי שכלל אינו מעוניין באפרוחים או בביצים נראה שעובר על צער בעלי חיים שלא לצורך והשחתת הביצים. אמנם יש מהאחרונים (גם בעקבות שיקולים שבסוד) שצידדו שיש מצוה לשלח גם אם אינו רוצה כלל לקחת את הבנים או הביצים, ראה פתחי תשובה יו"ד רצב, א-ב. דעתו של ערוך השולחן (שם) היא הקיצונית ביותר, שמי שלא משלח למרות שאינו מעוניין כלל בביצים מבטל עשה, וצ"ע מקורו. גם מסברא קשה להבין את תועלת המצוה במקרה כזה, ראה מו"נ (ג מח) שטעם המצוה הוא מפני צער האם, וכן כתב הרמב"ן (דברים כב ו). הרמב"ם טוען שהנאמר במשנה (ברכות ה, ג): "האומר על קן ציפור יגיעו רחמין... משתקין אותו", משום שמצוות שילוח הקן אינה מפני צער האם, סובר כמי ששולל נתינת טעם למצוות, שהם 'חלושי הדעת' שהובאו לעיל במאמר. הרמב"ן טוען שגם המשנה מקבלת את טעם המצוה, אלא שהרחמים נדרשים מצדנו ולא מצד הקב"ה ולכן אין מקום להזכיר זאת בתפילה (נראה שגם הרמב"ם במשנה תורה (הלכות תפילה פ"ט ה"ז) סבר כסברת הרמב"ן, שהרי הביא את האיסור לומר זאת בתפילה בנימוק שהמצוות אינן רחמים). לכאורה הדרך להבין את חידושים של האחרונים היא רק על פי הגישה עליה חולקים הרמב"ם והרמב"ן, וכך טען החת"ס (שו"ת, או"ח ק).

נציין כי עצם התפיסה שהעשה מתקן את הלאו מניחה גם היא שגדר האיסור בלאו הוא איסור על התוצאה, ולא על הפעולה, בדיוק כמו שראינו לגבי המקרה הקודם. אם היה כאן איסור פעולה, אזי העשה לא היה יכול לתקן את הלאו. אם אדם לקח אם על הבנים, והגדרת העבירה היא פעולת הלקיחה ולא המצב של הימצאותם בידו, אזי אין בשילוח האם שום תיקון לעבירה שנעשתה כבר.⁴⁷ הוא הדין לגבי פעולת הגזל וכדו'.⁴⁸

סיכום והוכחה נוספת להבנה התכליתית

העולה מכלל דברינו הוא ששלושת הסוגים שהביא הרמב"ם אכן מבטאים כולם את אותו סוג של כפילות שראינו בסוג הראשון, בין לאו לעשה חופף. נדגיש כי הדברים הולמים את התיאור אותו הצענו להבחנה בין לאו לעשה, שכן אם היינו אוחזים בתפיסה הפשטנית שמבחינה ביניהם במישור הביצועי, אזי לא ברור

47 אך ראה בספר החינוך (מצוה תקמד) שמצוות השילוח עוקרת את הלאו לגמרי, ואף לכתחילה היה מותר לעבור על הלאו על מנת לתקנו, לולא החשש שייאנס ולא ישלח, וצ"ע, הרי בגזל ודאי לא נאמר שעקרונית מותר לגזול על מנת להשיב, ראה בבא מציעא סא ע"ב: "לא תגנובו על מנת לשלם כפלי" (אמנם ברמב"ם הל' גניבה פ"א ה"ב כתב "שלא ירגיל עצמו בכך", אך בודאי הוא איסור גמור ואכ"מ).

נראה שהחינוך ביסס את דבריו על הגמרא (חולין קמא ע"א) שהנטלה על מנת לשלח אינו עובר על הלאו, והבין החינוך שחלוק לאו זה מגזל בכך שלקיחה על מנת לשלח אינה אסורה, אך ניתן לפרש את הגמרא שנטל את האם בידו כדי לשלחה מיד, כלומר שמעשהו לא היה כלל לצורך נטילה אלא לצורך שילוח, וכך כנראה הבין הרמב"ם שפוסק שמעשה השילוח הוא דווקא ביד ואם כך כוונת הגמרא אינה להתיר לקיחה מתוך מחשבה לשלח בעתיד, אלא הגמרא מגדירה את צורת השילוח, שהיא נטילה ביד ושילוח מיידי. בכך מתורצת קושיית המנחת חינוך (שם) למה לא הביא הרמב"ם היתר לקחת על מנת לשלח, שכן אין היתר כזה. אמנם החינוך נקט כנראה כדעת רש"י (שם ע"ב) ששילוח הוא גם ללא מעשה ישיר, ולכן הבין את הגמרא הנ"ל שמעשה לקיחה על מנת לשלח בעתיד פוטר מהלאו.

48 ניתן לומר שהעבירה היא בפעולה אולם המטרה של הגדרת העבירה היא מצב התוצאה. התורה מגדירה עבירות כפעולות מכיוון שזה מה שנתון בידי האדם, אולם הערכים שביסוד המצוות יכולים להיות גם מצבים. לפיכך ניתן לומר שהעשה מתקן את התוצאה של מעבר על הלאו ולא את הלאו עצמו. לכן אף שישנה עבירה בפעולה, ובמובן זה אין תיקון למה שנעשה, התוצאה מתוקנת על ידי העשה, ולכן בכל זאת ישנו מימד של הקלה באיסור אם מקוים העשה. עמדנו על שיקול דומה במאמרנו במידה טובה לפרשת בראשית, תשסז. יתכן שזהו החילוק הרווח בין הנוק המציאותי (הרוחני) של העבירה לבין חוסר הציות שבה. חוסר הציות היה במעשה, ואת זה לא ניתן לתקן, אלא רק לעשות תשובה. את התוצאה (=הנוק) ניתן לתקן על ידי שינוי המצב. ראה לעניין זה קובץ מאמרים לגרא"ו, 'תשובה', וכן בכמה ממאמריו בספר זה (בעיקר לשורש השני, הרביעי והתשיעי).

מדוע שני הסוגים הנוספים בכלל רלוונטיים לדיון בשורש הזה. רק ההתייחסות למטרות המצוה (המצב החיובי והשלילי, הצבעה ישירה ועקיפה על רצון התורה), יכולה להכניס את שלושתם תחת כותרת אחת.

פרק ט. סיכום

במאמר זה עמדנו על שאלת הגדרתם הבסיסית של שני סוגי המצוות: לאו ועשה. הנחת הרמב"ם שחפיפה בין שני אלה מוסיפה שתי מצוות למניין תרי"ג, לעומת שני לאוין או שני עשין שאינם נמנים אלא אחד, מוכיחה שיש הבדל עקרוני בבסיס ההגדרה של המצוות הללו. חיפשנו אותו במישור המעשי-טכני ובמישור הנורמטיבי, ולבסוף הסקנו שההבדל מצוי עמוק יותר במישור התכליתי - כלומר במטרת המצוה.

מצוות עשה היא ציווי המציב את המצב הרצוי בעיני ה' ודורש להתייצב בו, ומצוות לא תעשה היא אזהרה המציגה מצב בלתי רצוי בעיני ה' ואוסרת להיות בו. ביטול עשה הוא בעיקרו אי הגעה למצב רצוי, ועבירה על לאו היא בעיקרה התנגשות עם רצון ה' באופן ישיר.

לאור זאת ראינו מקרים שבהם יש מקום להתייחס ללאו כעשה ולהיפך. חידדנו את ההגדרה של המושגים 'קום עשה' מול 'שב ואל תעשה', והעברנו גם אותם מהמישור הביצועי למישור התכליתי, וכך זיהינו אותם מחדש עם מצוות עשה לעומת לאו בהתאמה.

עסקנו בכמה סוגי מצוות, שכולם נוגעים ליחס בין לאו לעשה. הבחנו בקיומו של לאו שאין בו מעשה, וראינו בו אינדיקציה לכך שהמישור הביצועי אינו עומד בבסיס ההבחנה בין לאו לעשה. הוא הדין במהופך למצוות עשה שקיומן הוא פסיבי (בשוא"ת פיסי. אין להן שם מיוחד בספרות חז"ל). כמו כן, הבחנו בין עשה חיובי וקיומי, ואף עסקנו בשאלת קיומם של לאוין חיוביים וקיומיים. בנספח נעסוק בלאו הבא מכלל עשה. הנושא עולה בהרחבה בהשגות הרמב"ן לדברי הרמב"ם בשורש זה.

נספח: לאו הבא מכלל עשה

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. דעות הראשונים בלאו הבא מכלל עשה

מבוא

שיטת רס"ג

שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ן

השוואה למקורות המקבילים

סיכום

ג. הבעיות בהבנת השיטות בלאו הבא מכלל עשה

הבעיה בשיטת הרמב"ן

בעיה כללית יותר

האם הבעיה קיימת בשיטת הרמב"ם?

הערה בדברי הרמב"ם

סיכום השאלות לבירור

ד. מהו לאו הבא מכלל עשה? אפיון פנומנולוגי

הסבר ההיבט הפרשני

שיטת רס"ג

הקדמה לבירור שיטת הרמב"ם

האם יש להבחין בין סוגים שונים של לאוין הבאים מכלל עשה?

סוג 1: אזהרה שלא לוקים עליה

סוג 2: איסור שמוצג כעשה רגיל

סוג 3: מתיר

סוג 4: עשה שמחדש פרט בלאו

סוג 5: לאוין רגילים

סוג 6: עשין רגילים

סיכומו של הרמב"ם בהל' סנהדרין: האם עוד סוג?

מסקנה

ה. מהו לאו הבא מכלל עשה? הסבר מהותי

מבוא

הקשר לדיון הפרשני: משמעותה של תוספת "רק"

- בין לאו הבא מכלל עשה לבין עשה : קיום וביטול
הגדרה מהותית ללאו הבא מכלל עשה : אפשרות ראשונה
דחיית האפשרות הזו
הגדרה מהותית ללאו הבא מכלל עשה : אפשרות שנייה
הסבר לשון הרמב"ם בעשין קמט-קנב
הערה על סימטריה, 'עשה הבא מכלל לאו'
אכילת קדשים קלים - עשה הבא מכלל לאו?
הסבר שיטת הרמב"ן
לאו הבא מכלל עשה שאינו מקביל ללאו רגיל
הצעה בשיטת רש"י לגבי ריבית לנכרי
ו. מהות המצבים בהם התורה מטילה לאו הבא מכלל עשה
מבוא : בחזרה לאפשרות 2
מצוות פעולה ומצוות תוצאה
בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו : החלוקה המהותית
דוגמה : ספקות לקולא
דוגמאות נוספות : הטבת הנרות ומילה
השלכות : משמעות האיסור של מאכלות אסורות
הערה על חוק המדינה
ז. כמה הערות בשיטת הרמב"ן
מבוא
סיכום שיטת הרמב"ן
אכילת פירות שביעית
מחלוקות נוספות עם הרמב"ם
חילוק אפשרי
ח. סיכום

פרק א. הקדמה

הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה מעלה את הסוגיה של לאו הבא מכלל עשה, שהוא סוג נוסף של עמימות לגבי התיחום בין לאו לעשה. לכאורה זהו דיון מנותק מדיונינו במאמר שעסק במחלוקת רמב"ם ורס"ג (שם הרמב"ן היה מזוהה לחלוטין עם הרמב"ם), אולם אנו נראה, כצפוי, שחבויות בדיון הנוכחי השלכות נוספות של כל הנאמר לעיל, כלומר של עצם ההבחנה בין לאו לעשה.

בפרק ב נציג את דעות הראשונים בסוגיה ובפרק ג נפרט את הקשיים. בפרק ד ננסה לסווג את הלאווין הללו ונראה כמה סוגים בדעת הרמב"ם שבסופו של דבר מתכנסים לסוג אחד. בפרק ה נעמוד על טיבה של קטגוריה זו במונחי המאמר - האם יש כאן שלילת מצב בלתי רצוי או חתירה למצב רצוי. בפרק ו נבקש להגדיר את המצבים בהם החילה התורה מצוות כאלה. פרק ז כולל כמה הערות על דברי הרמב"ן המביאות לחלוקה נוספת.

פרק ב. דעות הראשונים בלאו הבא מכלל עשה

מבוא

לאו הבא מכלל עשה הוא איסור שנלמד מפסוק שמופיע בלשון התורה כציווי חיובי (לכאורה עשה). לדוגמה: "זאת הבהמה אשר תאכלו" (דברים יד, ד), שממנו לומדים איסור על אכילת בהמה טמאה. כך לגבי ציפורים טמאות "כל ציפור טהורה תאכלו" (שם, יא). וכן "לנכרי תשיך" (שם כג, כא), ממנו נלמד איסור על לקיחת ריבית מיהודי. עוד דוגמה היא "והוא אישה בבתוליה יקח" (ויקרא כא, ג), פסוק שממנו לומדים איסור בעולה לכהן גדול, ועוד רבים. נחלקו חכמים האם לאו הבא מכלל עשה הוא לאו או עשה (ראה זבחים לד ע"א ובמקבילות). מקובל שלהלכה לאו הבא מכלל עשה הוא עשה. אמנם, כפי שנראה, הראשונים נחלקו במשמעותה של טענה זו.

שיטת רס"ג

שיטת רס"ג, לפי ביאור הריפ"פ,⁴⁹ היא שלאו הבא מכלל עשה הוא בעצם לאו, וכתיבתו בתורה בצורה של עשה נועדה רק ללמדנו שהוא קל יותר, כלומר שאין לוקים עליו. הוא מפרש את ההלכה שלאו הבא מכלל עשה עשה, כקביעה שזהו לאו קל, אבל לא שבאופן מהותי מדובר כאן בעשה. עמדה כזו צפויה מאד לפי השיטה שההבחנה בין לאוין לעשין מבוססת על אופן הקיום הפיסי שלהם. לאו הבא מכלל עשה הוא מניעה, ולכן מסתבר שאלו ימנו אותו כלאו. אמנם, בשיטת רס"ג ראינו שלא זו ההבנה, ולכן אין הכרח לפרש זאת כך (אבל יתכן שזה אפשרי).

שיטת הרמב"ם

ברמב"ם, שכאמור מסווג לאוין ועשין לפי קריטריון אחר, נפתחת גם אפשרות להסביר לאו הבא מכלל עשה כעשה. ואכן, שיטת הרמב"ם בכמה מקומות שלאו הבא מכלל עשה הוא מצוות עשה ממש. כפי שהרמב"ן מעיר בהשגותיו לשורש זה,

⁴⁹ ראה בהקדמתו בסי' ג, ושם בקטע המתייחס לשורש השישי, ובהפניות שלו שם למצוות בהן נתפרט עיקרון זה.

הרמב"ם מונה לאו הבא מכלל עשה כמצוות עשה (ראה עשה לח, ס, קמט-קנב ועוד). לדוגמה, הרמב"ם מונה מצוות עשה לבדוק בסימני טהרה של בהמות, דגים וחגבים, ושכהן גדול ישא בתולה ועוד.⁵⁰

שיטת הרמב"ן

שיטת הרמב"ן מורכבת יותר. הרמב"ן מתייחס ללאו הבא מכלל עשה בכמה מקומות בהשגותיו לשורשים, בעיקר בשורש הראשון (עמודים מ, מח), הרביעי (שם, עמ' קיא) והשישי (כולו). בבואנו לבחון את דבריו יש להתייחס לתמונה המתקבלת מכלל דבריו, שלפעמים נראים לכאורה סותרים אהדדי. מדבריו בהשגות לשורש זה עולה לכאורה כי הוא מבין את ההבחנה בין לאו לעשה כמבוססת על המישור הביצועי. הרמב"ן מביא שני טיעונים כהגנה על עמדתו בה"ג, וכנגד עמדת הרמב"ם:

ובעל ההלכות לא מנאן מפני שאין בהם קום עשה, והמניעה מן האסורים כבר היא נמנית בלאוין ואין הלאו בלשון עשה מוסיף בזה מנין.

טיעון זה מסביר שאם אין בציווי כלשהו הוראה לעשייה אקטיבית בקו"ע, אזי

50 אמנם בדעת הרמב"ם נחלקו המפרשים האם לאו הבא מכלל עשה הוא לאו או עשה. הריפ"פ שם סובר שגם הרמב"ם סובר שהוא לאו שלא לוקים עליו, וכ"כ המגילת אסתר בשורש זה ובהשגותיו על עשה י בהוספות הרמב"ן (ראה גם קנאת סופרים בשורש זה ועל עשה לח). אמנם הרמב"ן בהשגותיו כאן, הלב שמח כאן ועוד מפרשים, כתבו ששיטת הרמב"ם היא שזהו עשה. כך הוא פשט משמעות הרמב"ם, שכפי שראינו למעלה מנה כמה עשין כאלו. אנו נניח להלן ברמב"ם ששיטתו היא שזהו עשה.

אין כאן המקום לביור מפורט בשיטת הרמב"ם שכן הוא זוקק התייחסות מפורטת למצוות שונות במניין המצוות. אנו, כדרכנו במאמרים אלו, נתרכז בהיבטים העקרוניים של השיטות השונות, ולצורך הדיון נניח את ההבנה הפשוטה בדעת הרמב"ם, וכנ"ל. לעניין זה ראה במפרשים כאן, ועוד ברמב"ם ה' איסורי מזבח פ"ה ה"ו ובמל"מ ובספר המפתח במהדורת פרנקל שם, ובה' אישות פ"א ה"ח ובמל"מ וספר המפתח לפרנקל שם. הריפ"פ הוכיח ממצרי ואדומי ראשון ושני שאסורים בלאו הבא מכלל עשה, והרמב"ם לא מנאם, שהרמב"ם כלל לא מונה מצוות כאלו. הוא תמה עליו שם מדוע לא מנאם (ועי' מלבושי יו"ט).

בעניין מצרי ואדומי, ראה בשו"ת חת"ס אה"ע ח"א סוס"י קנא שביאר דברי הרמב"ם. כל מי שמשביר את הרמב"ם בהסבר מקומי, מניח כנראה שהוא סובר שיש למנות מצוות אלו, וכך פשט הרמב"ם ודלא כריפ"פ (שבעצמו נותר בצ"ע על שי' הרמב"ם).

ריפ"פ בריש סי' ג הניח שגם הרמב"ן סובר כרס"ג שזהו לאו שאין לוקים עליו, ובעצמו תמה עליו מכמה סתירות בדבריו.

כאמור, מסיבות אלו אנו נניח להלן ששיטת הרמב"ם היא שלאו הבא מכלל עשה הוא עשה ממש, ודלא כרס"ג ולא כריפ"פ. וכך גם ברמב"ן נניח שסובר שזהו עשה, בהסתייגויות שנראה להלן.

זהו בהכרח לאו.

הטיעון השני הוא מתוך מדרש תנחומא שמלוה את מהלך הדיון בשורשים כבר מהקדמת הרמב"ם והלאה:

ומאמרם גם כן שהזכיר הרב שכל אבר ואבר שיש באדם כאלו אומר עשה בי מצוה, והוא מדרש תנחומא בפרשת כי תצא, גם הוא ראייה על היות מספרם במצוות שעשייתן חובה, לא באותן שהוא שב ואל תעשה. כי בלאוין ימנו במספר כל יום ויום שאומר אל תעשה בי עבירה.

כאן מביא הרמב"ן נימוק פרשני מדברי המדרש, שקובע שמצוות עשה הן מצוות שמקוימות בקו"ע. טוב, הקריטריון הוא לכאורה ביצועי.

מתוך שתי הטענות הללו עולה כי לאו הבא מכלל עשה, מכיוון שהוא אינו מתקיים בקו"ע, לא יכול להימנות במניין העשין, ולשיטת הרמב"ן הוא צריך להיחשב כלאו.

אבל התמונה הזו בעייתית לפחות משתי סיבות עיקריות:

1. במקומות אחרים ברור כי לא זו היא תפיסתו. יש כמה וכמה ראיות לכך שהרמב"ן דווקא סובר באופן עקבי כי לאו הבא מכלל עשה הוא עשה (כשיטת הרמב"ם), ולא לאו (כשיטת ריפ"פ ברס"ג). ניתן להבחין בזאת מתוך מניין מצוות העשה של הרמב"ן. הרמב"ן מסכים למניינו של הרמב"ם שמונה איסור מחוסר זמן (עשה ס) ואיסור בעולה לכה"ג (עשה לח) שהם לאוין הבאים מכלל עשין, בכלל מצוות העשה. מעבר לכך, הוא מונה בהוספותיו למצוות שהשמיט הרמב"ם את עשה י, שהוא לאו הבא מכלל עשה (כפי שהרמב"ן עצמו מציין שם): "שנצטוינו שיהיה כל קרבן שנקריב משלוש מיני הבהמה אשר הזכיר, מן הבקר ומן הכבשים ומן העיזים"⁵¹. אם כן נראה שהרמב"ן מסכים לגמרי לרמב"ם שלאו הבא מכלל עשה הוא עשה.

2. התפיסה העקרונית שמבחינה בין לאו לעשה ברובד הביצועי גם היא לא נראית נכונה בשיטת הרמב"ן. ברוב ככל המצוות הכפולות שהרמב"ם דן עליהן בשורש השישי (כמו שביתה בשבת, שמיטה ועוד), הוא מסכים למניינו של הרמב"ם. ולכאורה לפי הקריטריון הביצועי היה עליו למנות את איסורי שבת כלאוין ולא כעשין.

51 ראה פקודי ישרים לשורש השישי, שהביא את כל הראיות הללו.

השוואה למקורות המקבילים

נתבונן כעת בדברי הרמב"ן בהשגותיו לשורש הראשון (בסופו, עמ' מח)⁵²:

וכבר עוררתיך על הלאוין הבאים מכלל עשה שאין בעל ההלכות מונה אותם כלל. וכן נראין הדברים. כי למה נמנה מניעה שיש בה לאו מפורש ולא ה'בא מכלל עשה בשתים ונחשוב זו הצוואה מכלל הלאוין וזו בכלל העשה ולא נחשוב מניעה שיש בה שנים ושלושה לאוין לשתים ושלוש. אם נלכה אחר המעשה שאנחנו עושים אינה לנו אלא אזהרה אחת שנמנענו מדבר פלוני, ואם נלך אחר צוואת הקדוש ברוך הוא לנו הרי הם כמספר הפסוקים אשר הוזהרנו בהם...

נראה בבירור שאין כוונתו כאן לטעון שלא ה'בא מכלל עשה הוא לאו, אלא שכאשר לאו ה'בא מכלל עשה כתוב בתורה בנוסף ללאו רגיל, או אז יש למנות רק את הלאו הרגיל ולא את הלאו ה'בא מכלל עשה. זאת משום שבמקרים אלו הלאו ה'בא מכלל עשה אינו מוסיף מאומה על הלאו הרגיל.

נתבונן שוב בלשונו בהשגות לשורש הנוכחי:

ובעל ההלכות לא מנאן מפני שאין בהן קום עשה והמניעה מן האיסורים כבר היא נמנית בלאוין ואין הלאו הנאמר בלשון עשה מוסיף בזה מנין כמו שלא יוסיף לאו אחר גמור, כמו שיאמר במניעה מן המניעות שנים או שלושה לאוין שכולן נמנין במצות לא תעשה אחת, וזה הדעת לבעל ההלכות מחסר מנינו.

לדוגמה, ישנו איסור בפני עצמו על אכילת בהמות טמאות, או ליקח ריבית מישראל, ולכן הלאוין הבאים מכלל העשין הללו הם נוספים ללאוין הרגילים שמופיעים בעניינים הללו. לאו ה'בא מכלל עשה במצב בו הוא נוסף ללאו רגיל, לדעת הרמב"ן אינו נמנה. כך גם מפורש בדברי הרמב"ן. לעומת זאת, לאו ה'בא מכלל עשה שמופיע לבדו, אכן נמנה כמצוות עשה, גם לדעתו. הדבר גם מסביר מדוע השגתו זו ממוקמת דווקא בשורש השישי, שכן השורש הזה עוסק בכפילות בין לאו לעשה. הרמב"ן טוען שאם העשה הוא לאו ה'בא מכלל עשה, הכפילות בינו לבין לאו רגיל שייכת לשורש ט ולא לשורש ו.

⁵² ראה גם בהשגות לשורש הרביעי, עמ' קיא.

סיכום

סיכום שיטות הראשונים הוא כדלהלן: הרמב"ם פסק, כדעת רוב הראשונים, כשיטה בחז"ל שלא הבא מכלל עשה הוא עשה. רס"ג, לפי הריפ"פ, פסק כשיטה השנייה שהוא לאו. הרמב"ן פסק שלא הבא מכלל עשה הוא עשה (כרמב"ם), אבל לדעתו כאשר ישנה כפילות בינו לבין לאו רגיל אין להתייחס לזה בכלים של השורש הנוכחי (שקובע שכפילות בין לאו לעשה אינה כפילות). כאן יש למנות רק את אחד מהם, כמו במקרה של שני לאוין.

פרק ג. הבעיות בהבנת השיטות בלאו הבא מכלל עשה

הבעיה בשיטת הרמב"ן

כמובן בשיטת הרמב"ן היא זו שבעיקר טעונה ביאור. רס"ג מדגיש את העניין הביצועי: מכיון שלא הבא מכלל עשה אינו מורה על פעולה בקו"ע, אזי זהו לאו. הרמב"ם הולך כאן לשיטתו, שהכל תלוי באופי המהותי של המצוה, ולכן הוא רואה את הלאו הבא מכלל עשה כסוג של עשה (אמנם גם לשיטתו נצטרך להבין מה בכל זאת מבחין בין זה לבין עשה רגיל, ולמה התורה בוחרת בניסוח עקיף כזה, ומדוע אנחנו בכלל מתייחסים לזה בשם 'לאו'). הרמב"ן סובר בשיטת הרמב"ם שההבדל אינו ביצועי אלא מהותי, ובכל זאת לא מסיק מכך את המסקנה המתבקשת לעניין הכפילות.

בפקודי ישרים הציע שהרמב"ן עצמו אינו מסכים עם עמדת בה"ג עליה הוא מגן כאן מפני הרמב"ם (דבר זה קורה לא אחת בשורשים, ראה למשל בשורש הראשון, ועוד).

הוא תומך יתדותיו בפירוש הרמב"ן לויקרא (כה, ג):

ועל דרך רבותינו: 'שש שנים תזרע שדך' - ולא בשביעית, והוא לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה, ונמצא הזורע בשביעית עובר בעשה זה ובלא תעשה.

הרמב"ן קובע שבזריעה בשביעית ישנו מעבר ללאו המקובל, גם לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה. מכאן טוען בעל פקודי ישרים כי לשיטת הרמב"ן מונים גם לאו הבא מכלל עשה בנוסף לעשה, כרמב"ם ודלא כבה"ג. אם כן, הרמב"ן לכאורה סובר ממש כרמב"ם שלא הבא מכלל עשה הוא עשה בכל מקרה, וקביעותו הסותרות לעמדה זו (במקרה של לאו הבא מכלל עשה בנוסף ללאו רגיל) הן רק בבחינת הגנה על בה"ג ולא עמדה עצמית של הרמב"ן. אם נאמץ את הקביעה הזו הרי שנחלצנו מן הקושי ברמב"ן.

זה אמנם פתרון נוח, אך נראה שהוא לא אפשרי. ראשית, הקושי עדיין נותר בשיטת בה"ג, שהרי לפחות לפי הסבר הרמב"ן בשיטתו הוא סובר שלאו ועשה אינם כפילות, ומאידך לאו הבא מכלל עשה הוא עשה, ובכל זאת הוא אינו נמנה

כאשר הוא כופל לאו רגיל. אם כן, הקושי אותו הצבנו למעלה ביחס לשיטת הרמב"ן, נותר בעינו בשיטת הבה"ג.

שנית, זה לא סביר גם בדעת הרמב"ן עצמו. הרמב"ן מתחיל את דבריו בשורש הנוכחי בקביעה נחרצת שהרמב"ם טועה, ולא בהגנה על בה"ג. אין בשורש זה כל התקפה של הרמב"ם על עמדת בה"ג,⁵³ והדיון כולו הוא יוזמה של הרמב"ן שטוען בתוקף שהרמב"ם טועה בנקודה זו, וקובע קטגורית: אין למנות לאו הבא מכלל עשה בנוסף ללאו רגיל.

מעבר לכך, אם נתבונן במניין המצוות של הרמב"ן לא נמצא את הלאו הבא מכלל עשה הזה (של זורע בשביעית) מנוי בכלל מצוות העשה (הוא כלל אינו מנוי), וזה נראה מתאים לסברת הרמב"ן שכאשר לאו הבא מכלל עשה כופל לאו רגיל אין למנותו. הרי לנו שדברי הרמב"ן נאמרו לשיטת עצמו ולא רק כהגנה על בה"ג. כמו כן, ראה בסוף דבריו של הרמב"ן במצוות שהוסיף למניינו של הרמב"ם (עמי' תיב, בהוצאת פרנקל), שם השמיט את כל הלאוין הבאים מכלל עשין שמופיעים בנוסף ללאו רגיל, והותיר את הלאוין הבאים מכלל עשין המופיעים לבדם. וכן פירש בעל המל"מ בחיבורו דרך מצוותיך, בדעת הרמב"ן (ראה במהדורת פרנקל, עמי' תיט, בד"ה 'ודעי').

נזכיר כאן את הערתו של ריפ"פ, אשר הובאה במאמרנו. ריפ"פ טען שאין כל ספק שכאשר יש שתי מצוות כפולות עשה ולאו הן אכן שתיים, והעובר עליהן עובר על שתי מצוות. הויכוח בין ריפ"פ לרמב"ם ניטש אך ורק בשאלה, הטכנית לכאורה, האם למנות את המצוות הללו כשתי מצוות נפרדות במניין המצוות. הוא הביא לכך את הדוגמה מנשך ותרבית, שנדונה גם במאמרנו לשורש התשיעי.

דומה כי זהו הסבר גם לתופעה הנדונה כאן ברמב"ן. מחד, הוא מצביע על לאו הבא מכלל עשה המוטל על זריעה בשביעית בנוסף ללאו הרגיל. מאידך, במניין המצוות שלו, לא מופיע הלאו הבא מכלל עשה, אלא הלאו בלבד. הסיבה לכך היא שאכן במצב כזה ישנם שני איסורים שונים, אלא שהם לא נמנים במניין המצוות

53 הריפ"פ בהקדמתו בסי' ג טוען שמכיון שהרמב"ם אינו תוקף את בה"ג ברור שגם הוא מסכים עמו בנקודה זו, ודלא כהבנת הרמב"ן ברמב"ם. עיין גם בספר פקודי ישרים לשורש ו, אשר טוען כי גם הרמב"ם אינו מונה לאו הבא מכלל עשה שאין לו נפ"מ מעשית לעומת הלאו הרגיל שנמנה עמו. כלומר, לדעתו גם הרמב"ם מסכים שאין למנות לאו הבא מכלל עשה בנוסף ללאו. טענה זו אינה נראית סבירה לאור שיטת הרמב"ם כאן, ואכ"מ.

כשתי מצוות נפרדות. אם כן, הרמב"ן באמת סובר שאין למנות לאו הבא מכלל עשה בנוסף ללאו, וכמושנ"ת.

המסקנה היא שגם לפי הרמב"ן לאו הבא מכלל עשה הוא אכן עשה (ולא לאו כפי שהריפ"פ סבר).⁵⁴ אם כן, הקושי מדוע הוא אינו נמנה כאשר הוא כופל לאו בעינו עומד, הן ביחס לבה"ג והן ביחס לרמב"ן.

בעיה כללית יותר

בכל שיטות הראשונים קיימת בעיה פרשנית בהבנת לאו הבא מכלל עשה. לכאורה ניתן לקרוא כל ציווי כזה כמצוות עשה רגילה. לדוגמה, "לנכרי תשיך" הינה לכאורה מצוות עשה להלוות לנכרי, או המצוה "וזאת הבהמה אשר תאכלו", שהיא לכאורה מצוות עשה לאכול בהמה טהורה. על פניו אין כל סיבה טקסטואלית לקרוא את המצוות הללו באופן שונה ממצוות עשה רגילה. מדוע, אם כן, חז"ל והראשונים מתייחסים לציוויים אלו כלאוין הבאים מכלל עשה, ולא כמצוות עשה רגילות המורות לבצע את הפעולה הכתובה בהם כפשוטה? זוהי בעיה במישור הפרשני ולא ההלכתי או ההגיוני, שכן שאלתנו עוסקת באופן שבו חז"ל הבינו את המקרא.

האם הבעיה קיימת בשיטת הרמב"ם?

במבט שטחי נראה כאילו בעיה זו אינה קיימת לשיטת הרמב"ם. הרמב"ם אכן מונה לאוין הבאים מכלל עשין כמצוות עשה רגילות. ראינו שהוא מונה לדוגמה מצוות עשה להלוות לנכרי בריבית, ומצוות עשה לבדוק בסימני בהמות עופות ודגים (ראה רמב"ן בהשגותיו לשורש זה). אם אכן זוהי התמונה, אזי הדיון בגמרא האם לאו הבא מכלל עשה הוא עשה או לאו, מתפרש לפי הרמב"ם (כמו לפי רס"ג) כדיון האם ישנו כאן עשה רגיל, או לאו רגיל. הרמב"ם, לפי תמונה זו, פוסק שזהו עשה, ולכן באמת נראה שיש כאן מצוות עשה רגילה (לאכול בהמה טהורה ולהלוות נכרי בריבית). לשיטתו הפרשנות לפסוקים אלו נעשית באופן המילולי הרגיל.

⁵⁴ הריפ"פ בסי"ג בהקדמתו טוען שגם הרמב"ם והרמב"ן סוברים שלאו הבא מכלל עשה הוא לאו ולא עשה, כשי"רס"ג. לעני"ד הוא נטה מדיי אחר תפיסתו שלו עצמו.

אולם נראה בבירור כי גם בדעת הרמב"ם לא ניתן לפרש כך. הרמב"ם טורח בכמה מקומות להסביר שהוא מונה את הציווי המסוים כעשה בשל העובדה שקי"ל שלא הבא מכלל עשה הוא עשה (ראה למשל עשה לח, ס, קמט, קנב ועוד). לכאורה, אם אכן היתה כאן מצוות עשה רגילה, אמירה שמצוות עשה נמנית כעשה אינה זוקקת הסבר! גם בגדריהן של חלק מהמצוות הללו רואים שבעצם התכנים שלהן שליליים ולא חיוביים. לדוגמה, יש איסור לסחור בפירות שביעית, שנלמד מהמצוה "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ודרשו מכאן חז"ל: "לאכלה" - ולא לסחורה". האם הרמב"ם רואה במצוה זו מצוות עשה רגילה (כדעת הרמב"ן במצוות ששכח הרב עשה ג [ראה להלן פרק ז])? האם לשיטתו יש אכן מצוה לאכול פירות שביעית, או שמא זהו רק ניסוח עקיף לאיסור לסחור בהם? בפ"ו ה"א מהל' שביעית הרמב"ם קובע בפירוש שיש איסור לסחור, אבל הוא אינו כותב בשום מקום שיש מצוה לאכול מפירות שביעית. וכך הוא גם במצוות עשה ס, לח קנב ועוד (אנו נדון בהן ביתר פירוט להלן). אם כן, ברור שגם הרמב"ם מבין שאלו הם בעצם לאוין, אלא שלהלכה יש למנותם כעשין.

נמצא כי גם לשיטת הרמב"ם מצוות אלו הן לאו הבא מכלל עשה, ולא עשה רגיל. המסקנה היא ששאלתנו הבסיסית קיימת גם לפי שיטת הרמב"ם: מדוע אנחנו לא מפרשים את הציוויים הללו כמצוות עשה רגילות? ואם כבר פירשנו אותם כאיסורים, במה הם שונים מלאוין רגילים?

הערה בדברי הרמב"ם

יש לציין שעל אף ששתי המצוות הללו נמנות אצל הרמב"ם כעשין, ונחשבות לאו הבא מכלל עשה, משתמע מלשונו של הרמב"ם שהבאנו למעלה, שישנו הבדל בהתייחסותו אליהן. במצוה לח, האוסרת בעולה לכהן גדול, קיימת התייחסות של לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה. לעומת זאת, בעשה ס, האוסר להקריב מחוסר זמן, הניסוח הוא של אזהרה שלא לוקים עליה.

בהקשר זה ניתן לציין גם ניסוח שלישי שמופיע ברמב"ם, למשל לגבי מצוות אכילת בהמה טהורה, שם קובע הרמב"ם מצוה לבדוק בסימני בהמות טהורות (כך גם לגבי דגים ועופות). אין כאן מצוה לאכול אותן, אלא רק מצוה לבדוק בסימניהן.

יתכן שזהו רק 'מתיר' (כמו שחיטה) ולא מצוה. במקרה זה ברור יותר האופי של הלאו הבא מכלל עשה, אולם לא בכל המקומות זהו הניסוח, וכמושנ"ת. לקמן נדון בסוגים אלו בשיטת הרמב"ם.

סיכום השאלות לבירור

1. פרשנית: מדוע יש לפרש את הציוויים הללו כלאוין (הבאים מכלל עשה), ולא כעשין רגילים? כפי שראינו, בעיה זו קיימת לפי כל שיטות הראשונים.
2. מהותית: מה משמעות יש לכך שציוויים אלו מסווגים כלאו הבא מכלל עשה? מה ההבדל בינם לבין לאו רגיל? ומדוע התורה בחרה בניסוח כאילו היתה זו מצוות עשה? לשון אחר: אם אכן אלו הם איסורים ולא מצוות, אז מדוע הם נמנים במסגרת מצוות העשה ולא במסגרת הלאוין? בעיה זו לא קיימת כמובן בשיטת רס"ג הסובר שאלו לאוין.
נעיר כי לא סביר לומר שאלו הם לאוין רגילים, וצורת הכתיבה המיוחדת שלהם מיועדת רק לחדש שלא לוקים על האיסורים הללו. היעדר המלקות הוא תוצאה של ההבדל, אך הוא אינו יכול להוות את ההבדל עצמו (ראה את הדיון לעיל במאמר על טענתו של שמש).
3. סתירה לכאורה בשיטת הרמב"ן: אם אכן לאו הבא מכלל עשה הוא עשה, כפי שראינו ברמב"ן, מדוע כאשר הוא מופיע בנוסף ללאו רגיל הוא אינו נמנה בפני עצמו? מתוך נימוקיו של הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה נראה כי הוא מתייחס ללאו הבא מכלל עשה במקרה כזה כלאו ולא כעשה. לא ברור כיצד התייחסותו ללאוין הבאים מכלל עשין יכולה להשתנות לפי ההקשר.
נחדד זאת על ידי התייחסות לציווי "לנכרי תשיך". אם אכן הרמב"ן ממאן לראות אותו כציווי חיובי להלוות בריבית לנכרי (כפי שהרמב"ם מונה), הרי שזהו למעשה לאו. מדוע התייחסות אל ציווי זה כלאו תהיה תלויה בכך שישנו ציווי מקביל "לאחיך לא תשיך", שהוא לאו האוסר ריבית לישראל? אם אכן אין כאן ציווי חיובי, הדבר נכון לכאורה גם אם אין לאו רגיל בנוסף לציווי זה.

פרק ד. מהו לאו הבא מכלל עשה? אפיון פנומנולוגי

הסבר ההיבט הפרשני

כאמור, השאלה הראשונה משותפת לכל השיטות, ולכן נפתח את הדיון בה. לצורך כך נתבונן שוב בציווי האומר: "לנכרי תשיך". לכאורה יש כאן מצוות עשה רגילה לקחת ריבית מן הנכרי. שאלנו, מדוע ציווי זה מוגדר כלאו הבא מכלל עשה, ולא כמצוות עשה רגילה?

אפשר היה לומר במבט ראשון שבכל זאת ניסוח זה הוא שונה. כמצוות עשה רגילה היינו מצפים שתהיה מנוסחת בצורה הבאה: "והיה כי יהיה לך ממון הלוח אותו בנשך לנכרי". הניסוח "לנכרי תשיך", מצלצל כמו "רק לנכרי תשיך", אף שבפועל חסרה כאן המילה "רק". לכן אולי מפרשים חכמים את הפסוק הזה כלאו הבא מכלל עשה. כך גם לגבי "והוא אישה בבתוליה יקח", שנראה כי הכוונה היא "רק אשה בבתוליה יקח". שוב חסרה כאן המילה "רק". זהו שיקול של ניסוח.

גם במקרים נוספים יתכן שנימוקים טקסטואליים גרידא יספיקו להסביר את סיווגם של ציוויים כלאוין הבאים מכלל עשה. לדוגמה, "זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה" וגו', יכול להתפרש טקסטואלית כמתן היתר ולא כציווי. זהו היתר לאכול מבהמה טהורה ולא מצוות עשה לאכול ממנה.⁵⁵ אמנם קשה להגדיר שיקולים טקסטואליים כאלו באופן חד משמעי, ומסתבר שישנם גם שיקולים נוספים.

שיקול כזה יכול להיות עיקרון שאינו טקסטואלי אלא הנחה שנעוצה בתוכן הציווי. קביעה שיש כאן לאו הבא מכלל עשה יכולה להיות מבוססת על הבנה אפרירית שמצוות עשה כזו אינה סבירה בעליל. הבנה כזו יכולה להיגזר מתפיסה מוסרית-ערכית, המבינה שלא יתכן שנצטוונו להלוות בריבית אפילו לנכרי, אלא לכל היותר התורה מתירה לנו לעשות כן.⁵⁶ מסקנה כזו יכולה לעלות גם ממקורות

55 זהו מושג דואלי למושג שלילת החיוב של הרמב"ם בשורש השמיני שהוזכר למעלה.
56 להשפעה של ערכים על פרשנות המקרא וציווייו, ראה ספרו של משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, בעיקר בפרק הראשון והאחרון העוסקים בדיון העקרוני, אולם גם בדוגמאות הנדונות לכל אורך הספר. גם שם עולות שתי האפשרויות למקורם של הערכים העומדים ביסוד הפרשנות: הם יכולים להיות שאובים ממקומות שונים בתורה, או מעקרונות מוסריים-ערכיים אפריריים. אפשרות כזו עשויה לפתוח דיון רחב בשאלה על פי איזה סולם ערכים אנו שופטים את

מקבילים בטקסט המקראי עצמו (ולא רק מסברא אפרירית), שמלמדים אותנו שלא תיתכן מצוה כזו.

מעבר לשיקולים אלו, יכולה להיות ברקע הפרשנות הזו גם מסורת פרשנית. כלומר בתורה שבעל-פה, העוברת במקביל לתורה שבכתב, נאמר לנו לפרש את הפסוקים הללו כלאו הבא מכלל עשה ולא כעשה רגיל. לדוגמה, במצוה "זאת הבהמה אשר תאכלו", או "והוא אישה בבתוליה יקח", לא נראה שישנה בעיה מוסרית-ערכית כלשהי.⁵⁷ מסתבר, אם כן, שלפחות במקרים כמו אלו, הקביעה שאלו לאוין הבאים מכלל עשה (ולא מצוות עשה גרידא) מבוססת על מסורת, או לפחות על שיקול טקסטואלי מורכב יותר (שאולי מבוסס על מקורות אחרים).

חשוב לציין כאן, שהרמב"ם מונה את המצוות להשיך ולנגוש את הנכרי (עשין קמב, קצח) כמצוות עשה חלוטות. לשיטתו אלו כלל לא לאוין הבאים מכלל עשה, אלא מצוות עשה רגילות. מסתבר אפוא שאצל הרמב"ם השיקול הטקסטואלי, אשר 'שומע' בטקסט את הצורך בתוספת של המילה "רק" במקרים אלו, אינו קיים. נשארו כמובן האפשרויות האחרות.

עד כאן עמדנו על השאלה כיצד חז"ל מגיעים מבחינה פרשנית למסקנה שאלו הם לאוין הבאים מכלל עשה ולא מצוות עשה רגילות. כעת עלינו לעבור ולברר את שיטות הראשונים השונות, בעיקר לאור שני הקשיים הנותרים.

הציווי המקראי, והאם הוא עלול להשתנות ואכמ"ל.

57 רס"ג מונה את המצוה "כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך וגו' ואמרת אוכלה בשר", כמצוות עשה לאכול בשר חולין. לשיטתו, אין ספק שתיתכן מצוות עשה של "זאת הבהמה אשר תאכלו" מבחינה ערכית. לפיכך, כאן עלינו להסביר שישנה מסורת האומרת שזהו לאו הבא מכלל עשה. נזכיר, שרס"ג כנראה מבין לאוין הבאים מכלל עשה כלאוין, כלומר, ישנה כאן מסורת שזהו לאו קל שלא לוקים עליו.

נעיר שלולא דברי רס"ג בהחלט תיתכן תפיסה אפרירית שלא יתכן לקבוע מצוות עשה על אכילת בשר. מבואר במקראות שאכילת בשר חולין הותרה לנו בדיעבד, לאחר המבול, וכדי שלא להשוות בני אדם לבהמות וכי' (בראשית ט, ג ורש"י ע"פ הגמרא בסנהדרין נט ע"ב. כך פירש הרמב"ן את הפסוק בפרשת שחטי חוץ (ויקרא יז ד): "דם יחשב לאיש ההוא דם שפק", שהשוחט שלא על פי דין הרי הוא שופך דמים. וראה באריכות חזון הצמחונות והשלום לר"ד הנזיר, ע"פ משנת הראי"ה קוק, ועוד). אם כן, לפי תפיסה זו ברור שלא יתכן לראות בציווי לאכול בשר מצוות עשה מחייבת. לכל היותר ישנו כאן היתר בדיעבד, עד שנגיע למצב מוסרי גבוה יותר.

ניתן לומר שמניית מצוות אכילת בשר חולין על ידי רס"ג, מראה כי לדעתו לאחר שהתירה זאת התורה אין בעיה מוסרית, גם לכתחילה, בשחיטת בהמות לאכילת בשרן. החזון נותר בשלב זה כמידת חסידות בעלמא.

שיטת רס"ג

שיטת רס"ג שלאו הבא מכלל עשה הוא לאו, מובנת לחלוטין, והיא נראית הפשוטה ביותר. רס"ג מבין מצוות אלו כלאו הבא מכלל עשה מן השיקולים דלעיל, והסיווג של מצוות אלו כלאו ולא כעשה, מתבסס על אותם נימוקים דלעיל המורים על כך שזהו לאו הבא מכלל עשה ולא עשה רגיל. רס"ג מסווג לאו הבא מכלל עשה כלאו, מכיוון שמן התפיסה האפריורית הזו עולה כי ציווי כזה אינו מכיל הוראה לעשה אקטיבית (על אף שטקסטואלית הוא נראה כמכיל הוראה מסוג זה). לכן, לפי הגדרותיו של רס"ג כפי שנתבארו בפרקים הקודמים (לפחות לדעת הרי"פ), זהו לאו. לפי רס"ג כתיבה של הציווי הזה בצורה של מצוות עשה, היא רק אופן בו התורה בוחרת לרמוז לנו שלא לוקים עליו.

לשיטת רס"ג לאו כזה שיבוא במקביל ללאו או לעשה, כמובן לא ימנה בפני עצמו. הסיבה לכך היא שלפי רס"ג גם כפילות של לאו ועשה היא כפילות, ובכל המקרים הוא מונה רק מצוה אחת. על השאלה האם זה יהיה לאו או עשה, הוא עונה כאן שזהו לאו.

הקדמה לבירור שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם, כאמור, היא שמצוות אלו מסווגות כעשין, והוא גם מונה אותן בפועל ככאלו. לכאורה הוא מתבסס על התפיסה הפשוטה שיש כאן ציווי של ממש (להלוות בריבית לנכרי, שכה"ג יקח בתולה, וכדומה). לפי שיטתו, כפי שנתבארה במאמר, פירושו של דבר שציווי זה מצביע על מצב רצוי ולא מונע מצב לא רצוי. לכן, לשיטת הרמב"ם, אלו הן מצוות עשה, זאת בניגוד חזיתי לשיטת רס"ג. אם כן, עלינו להבין לשיטת הרמב"ם מה משמעותה של הקביעה שאלו לאוין הבאים מכלל עשה ולא עשין רגילים (השאלה השנייה בפרק הקודם)? מעבר לכך, כאן חוזרת ונעורה השאלה הראשונה, שהרי השיקולים האפריוריים שהעלינו למעלה בתשובה אליה, אינם מועילים כלל לשיטת הרמב"ם. אם אכן הוא סובר שיש מצוות עשה להלוות בריבית וליגוש נכרים, אז זו ודאי איננה תפיסה בלתי אפשרית על פי התורה. אם כך, גם ברובד הפרשני לא ברור מניין לו בכלל שזהו לאו הבא מכלל עשה, ולא מצוות עשה רגילה?

העולה מכאן כי עלינו להבין שתי נקודות בשיטת הרמב"ם: 1. מנין לנו שציוויים אלו הם לאוין הבאים מכלל עשה, ולא עשין רגילים? 2. מהי המשמעות, אם בכלל ישנה כזו, של היות מצוות אלו לאו הבא מכלל עשה?

האם יש להבחין בין סוגים שונים של לאוין הבאים מכלל עשה?

כפי שכבר הערנו למעלה, ישנם אצל הרמב"ם כמה ניסוחים לגבי לאוין הבאים מכלל עשה. יש מהם המנוסחים כאזהרה שלא לוקים עליה (עשה ס), יש מהם המנוסחים כעשה רגיל (עשה לח), יש מהם שכלל אינם נראים כלאו הבא מכלל עשה (עשה קמב, קצח), ויש המנוסחים כ'מתיר' (עשין קמט-קנב). אם כן, יתכן שלא ניתן למצוא ניסוח כללי של עמדתו של הרמב"ם לגבי כל סוגי הלאוין הבאים מכלל עשה. אולם חשוב לציין שכל אלו מנויים במסגרת מצוות העשה, ולכן מסתבר שאין כאן אלא אוסף תופעות פרטיות המאפיינות את סוגי המצוות הללו, ולמעשה במישור העקרוני ההתייחסות כלפי כולם היא אחת.

גם המחלוקות לגבי לאו הבא מכלל עשה אינן מחלקות בין הסוגים השונים. מי שמסווג אותם כמצוות עשה (הרמב"ם) עושה כן לגבי כולם, מי שמסווג אותן כלאו (רס"ג) עושה זאת ביחס לכולם, וגם בגמרא הדיון אינו מחלק בין הסוגים השונים. לכן נניח להלן בשיטת הרמב"ם שביסוד כל סוגי הלאוין הבאים מכלל עשה מונח עיקרון אחד, הגם שביטוייו והשתקפויותיו יכולים להיות בגווני שונים בהתאם לנסיבות. כעת נעבור לסקור את הסוגים השונים של לאו הבא מכלל עשה בשיטת הרמב"ם. אנו נראה שישנם שלושה סוגים, ועוד אחד שכפי הנראה בכלל לא כלול בקטגוריה של לאו הבא מכלל עשה. עוד שני סוגים שעל פניהם נראים כלאו הבא מכלל עשה, אולם למעשה אחד מהם הוא לאו לכל דבר והאחר עשה גמור.

סוג 1: אזהרה שלא לוקים עליה

עשה ס הוא הבולט ביותר בכיוון זה. עשה זה אוסר להקריב מחוסר זמן (בן פחות משמונה ימים), וכך כותב הרמב"ם:

והמצוה הששים היא שצונו שיהיה כל קרבן שנקריב מן הבהמה בן שמונה ימים או יתר, לא פחות מהם. וזו היא מצות מחוסר זמן בגופו. והוא אמרו

ית' (אמור כב) "והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן". וכבר נכפל זה הצווי בלשון אחר והוא אמרו יתעלה (משפטי' כב) "שבעת ימים יהיה עם אמו" וכו'. ומצוה זו תכלול כל הקרבנות כלם. ומאמרו "ומיום השמיני והלאה ירצה" יש ראייה שקודם זה לא יירצה. הנה כבר התאמתה האזהרה מהקריב מחוסר זמן. אבל הוא לאו הבא מכלל עשה ולפיכך אין לוקין עליו (עי' מי' לח ושי"ג). ומי שהקריב מחוסר זמן אינו לוקה, כמו שהתבאר בפרק אותו ואת בנו (פב ע"ב, פא ע"א) ושם נאמר הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה. וכבר התבאר דיני מצוה זו בסיפרא וסוף מסי' זבחים (ק"ב ע"ב, ק"ד ע"א-קטו ע"א).

לכל אורך הדרך רואים שהרמב"ם מתייחס למצוה הזו כלאו של ממש. כבר בתחילת דבריו הוא לא כותב שיש כאן מצוה להקריב בהמה שהגיעה לגיל שמונה ימים, אלא "שיהיה כל קרבן שנקריב מן הבהמה בן שמונה ימים". זה מובא כתיאור של הקרבן ולא כציווי על המקריב. יתר על כן, בהמשך דבריו הרמב"ם קובע שיש כאן אזהרה שלא להקריב מחוסר זמן, וזהו ביטוי דומה מאד ללאו רגיל (=אזהרה). הרמב"ם גם כותב בהמשך שראוי היה להלקות את העובר עליה, אלא שיש כלל טכני שאין מלקים על לאו הבא מכלל עשה. שוב, זהו ממש לאו, שעקרונות יש להלקות את העובר עליו.

התמונה כולה במצוה זו מצביעה לכאורה על תפיסה דומה מאד לזו של רס"ג. זהו לאו רגיל, וכתבתו כעשה מיועדת ללמד רק את הדין שלא לוקים עליו. בסוף דבריו הרמב"ם אפילו קושר את המצוה הזו ללאו הניתק לעשה, שהוא לאו גמור אלא שלא מלקים עליו כי יש לו תיקון ע"י קיום עשה (כמו גזל ומצוות ההשבה. ראה על כך לעיל במאמר). זוהי עוד אינדיקציה לכך שהרמב"ם רואה את המצוה הזו כלאו.

השאלה היחידה שעולה כאן היא מדוע המצוה הזו מנויה בכלל מצוות העשה? אם אכן זהו ממש לאו, וכתבתו בצורה של עשה נועדה רק ללמד שלא לוקים עליו, אזי היה עלינו למנות אותו במסגרת הלאוין, בדיוק כמו לאו דגזל או נותר, שגם הם ניתקים לעשה ובכל זאת נמנים במסגרת הלאוין? לכן ברור שגם כאן לא מדובר בלאו ממש, אלא במה שניתן לכנות 'איסור עשה'.

משמעות הציווי היא שאם הקריבו בהמה מחוסרת זמן עברו גם על העשה הזה. לעומת זאת, אם הקריבו בהמה בגיל המתאים (מעל שמונה ימים) אין כאן קיום מצוה של ממש (מעבר למצוות ההקרבה עצמה). להלן ננסה להבהיר זאת יותר.

סוג 2: איסור שמוצג כעשה רגיל

בעשה לח הרמב"ם עוסק במצוה על כהן גדול לשאת בתולה, וכותב כך :

והמצוה הלי"ח היא שצוה הכהן הגדול שישא בתולה והוא אמרו ית' (שם) "והוא אשה בבתוליה יקח". ובבאור אמרו (כתובות ל ע"א ע"ש) עושה היה רבי עקיבא ממזר אפילו מחייבי עשה. ובארו זה כשיהיה כהן גדול בא על בלתי בתולה שהיא אסורה לו בעשה. שהשורש אצלנו (יבמות נד ע"ב, וש"נ, מ"ע ס צב קכט קמט קנב ול"ת פט קעב) לאו הבא מכלל עשה עשה. הנה כבר התבאר שהיא מצות עשה. ואמרו גם כן (הוריות יא ע"ב, יב ע"ב, וש"נ) ומצווה על הבתולה. והנה כבר התבארו משפטי מצוה זו בששי מיבמות (נט-סא ע"ב) ובמקומות מכתובות (ל ע"א, צז ע"ב, צח ע"א) וקדושין (י ע"א, סח ע"א).

כאן הרמב"ם פותח במצוה על הכהן הגדול לשאת, כלומר יש כאן ממש מצוה על הגברא (השווה ללשונו במצוה ס שהובאה לעיל). מיד בהמשך הוא מסביר מדוע הנולד הוא ממזר על אף שזה רק עשה, כלומר, שוב לשון המורה על כך שזהו עשה ולא לאו.

בהמשך דבריו הוא מסביר שזהו לאו הבא מכלל עשה, אבל יש לשים לב לדגשים שלו: מטרתו אינה לומר מדוע לא לוקים, שכן זה נראה לו ברור (שהרי על עשה לא לוקים). מטרתו היא להראות שעל אף שחז"ל אומרים שיש איסור אם הוא נושא בעולה, בכל זאת זוהי אכן מצוות עשה: "הרי כבר התבאר שהיא מצוות עשה" (מה שהוא לא כותב במצוה הקודמת, אף שזה ודאי נכון, שהרי גם היא נמנית כעשה).

כל הכיוון כאן הפוך למה שראינו למעלה. אם קודם הוא הוכיח שאמנם זהו לאו אלא שלא לוקים עליו, כאן הוא מוכיח שאמנם זהו איסור אך בכל זאת המצוה היא מצוות עשה.

מה שעולה מכאן הוא שכהן גדול שנשא בעולה עבר על איסור עשה, אך לא ברור האם כהן גדול שנשא בתולה קיים מצוות עשה. מלשונו בהתחלה נראה שכן, אבל ממהלך דבריו נראה שלא.⁵⁸

סוג 3: מתיר

בעשין קמט-קנב הרמב"ם עוסק בסימני טהרה של בעלי חיים. הלשונות דומים בכל המצוות הללו, והרמב"ם עצמו אף עומד על כך שהגדר הוא אותו גדר (בבהמות, בעופות, בחגבים ובדגים). נביא כאן את לשונו במצוה הראשונה (קמט): והמצוה הקמ"ט היא שצונו לבדוק בסימני בהמה וחיה והוא שיהיו מעלים גרה ושוסעים שסע ואז יהיה מותר לאכלן. והיותנו מצווין לבדוק אותן באלו הסימנים הוא מצות עשה והוא אמרו ית' (שמיני יא) "זאת החיה אשר תאכלו". ולשון ספרא (רפ"ג) "אותה תאכלו" - אותה באכילה ואין בהמה טמאה באכילה". כלומר הבהמה שיהיו בה אלו הסימנים מותר לאכלה. ויורה זה שהבהמה שאין בה אלו הסימנים אינה מותרת באכילה. וזה לאו שבא מכלל עשה שהוא עשה, כמו שהוא שורש אצלנו (ע' לח וש"ג). ולכן אמרו אחר המאמר הזה "אין לי אלא בעשה, בלא תעשה מנין? תלמוד לומר 'את הגמלי וכו'", כמו שנבאר במצות לא תעשה (קעב). הנה כבר התבאר שאמרו אותה תאכלו מצות עשה. והענין במצוה זו מה שזכרתי לך והוא שאנו מצווין לבדוק אלו הסימנים בכל בהמה וחיה ואז מותר לאכלן, והדין הזה הוא המצוה. וכבר התבאר משפטי מצוה זו במסכת בכורות (ו ע"א-ז ע"א) ובמסכת חולין (נט ע"א, סג ע"ב). גם כאן הציווי הוא לבדוק, ומשמע שזוהי מצוות עשה (בדומה למצוה לח). אמנם בהמשך דבריו הרמב"ם מבהיר שהכוונה אינה לומר שיש מצוה לבדוק, אלא שתוכן המצוה הוא שהבדיקה מתירה את האכילה, ובלי בדיקה אסור לאכול.

58 יש להעיר מהגמ' ביומא יג ע"א שם מוכח שהכהן הגדול צריך לשאת אישה, וזה אף מעכב בעבודת יום הכיפורים. אמנם הציווי אינו ממצוה זו אלא ממקום אחר (ע"ש). אם כן, מצוה זו כשלעצמה ניתנת עדיין להתפרש כאיסור עשה על נשיאת בעולה, שאינו אלא הכוונה של הכהן הגדול בבואו לשאת אישה, שיישא בתולה. לפי דברינו, אם אכן הכהן הגדול לא ישא אישה כלל, הוא לא יבטל את המצוה הזו, אלא את המצוה שביומא יג. לכן אין כאן עשה רגיל לשאת בתולה, אלא איסור עשה על נשיאת בעולה.

לא לגמרי ברור האם הבדיקה היא המעכבת, או שהבדיקה רק מוודאת את הטהרה (ונפ"מ אם מישהו אכל בלא בדיקה, אבל הוברר שזה היה כשר,⁵⁹ האם הוא עבר על העשה הזה או לא). בפשטות נראה שאין כל מצוה לבדוק, וכשאכל כשר הוא כלל לא עבר על עשה. וראיה פשוטה לזה ניתן להביא מהמצוה הבאה, שעוסקת בסימני העופות, שם כותב הרמב"ם כך:

והמצוה הק"נ היא שצונו לבדוק בסימני העוף גם כן. והוא שיהיו קצת מינין ממנו לבד מותרין. וסימני העוף לא נאמרו מן התורה אבל הגיעו בחקירה שאנחנו כשחפשנו כל המינין שנכתב איסורן מין אחר מין מצאנו בהם סגולות יכללו אותם והם סימני עוף טמא. והיותו ג"כ מצווין לדון בעופות ולומר זה טמא וזה טהור הוא מצות עשה. ולשון ספרי (מדרש תנאים ממדרש הגדול ראה יד) "כל צפור טהורה תאכלו" - זו מצות עשה'. הנה התבאר מה שרמזנו אליו. וכבר התבארו משפטי מצוה זו במסכת חולין (נט ע"א, סא ע"א-סה ע"א).

הרמב"ם כאן קובע שסימני הטהרה של העופות כלל לא ניתנו לנו, אלא חכמים הסיקו אותם מתוך התבוננות במינים שהותרו לנו באכילה. אם כן, ברור שאין כאן מקום לפרש שיש מצוה לבדוק את הסימנים, שהרי התורה כלל לא נתנה לנו סימנים. רק חכמים הם שנתנו בהם סימנים כדי לסייע לנו להימנע מאכילת עופות טמאים. ומכאן יש ללמוד בכל ארבע המצוות הללו שאין כל מצוה לבדוק את הסימנים, וזוהי רק צורת ביטוי של הרמב"ם.

אם כן, לפי הרמב"ם אין בכלל מצוה לבדוק, אלא שהמצוה היא לדון בטהרת הבהמה לפי קיומם של הסימנים הרלוונטיים. כיצד עלינו להבין את המינוח 'מצוה' בהקשר זה? ה'מצוות' הללו דומות לעשין צה-צו (הפרת נדרים וטומאה), שם הרמב"ם מאריך להגדיר שהמונח 'מצוה' בספרו אינו מורה בהכרח על קיומה של חובה, אלא זה מה שהיינו מכנים כיום 'סעיף חוק'. כמו שיש דיני טומאה וטהרה, כך יש גם חוקי טהרת בהמות שמורים לנו מה לאכול ומה לא. באין קטגוריה אחרת, החוקים הללו מוגדרים בהלכה כמצוות עשה.⁶⁰

והנה, אמנם ראינו שאין חובה לבדוק את הסימנים הללו, אך בודאי ישנה אפשרות

⁵⁹ לדוגמה, כאשר אחר בדק והאוכל עצמו לא ידע זאת.

⁶⁰ ראה על כך עוד במאמרנו לשורש יב.

לבטל את המצוה הזו, וזאת כאשר אנו אוכלים בהמות לא טהורות. כפי שהרמב"ם עצמו מביא מהספרא שבאכילת בהמות לא טהורות יש גם לאו וגם ביטול עשה (=הזה). אם כן, אמנם לא ניתן לקיים את העשה הזה, אך בהחלט ניתן לבטלו. כאמור, הרמב"ם חוזר על הדברים ברוח דומה גם בשלוש המצוות שמסביב (קמט, קנא, קנב). ניתן לכנות את סוג המצוות הללו 'מתיר'. סימני הטהרה הם מתיר לאכילה, ובלעדיהם אין היתר אכילה. מה באשר לשאר סוגי המצוות שראינו (שני הסוגים הראשונים)? נראה כי ניתן באופן דומה לומר שהיותה של האישה בתולה הוא המתיר לכהן הגדול לשאת אותה. וכך גם היות הבהמה בת יותר משמונה ימים הוא מתיר להקרבתה.

זהו מתיר שאינו מוטל עלינו. אנחנו לא צריכים לעשות מאומה, אבל יש תנאי עובדתי שמתיר לנו לעשות פעולה אחרת כלשהי. הפעולה שהותרה יכולה להיות מצוה (כמו הקרבת קרבן) או רשות (כמו אכילת בשר).⁶¹

סוג 4: עשה שמחדש פרט בלאו

במצוות עשה צב הרמב"ם עוסק באיסור תספורת לנזיר, וכך הוא כותב:

והמצוה הצ"ב היא שצוה הנזיר לגדל שער והוא אמרו יתעלה (נשא ו) "גדל פרע שער ראשו". ולשון מכילתא (ספ"ז בילקוט ומדרש הגדול) "קדוש יהיה" - יגדל בקדושה, "גדל פרע" - מצות עשה, ומנין בלא תעשה? ת"ל "תער לא יעבור על ראשו" [ל"ת רט]. ושם נאמר הא "מה שיירתי בעשה? החופף באדמה והנותן סמנין". כלומר שהנזיר כששם על ראשו רפואה להשיר השער לא יהיה אז עובר על מצות לא תעשה, כי הוא לא העביר כעין תער, ואמנם עבר על מצות עשה והוא אמרו "גדל פרע" וזה לא גדל. ולא הבא מכלל עשה הוא כמו שהוא השרש אצלנו (עמ"ע לח וש"ג). וכבר התבארו משפטי מצוה זו במקומה במסכת נזיר.

הרמב"ם מתחיל כאילו היתה כאן מצוות עשה לגדל שיער. כמובן שבפועל מדובר על קיום בשוא"ת, כלומר לא לספר את השיער.

אמנם כאן המכילתא עצמה כבר מתייחסת לשאלת היחס בין המצוה הזו לבין

61 נשיאת אישה גם היא מצוה, לפחות לכהן הגדול, כמושנ"ת לעיל.

הלאו על תספורת, ומסבירה שהמצוה הזו באה לחדש שיש איסור על תספורת גם כאשר הוא אינו עושה זאת בתער כלשון הלאו המפורש אלא באמצעי אחר - סם. במקרה זה הוא מבטל את העשה, שכן סוף סוף הוא לא גידל את שיער ראשו. גם כאן החידוש הוא שיש איסור ולא רק מצוה, ובמובן זה המצוה הזו דומה לבתולה לכה"ג. אבל כאן, בניגוד למקרים הקודמים, קיים הבדל בין תוכן הלאו לבין תוכן הלאו הבא מכלל עשה. יתר על כן, חז"ל מניחים זאת כמובן מאליו, שכן במכילתא הם שואלים מה המצוה הזו באה לחדש, וכנראה שכבר מראש הם מניחים שאין כאן חפיפה תוכנית עם הלאו. בתשובת המכילתא זה ודאי כך. אם כן, במקרה זה יש לאו, והמצוה הזו מוסיפה עוד לאו מקביל אליו, ולכן חייב להיות הבדל תוכני ביניהם כדי שהתוספת לא תהיה מיותרת. אולי הדבר נכון גם לכל המקרים האחרים, ואז אין כאן סוג שונה, ואכ"מ.

סוג 5: לאוין רגילים

בלאו פט הרמב"ם מסביר שהאיסור להעלות קרבנות בחוץ (מחוץ לעזרה) הוא ביסודו לאו הבא מכלל עשה (לפחות בקרבנות שאינם עולה). אולם ישנו היקש מפרשת עולה שמלמד שגם שם הלאו הזה הוא לאו ולא רק לאו הבא מכלל עשה, ולכן גם נענשים עליו. אם כן, בסופו של דבר זהו לאו. ראה שם את ההסבר בפירוט. תמונה דומה קיימת בלאו קפב, שם לומדים מגמל, שפן, ארנבת וחזיר, לשאר בהמות וחיות טמאות, שהלאו הבא מכלל עשה שיש באכילתם הוא בעצם לאו, ונענשים עליו.

סוג 6: עשין רגילים

ישנו סוג נוסף של מצוות, שרבים מתייחסים אליהם כלאוין הבאים מכלל עשה. לדוגמה, מצוות שקשורות להלוואות לנכרים. ברמב"ם אנחנו מוצאים תפיסה שונה ביחס למצוות אלו.

וכך כותב הרמב"ם במצוה קמב:

והמצוה הקמ"ב היא שצונו לנגוש הנכרי ולהכריחו לפרוע חובו כמו שנצטוינו לחמול על ישראל והוזהרנו מלנגוש אותו [ל"ית רל ורלד]. והוא

אמרו יתעלה (שם) "את הנכרי תגוש". ולשון סיפרי "את הנכרי תגוש" -
זו מצות עשה'.

כאן אנו מצווים במצוות עשה לדרוש מהנכרי להחזיר את ההלוואה שניתנה לו,
בניגוד לישראל שיש איסור לנגוש אותו.

לשון דומה מצאנו במצוה קצת, שעוסקת בהלוואה בריבית:

והמצוה הקצ"ח היא שצונו לבקש ריבית מן הגוי ואז נלוה לו עד שלא
נועילהו ולא נעזור לו אבל נזיקהו ואפילו בענין הלוואה שנתנה עמו, כמו
שהזכרנו (ל"ת רל"ה) מעשות כן לישראל. והוא אמרו יתעלה (תצא כג,
כא) "לנכרי תשיך". והנה בא לנו הפירוש המקובל כי זה מצוה לא רשות,
והוא אמרם בספרי "לנכרי תשיך" - זו מצות עשה, "ולאחיך לא תשיך" -
זו מצות לא תעשה'. ולזו המצוה גם כן תנאין דרבנן. וכבר התבאר פירוש
זה במסכת מציצא (עב ע"ב, עא ע"א).

כאן ישנה מצוה הלוות בריבית לנכרי, זאת בניגוד לישראל שאסור להלוות לו
בריבית.

היה מקום להבין את המצוה השנייה כלאו הבא מכלל עשה, וגם זאת בשתי צורות
שונות:

1. היותו גוי היא תנאי להיתר הלוואה בריבית (כלומר, זהו סייג לאיסור הלוואה
בריבית לישראל).

2. לקיחת ריבית היא תנאי להיתר הלוואה לגוי.

ישנו הבדל בין שתי האפשרויות, שכן באפשרות הראשונה (שהיא הפירוש הרווח),
הלאו הבא מכלל עשה מצטרף ללאו רגיל שנאמר על הלוואה בריבית לישראל.
לעומת זאת, באפשרות השנייה אין איסור אחר על הלוואה לנכרי (אמנם מצוות
גמילות חסדים אינה קיימת ביחס אליו, אבל הלוואה לנכרי אינה איסור).

ואכן, יש מהראשונים שהבינו זאת כלאו הבא מכלל עשה (כמו הרמב"ן, ועוד).
אבל הרמב"ם מקפיד לחדד שכלל לא מדובר כאן בלאו הבא מכלל עשה (אף
שהוא אינו מזכיר את המונח הזה), באומרו: "והנה בא לנו הפירוש המקובל כי זה
מצוה ולא רשות". אם כן, הוא שולל את המסקנה העולה משתי ההצעות דלעיל,
שהלוואה בריבית לנכרי הינה רשות בלבד, וטוען בתוקף שיש בכך מצוות עשה

ממש להלוות לנכרי בריבית (לא ברור האם קיומית או חיובית, כלומר האם זו חובה או אפשרות 'להרוויח' מצוה).

אם כן, יסודן של שתי המצוות שנדונו כאן אינו לסייג את האיסורים המקבילים שנאמרו כלפי ישראל, אלא להורות על יחס מפריד ולוחץ כלפי גויים.⁶² בהשגות הרמב"ן לשורש זה הוא עומד על כך שאלו הם לאוין הבאים מכלל עשה, אף שאין למנות אותם כי יש גם לאוין אחרים לידם (איסור להלוות בריבית או לנגוש יהודי). הוא מבין שלדעת הרמב"ם אלו הן מצוות עשה רגילות, ולכן הוא עצמו כותב שזהו ויכוח אחר מהויכוח על לאו שבא מכלל עשה, והוא דן עליו בחלקן השני של השגותיו.

אמנם יש מקום לפרש שהרמב"ם גם הוא מסכים שזהו לאו הבא מכלל עשה, אלא שלדעתו יש לפרש זאת לפי האפשרות 2 (ולא כרמב"ן שהבין כאפשרות 1). אבל לא משמע כן מלשונו.

סיכומו של הרמב"ם בהל' סנהדרין: האם עוד סוג?

בהל' סנהדרין פ"ט הרמב"ם סוקר את סוגי האיסורים ואת העונשים שמוטלים על העובר עליהם. בהלכה ג שם כותב הרמב"ם כך:

אבל המשמש בלא קדוש ידים ורגלים אע"פ שהוא חייב מיתה אינו לוקה, מפני שהיא מצות עשה. וכן נביא שכבש נבואתו, או שעבר על דברי עצמו, והעובר על דברי נביא - אע"פ ששלתן במיתה אינו לוקה, שהן באין מכלל עשה, שנאמר "אליו תשמעון", ולא הבא מכלל עשה הרי הוא כעשה ואין לוקין עליו.

מדוע הוא לא מביא את שאר הלאוין הבאים מכלל עשה? ומדוע לגבי איסורים אלו הוא לא מזכיר בספחמ"צ (ראה עשין כד, קעב) שהם לאוין הבאים מכלל עשה (שם נראה שאלו הם עשין רגילים)?

לכאורה נראה מכאן שלא הבא מכלל עשה אינו אלא עשה חיובי, שהמבטלו עובר איסור (עשה) ובכל זאת אינו לוקה. לאלו אין הרמב"ם מתייחס כאן. כאן הוא מתייחס לעשין רגילים, ובכל זאת מי שעובר עליהם נחשב בעיניו כעובר על לאו

⁶² על ההיבט המוסרי של העניין, ראה בספר אנוש כחציר, ועל המסקנות לגבי תוקפו לימינו ראה במאמרו של מ. אברהם, 'האם יש עבודה זרה 'נאורה'?', אקדמות יט.

הבא מכלל עשה. מכאן נראה שלא הבא מכלל עשה הוא עשה חיובי רגיל, ומי שמבטל אותו עובר באופן פשוט על איסור עשה. לכאורה אין בנמצא קטגוריה ייחודית של לאו הבא מכלל עשה.

ברם, מסקנה זו אינה מתאימה לכל מה שראינו עד כאן. הרי ישנו הבדל מהותי בין לאו הבא מכלל עשה לבין עשה רגיל, שבעשה שמתפרש כלאו הבא מכלל עשה, מי שמקיים אותו אינו מקיים מצוות עשה. אם כן, זה אינו עשה רגיל.

אם נתבונן בהקשר של הפרק בהלכות סנהדרין, נראה שהוא עוסק בדירוג האיסורים לפי חומרתם. בהלכה ב שם מובאות כל המצוות שהן חייבי מיתות בידי שמים שלוקים עליהן. על רקע זה הוא מציג עוד דוגמאות לחייבי מיתה בידי שמים שאינם לוקים, והוא מסביר זאת בכך שהם אינם לאוין אלא לאוין הבאים מכלל עשה. מתוך ההקשר ומההשוואה לספר המצוות, עולה לכאורה, שעל אף ההתייחסות לאיסורים אלה כאן כלאו הבא מכלל עשה, כוונתו היא רק להבהיר מדוע לא לוקים על האיסורים הללו, ועל כך הוא אומר שאלו הם עשין ולא לאוין. ולחיזוק הוא מביא שאפילו אם יש לאו שבא מכלל עשה לא לוקים עליו, אם כן ודאי שגם על אלו לא לוקים.

אם כן, אין להסיק מכאן שלא הבא מכלל עשה הוא עשה רגיל. אלו אכן עשין רגילים, אבל הם באמת לא מקבלים התייחסות בספהמ"צ כלאו הבא מכלל עשה. לעומת זאת, המצוות המוזכרות בספהמ"צ כלאוין הבאים מכלל עשה הם אכן קטגוריה שונה מעשין רגילים, וגם מלאוין רגילים. בירור עניינה של הקטגוריה הזו הוא נושא הפרק הבא.

מסקנה

ישנם ברמב"ם כמה וכמה ניסוחים למצוות שהן לאוין הבאים מכלל עשה. אך במבט שני נראה שבכל זאת המשמעות של המונח הזה נשמרת בכולם (למעט מצוות שהן עשין רגילים או לאוין רגילים).

פרק ה. מהו לאו הבא מכלל עשה? הסבר מהותי

מבוא

ראינו שהריפ"פ מסביר בדעת רס"ג שלאוי הבא מכלל עשה הוא בעצם לאו רגיל. צורת הכתיבה העקיפה שלו (כאילו היה עשה) מיועדת רק ללמדנו שחומרת העבירה קלה יותר. לדעתו אין הבדל מהותי בין לאו לבין לאו הבא מכלל עשה. ההשוואה לעשה היא רק ללמד שאין נענשים על לאו כזה, ובמובן זה הוא דומה לעשה. מבחינה מהותית זהו לאו לכל דבר ועניין. לעומת זאת, מכל האמור עד כאן עולה בבירור שהרמב"ם סובר שלא ניתן להבין את הלאו הבא מכלל עשה כלאו, ובודאי שגם לא כמצוות עשה רגילה, כנראה מן הסיבות שתוארו למעלה. לכן הוא מגיע למסקנה שלאוי הבאים מכלל עשה הם בעלי מעמד מיוחד. בפרק זה ננסה להגדיר זאת מעט יותר.

הקשר לדין הפרשני: משמעותה של תוספת "רק"

התמונה הכללית שעולה מכל הסוגים שפורטו בפרק הקודם היא שבכל המקרים אין כאן מצוות עשה של ממש (פרט לנשך ונגישה של נכרי שהן מצוות עשה רגילות). ה'ציווי' אינו באמת מצוּוה, אלא מביע סייג של דין אחר. לאו הבא מכלל עשה מהווה תמיד סייג, או מתיר, לדין או מציאות אחרת. לכן ההסתייגות "רק", עליה עמדנו בדין שעסק במישור הפרשני, הינה מהותית ללאוי הבאים מכלל עשה. ראינו שם שכל פסוק שמתפרש כלאו הבא מכלל עשה צריך להיקרא עם המילה "רק". כלומר כשאנחנו מצווים להקריב בן שמונה - הכוונה היא "רק בן שמונה". כאשר כה"ג מצוּוה לשאת בתולה - הכוונה היא "רק בתולה", וכן הלאה. לכן כל דין כזה הוא בעצם סוג של מתיר או התניה של דין אחר (התנייה שמעמידה אותו "רק" במצב מסויים).

בין לאו הבא מכלל עשה לבין עשה: קיום וביטול

מאפיין נוסף אותו אנו מגלים הוא שאמנם כל לאו הבא מכלל עשה נחשב כעשה, אבל את העשה הזה ניתן רק לבטל ולא לקיים. לדוגמה, מי שהקריב בהמה בת

למעלה משמונה ימים לא קיים בכך מצוות עשה (בעצם ההקרבה כן, אבל לא בעובדה שהיא היתה בת למעלה משמונה ימים). לעומת זאת, מי שהקריב בהמה צעירה יותר - עבר על איסור, שאמנם אינו נחשב כלאו אלא ביטול עשה (שכן לאו הבא מכלל עשה הוא עשה).

אם כן, המצוות הללו הן מצוות עשה בעלות אופי חריג. במצוות עשה רגילה כאשר אנחנו מקיימים אותה - יש בידינו מצוה (וגם יש שכר על כך). וכאשר אנחנו לא מקיימים אותה, אזי אם היא חיובית - ביטלנו עשה, ואם היא קיומית - אין כל בעיה בביטולה (לפחות מעיקר הדין). היוצא מכך, באופן בסיסי בעשה רגיל יש קיום, ולא תמיד יש ביטול (תלוי אם הוא חיובי או קיומי). לעומת זאת, בלאו הבא מכלל עשה לקיום אין ערך מצד עצמו, אבל לביטול יש ערך שלילי. במובן זה, ניתן לומר שאלו הם 'איסורי עשה' ולא מצוות עשה. מכאן נגזרת מיידית שאלה אחרת, במה האיסור הזה שונה מלאו רגיל?

באופן כללי יותר עלינו לבחון כיצד הגדרות אלו נקשרות להבחנה שהוצגה במאמר בין לאו לעשה? מה מעמדו של לאו הבא מכלל עשה על הציר אשר שורטט בחלק הראשון של המאמר, בין לאוין לעשין? בנוסח מדויק יותר, נשאל זאת כך: כיצד יש להבין את משמעותו של לאו הבא מכלל עשה במונחי הצבעה על מצב ראוי (=עשה) או הרחקה ממצב שלילי (=לאו)? לחילופין, כיצד המעבר על לאו הבא מכלל עשה מוצב ביחס לרצון ה' האם ההתנגשות עם רצון ה' במקרה כזה היא עקיפה או ישירה?

הגדרה מהותית ללאו הבא מכלל עשה: אפשרות ראשונה

משמעות התמונה אותה ראינו למעלה הינה שלאו הבא מכלל עשה הוא מצוות עשה שיש לה רק מצב של ביטול ולא קיום. מאידך, הביטול אינו איסור לאו, שכן הוא מהווה רק התנגשות עקיפה עם רצון ה', ולא התנגשות חזיתית. לא נכון יהיה לומר כי הקב"ה רוצה שנקריב בן למעלה משמונה ימים (=עשה רגיל, שמצביע על מצב רצוי). לא נכון יהיה לומר גם כי הקב"ה לא רוצה שנקריב פחות משמונה ימים (לאו רגיל, ששולל מצב לא רצוי). מאידך, זו גם אינה שלילת החיוב (משפט מהסוג II שראינו במאמר), שכן דפוס כזה אינו מצוה כלל (ראה מאמרנו לשורש

השמיני).

אפשרות ראשונה להגדיר לאו הבא מכלל עשה היא שאמנם יש כאן הצבעה על מצב חיובי, בדיוק כמו מצוות עשה, אלא שהתורה אינה מגדירה את הרצון הזה כמצוה ממש. זהו רצון שאינו כלול בהלכה הפורמלית, ולכן הוא אינו מצוה. מאידך, מי שלא עושה זאת הוא מבטל עשה, וזה אכן מהווה איסור הלכתי פורמלי, אמנם קל יותר.

לפי הגדרה זו, יש בהחלט ערך לקיום מה שהתורה מצווה בפשט לשונה, אלא שהקיום הזה אינו קיום מצוה ממש. זה לא עובר את הרף כדי שיוכל להיכנס להלכה הפורמלית. אם כן, במהות זה דומה למצוות עשה, שכן היסוד הוא הצבעה על מצב חיובי, אלא שזה חלש יותר, שכן החובה הזו אינה נראית לתורה דרישה מספיק אלמנטרית כדי לכלול אותה בהלכה המחייבת. הביטול של המצוה הזו כן עובר את הרף, ולכן הוא כן נכנס להלכה.

דחיית האפשרות הזו

הגדרה זו בעייתית. ראינו שביטול עשה נחשב כעבירה (לפחות בעשה חיובי), אבל זוהי עבירה חלשה יותר (כפי שהסביר הרמב"ן על פ' יתרו), שכן החובה היא בסיסית פחות מאשר עשה חיובי, ובוודאי פחות מהחובה לא להיכשל בלאו. ראינו בדברי הרמב"ן כי חומרת העבירה בביטול עשה היא פונקציה הפוכה למידת החשיבות של קיום המצוה: ככל שהקיום הוא גבוה יותר הביטול הוא פחות בסיסי ופחות חמור.

מתוך כך נראה שאם נרצה לדרג את דרגת החובה לקיים את מצוות העשה השונות נגיע להיררכיה הבאה: עשה חיובי, עשה קיומי, לאו הבא מכלל עשה. עשה חיובי הוא חובה גמורה, ולכן ביטולה הוא עבירה (אמנם פחות מעבירת לאו). עשה קיומי אינו חובה כלל אף שיש בקיומו מצוה, ולכן ביטולו אינו עבירה בכלל. לאו הבא מכלל עשה כלל אינו מצוה ואף מי שמקיים אותו לא קיים מצוה (אלא אולי עשה את רצון ה'). אם כן, היינו מצפים שהאיסור הכרוך בביטול מצוה כזו יהיה נמוך מזה של ביטול מצוה קיומית, אבל ביטול מצוה קיומית כלל אינו עבירה ואילו כאן זה מוגדר כאיסור הלכתי גמור.

המסקנה היא שלא ניתן למקם את הלאו הבא מכלל עשה בין לאו לעשה על ציר החומרה (או הדרגה הרוחנית). ההבדל אינו נעוץ בעוצמת הרצון (או הציווי) אלא בסוגו. עלינו לחפש הגדרה שמוצאת במצוה כזו סוג רצון/ציווי שונה מאשר זה שבא לידי ביטוי בלאו או בעשה. אך האם ישנו סוג רצון כזה? איזה סוג ציווי נוסף יכול להיות מעבר לציווי שמצווה על הימצאות במצב חיובי (=עשה רגיל), או ציווי שאוסר הימצאות במצב שלילי (=לאו רגיל)?

הגדרה מהותית ללאו הבא מכלל עשה: אפשרות שנייה

ראינו במאמר שישנו 'קיר' שמבחין בין עולם הלאוין (=יראה) לעולם העשין (=אהבה). ה'קיר' הזה בא לידי ביטוי בקיומם של המצבים הנייטרליים, שלגביהם הלאו והעשה אינם מתייחסים. לדוגמה, מצוות עשה להקים מעקה היא מצוה להימצא במצב החיובי שלביתי יהיה מעקה. מצוות לא תעשה היא ציווי שאוסר עלי להימצא במצב השלילי שבביתי לא יהיה מעקה. ראינו שיש מצבי 0 נייטרליים, כמו מצב בו אין לי כלל בית. אם אני מצוי במצב כזה - אזי את מצוות העשה לא קיימתי אבל את הלאו כן קיימתי (כלומר לא עברתי עליו). מאידך, לגבי ביטול המצוות היחס הזה אינו מתקיים, שכן במצב 0 אין גם ביטול עשה.⁶³

כיצד נוכל להגדיר לאו הבא מכלל עשה להקים מעקה (אם היה כזה)? ממה שראינו למעלה, מצוה כזו לא מצווה להקים מעקה, ולכן המקיים מעקה לא קיים מצוה (במובן זה המצב דומה ללאו). מאידך, היא גם לא אוסרת באופן ישיר להימצא במצב שבביתי לא יהיה מעקה. אם בביתי לא יהיה מעקה אני אחשב רק כמבטל עשה (במובן זה המצוה הזו דומה ללאו). המסקנה היא שלאו הבא מכלל עשה, דומה לעשה במצב של אי קיום, ודומה ללאו במצב של קיום.

הנחה הכרחית ברקע הדברים היא ששני הצדדים של לאו (קיומו וביטולו) וכן לגבי עשה, אינם תלויים זה בזה. לכן יכולה להיות מצוה שדומה ללאו, או לעשה, רק מצד אחד ולא מצד שני. כלומר, ניתן להפריד בין הצדדים בכל אחד משני סוגי המצוות הללו.

נראה שההגדרה המהותית ללאו הבא מכלל עשה יכולה להיות רק הבאה: התורה

63 הדברים מפורשים ברמב"ן בהשגותיו לטורש הרביעי (ראה מהדורת פרנקל, עמ' קיא).

מטילה עלינו חובה להשתדל לא להימצא במצב השלילי. עצם ההימצאות במצב השלילי אינה בעייתית באופן ישיר, אלא אם היא מבטאת חוסר השתדלות להימלט ממצב זה. מאידך, ההימצאות במצב המנוגד גם היא אינה חיובית מצד עצמה, אלא במידה שהיא מבטאת הימלטות מהמצב השלילי. הגדרת המצוה הזו כעשה נובעת מן העובדה שהיא מטילה עלינו חובה ולא אוסרת עלינו משהו (ושוב, בלי קשר הכרחי לשאלה האם החובה הזו מקויימת בשוא"ת או בקו"ע). אבל החובה שהיא מטילה עלינו אינה הימצאות במצב אלא הימלטות ממצב. בלאו רגיל ההימלטות אינה עצם החובה ההלכתית, אלא רק אמצעי כדי לא להימצא במצב השלילי. כאן ההימלטות עצמה היא החובה. אמנם לא בהכרח יש לעשות מעשה, ואם ברור שאינני מגיע למצב השלילי אין מניעה לשבת ולא לעשות מאומה, וגם כך 'קויימה' המצוה הזו.

ובדוגמה של מעקה, אם היינו מתייחסים לציווי לעשות מעקה כלאו הבא מכלל עשה, אזי המצב של בית עם מעקה לא היה חיובי כשלעצמו, ובמובן זה יש כאן הבדל ממצוות עשה. מאידך, ההימצאות בלא מעקה גם היא אינה שלילית מצד עצמה, אלא במובן שהיא מעידה על היעדר השתדלות, ובזה יש כאן הבדל מלאו. האינדיקציה להבחנה זו היא במצב ה-0, כלומר כאשר אין לו כלל בית. אותו אדם אמנם לא קיים מצוות עשה, אך ודאי לא עבר על הלאו (=כלומר הוא אכן 'קיים' את הלאו). ומה באשר ללאו הבא מכלל עשה? יש כאן מקום להתלבט, שכן אמנם הוא לא עשה השתדלות, ולכאורה לא קויימה כאן המצוה, מאידך, ההשתדלות אינה אלא כדי שלא אהיה במצב השלילי (ללא מעקה), וכאן אכן זהו המצב. אין חובה לעשות מעשה אלא רק לוודא (גם בשוא"ת, אם זה מספיק) שלא אמצא במצב השלילי.

אם כן, מבחינת הקיום (=מי שעושה מעקה) הרי זה דומה ללאו, כלומר אין לכך ערך חיובי מצד עצמו. כפי שראינו, ללאו הבא מכלל עשה אין קיום (שאל"כ היתה כאן מצוות עשה רגילה). ומבחינת הביטול (=מי שלא עושה מעקה לביתו) זה דומה לעשה, שכן מה שיש לו הוא ביטול עשה ולא עבירת לאו. הסיבה היא שהבעיה אינה שהוא נמצא במצב השלילי אלא רק שהוא לא עושה השתדלות להימלט ממנו, לכן זה רק ביטול עשה ולא עבירת לאו.

הסבר לשון הרמב"ם בעשין קמט-קנב

כפי שראינו למעלה, לשון הרמב"ם בעשין הללו מבלבלת. מחד, הם מנוסחים כמצוות עשה רגילות ("מצוה לבדוק בסימני בהמה" וכדו'), ומאידך הרמב"ם עצמו קובע שאלו הם לאוין הבאים מכלל עשה. לכן לא ייפלא שרבים ממפרשי (כולל הרמב"ן) התייחסו לניסוח הזה כביטוי למצוות עשה רגילה, והתעלמו ממה שהרמב"ם עצמו כתב שאלו לאוין הבאים מכלל עשה.

וזו לשון הרמב"ן בתחילת השגותיו כאן בשורש :

ואני רואה בו מחלוקת גדולה ואחת מן הדעות טועה בו בלא ספק, שיש עוד לאו ועשה בדבר אחד אלא שאין שניהם מצוה, כענין בבהמות בדגים ובעופות המותרין והאסורין אמר הכתוב בהן עשה "זאת הבהמה אשר תאכלו" ודרשו בו (הו' בע' קמט) שהוא מצות עשה. וכן "כל צפור טהורה תאכלו" עשו אותה מצות עשה וכן "את זה תאכלו מכל אשר במים" (הובאה בע' קנ, קנב). והדבר ידוע שאין הכוונה לומר שבאכלנו הבהמה או הדג בעלי הסימנין הטהורין נעשה מצוה ואם נצודם ולא נאכל אותם נעבור עליה, אבל הכוונה שאמר הכתוב אלה תאכלו ולא הטמאים. והוא לאו הבא מכלל עשה בטמאים כדי שיהא האוכל הטמאים עובר בלאו גמור ובלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה לפי קבלתנו.

ואלו וכיוצא בהם מנאן הרב בכלל רמ"ח מצות עשה אמר (מ"ע קמט-קנב) לבדוק בסימני בהמה שני "זאת הבהמה אשר תאכלו" לבדוק בסימני העוף, לבדוק בסימני חגבים, לבדוק בסימני דגים. ובעל ההלכות לא מנאן מפני שאין בהן קום עשה והמניעה מן האיסורים כבר היא נמנית בלאוין ואין הלאו הנאמר בלשון עשה מוסיף בזה מנין כמו שלא יוסיף לאו אחר גמור, כמו שיאמר במניעה מן המניעות שנים או שלשה לאוין שכולן נמנין במצות לא תעשה אחת, וזה הדעת לבעל ההלכות מחסר מנינו.

נראה מלשונו שהוא רואה את דברי הרמב"ם כמצוות עשה גמורה לבדוק בסימני הטהרה, ובכך הוא תולה את ההחלטה של הרמב"ם למנות את המצוות הללו בנוסף ללאוין המקבילים להן, שהרי מצוות אלו מוסיפות חובת עשה על האיסור לאכול בעלי חיים טמאים. ואילו הרמב"ן עצמו טוען (גם בשיטת בה"ג) שאין כאן

אלא מניעה נוספת לא לאכול בעלי חיים טמאים, ולכן אין למנותם בנוסף ללאו שכבר קיים על כך.

אך לאור דברינו בהגדרת לאו הבא מכלל עשה, דומה כי אפשר להבין היטב את כוונת הרמב"ם כאן. אם אכן ההגדרה של לאו הבא מכלל עשה היא חובה להשתדל לא להימצא במצב מסויים, בלי האמירה שהמצב ההוא הוא בעייתי מצד עצמו, זו בדיוק הדרך לנסח זאת. אין כאן חובה לא לאכול בהמות טמאות (זה מה שיוצא מהלאו, אבל אנחנו עוסקים בלאו הבא מכלל עשה), ובודאי גם לא חובה לאכול בהמות טהורות. הניסוח של הרמב"ם מבטא בדיוק את אופיין של המצוות הללו: חובה לבדוק בסימני הבהמות, כדי להימנע מאכילתן. חובת ההשתדלות היא היא מצוות העשה, בלי להגדיר את עצם האכילה כעבירה (שזה מה שעושה הלאו הרגיל, שגם הוא קיים במקרה זה).

ועדיין הגדרתנו לעיל בעינה עומדת, שגם עצם ההשתדלות הזו אין בה קיום מצוה, ועל המצוה הזו ניתן רק לעבור אך לא ניתן לקיים אותה. לכן כשאדם אכל בעלי חיים טמאים, הוא מתחייב על הלאו שאוסר זאת, וגם על כך שהוא לא בדק את הסימנים. אבל לא נכון הוא שבדיקת הסימנים היא מצוות עשה רגילה שניתן לקיים אותה.

גם הניסוחים של הרמב"ם במצוות עשה לח (בתולה לכה"ג) ו-ס (מחוסר זמן בקרבן), שהם פחות חד משמעיים בעניין זה (כי מהם נראה קצת שאלו מצוות עשה רגילות) בהחלט יכולים כעת להתפרש בדיוק באותה צורה. זה מתאים למסקנתנו לעיל שכל סוגי הלאו הבא מכלל עשה מתנקזים בסופו של דבר לאותה קטגוריה עצמה.

הערה על סימטריה, 'עשה הבא מכלל לאו'

כעת עולה השאלה: האם אפשר להפריד לצד השני? כלומר האם ישנו סוג של מצוות שבצד הקיום הן כמו עשה ובצד הביטול הן כמו לאו?

אם לאו הבא מכלל עשה הוא מצוה מינורית (שכן הוא מאופיין בצד הביטול כמו עשה ובצד הקיום כמו לאו, ושני אלו הם הצדדים המינוריים של הלאו והעשה), הרי שמצוה כזו תהיה דווקא מצוה קיצונית וחרیפה מאד: בצד הקיום היא תהיה

כמו עשה ובצד הביטול היא תהיה כמו לאו. כלומר כל צעד שנעשה יהיה חזיתי ומשמעותי, או קיום אקטיבי וישיר של רצון ה' (טיפוס במעלות האהבה, במונחי הרמב"ן), או עבירה אקטיבית וישירה על רצונו (הידרדרות במדרון העדר היראה). לכאורה מצב כזה ייווצר כאשר יהיה לנו עשה הבא מכלל לאו, אך איננו מכירים סוג מצוה כזה.

אכילת קדשים קלים - עשה הבא מכלל לאו?

כתב הרמב"ם במצוות עשה פט:

והמצוה הפ"ט היא שצוה הכהנים לאכול בשר קדשים, כלומר החטאת והאשם שהם קדשי קדשים, והוא אמרו יתעלה (תצוה כט) "ואכלו אותם אשר כופר בהם". ולשון ספרא: מנין שאכילת קדשים כפרה לישראל? תלמוד לומר: "ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה'" (שמיני י, יז), הא כיצד? הכהנים אוכלים וישראל מתכפרין. ומתנאי מצוה זו שזאת האכילה שהיא מצוה אמנם תהיה ליום ולילה עד חצות ואחר כך תיאסר אכילת החטאת ההיא או האשם, אמנם תהיה אכילתם מצוה בזמן המוגבל. ומבואר הוא שמצוה זו מיוחדת בזכרי הכהנים ואין הנשים חייבות בה, כי קדשי הקדשים שבא בהם זה הכתוב לא תאכלנה אותם הנשים. אמנם שאר הקדשים כלומר קדשים קלים הנה הם ייאכלו לשני ימים ולילה אחד, זולת תודה ואיל נזיר שהם ליום ולילה עד חצות ואף על פי שהם קדשים קלים, ותאכלנה הנשים גם כן אלו הקדשים הקלים. ואכילתם גם כן היא נגררת אחר המצוה. וכן גם כן התרומה הנה אכילתה נגררת אחר המצוה...

המצוה המפורשת היא רק אכילת חלק הכהנים, אך הרמב"ם כולל בה כי נגררת גם אכילת חלק בעלים. האם כוונתו שזוהי אכן מצוה גמורה כמו חלק כהנים? במניין המצוות שבתחילת הלכות מעשה הקרבנות כתב: "שיאכלו הכהנים בשר קדשי קדשים במקדש", וכן בפ"י ה"א כתב: "אכילת החטאת והאשם מצות עשה, שנאמר 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלין הכהנים שאכילתן מצוה". משמע מכל זה שלדעת

הרמב"ם אין ממש מצוה באכילת חלק בעלים.⁶⁴

לעומתו, הרמב"ן במצוות ששכח הרב (מצוה א) מנה את המצוה לאכול מעשר שני ובכורות, וכתב:

מצוה ראשונה שנצטוינו לאכול מעשר שני ובכורות בירושלם לפני האל יתעלה והוא אמרו (פ' ראה יד) "ואכלת לפני יי' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך"... ובגמר פסחים (נט ע"א) אמרו: ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: אף מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב, יאמר שמקריב לאחר תמיד שלבין הערבים כדי שיאכל בקדשים, והקשו עליו - מכדי האי עשה והאי עשה, מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה. נתבאר כי אכילת הקדשים לבעלים ולראוי לאוכלן עשה. וכמו שהוא עשה לכהנים בחטאות ובאשמות (מ"ע פט) כך הוא לבעלים בחלק הראוי להם. וכבר זכרה בעל ההלכות (אות קכו-קכז) אמר לאכול קדשים ומעשר שני בירושלם. והנראה שהן נמנות שתיים.

כך כתב גם רש"י בפסחים (ד"ה בשאר ימות השנה):

אלמא אכילת קדשים עשה היא, בין הנאכלים לכהנים בין הנאכלים לישראל.

המנחת חינוך (בסוף החיבור) סיכם שלדעת הרמב"ן המצוה נלמדת מהפסוק "ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך וגו'", ואילו לדעת רש"י המקור הוא מ"ואכלו אותם אשר כופר בהם", והקשה מניין להם שכוונת הגמרא בפסחים אינה על חלק כהנים בלבד ואילו בחלק בעלים אין מצוה כלל?

בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' ב אות ז) חידש במצוות אכילת בעלים גדר השונה מכל מצוות האכילה. וזו לשונו:

נראה דבמצות אכילת קדשים לא בעינן שיהיה דוקא כזית, וראיה לזה מהא דאיתא בפסחים דף ג' גבי חילוק לחם הפנים שהיה מגיע להם כפול, הרי דבמצות אכילת קדשים לא בעינן כזית... והחילוק שיש בין מצות אכילת קדשים למצות אכילת פסח דבעי דוקא כזית נראה פשוט, דבפסח ומצה הוי החיוב על האדם דהוא מחוייב לאכול פסח, ומשום הכי

64 ראה מהדורת פרנקל, ספר המפתח.

אם אכל פחות מכזית לא שמיה אכילה והוי כלא אכל פסח, אבל מצות אכילת קדשים הא לא הוי המצוה כלל על אדם מיוחד דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא רק המצוה דבשר קדשים יהיו נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וג"כ מקויים מצוה זו, וא"כ הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מ"מ הא הקדשים נתאכלו...⁶⁵

מלבד החידוש שבדבריו, יש לדון בהם מצד השאלה האם אכילת פחות מכזית נחשבת אכילה שאין בה שיעור, או שהיא טעימה בעלמא,⁶⁶ ונמצא שאיש לא אכל את הבשר וכביכול נתכלה מאליו.

אפשר שלדעת הרמב"ם אכילת חלק בעלים היא אכן מעשה חיובי כמצוה, אלא שהוא לא נאמר בתורה כציווי. מקורו של ציווי זה הוא מאיסור נותר. התורה אסרה להותיר מבשר הקרבנות, ומצוה זו נמנית בנפרד בארבעה סוגי קרבנות שונים (לאוין קיז-קכ), ומהלאו של תודה נלמדים כל הקדשים (ראה עשה קכ, והלכות פסולי המוקדשים פ"ח ה"ט). הרמב"ם מגדיר מצוה זו כך (הלכות קרבן פסח פ"י הי"א):

צריך אדם להשתדל שלא ישאיר מבשר הפסח עד בוקר, שנאמר "לא תותירו ממנו, עד בוקר"... ואם השאיר ממנו, בין בראשון בין בשני, עובר בלא תעשה.⁶⁷

החיוב הוא 'להשתדל', שכן אם הגיע אדם למצב של שובע מוחלט אינו יכול לאכול עוד, שהרי זוהי אכילה גסה המהווה הפסד קדשים כמו שריפתם באש או האכלתם לכלבים. החובה היא לתכנן נכון ולעשות כל מאמץ למנוע מצב של נותר (כאשר המניעה שלו אינה סתם כילוי הבשר אלא רק בפעולת אכילה). נמצא

65 הביה"ל בח"ג סי' נא אות ג-ד ביאר על פי חידושו שאין צורך בכוונה במצוה זו, גם למ"ד מצוות צריכות כוונה, וכן שמועילה אכילה שלא כדרכה, משום שהעיקר שנאכלה.

66 ראה במשנה למלך חמץ ומצה פ"א ה"ז, בד"ן מי שיש לו פחות מכזית מצה אם יש מצוה לאוכלה (ודן מצד לשון הגמרא ביומא עד ע"א, בטעמו של ריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה - "אכילה אמר רחמנא וליכא"). וראה גם מנחת חינוך קלד, על אכילת קדשים פחות מכשיעור, ועוד. לדוגמה נוספת של אכילת פחות מכזית ומשמעותה, ראה מאמרו של מיכאל אברהם, מה לגיד הנשה ולחמץ בפסח - מקורם ההיסטורי של איסורי אכילה אלו, והשלכות על גדרם ההלכתי, סיני קמג, תשס"ט, עמ' עט.

67 אמנם בקרבן פסח עצמו יש מצוה מפורשת על אכילתו, אך כאן הרמב"ם עוסק בחיוב להימנע מהלאו, בדומה לשאר הקרבנות.

שבפועל חובה היא לאכול את בשר הקרבן כדי להימנע ממצב של נותר, אך אין זה מעשה מצוה חיובי אלא מעשה חיובי של הימנעות מעבירה על לאו. חידושי ההלכתיים של ביה"ל תואמים הגדרה זו, שכן חשובה כאן רק התוצאה של מניעת מצב של נותר, ולא חשובה הדרך בה הושגה תוצאה זו.⁶⁸ זה בעצם מה שחיפשנו - יעשה הבא מכלל לאוי.⁶⁹

ואכן, כאן שני הצדדים קיצוניים. מחד, הנמנע מלהותיר מקיים מצוה, וקל גם לראות כאן עליה מעשית במדרגות הקדושה כפשוטה, שכן הוא אוכל קדשים בקדושה וטהרה. מאידך, המותיר לבוקר הרי הוא מחלל את הקדשים, עבירה מובהקת שמבטאת חיסרון ביראת שמים.⁷⁰

הסבר שיטת הרמב"ן

ראינו למעלה שהרמב"ן טוען שלא הבא מכלל עשה הוא עשה, ובכל זאת כאשר הוא בא במקביל ללאו אין למנותו בנפרד, ומאידך הוא מודה לעקרונות של הרמב"ם שאין למנות לאו או עשה כפולים, ויש למנות לאו כפול עם עשה. והקשינו עליו, כיצד הקביעות הללו מתיישבות זו עם זו? אם זהו עשה, אזי הכפילות שלו עם לאו אינה כפילות. ואם הכפילות שלו עם לאו היא כפילות, אזי זה אמור להיות

68 לדברינו, הגמרא בפסחים נט המגדירה 'עשה' ואומרת שידחה עשה אחר, אינה עוסקת אלא באכילת חלק כהנים, כקושייתו של המני"ח. יש להעיר שהבית הלוי אמר את חידושו לגבי חלק כהנים, כאכילת לחם הפנים וחסטאת העוף. דברינו אינם בדעתו אלא שחידושי ההלכתיים עולים יפה בהסברנו. גם ראיותיו עולות יפה, למשל אכילת פחות מכזית בלחם הפנים, שלמרות שיש בו גם מצוה מצד חלק כהנים, ויתרו בו על מעשה המצוה מפני החלוקה לכהנים, וקיימו רק את ההימנעות מלהותיר הנוהגת בכל הקדשים. הביה"ל עצמו (לעיל הערה 65) יישב באופן דומה את דברי ריש לקיש הרואה מצוה באכילה שלא לשם מצוה בקרבן פסח, למרות שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה. הוא כותב שלמרות שיש בקרבן פסח גם מצוות אכילה גמורה והיא לא התקיימה, את מצוות אכילת קדשים הכללית הוא כן קיים.

69 במידה מסוימת הגדרה זו מתאימה לכל לאו שאין בו מעשה (הכוונה לאלה שנעברים במחדל גמור. יש גם לאווין שאין בהם מעשה, משום שהם נעברים בדיבור או במחשבה, ראה פירוט ב'שערי תשובה' לר"י שער ג אות כו והלאה), כמו השבתת חמץ לפני פסח כדי להימנע מביב יראה, או נתינת צדקה כדי להימנע מילא תאמץ את לבבך, אלא שבכל המקרים האחרים יש גם מצוות עשה מפורשת. אכילת קדשים קלים היא אולי הדוגמה היחידה של מעשה מצוה שמבוסס רק על הימנעות מעבירה.

70 ההנגדה בין המושגים 'עשה הבא מכלל לאוי' ל'לאו הבא מכלל עשה', סימטרית בכך שניהם אינם סימטריים בתוך עצמם. כמו שב'לאו הבא מכלל עשה' צד הקיום אינו קיים כלל וצד הביטול הוא מינורי, כך כאן צד הביטול הוא עבירה גמורה וצד הקיום הוא מצוה כמעט גמורה.

לאו, ולא עשה!?

לאור דברינו הדברים מתיישבים בצורה פשוטה וברורה. ניטול שוב את דוגמת המעקה, ונניח שהלאו "ולא תשים דמים בביתך" קיים במקביל למצוות "ועשית מעקה לגגך", שלצורך הדיון מתפרשת כאן כלאו הבא מכלל עשה (זה כמובן לא נכון. זו רק דוגמה תיאורטית). מן הלאו למדים כי המצב של בית ללא מעקה הוא מצב שלילי. הלאו הבא מכלל עשה הוא חובה להשתדל להימלט מהמצב הזה, גם אם הוא כשלעצמו אינו שלילי (באופן הלכתי-פורמלי). הרמב"ן טוען שאין טעם למנות את החובה להימלט מהמצב הזה בנוסף ללאו, שכן הלאו מגלה כי המצב עצמו אף הוא שלילי, וממילא אין טעם למנות בנפרד את החובה להימנע ממנו. יש טעם למנות לאו הבא מכלל עשה רק כאשר המצב ממנו נמלטים אינו מוגדר הלכתית כמצב שלילי.⁷¹

יש לשים לב, שעל פי אותו היגיון, אם היה לאו הבא מכלל עשה ביחד עם עשה, המצב היה מעניין יותר. שם לכאורה דווקא היה מקום למנות את שניהם, על אף שהלאו הבא מכלל עשה הוא עשה. הנימוק הקודם מתהפך במצב כזה. אמנם נראה שמצב כזה לא יתכן, ולכן לא פלא שלמיטב ידיעתנו מצב כזה כלל אינו קיים בהלכה. אם אכן הציווי הראשון מתפרש כמצוות עשה רגילה, אזי אין כל מניעה לפרש גם את הציווי השני כעשה רגיל. כפי שראינו, לאו הבא מכלל עשה מנוסח ממש כמו עשה, ורק אילוץ פרשני או סברתי כלשהו גורם לנו לפרש אותו כלאו הבא מכלל עשה (ולא כעשה רגיל). אם כן, כאשר יש עשה חופף ללאו הבא מכלל עשה, אזי או שהיינו מפרשים את שניהם כלאוין הבאים מכלל עשה, או שהיינו מפרשים את שניהם כעשין רגילים וחופפים (מצבים שנדונים בשורש התשיעי).

נעיר כי ההיעדר של כפילות מהסוג הזה היא גופא קצת ראייה להצעתנו כאן. אם לאו הבא מכלל עשה היה לאו רגיל, וצורת הכתיבה העקיפה שלו מטרתה היתה רק ללמדנו שחומרת העבירה קלה יותר (כפי שמפרש הריפ"פ ועוד), אזי לא היתה כל מניעה להימצאות מצבי כפילות כאלה.

אפשר שזהו ההסבר לדעה בש"ס שלאו הבא מכלל עשה הוא לאו. בעלי דעה זו

71 אפשרות נוספת לבאר את שיטת הרמב"ן, ראה במאמרנו לשורש השמיני פרק ד.

סוברים שהחובה להימלט ממצב שלילי נובעת בהכרח מכך שהמצב מוגדר כשלילי, ולכן בעצם יש כאן לאו, רק שהניסוח הוא בפעולה (שמוטלת עלינו חובה להימנע ממנו) ולא בתוצאה (שאסור להיות בו, כמו בלאו רגיל).

לאו הבא מכלל עשה שאינו מקביל ללאו רגיל

ראינו שלאו הבא מכלל עשה אינו מחדש משהו מעבר ללאו הרגיל, ולכן כאשר הם באים ביחד אין למנות את העשה אלא רק את הלאו. ומה קורה במצב בו יש לאו הבא מכלל עשה לבד? להלכה אנו נוקטים שזהו עשה. למעלה אמרנו שכאן אין הגדרה של המצב כשלילי אלא רק חובה להימנע ממנו. אולם אם המצב אינו שלילי מדוע יש חובה להימנע ממנו? ניתן להתייחס לכך בשני אופנים:

1. לכאורה לאו הבא מכלל עשה מלמד גם שהמצב השני הוא שלילי, אלא שאין על זה לאו ישיר. הוא לא עובר את הרף ההלכתי של עבירת לאו, אבל זה מספיק כדי להטיל חובת הימנעות ממצב זה. לפי זה, הלאו הבא מכלל עשה מלמד אותנו את שני הדברים: גם את העובדה שהמצב ממנו יש להימנע הוא שלילי, וגם שמוטלת עלינו חובה להימנע ממנו. בעצם, לפי גישה זו יש בכל מצוה כזו שני רכיבים: גם לאו וגם עשה.

2. אולי באמת המצב אינו שלילי, אלא שיש לתורה עניין חיובי בכך שנעשה פעולות הימנעות ממצב כזה. כלומר ההימנעות היא חובת פעולה ולא חובת תוצאה. התוצאה כשלעצמה אינה בעייתית, אבל יש עניין שנעסוק בהימנעות ממנה.

לא בהכרח צריך לבחור בין שתי האפשרויות. יתכן שיש מצוות שמתפרשות באופן 1 ויש מצוות שמתפרשות באופן 2. בפרק הבא נחدد את החילוק בין מצוות פעולה למצוות תוצאה.

הצעה בשיטת רש"י לגבי ריבית לנכרי

כעת נוכל לבחון טענה תמוהה של רש"י בפירושו לעניין ההלוואה בריבית לנכרי. מצאנו בתורה (דברים כג, כא) את המצוה הבאה:

לְנֹכְרֵי תְשִׁיבָה וְלֹאֲחִידָה לֹא תְשִׁיבָה לְמַעַן יְבָרְכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מְשָׁלְחַי יָדְךָ עַל
הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ.

ובספרי על אתר (דברים, פיסקה רסג) מובא:

לנכרי תשיב ולאחיד לא תשיב, לנכרי תשיב מצות עשה. ולאחיד לא תשיב,
מצות לא תעשה.

והנה, ברש"י שם כותב:

לנכרי תשיב - ולא לאחיד. לאו הבא מכלל עשה - עשה, לעבור עליו בשני
לאוין ועשה.

לא ברור למה מתכוון רש"י בכתבו שיש כאן שני לאוין ועשה? לכאורה יש כאן לאו
ועשה בלבד, כפי שכותב הספרי.

מפרשי רש"י מתלבטים בזה, וחלקם מסבירים שיש כאן התייחסות לשאר הלאוין
בריבית שלא מופיעים בפסוק הזה ("לפני עיוור" ועוד), אך גם זה לא ברור, שכן
אם נתייחס לכל האיסורים בעניין ריבית הרי ישנם יותר מאשר שני לאוין ועשה!
נראה אולי להציע שכוונת רש"י היתה לומר שבפסוק הזה עצמו מופיעים שני
לאוין ועשה. כיצד? לאו אחד הוא האיסור להשיב לישראל. הלאו השני הוא לאו
הבא מכלל עשה, שמתוך הציווי "לנכרי תשיב" אנחנו למדים איסור נוסף על
נשיכה בישראל. ויש עוד עשה שלישי להשיב לנכרי.⁷²

אם כנים דברינו, אזי רש"י טוען כאן שלאו הבא מכלל עשה הוא צירוף של לאו
ועשה גם יחד: יש חובת עשה כפי שכתוב בפסוק, ויש עוד איסור שבא מכללו. זוהי
אפשרות 1 בפירוש לאו הבא מכלל עשה.

אמנם מפרשי רש"י לא פירשו כן, מפני שהם הניחו כי הבנה כזו שבלאו הבא מכלל
עשה יש שתי מצוות אינה אפשרית (ראה ברא"ם על רש"י שם), ועיין באור החיים
על אתר, ואכ"מ.

72 אמנם בניסוח זה לא ברור כיצד עוברים על שני לאוין ועשה. כאשר מלויים בריבית ליהודי
עוברים על לאו ועל לאו הבא מכלל עשה. אבל על מצוות העשה לכאורה לא עוברים (אלא אם
נאמר שיש מצוה להשיב בריבית דווקא לנכרי ולא לישראל, אבל זה חוזר שוב ללאו הבא מכלל
עשה). יתכן שכוונתו רק לומר שיש בפסוק הזה שני לאוין ועשה שניתן לעבור עליהם, אבל לא
בחדא מחתא.

פרק ו. מהות המצבים בהם התורה מטילה

לאו הבא מכלל עשה

מבוא: בחזרה לאפשרות 2

ראינו למעלה שההבנה הפשוטה בלאו הבא מכלל עשה היא שהוא מטיל עלינו חובת עשה להימנע ממצב, אך זאת בלי לשלול את המצב מצד עצמו. לאו רגיל, לעומת זאת, שולל את המצב, וממילא ברור שעלינו להימנע ממנו. מהו ההיגיון בהטלת חובה כזו? אמנם נכון שאין שקילות לוגית בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו. אלו אכן ציוויים שונים מבחינת הלוגיקה הנורמטיבית. ובכל זאת ההיגיון שמאחורי ההבחנה הזו אינו ברור. לכאורה אם מוטלת עלינו חובה להימנע ממצב כלשהו, אות הוא שהתורה שוללת אותו. והראיה לכך היא שבאמת כאשר יש לאו במקביל ללאו הבא מכלל עשה, כותב הרמב"ן שאנו לא מונים את הלאו הבא מכלל עשה, שכן הוא אינו מוסיף משהו מהותי ללאו עצמו. גם הימצאות לאו רגיל מטילה עלינו חובת הימנעות מהמצב השלילי. אם כן, מדוע התורה לא מטילה תמיד לאו רגיל? מה מאפיין את המצבים בהם התורה בוחרת להטיל דווקא לאו הבא מכלל עשה, ולא לאו?

מצוות פעולה ומצוות תוצאה

האפשרות הראשונה שעולה בהבנת החלוקה הזו, היא ההבחנה בין מצוות פעולה ומצוות תוצאה. מצוות פעולה מטילות חובת פעולה על הגברא. מצוות תוצאה מטילות חובת תוצאה (בד"כ בחפצא). מצוות פעולה מוגדרות דרך הפעולה, אף שבד"כ הפעולה מיועדת להשיג תוצאה (למשל, מצוות ישיבה בסוכה - מצווה על פעולה, וברקע עומדת המטרה להשיג תוצאה של "למען ידעו דורותיכם"). מצוות תוצאה מטילות חובה להשיג את התוצאה (=להימצא במצב הרצוי), והפעולה היא פועל יוצא מהחובה הזו (לדוגמה, מצוות ספירת העומר מכוונת לקבוע את חג השבועות דרך פעולת הספירה).

לכאורה לאו הבא מכלל עשה מתייחס ללאו כמו מצוות פעולה למצוות תוצאה. הלאו הבא מכלל עשה מטיל חובה לפעול כדי לא להימצא במצב בלתי רצוי, אך

לא מטיל איסור על ההימצאות במצב ההוא (=התוצאה).

בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו: החלוקה המהותית

אך דומה כי החלוקה בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו רגיל מצויה במישור עמוק יותר. הגדרת מצוה כמצוות פעולה אינה אומרת שעצם המצב אותו הפעולה משיגה אינו בעל ערך. להיפך, בדרך כלל זהו הערך שבו התורה מעוניינת, אבל מסיבות שונות נוח לה יותר להטיל זאת עלינו כחובת פעולה ולא כחובת תוצאה. לדוגמה, כאשר רק הפעולה מסורה בידי האדם, והתוצאה מושגת ממילא, שם התורה תטיל חובת פעולה גם במקום שמה שהיא באמת רוצה הוא התוצאה.⁷³ בלאו הבא מכלל עשה המצב הוא מהותי יותר: זו בכלל לא מצוות ל"ת, שכן מצב התוצאה כלל אינו מצב שלילי מצד עצמו. לתורה אין בעיה עם העובדה שמישהו יימצא במצב ההוא, והיא רק מעוניינת בהימנעות שלו מאותו מצב (אם הוא יימצא בעל כורחו במצב ההוא, אין בכך בעיה. אלו מצבי ה-0 שמלווים אותנו כל העת. ההימצאות במצב ההוא היא בעייתית רק כאינדיקציה לכך שהוא לא פעל למען ההימנעות מאותו מצב). למעשה, ניתן לומר שהמצוות הללו הן מצוות תודעתיות ולא עובדתיות. התורה מצווה על התודעה שלנו ולא על המצב עצמו. ההימנעות היא פעולה שלנו, ובזה התורה מעוניינת, ולא דווקא בכך שלא נימצא במצב ההוא.

דוגמה: ספקות לקולא

נביא כעת כמה דוגמאות לתופעות דומות, כדי לחדד את טענתנו. כידוע, הכלל שבידינו הוא שספק דאורייתא לחומרא. אולם ישנם כמה מקרים שבהם הכלל הוא הפוך: ספיקם לקולא. לדוגמה, ספק בכור, ספק אבל,⁷⁴ ספק ממזר, ספק ערלה בחו"ל, ספק טומאה ברה"ר ועוד. מגדיל לעשות הר"ן (ראה על כך בספר שב שמעתתא, שמעתתא א, ובתחילת ספר שערי יושר ועוד הרבה), שכותב שאדם יכול לקחת פירות ערלה בחו"ל, (אף

73 בכמה ממאמרי מידה טובה (ראה בעיקר במאמרינו לפרשיות בראשית ותצוה, תשסז) הבאנו דוגמאות לכך, כגון מצוות פרו ורבו.

74 גם למ"ד אבלות יום ראשון מדאורייתא.

שהוא יודע בוודאות שאלו הם פירות ערלה), ולתת מהם לחברו שאינו יודע על כך. הסיבה לכך היא שאותו חבר אינו יודע על הערלה, ולכן מבחינתו זהו ספק, וספק ערלה בחו"ל הרי הוא מותר לכתחילה.

מדוע באמת ניתן להקל בכל אותם מקרים? האם אין משמעות לחשש שנעבור על איסור תורה? הרי יש כאן 50% של איסור לאו! ועוד, כיצד יתכן שהר"ן מתיר אפילו להכשיל לכתחילה בוודאי איסור ערלה?

והנה ר' אלחנן וסרמן, במאמר באוהל תורה (חוברת ג, סי' ד, בעיקר בסק"ט), יצא לחדש חידוש גדול מאד. ראשית, הוא טוען שדברי הר"ן לא נאמרו רק על המקרה של ערלה, אלא על כל המקרים שספקם מן התורה לקולא. הוא מסביר זאת בכך שכל האיסורים הללו הם איסורי תודעה. התורה אינה אוסרת את פירות הערלה בחו"ל, אלא את פעולת האכילה המודעת של פירות ערלה. אין לתורה כל בעיה שהאדם אוכל פירות ערלה בחו"ל מצד עצם המצב, אלא הבעיה היא רק עם פעולת האכילה תוך מודעות של פירות שהאדם יודע שהם פירות ערלה.

טענתו של הגרא"ו היא שבכל המקרים הללו אין בכלל איסור עובדתי. המצב שבו נעבר האיסור אינו בעייתי התורה, ולכן אין כל בעיה עם זה שאנשים יעברו על האיסור עובדתי. הבעיה שקיימת באותם מקרים היא רק הבעיה התודעתית-סובייקטיבית, שהאדם עושה את פעולת האיסור באופן מודע.⁷⁵

דוגמאות נוספות: הטבת הנרות ומילה

במצוות הטבת הנרות התורה מעוניינת שהכהן יעשה את ההשתדלות להדלקת נרות המנורה בבית המקדש (=ההטבה), אבל ההדלקה עצמה יכולה להיעשות בדרך של ממילא (בזר, בבחינת "שתהא שלהבת עולה מאליה"). גם שם המצב הרצוי לתורה הוא שנעסוק בהכנות להדלקה. ההדלקה עצמה באמת לא ממש חשובה (לפחות לא כחובה שמוטלת עלינו).⁷⁶

מקרה דומה הוא מצוות מילה.⁷⁷ גם שם ישנה חובה על האב להשתדל במילת בנו,

75 באמת באיסורי דרבנן שבהם אנחנו מקילים בספיקות, רבים מן האחרונים מסבירים שזה מפני שאין איסור עובדתי אלא רק סובייקטיבי. ראה על כך במאמרינו לשני השורשים הראשונים באורך.

76 ראה על כך בהרחבה במאמר מידה טובה לפי תצווה, תשסז.

77 ראה על כך בסוף המאמר הנ"ל לפרשת תצווה.

אבל המצוה (=התוצאה) לא מוטלת עליו. אחת ההשלכות לכך היא שלדעת כמה ראשונים ופוסקים הוא אינו צריך למנות את המוהל כשלוחו. בשתי הדוגמאות הללו ישנם מצבים שהם לכאורה רק 'מכשירים' למצב תוצאתי כלשהו. ולכאורה החובה במצב המכשירי אמורה להיגזר מהיחס לתוצאת המצב הזה. ובכל זאת אנחנו רואים שהיחס למכשיר הוא בלתי תלוי ביחס לתוצאה שלו. זהו המצב גם במקרה של לאו הבא מכלל עשה. התורה רואה את הערך העיקרי בהשתדלות להימנע מהמצב ולא בעצם ההימצאות.⁷⁸

השלכות: משמעות האיסור של מאכלות אסורות

אם נחזור כעת לדוגמאות של לאוין הבאים מכלל עשה, נוכל לבחון האם הדברים מתיישבים, ולחילופין להבין מתוך ההגדרות הללו את מגמת התורה באותם מצבים.

לדוגמה, ראינו שהמצוה לבדוק בסימני טהרה של בהמות ודגים מוגדרת כלאו הבא מכלל עשה. לבדיקה הזו אין ערך חיובי מצד עצמה, ומטרתה היא למנוע מצב של אכילת בהמה טמאה. אם אכן כך הוא, אזי האיסור על האכילה צריך להיות לאו, שכן הוא שולל את המצב של אכילת בעל חיים טמא. ההגדרה כלאו הבא מכלל עשה אומרת שמבחינת מצוות הבדיקה אין בעיה בעצם האכילה, אלא יש ערך עצמאי להימנעות (אמנם קיומם של לאוין רגילים במקביל, היא שמוסיפה את הבעייתיות בעצם האכילה של בעלי חיים טמאים).

אחת ההשלכות של תפיסה כזו היא לגבי טמטום הלב שנוצר מאכילת מאכלות אסורות.⁷⁹ בפסוק הבא ישנו חסר בכתובה (ויקרא יא, מג):

אֵל תִּשְׁקְצוּ אֶת נִפְשֵׁיכֶם בְּכֹל הַשְּׂרָץ הַשְּׂרָץ וְלֹא תִטְמְאוּ בָהֶם וְנִטְמַתֶּם בָּם.

כתוב 'ונטמתם' במקום 'ונטמתם', ומכאן לומדים חז"ל (יומא לט ע"א):
תנא דבי רבי ישמעאל: עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנאמר "ולא

78 ובכל זאת, הטבת הנרות (ואולי גם המצוה על האב למול את בנו) היא מצוות עשה ולא לאו הבא מכלל עשה.

79 ואין כוונתנו למשהו פיסי, אלא לתוצאה רוחנית, אבל כזו שאינה רק קביעה נורמטיבית, אלא שיש לה קיום והשלכה במציאות במובן מטפיסי כלשהו. ראה על כך בסוף מאמרנו לשורש יד.

תטמאו בהם ונטמתם בס" אל תקרי ונטמתם אלא ונטמטם. תנו רבנן :
 [ולא] תטמאו בהם ונטמתם בס, אדם מטמא עצמו מעט - מטמאין אותו
 הרבה, מלמטה - מטמאין אותו מלמעלה, בעולם הזה - מטמאין אותו
 לעולם הבא.

הראשונים מסבירים שמדובר בעיקר במאכלות אסורות (ולא בכל עבירה). אם
 אנחנו מגדירים זאת כלאו הבא מכלל עשה, הרי שאכילת בעלי חיים טמאים
 כשלעצמה אינה יוצרת את טמטום הלב, אלא רק האכילה הרשלנית (כלומר בלי
 בדיקה). זוהי תוצאה של תודעה עבריינית ולא של פעולת העבירה מצד עצמה.
 והנה הרמ"א כותב (יו"ד סי' פא, ז) :

חלב כותית כחלב ישראל, ומ"מ לא יניקו תינוק מן הכותית, אם אפשר
 בישראלית, דחלב כותית מטמטם הלב (ר"נ פא"מ בשם הרשב"א). וכן לא
 תאכל המינקת, אפי' ישראלית, דברים האסורים (הגהות אשי"ר). וכן
 התינוק בעצמו, כי כל זה מזיק לו בזקנותו.

הוא מבחין בפירוש בין השאלה ההלכתית לבין השאלה של טמטום הלב. ברור
 שהדיון שלו עוסק במצבים שבהם מותר לאכול מאכלות אסורות, או לינוק
 מנכרית (שכלל לא מוסכם שיש בזה איסור). והוא כותב שאפילו במצבים כאלו
 יש עניין שלא לעשות זאת מפני שזה מוליד טבע רע ומזיק. ובכלל, הרי הוא כותב
 זאת אפילו לגבי תינוק, שבודאי אינו מודע לאיסור, ולכן ברור שלא ניתן לפרש
 זאת כתוצאה של תודעת עבירה. כאן ברור שישנה תפיסה שזוהי תוצאה פיסית
 של המעשה עצמו. וכך כותב הש"ך שם (ס"ק כה-כו) :

וכן לא תאכל המינקת אפילו ישראלית כו' - כלומר אע"פ שאסור לה
 בלא"ה לאכול דברים האסורים מ"מ גם בשביל התינוק לא תאכל וני"מ
 אם היא חולה בענין שצריך להאכילה דברים האסורים לא יתן האב
 לתינוק לינק ממנה אלא ישכור לו מינקת אחרת ישראלית.

וכן התינוק בעצמו כו' - כלומר אע"פ דקטן האוכל דברים האסורים
 מדרבנן אין אביו מצווה להפרישו וכמו שנתבאר בא"ח סי' שמ"ג היינו
 מדינא אבל מ"מ יפרישו מפני שמזיק לו בזקנותו שמטמטם הלב וגורם
 לו טבע רע.

אמנם בביאור הגר"א שם (סקל"א) נראה שהבין שזהו דין ייחודי ליניקת חלב, שהיונקים מקבלים את טבע המניקה :

חלב עובדת כוכבים כו'. מתני' וגמ' ע"ז כ"ו א' וירושלמי שם אבל עובדת כוכבים מניקה בנה של ישראל דכתיב והיו מלכים אומניך ושרותיהם מיניקותיך.

אלא שר"ח כתב דוקא במקום סכנה דבירושלמי מסיים שם תני יונק תינוק מן העובדת כוכבים ומבהמה טמאה ומביאין לו חלב מ"מ ואינו חושש לא משום יונק שקץ ולא משום טמאה אלמא דומיא דבהמה טמאה הוא וכן בגמ' דידן בס"פ חרש קי"ד א' וקאמר שם התם משום סכנה א"ה כו' וכ"מ בתוספתא דשבת דתנא שם אין יונקין מן העובדת כוכבים ומן בהמה טמאה.

אבל רשב"א כתב דממדות חסידות הוא לפי שחלב מגדל טבע כיוצא בו לכן עריבו בהדי בהמה טמאה ובמ"ר פ' שמות וקראתי לך אשה מינקת כו' וכי אסור היה למשה לינוק מחלב עובדת כוכבים לא כן תנינא אבל עובדת כוכבים מניקה כו' פה שעתיד לדבר כו' וז"ש ומ"מ כו' דחלב כו'. ר"נ רפ"ב דע"ז ועתוסי שם י' ב' ד"ה א"ל כו' (ע"כ).

וראה בסוגיית כתובות ס ע"א ובראשונים, ובתורה תמימה על הפסוק הנ"ל בויקרא, ואכ"מ. (וראו מאמרינו לשורש יד, פרק ו, הפיסקה על טמטום הלב ממאכלות אסורות).

בשולי הדברים, ננסה כעת להבין מהו חוק אזרחי חילוני על פי הגדרותינו.

הערה על חוק המדינה

למעלה במאמר עמדנו על כך שבמערכות חוק רגילות יש רק 'מצוות ל"ת'. גם מה שנראה כ'מצוות עשה' (כמו החובה לשלם מיסים או לשרת בצבא), אינו באמת כזה. זהו 'לאו שאין בו מעשה' או 'לאו הבא מכלל עשה'.

כעת נוכל לשאול, האם אלו לאוין הבאים מכלל עשה או לאוין שאין בהם מעשה? הסברנו שלאו שאין בו מעשה מצביע על איסור להימצא במצב שלילי. לעומת זאת, לאו הבא מכלל עשה מטיל חובה להימנע ממצב כלשהו (וכפי שראינו, זוהי

ביסודה חובת פעולה, ולא בהכרח נכון לומר שהמצב מצד עצמו אינו ראוי). עוד עמדנו על כך שהמוטיבציה להגדיר כך את המצוה נובעת מהסובייקטיביות שלה, כלומר דווקא מכך שהמצב ממנו יש להימנע אינו שלילי מצד עצמו. כלומר מצוות אלו עניינן המהותי הוא עשה. הן נועדו לחנך אותנו ולא למנוע בעיה אובייקטיבית כלשהי.

מתוך שתי ההתבוננויות הללו נוכל להסיק שחוקי המדינה הללו ככל הנראה הם לאוין שאין בהם מעשה, ולא לאוין הבאים מכלל עשה. העונש על אי תשלום מיסים אינו בגלל שלא עשינו משהו, או מחמת רצון לתקן פגם כלשהו באופיינו, אלא בגלל שהתוצאה לא הושגה (הכסף אותו אנו חייבים לאוצר המדינה לא הגיע לשם). חוק מדינה מנסה להשיג תוצאות ולמנוע תוצאות אחרות, אבל בהחלט לא לחנך או לתמרן את האזרחים. דומה כי כמו שאמרנו במאמר, הדבר נובע בעיקר מתוך תפיסה ליברלית שאינה רואה את תפקידו של החוק כמחנך, ואולי אף לא כמי שקובע מה על האזרח לעשות. החוק מטיל חובות ונותן זכויות, ותו לא מידי. על כן גם החובות שנראות כרוכות בקו"ע, במינוח ההלכתי אינן אלא 'לאוין שאין בהם מעשה'.

פרק ז. כמה הערות בשיטת הרמב"ן

מבוא

ההבחנה אותה עשינו בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו רגיל מבוססת על הצעתנו, לפיה הגדרת לאו או עשה אינה מבוססת על המישור הביצועי אלא על המישור המהותי. רצון התורה קובע את אופי המצוה. אם אכן ההבחנה היתה רק במישור הביצועי (וכך גם אם היא היתה מבוססת על המישור הלשוני גרידא) לא היה כל מקום להבחנות אלו.

אם כן, עצם קיומה של הקטגוריה לאו הבא מכלל עשה כקטגוריה מובחנת מהווה ראיה נגד התפיסות ההן. אמנם, כפי שראינו, רס"ג מתייחס ללאו הבא מכלל עשה כלאו, וכנראה שלשיטתו אזיל. הוא מסביר שהתורה כותבת את ההוראה הזו בצורה של לאו הבא מכלל עשה רק כדי ללמד שאין כאן עונש (כלומר שזהו לאו קל). השאלה הפרשנית נותרת קשה מאד לשיטות אלו, ונראה שהנוקטים אותן ייאלצו להעמיד הכל על מסורת (שקיבלנו במסורת שאותן מצוות אינן עשין אלא לאוין קלים, הבאים מכלל עשה).

סיכום שיטת הרמב"ן

מהי שיטת הרמב"ן בעניין זה? לכאורה הוא מחלק בין לאו לעשה בדיוק כמו הרמב"ם, ולכן הוא לא מתייחס ללאו ועשה ככפילות. עוד ראינו שהוא סובר שלאו הבא מכלל עשה הוא אכן עשה, שהרי הוא מונה את הלאוין הבאים מכלל עשה במניין העשין (וראה גם בהוספותיו לעשין, מצוות י-יב ועוד) וגם זה מורה כדברינו. עוד ראינו שלאו הבא מכלל עשה שבא במקביל ללאו רגיל אינו נמנה, וגם את זה הסברנו לשיטתו שהחובה להימנע אינה נחשבת כמצוה עצמאית במצבים בהם התורה אוסרת גם את המצב שממנו יש להימנע.

אכילת פירות שביעית

התורה מצווה אותנו (ויקרא כה, ו):

וְהִיְתָה שְׁבַת הָאָרֶץ לְכֶם לְאֲכֹלָהּ לֶדָּ וּלְעִבְדָּהּ וּלְאֲמָתָהּ וּלְשִׁכְרָהּ וּלְתוֹשֵׁבָהּ

הַגְרִים עֵמֶד.

מתוך ההגדרה שפירות שביעית עומדים לאכילה, לומדים חז"ל בכמה מקומות למעט סחורה ושריפה (בכורות יב ע"ב, ומקבילות), הפסד (פסחים נב ע"ב), משרה כביסה וכדו' (סוכה מ ע"א-ע"ב), ואפילו למעט מנחות ונסכים (בספרא שם). היה מקום להבין שאין איסור על כל הפעולות הללו, אלא יש כאן מצוות עשה לאכול פירות שביעית, כפי שמשמע מפשט הכתוב. מאידך, הביטויים בחז"ל מצביעים על איסורים ממש. נוסח הפסוק הוא כמצוות עשה, ולכן יש כאן אולי לאו הבא מכלל עשה. והנה הרמב"ן במצוות עשה ג בהוספתיו למניינו של הרמב"ם ('שכחת העשין', בלשונו) כותב:

מצוה שלישית שאמרה תורה בפירות שביעית (ר"פ בהר) והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשו לאכלה ולא לסחורה. וזה דבר תורה הוא כמו שאמרו באחרון שלע"ז (סב ע"א) נמצא פורע חובו בפירות שביעית והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה. וכן במקומות רבים מן התלמוד (בכורות יב ע"ב, ועי' סוכה מ ע"א, וש"נ) בא כלשון הזה. ונכפלה זאת המצוה באמרו ית' (משפטים כג) ואכלו אביוני עמך. שלא אמר לאביוני עמך תעזוב אותם כמו שאמר (ר"פ קדושים) לעני ולגר תעזוב אותם בלקט ושכחה אבל לשון אכילה מזכיר בהם הכתוב בכל מקום (שם ופ' בהר ב"פ). והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה.

רבים ממפרשי מסבירים שכוונתו לומר שזהו לאו הבא מכלל עשה, ותפיסתו היא שבמצוה מסוג כזה יש מצוות עשה לאכול את פירות שביעית, והלאו אינו אלא ביטול של מצוות העשה. כלומר, העושה סחורה בפירות שביעית לא מקיים את המצוה לאכול אותם, ומכאן האיסור. אם אכן זו היתה כוונתו אזי הוא מציג כאן תפיסה שונה לגמרי של לאו הבא מכלל עשה. הוא תופס את סוג המצוות הללו כעשין גמורים, והאיסור אינו אלא תוצאה לוגית של אי קיומו של העשה (מי שסוחר בפירות לא יכול לאכול אותם).

במבט נוסף ניתן להבחין כי הרמב"ן בכלל לא מזכיר כאן את המושג 'לאו הבא מכלל עשה', והמושג הזה לא עולה גם בחז"ל ביחס למצוה הזו. אם כן, נראה

שכוונתו כאן היא לטעון שיש כאן מצוות עשה רגילה, ותו לא. ולא הבא מכלל עשה מתפרש לדעתו בדיוק כמו לשיטת הרמב"ם. כעת ברור שמי שעושה סחורה בפירות שביעית מבטל באופן פשוט עשה חיובי, אבל הוא לא עובר על לאו הבא מכלל עשה, וכך אכן משמעות לשונו כאן.

מחלוקות נוספות עם הרמב"ם

ישנן עוד כמה וכמה מחלוקות של הרמב"ן עם הרמב"ם, שחלקן עולות בהשגותיו כאן, וכולן באות לידי ביטוי במניין המצוות שלו בהוספות והשמטות לעומת מניינו של הרמב"ם. אמנם נראה שרוב המחלוקות אינן נובעות מתפיסה שונה של לאו הבא מכלל עשה, אלא ממחלוקות פרשניות מקומיות. חלק מהמחלוקות הללו נובע ממצבים של כפילות של לאו הבא מכלל עשה עם לאו, אבל מעבר לכך יש מחלוקות שהרמב"ן מוסיף או גורע לאוין הבאים מכלל עשה שמונה הרמב"ם. לדוגמה, המצוות "לנכרי תשיך" ו"את הנכרי תגוש", שנחשבות אצל הרמב"ם כמצוות עשה רגילות, נתפסות אצל הרמב"ן כלאו הבא מכלל עשה.

גם לגבי בדיקת סימני הטהרה נראה שהרמב"ם רואה כאן מצוות עשה, ואילו הרמב"ן כנראה רואה בזה לאו הבא מכלל עשה. אמנם כאן גם הרמב"ם עצמו מתכוון ללאו הבא מכלל עשה, וכמושנ"ת לעיל. לגבי העשה של זריעה בשביעית, כבר ראינו את הדברים לעיל בתחילת פ"ג.

דוגמה הפוכה היא איסור סחורה בפירות שביעית שנתפסת אצל הרמב"ן כחיוב אכילה (ראה על כך בסעיף הקודם), כלומר כמצוות עשה רגילה, בעוד שדווקא הרמב"ם רואה בה לאו הבא מכלל עשה.

לעומת זאת, במצוות אחרות הוא מסכים עקרונית לדברי הרמב"ם (כמו בעשה לח ו-ס), וכן בשלוש המצוות שהוא מוסיף במניינו שלו (מצוות עשה י: שכל קרבן יהיה רק משלושה סוגי בהמות. עשה יא: עשה דהשלמה - על הקרבה רק בין שני התמידין. עשה יב: לאכול את הפסח רק בלילה, ולא ביום שחיטתו).

חילוק אפשרי

יתכן שניתן להבין חלק מן המחלוקות הללו דרך החילוק הבא. חיוב כהן גדול לשאת בתולה, והקרבת בהמות משלושת הסוגים המנויים בפסוק (כעשה י שהוסיף הרמב"ן), הם ציוויים שבסופו של דבר מתבצעים בפועל. הרי יש חובה להקריב קרבנות. ולכן, אם אסור להקריב כל סוג אחר, ברור שצריך להקריב מאלו. אין כאן כל אפשרות שלישית. וכך גם לגבי כהן גדול. אם הכה"ג לא נושא בעולה, ומאידך הוא חייב לשאת אישה (שכן זה מעכב בעבודת יוה"כ, כגמ' יומא יג ע"א), ברור שהוא ישא בתולה. אין אפשרות שלישית.⁸⁰

אם כן, בשני המקרים הללו, אמנם העשה אינו מחייב, שהרי זהו לאו הבא מכלל עשה, אך המעשה ייעשה בכל אופן משיקולים טכניים. לכן, דה-פקטו, זו אולי יכולה להתפרש כמצוות עשה.⁸¹ כך גם בהקרבת מחוסר זמן (בן פחות משמונה ימים). שם ישנו חיוב להקריב קרבנות, ומאידך אסור להקריב מחוסר זמן. ממילא בפועל נאלץ האדם להקריב בהמה שהגיע זמנה. לכן גם מצוה זו יכולה להיחשב כמצוות עשה, ולכן הרמב"ן מסכים לרמב"ם שמונה את שתי המצוות הללו (עשין לח ו-ס במניינו).

לעומת זאת, אדם שנאסר בלקיחת ריבית מיהודי ובנגישתו, יכול להלוות לנכרי, אך יכול גם שלא להלוות מכספו כלל לשום אדם. כאן אין ברקע הדברים מצוות עשה או איסור כלשהו, ולכן התוצאה אינה מחוייבת.

במקרים אלו, טוען הרמב"ן, מעשה של הלוואה לנכרי בריבית אינו מתחייב מעצם הלאו הבא מכלל עשה. הוא לא בהכרח צריך להיעשות. אם כן, במקרים אלו האדם כלל לא יעשה את המעשה עליו הוא 'מצווה' לכאורה בציווי "לנכרי תשיך". בסוג זה של לאו הבא מכלל עשה (ליגוש נכרי ולקחת ממנו ריבית) יתכן שהרמב"ן אינו מסביר את הציווי כמצוות עשה, אלא כהטלת איסור נוסף, קל

80 אמנם אין זה הכרחי, שכן החיוב לשאת אישה הוא מדיני עבודת יוה"כ ולכן הוא לא בהכרח מגדיר את חיובי האישות של הכה"ג כשלעצמם.

81 ראה לעיל בהערה שמשיקול זה אמרנו שאין כאן עשה. מכיוון שאין כאן ציווי לשאת אישה, על אף שקיים בתורה ציווי כזה, אזי זה אינו עשה, אלא לאו הבא מכלל עשה. כאן הטענה היא שמכיוון שישנו ציווי אחר שמחייב אותו לשאת אישה, שוב ניתן לתפוס את הציווי הזה כמצוות עשה.

ההבדל בין לאוין לעשין

יותר, על הלוואה בריבית ליהודי (כרס"ג).⁸² כך המצב גם ב'מצוה' לאכול בהמות, עופות ודגים טהורים. ניתן לאכול דברים אחרים (צמחים, למשל), ולכן זה יתפרש כלאו ולא כעשה.⁸³

לפי הצעה זו יש סוגים שונים של לאו הבא מכלל עשה, ובכל מקום אנו דנים לגופו. כעת יש מקום לבדוק מחדש גם את התייחסותו של הרמב"ם לסוגים אלו (שהרי ראינו למעלה שבלשונו משתמע שאכן יש כמה סוגים).

מכיוון שלא רצינו כאן להיכנס בפירוט לגדרי המצוות השונות, לא יכולנו לפתח יותר את תת-החלוקות הללו בין הסוגים, הן בשיטת הרמב"ם והן בשיטת הרמב"ן. ואידך זיל גמור.

82 ברמב"ם, כאמור, שתי אלו אינן לאוין הבאים מכלל עשין אלא מצוות עשה חלוטות (קמב וקצ"ח).

83 הרמב"ם, כזכור, פירש את המצוות הללו כמצוה לבדוק סימני טהרה, אולם ברמב"ן נראה שההתייחסות היא לאלטרנטיבה לפרש אותן כמצוה לאכול בעלי חיים טהורים.

פרק ח. סיכום

בעקבות הבחנותינו במאמר בין מצוות עשה למצוות לא תעשה במישור התכליתי של רצון התורה לחתור למצב/להימנע ממצב, חיפשנו כאן את הגדרתו של הסוג 'לאו הבא מכלל עשה'. ראשית, כללנו בקטגוריה זו סוגים שונים של לאווין, אך ראינו שכולם עונים לבסוף על אותה הגדרה עקרונית למרות השינויים ביניהם. עצם קיומה של קטגוריה זו תומך בעצם בחלוקה הנ"ל בין לאו לעשה, שכן במישור הלשוני או הביצועי אין כל צורך בהגדרה שלישית. הסקנו שאין כאן מצוות הניצבות על פני הציר עשה - לאו שאם כך הרי לאווין אלה היו קלים יותר מעשה, ולהלכה לא כך הוא. מכאן שמדובר במטרות שהתורה מכוונת אותנו לחתור להימנעות מהן, למרות שבשונה מלאו רגיל אין מניעה בעצם המצב, אלא בחוסר המאמץ להימנע ממנו.

בדעת הרמב"ן העלינו אפשרות לגבי מעשים שמוכרחים להתבצע מצד עצמם, שאז הלאו הבא מכלל עשה הופך לתנאי שמחויב להתקיים. לעומת זאת, בלאו שמחיל תנאי על מעשה של רשות, הלאו אכן נותר בלתי מחייב למעשה.

השורש השביעי:

ש אין ראוי למנות דקדוקי המצוה

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

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

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

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

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

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

על רציונליזם ואמפיריציזם פרשני

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

הסבר העיקרון

דוגמאות נוספות - דקדוקים מפורשים

הפרשיות: פתרונו של בה"ג לסוג זה של ריבוי

הערה על המחלוקת בדבר תפיסות הענישה

ג. תיחום הדיון

מבוא

השוואה לשורשים יא-יב

השוואה לשני חלקי שורש ט

הדגמה לטעות בהבנת הרמב"ם שנובעת מתיחום לא נכון

סיכום

ד. צמדי מצוות - מצוות שבנויות כאלטרנטיבות שונות

מבוא

אלטרנטיבות במצוות פטר חמור: השוואה ליבום

אלטרנטיבות במצוות פסח שני

סיכום: היחס לאלטרנטיבות

מחלוקת התנאים בהגדרת שני הפסחים כאלטרנטיבות

השלכה הלכתית

השוואה לדברי הרמב"ם לגבי פטר חמור ויבום

הצעתו של הריפ"פ

הצעתנו בביאור שיטת הרמב"ם

מבט נוסף על היחס בין שלושת הצמדים

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

מבוא

שיטת ר' דניאל ורס"ג על צמדי מצוות

שיטת ר' דניאל ורס"ג בעניין הסיבתיות

שיטתם בעניין ההכללה

סיכום: שתי נקודות המחלוקת העיקריות

ו. סיבתיות ואינדוקציה: מדע ופרשנות

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

פרק א. הקדמה

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

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

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

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

פרק ב. מהלך הדיון בשורש

הסבר העיקרון

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

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

דוגמאות נוספות - דקדוקים מפורשים

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

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

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

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

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

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

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

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

מלשון הרמב"ם ברור שכי כל מוני המצוות מסכימים שמצוה זו נמנית אחת על כל דקדוקיה, והוא משתמש בה כראיה לשיטתו. מדוע בה"ג וסיעתו מסכימים שזוהי מצוה אחת, למרות שהם מחלקים את עונשי הניאוף לשלוש מצוות שונות?

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

הפרשיות: פתרונו של בה"ג לסוג זה של ריבוי

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

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

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

כפרשיה¹ שמאגדת בתוכה את כל הפרטים (הדקדוקים) הללו. כאן הרמב"ם חוזר על הטענה שהבה"ג מנה בפרשיות מעט מצוות שכבר נמנו לחוד.

הערה על המחלוקת בדבר תפיסות הענישה

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

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

פרק ג. תיחום הדין

מבוא

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

השוואה לשורשים יא-יב

בשורש יא קובע הרמב"ם:

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

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

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

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

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

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

השוואה לשני חלקי שורש ט

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

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

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

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

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

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

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

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

הדגמה לטעות בהבנת הרמב"ם שנובעת מתיחום לא נכון

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

והמצוה השמינית היא שהזהירנו מעשות אוב... והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) "אל תפנו אל האובות"... והמצוה התשיעית היא שהזהירנו מעשות מעשה הידעוני, והוא גם כן מין ממיני עבודה זרה... ובאה האזהרה בו בזה הלשון "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים"...
עד כאן אלו לכאורה שתי מצוות שונות, שאזהרתן מפסוק אחד. אולם הרמב"ם מעלה קושי:

ואל תחשוב שזה לאו שבכללות.

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

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

3 נדפסה בספר מעשה ניסים והובאה במהדורת פרנקל לשורש זה.

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

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

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

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

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

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

פרק ד. צמדי מצוות - מצוות שבנויות כאלטרנטיבות שונות

מבוא

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

אלטרנטיבות במצוות פטר חמור: השוואה ליבום

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

במצוה פב הרמב"ם עצמו מקשה כך:

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

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

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

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

אלטרנטיבות במצוות פסח שני

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

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

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

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

אחת.

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

מחלוקת התנאים בהגדרת שני הפסחים כאלטרנטיבות

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

השלכה הלכתית

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

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

והשיג הראב"ד:

אע"פ שהזיד בשני. א"א עכשיו סותר את דבריו, ומאי שנא טמא ודרך רחוקה והזיד בשני משוגג או נאנס בראשון והזיד בשני. לפי דרכנו ניתן להסביר את סברת הרמב"ם בהבדל שבין אונס לבין טמא או מי שהיה בדרך רחוקה. טומאה ודרך רחוקה אינם סתם אונסים אלא מחייבים מחודשים בהקרבת פסח שני, ולכן אם לבסוף הוא לא עשה פסח שני הוא עבר רק על מצוות פסח שני ואינו חייב כרת, שכן לדעתו הכרת הוא על הפסח הראשון. אבל באונס או שגגה בפסח ראשון, החיוב אינו מתחדש בפסח שני אלא החובה היא לחזור ולעשות פסח ראשון ב-יד אייר, ומי שלא עשאו במזיד חייב כרת על הראשון. ניתן לומר שבאונס ושגגה הפסח השני הוא תשלומין, אבל בדרך רחוקה או בטומאה הפסח השני הוא רגל בפני עצמו. לעומת זאת, הראב"ד סובר שפסח שני הוא תמיד השלמה או תוצאה של אי עשיית

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

השוואה לדברי הרמב"ם לגבי פטר חמור ויבום

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

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

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

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

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

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

קבלה היא בידם. ולפיכך אין להקשות עליהם שהוא נגד דרכי ההיקש. כי סיבת זה אינה אי ידיעתם בהיקש, אלא כמו שאמרו (יבמות עו ע"ב, כריתות טו ע"ב): "אם הלכה נקבל, ואם לדין יש תשובה".

מדבריו עולה כי הוא מודה במקצת לטענה זו של ר' דניאל. אכן הדבר אינו מובן לו, ולאור העיקרון שבשורש זה היה עלינו למנות כאן רק מצוה אחת, אבל אנחנו כופפים עצמנו לדברי חז"ל ("אם קבלה נקבל"), אבל בכל זאת לא מוותרים על העיקרון ההגיוני כשלעצמו, שדקדוקי מצוה אינם נמנים לחוד ("ואם לדין יש תשובה"), ולכן במקומות אחרים ממשיכים לנהוג לפי ההיגיון הזה. נראה כי הוא למד שאין במקרה כאן היגיון פנימי אלא זהו סוג של גזירת הכתוב.

אך בשיטת הרמב"ם עצמו בהחלט נראה שהיה לו הסבר הגיוני גם בהבנת יוצאי הדופן הללו. הרמב"ם רואה את העיקרון העולה מדברי חז"ל שצמדי מצוות נמנים לחוד, כחריגה שנוגעת רק למקרים שבהם יש אלטרנטיבות שונות לקיום המצוה, ולא כסתירה לכל העיקרון שבשורש. ואכן, בפדיית ועריפת פטר חמור, בפסח ראשון ופסח שני וכן ביבום וחליצה, מדובר בצמדים של אלטרנטיבות לקיום מצוה ולכן נכון למנותן כמצוות נפרדות ולא כמצוה אחת עם שני דקדוקים. מסתבר שתמונה זהה לשלושת הצמדים אינו צירוף מקרים בעלמא. זו אינה רק גזירת הכתוב מקומית, אלא טיפוס שונה של דקדוקים שצריכים להימנות בנפרד. מה פשר העניין? מדוע בצמדים כאלו הרמב"ם מסייג את גישתו, ומודה שיש למנות אותם כצמדי מצוות ולא כדקדוקים של מצוה אחת? מהו ההיגיון הפנימי שיש בתת-העיקרון הזה שמסייג את העיקרון הכללי שבשורש הנוכחי?

הצעתו של הרי"פ

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

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

הצעתנו בביאור שיטת הרמב"ם

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

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

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

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

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

מבט נוסף על היחס בין שלושת הצמדים

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

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

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

פרק ה. שיטות רס"ג ור' דניאל הבללי

במחלוקתם עם הרמב"ם

מבוא

בפרק זה נראה את עמדותיהם של רס"ג ושל ר' דניאל הבללי, אשר חולקים על הרמב"ם ביחס לעיקרון שנדון בשורש הזה. עמדתו של רס"ג מוצגת כאן לאור דבריהם של ר' דניאל ושל הריפ"פ בביאור שיטתו.

נעיר כי רוב הויכוחים בין רס"ג (כפי שמציג אותו הריפ"פ) ור' דניאל לבין הרמב"ם הם ויכוחים מקומיים. העיקרון שאין למנות דקדוקי מצוות מוסכם על כולם, והשאלה היא מהם גבולות הכלל הזה, כלומר, מה מוגדר כדקדוקים. ר' דניאל תוקף את הרמב"ם במצוות מסוימות, ובתשובתו של ראב"ם מצויה תמיד נקודת ויכוח מקומית הנוגעת לסיווגם של דינים כדקדוקי מצוה כוללת או כמצוות עצמאיות. לכאורה אלו אוסף מחלוקות מקומיות, ולכן לא ניכנס אליהן כאן בפירוט. בדברינו נתאר בעיקר שתי נקודות ויכוח עקרוניות שבכל זאת עולות מבין השיטין, ובפרק הבא ננסה לבחון את הקשר בין שתיהן, ודרך את שורשי הפילוסופיים-הרמנויטיים⁹ של הויכוח.

שיטת ר' דניאל ורס"ג על צמדי מצוות

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

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

⁹ הרמנויטיקה היא תורת הפרשנות. ראה על כך להלן.

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

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

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

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

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

שיטת ר' דניאל ורס"ג בעניין הסיבתיות

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

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

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

לעולם שיתחייבו בשני.

הוא עומד על נקודת המחלוקת: הרי גם לשיטת רבי ישנו קשר בין פסח ראשון ושני, ומדוע הרמב"ם מונה אותם כשתי מצוות? הוא כנראה לא מוכן לראות הבחנה בין קשר סיבתי לבין קשר אחר, כפי שהסברנו לעיל בשיטת הרמב"ם.

לאחר מכן הוא מזכיר סברא דומה לזו שהעלינו למעלה לחלק בין הצמדים:

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

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

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

שיטתם בעניין ההכללה

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

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

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

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

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

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

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

והוא כי מצוה אחת (ל"ת שמו) מכלל המצוות הוא אמרו יתעלה לא

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

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

כעת הוא מביא דוגמה למקרה שבמחלוקת:

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

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

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

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

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

סיכום: שתי נקודות המחלוקת העיקריות

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

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

פרק ו. סיבתיות ואינדוקציה: מדע ופרשנות

מבוא: הגישות שבבסיס המחלוקת

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

דוגמה נוספת היא קושייתו של ר' דניאל, מדוע אנחנו לא מונים את פדיון בכור אדם, הקרבת בכור בהמה טהורה, ודיני פטר חמור כמצוה אחת. הרי כל אלו בכורות, ומה בכך שדיניהם שונים? לכאורה זה ממש דומה לשלוש הנואפות שנענשו בעונשים שונים על אף שעניינן אחד (כולן נואפות). גם כאן יש גישה של היצמדות לטקסט, על אף שבסברה היה מקום גדול לחלק בין המקרים.

דיון זה מעורר קונוטציה מיידית לשאלות אותן העלה הפילוסוף דייויד יום, שגם הוא עסק בשתי אלו ובקשר ביניהן. ואכן, אלו שתי הסוגיות היסודיות שעומדות

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

הבעיות היומיאניות: על הכללה, סיבתיות והקשר ביניהן¹⁰

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

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

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

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

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

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

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

שתי מסקנות אפשריות: אמפיריציזם ורציונליזם

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

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

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

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

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

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

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

12 זוהי תופעה שנדונה בהרחבה בכל ספרי הקורטט של שתי עגלות וכדור פורח.

13 בשני הספרים הראשונים של הקורטט, עמדנו על כך שאמפיריציזם קיצוני מבוסס על אנליטיות, ואילו רציונליזם אינו אלא שם נרדף לעמדה הסינתטית (שכן אין לו ביסוס אפשרי אחר, פרט לה).

משתמשים. להלן נראה שגם זה לא מדויק.

מדע ופרשנות

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

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

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

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

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

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

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

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

בחזרה למחלוקת רמב"ם ורס"ג

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

נמצא שישנם שלושה סוגי יחס בין הפשיעה לנזק שנגרם לפיקדון:

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

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

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

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

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

לפי שיטה זו, ברור מדוע יש לחייב בתשלום גם במקרה השני, שכן גם אם לא נייחס קשר של גרימה בין הפשיעה לאונס, נחייב אותו בגין הפשיעה עצמה. אך להלכה אנחנו פוסקים שיש חיוב רק אם יש קשר בין הפשיעה לאונס, ולכן ברור שלהלכה עצם הפשיעה לא מחייבת את השומר לשלם. הוא משלם על אובדן הבהמה ולא על הפשיעה. אם כן, חוזרת השאלה מדוע להלכה אנחנו מחייבים במקרה השני? נראה שהגדרת המקרה השני טומנת בחובה את ההבחנה דלעיל בין התניה לוגית לבין סיבה גורמת. במקרה של 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס' ישנה התניה לוגית בין הפשיעה לאונס, אולם אין יחס של גרימה סיבתית. ההטמנה ביער לא גרמה (משפטית) לגניבה, שכן גם לאחר ההטמנה הפיקדון נחשב מבחינה הלכתית כשומר מפני הגניבה (לכן השומר אינו אחראי לגניבה כי מבחינה הלכתית פשיעתו לא 'גרמה' לגניבה). אמנם נכון הוא שלולא ההטמנה ביער (שהיא פשיעה ביחס לאפשרות שתפרוץ אש ביער) הגניבה לא היתה מתרחשת. ההטמנה היא תנאי לוגי להתרחשותה של הגניבה, אולם היא אינה סיבתה הגורמת מבחינה הלכתית. לשון אחר: זהו תנאי שלילי ולא חיובי (אי ההטמנה ביער היתה מונעת את הגניבה, אבל לא שההטמנה גרמה לגניבה). זוהי בדיוק אותה הבחנה כמו זו שעשינו בין שתי התפיסות לגבי היחס בין פסח ראשון לפסח שני. לפי רבי, אי ההקרבה של פסח ראשון אינה סיבת החיוב בפסח שני, אלא רק תנאי לוגי לחיוב (אם היתה הקרבה

18 כך מסביר רעק"א בספרו דרוש וחידוש, במערכה לסוגיה זו, את שיטת אביי לפי הרי"ף.

בראשון היה פטור מהשני).

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

מבט כללי על הגישות השונות

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

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

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

בציטוט מראב"ם במאמרנו לשורש הרביעי).

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

היחס לעמדות הראשונים בשורש השני

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

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

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

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

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

פרק ז. רציונליזם של הרמב"ם בסוגיות הלכתיות

מבוא

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

דין חבלה בשאר שרצים

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

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

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

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

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

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

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

גם במשנה תורה הוא פוסק (שבת פ"ח ה"ט):

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

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

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

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

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

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

לא יהיה חיוב חובל כאשר הוציא דם לגמרי משרץ ללא עור?
בפירוש המשנה שם כותב הרמב"ם :

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

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

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

שינויא דחיקא

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

עוד אחרונים עמדו כבר על דרכו זו של הרמב"ם.²⁰

שיטת הרמב"ם בסימני שוטה

במשנה בתחילת פרק שביעי של גיטין (סז ע"ב) נאמר :
נשתתק ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו, בודקין אותו שלושה

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

פעמים, אם אמר על לאו ועל הן הן הרי אלו יכתבו ויתנו.

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

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

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

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

21 כדי לחדד את הדברים יש להשוות לדברי השו"ע בהל' שחיטה (יו"ד סי' א ס"ה), שמפרט את שלושת סימני השוטה שמופיעים בגמרא ומסכם את העולה משם להלכה:

חרש שאינו שומע ואינו מדבר, ושוטה, דהיינו שהוא יחידי בלילה, או מקרע כסותו, או לן בבית הקברות, או מאבד מה שנותנים לו, אפילו באחת מאלו, אם עושה אותם דרך שטות, וקטן שאינו יודע לאמן ידיו לשחוט, אין מוסרין להם לשחוט, לכתחלה, אפילו אחרים עומדים על גביהם. ואם שחטו, שחיתתן כשרה אם אחרים עומדים על גביהם. ואין מוסרין להם לכתחלה לשחוט כשאין אחרים עומדים על גביהם, אפילו אם רוצים להאכיל לכלבים. ואם הקטן יודע לאמן ידיו, אם אחרים עומדים על גביו, שוחט לכתחלה ומותר לאכול משחיתתו.

רציונליזם של הרמב"ם בסוגיות אמוניות

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

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

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

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

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

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

אמנם בהל' עדות (חו"מ סי' לה סי"ח) השו"ע סותם ומכליל כלשון הרמב"ם, ומשמע קצת שלשיטתו השוטה לעניין עדות שונה מהשוטה לעניין שחיטה.

22 כבר לפניו כתב זאת הכוזרי (א, פט) לגבי ההגשמה. ריה"ל מסביר שבתורה לא נאמר במפורש שה' אינו גשמי, אך יש יסוד בתורה שהיא אינה סותרת את השכל (כלומר, יש דברים שהשכל לא מבין, אך אין בתורה דברים שהשכל מבין שלא), ומכיוון שההגשמה סותרת את השכל - הרי שהיא נגד התורה.

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

שכל דברי החוזין בכוכבים שקר הן אצל כל בעלי מדע. ואני יודע, שאפשר שתתפסו ותמצאו דברי יחידים מן החכמים בתלמוד ובמדרשות שדבריהם מראין שבשעת תולדתו של אדם יגרמו לו הכוכבים כך וכך. אל יקשה זה בעיניכם... אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת ושכבר נתאמתו בראיות וינער כפיו מהן... הלא תדעו, שהרי כמה פסוקים מן התורה הקדושה אינן כפשוטם. ולפי שנודע בראיות של דעת שאי אפשר שיהיה הדבר כפשוטו, תרגמו המתרגם תרגום שהדעת סובלת. ולעולם אל ישליך אדם דעתו אחריו - שהעיניים לפניו הן, ולא לאחור.

משמעות הדבר היא שהרמב"ם מעדיף את הסברא וההיגיון שלו על פני מה שכתוב לכאורה במקורות. הוא יפרש את המקורות באופן יצירתי כדי להתאימם לסברתו, וזהו ביטוי נוסף לרציונליזם שלו (בניגוד לאמפיריציזם של הרמב"ן שנצמד למה שכתוב בטקסט, ואכן הוא חולק בתקיפות על הרמב"ם בעקרון של ראיית מלאך למשל [בפירושו לבראשית יח, ג],²³ וכן בשאלת הפער בין פשט הפסוקים לשלילת הגשמות [שם מו, א]²⁴).

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

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

פרק ח. סיכום

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

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

נספח: טיעון מכריע לטובת הרציונליזם

מבוא

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

האמפיריציזם מוליך פילוסופים רבים של המדע לגישות שלהן קורא זאב בכלר²⁵ 'אקטואליזם': אמונה רק באקטואלי (=מה שנוכח מול עינינו). האקטואליזם הוא תוצאה מתבקשת של האמפיריציזם, אשר דוגל בבלעדיות של הניסיון. מתוך כך כל מה שאינו נגזר ישירות מהחושים או באופן לוגי צרוף מהניסיון אינו קביל כטענה על העולם.

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

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

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

אמנם השאלה היא מנין באמת היכולת לדעת דברים שלא נלמדו מן הניסיון? השאלות של יום הן שאלות טובות מאד, ונדרשת תשובה כלשהי עבורן כדי לבסס רציונליזם 'רציונלי'.²⁶ בעצם מטרתנו כאן להראות מה מקור הביטחון של הרמב"ם בסברותיו, עד שהוא מוכן לכפות אותן על ה"עובדות" ההלכתיות והתלמודיות. בנספח זה נציע הוכחה סטטיסטית לרציונליזם, ומתוכה יתבהר הבסיס לביטחונו של הרמב"ם בסברותיו, ביכולתו להכליל ולעשות אנלוגיות. אנו נקשור זאת לביטחון שיש לנו במדע. חשוב לציין שהנספח רק מביא את ההוכחה לרציונליזם²⁷, אך לא מציע לו בסיס פילוסופי. בסיס כזה מתואר בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח של מ. אברהם ובספרו אמת ולא יציב.

הקונפליקט האקטואליסטי-אינפורמטיביסטי

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

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

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

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

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

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

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

האם מחלוקת זו עוסקת בשאלה אמפירית?

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

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

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

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

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

דוגמה טובה לעניין זה היא קריטריון הפשטות והכלליות של התיאוריה. בדרך כלל מקובל שההכללה הפשוטה והאלגנטית ביותר היא ההכללה הנכונה.²⁹ יש

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

29 המושג 'פשטות' גם הוא אינו חד משמעי, ובכלר עוסק גם בכך.

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

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

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

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

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

הסיבות למחלוקת

ראינו שהמחלוקת האקטואליסטית-אינפורמטיביסטית עוסקת במציאות, ושורשיה נעוצים במחלוקת הפילוסופית בין האמפיריציזם לרציונליזם. עוד הערנו שהטענות היומיאניות הן אכן טענות טובות, וככל הידוע לנו לא הוצעו לאורך ההיסטוריה תשובות שיתנו הסברים משכנעים לרציונליזם האינפורמטיביסטי. די ברור שרוב גדול של המדענים (בודאי מבין אלו המוכרים לנו אישית) דוגלים בגישה האינפורמטיביסטית, שהיא האינטואיטיבית יותר. הם רואים את המדע כמגלה מציאות ולא כיוצר קונסטרוקציות תיאורטיות מנותקות. לעומתם, חלק ניכר מן הפילוסופים של המדע נוטים במידה זו או אחרת דווקא לכיוון האקטואליסטי. מה גורם להוגים אלו לפנות לכיוון כל כך רחוק מהאינטואיציה? אם אכן אין עובדות אמפיריות שמתנגדות לאינטואיציה האינפורמטיביסטית, מדוע לנטות ממנה? מסתבר שהסיבה לאימוץ תפיסה אקטואליסטית אכן אינה נעוצה בתחום העובדתי אלא במישור הפילוסופי. ישנה בעייתיות פילוסופית שמלווה את האינפורמטיביזם, ומחמת אופייה הפילוסופי רוב אנשי המדע כנראה אינם מודעים לה. בעייתיות זו מתמצה בצמד הבעיות שהעלה דייוויד יום, ובגלגוליהן המודרניים יותר.

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

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

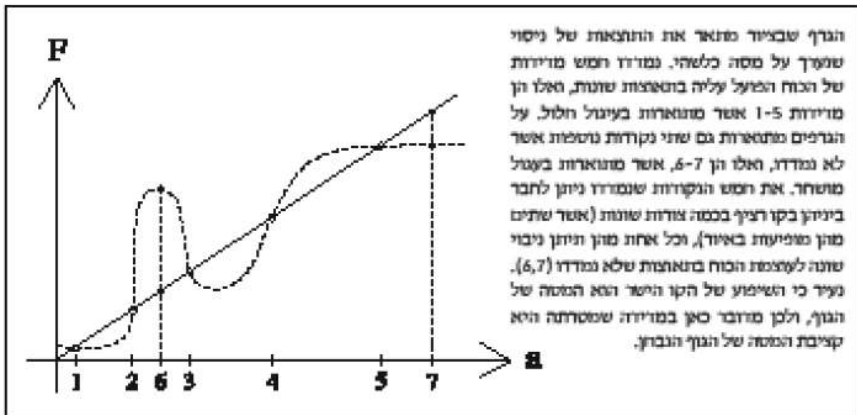
31 ראה בספרו של הוגו ברגמן, מבוא לתורת ההכרה, מאגנס, ירושלים תשל"ו, פרק ט (השכלנות של העולם), הסוקר תשובות שונות שניתנו לבעיה זו, ודוחה את כולן אחת לאחת.

הוכחה סטטיסטית לאינפורמטיביות

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ההצדקה הפילוסופית של האינפורמטיביזם

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

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

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

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

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

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

בחזרה למחלוקות בפרשנות

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

33 היפוך הניסוח הזה הוא קאנטיאני במקורו, ולא בכדי.

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

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

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

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

